

2014

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

R SZPIECH, La disputa de Barcelona como punto de inflexión	3-22
P. BEATTIE, Crusading and the Penitential Life: James of Vitry's Crusade Sermon Models and Lull's <i>De fine</i>	33-66
R. PLANAS, La batalla dels elements. Fra Lluís de Flandes, caputxí, contra Benito Jerónimo Feijóo, benedictí	67-86
A. BONNER, Qui té por de Ramon Llull?	87-99
Bibliografia lul·lística	100-116
Ressenyes	117-178
Crònica	179-191
Índex d'obres lul·lianes citades	193-195
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	197-203

T. LIV

STUDIA LULLIANA

MAIORICENSIS
VOL. LIV

SCHOLA
2014

LULLISTICA
Núm. 109

2014

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

R SZPIECH, La disputa de Barcelona como punto de inflexión	3-22
P. BEATTIE, Crusading and the Penitential Life: James of Vitry's Crusade Sermon Models and Lull's <i>De fine</i>	33-66
R. PLANAS, La batalla dels elements. Fra Lluís de Flandes, caputxí, contra Benito Jerónimo Feijóo, benedictí	67-86
A. BONNER, Qui té por de Ramon Llull?	87-99
Bibliografia lul·lística	100-116
Ressenyes	117-178
Crònica	179-191
Índex d'obres lul·lianes citades	193-195
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	197-203

T. LIV

STUDIA LULLIANA

MAIORICENSIS
VOL. LIV

SCHOLA
2014

LULLISTICA
Núm. 109

2014

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

R SZPIECH, La disputa de Barcelona como punto de inflexión	3-22
P. BEATTIE, Crusading and the Penitential Life: James of Vitry's Crusade Sermon Models and Lull's <i>De fine</i>	33-66
R. PLANAS, La batalla dels elements. Fra Lluís de Flandes, caputxí, contra Benito Jerónimo Feijóo, benedictí	67-86
A. BONNER, Qui té por de Ramon Llull?	87-99
Bibliografia lul·lística	100-116
Ressenyes	117-178
Crònica	179-191
Índex d'obres lul·lianes citades	193-195
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	197-203

T. LIV

STUDIA LULLIANA

MAIORICENSIS
VOL. LIV

SCHOLA
2014

LULLISTICA
Núm. 109

2014

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

R SZPIECH, La disputa de Barcelona como punto de inflexión	3-22
P. BEATTIE, Crusading and the Penitential Life: James of Vitry's Crusade Sermon Models and Lull's <i>De fine</i>	33-66
R. PLANAS, La batalla dels elements. Fra Lluís de Flandes, caputxí, contra Benito Jerónimo Feijóo, benedictí	67-86
A. BONNER, Qui té por de Ramon Llull?	87-99
Bibliografia lul·lística	100-116
Ressenyes	117-178
Crònica	179-191
Índex d'obres lul·lianes citades	193-195
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	197-203

T. LIV

STUDIA LULLIANA

MAIORICENSIS
VOL. LIV

SCHOLA
2014

LULLISTICA
Núm. 109

Studia Lulliana (des de 1991) és la continuació d'*Estudios Lulianos* (1957-1990). Anuari d'estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme

Consell editor:

Anthony Bonner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lola Badia, Jordi Gayà, Pere Rosselló, Albert Soler (vocals)

Consell assessor:

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut, Emeritus), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), J.N. Hillgarth (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Emeritus), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena Emerita), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma (Espanya)
www.msl.cat
scholalullistica@gmail.com

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma

ISSN 1132 - 130X
ISSN digital 2340-4752
DL: PM-268-1961

ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

Abreviatures de revistes

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu *SL*)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans *EL*)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

Abreviatures de col·leccions

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = Nova Edició de les obres de Ramon Llull (Palma, 1991 i ss.)
OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
ORL = Obres de Ramon Llull, edició original, 21 vols. (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = Raimundi Lulli Opera Latina (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

Abreviatures de fonts bibliogràfiques

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.
RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cioarl.asp>>.

¹ Se cita «*MOG* I, vii, 23: 455», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors, després dels dos punts, el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. LIV

MALLORCA
2014

A partir del número LIV de l'any 2014 la revista *Studia Lulliana* abandona el format en paper. Es poden consultar tots els números al repositori informàtic de la Universitat de les Illes Balears a través de l'adreça <http://studialulliana.uib.cat> i del portal de la Maioriquensis Schola Lullistica: www.msl.cat

La disputa de Barcelona como punto de inflexión*

Ryan Szpiech

University of Michigan (EE.UU.)

szpiech@umich.edu

La *Vita coetanea* (*Vida coetánea*) es uno de los textos más conocidos de Ramon Llull. Escrito en 1311 por los monjes de la Cartuja de Vauvert en París (supuestamente según el dictado del mismo Llull) el texto ofrece una visión coherente de la formación espiritual e intelectual de Llull y una cronología detallada de sus viajes y obras. El lenguaje del texto implica que la *Vita* no es sino una copia escrita de una narrativa dictada oralmente por Llull: «*Raymundus quorundam suorum amicorum religiosorum devictus instantia narravit scribi-que permisit ista que sequuntur hic, de conversione sua ad poenitentiam et de aliquibus gestis eius*» (ROL VIII, 272). Además de lo que implica este *incipit*, el contenido del texto ha llevado a muchos lectores a creer que está basado en hechos fidedignos. Como argumenta Domínguez Reboiras, «no cabe la menor duda que los datos esenciales de su vida proceden de Llull. El relato de su conversión (§§ 2-9) y la crisis religiosa de Génova (§§ 21-25), por ejemplo, están tan llenos de anotaciones personales y revelan reacciones tan íntimas que no pueden ser fruto de la imaginación de otro autor [...] parece claro que nada fue aquí fruto de la invención del escribano» (Domínguez Reboiras 1987, 6). Igualmente, Batllori ha afirmado que la *Vita* es, entre los textos autobiográficos, «una

Rebut el 25 de juny de 2014. Acceptat l'11 de juliol de 2014. doi: 10.3306/STUDIALULLIA-NA.109.03 Ryan Szpiech. ISSN: 2340-4752.

* Este trabajo forma parte del proyecto «Legado de Sefarad. La producción material e intelectual del judaísmo sefardí bajomedieval», dirigido por el Dr. Javier del Barco (CSIC) y financiado por el Plan Nacional de I+D+i (FFI2012-38451). Quiero agradecer al Dr. Del Barco su ayuda, y a Juan Udaondo Alegre y Lola Badia sus correcciones y sugerencias.

de les més autèntiques de tota l'edat mitjana [...] tan exacta i tan verídica en els detalls biogràfics» (Batllori 1993, 8). Por otro lado, no todos los lectores críticos están de acuerdo. En un estudio sintáctico y estructural de la versión latina, Ruffini ha mostrado que el texto emplea «un carattere linguistico popolare» y «un latino volgarizzato ne lessico e nella sintassi» (Ruffini 1961, 156), y concluye que la construcción lingüística es más del escriba monástico que de Lull mismo. Igualmente, Hillgarth argumenta que el texto ha sido «retocado» por el autor monástico.¹

A pesar del debate sobre la autoría de Lull y el papel de los monjes de Vauvert, el texto ha sido siempre una fuente de información biográfica de la vida de Lull. Desde el *Breviculum* de Tomás Le Myésier en ca. 1325, menos de una década después de la muerte de Lull (1316), al siglo XXI, la *Vita* ha sido estudiada cuidadosamente para reconstruir una cronología coherente de su vida.² Sin embargo, el texto no dice nada en concreto sobre la vida temprana de Lull, y deja varias lagunas en la cronología: por ejemplo, los nueve años de estudio con su esclavo musulmán (ca. 1265-1274), la década que sigue a la muerte del esclavo, la iluminación de Lull en el monte de Randa (ca. 1276-1287) y algunos años a principios del s. XIV. Aunque la *Vita* fue escrita cuando Lull tenía unos ochenta años, el texto sólo describe en detalle unos veinticinco años de su carrera, y obviamente no incluye información sobre los últimos cinco años de su vida.

Al mismo tiempo, recordemos que el texto declara que su enfoque es principalmente *de conversione sua ad poenitentiam* y sólo pretende añadir después una discusión *de aliquibus gestis eius*: es decir, que su tema principal no es la vida o las «gestas» de Lull en general, sino su «conversión» a la vida religiosa. El texto sirve como forma de autojustificación según un modelo hagiográfico, tal como ha mostrado, entre otros, Claudio Leonardi. Esta apropiación del modelo hagiográfico por razones literarias y biográficas, como la encontramos en Dante, la denomina Leonardi una «antihagiografía», esto es, «un'immagine di santo contrapposta a quella che il potere civile-ecclesiastico desidera» (Leonardi 2004, 660), o en palabras de Lola Badia, «la utilización de procedimientos de autolegitimación propios del santo, del místico y del profeta al servicio de intereses particulares, a veces de carácter profano» (Badia 1997, 13). En este caso,

¹ «The contemporary Latin *Life* of Lull, although of great value since it was based on Lull's own reminiscences as an old man, is most incomplete and has apparently been 'touched up' by its monastic authors» (Hillgarth 1971, 1).

² La bibliografía sobre la *Vita* es larga, pero algunas obras claves son: Platzcek (1962, 1, 3-59), Misch (1967, 55-89), Llabrés Martorell (1968), Hillgarth (1971), Gayà (1980), Domínguez (1987), Batllori (1993, 3-93) y Vega (2002).

los «intereses particulares» son tanto la justificación de su método de argumentar como la crítica de métodos ajenos. El texto fue compuesto justo antes del Concilio de Vienne, que tuvo lugar entre 1311 y 1312, donde Llull logró promulgar la creación de colegios para enseñar a los misioneros los idiomas árabe, hebreo y arameo en las universidades de Bolonia, Oxford, París y Salamanca.³ Por consiguiente, se puede entender que una parte de esta justificación del método fue para distanciarse de los métodos misioneros opuestos, sobre todo del preconizado por los dominicos.

La meta de este trabajo es analizar la primera parte de la *Vita* como punto de partida para explorar la crítica que hace Llull de los dominicos y de su manera de argumentar. Aunque Anthony Bonner y Eusebi Colomer, entre otros, ya han escrito sobre el conflicto entre Llull y los dominicos, no se ha considerado en detalle la estructura de la *Vita* como parte de dicho conflicto.⁴ Sugiero que la lectura cuidadosa de la *Vita* como una forma de narrativa de conversión, parecida a las que se encuentran en obras contemporáneas de escritura polémica, nos ofrece una manera novedosa de interpretar la biografía luliana dentro del contexto de la disputa intelectual que el polígrafo mallorquín mantuvo con la orden de santo Domingo. En concreto, esta lectura plantea que la historia de los dominicos, sobre todo la disputa de Barcelona organizada en 1263, sirvió como punto de referencia para Llull y sus biógrafos en la construcción narrativa de la *Vita*, donde la presentan como punto de inflexión en su propia carrera polémica.

La cronología de la *Vita coetanea*

Si la *Vita* constituye el núcleo de la biografía de Llull, es el momento de conversión de sus páginas iniciales el que define su contenido. Como se sabe, la narración explica que Llull tuvo una visión continuada de Cristo tras intentar escribir un poema de amor, llegando un momento en que «*Hinc sibi quandoque dictabat conscientia, quod apparitiones illae nihil aliud praetendebant, nisi quod ipse mox relicto mundo Domino Iesu Christo ex tunc integre deseriret [...] et sic intellexit tandem certissime Deum velle, quod Raimundus mundum relinqueret Christoque corde ex tunc integre deseriret*» (ROL VIII, 274). Este momento es, tal como docenas de lectores han apreciado en el último siglo, el

³ Sobre Llull y el concilio de Vienne, véase Altaner (1933) y Bellone (1977).

⁴ Sobre Llull y los dominicos, véase Tusquets (1977), Bonner (1987), Bonner (1989), Bonner (1990), Bonner (1993), Colomer (1986), Colomer (1988), Lavajo (1981), Lavajo (1985), Hames (2012) y Fidora (2012).

inicio de su primer periodo de actividad como misionero y autor, durante el cual llegó a descubrir su famoso *Arte* de probar la verdad y a escribir su extensísimo corpus de obras. Es, de manera indudable, un punto de inflexión en la vida de Llull. Sin embargo, si consideramos que el texto lo presenta así no en el momento en que Llull lo experimenta, sino casi cincuenta años después de los eventos, hay que indagar la estructura simbólica de su narrativa y resistir la tentación de verla como una guía fiel de los acontecimientos históricos.

En realidad, una lectura simbólica de la *Vita* es la más lógica, porque el texto no da las fechas exactas de los eventos relatados sobre la formación espiritual de Llull. Pero aunque varios críticos han intentado reconstruir, retrospectivamente, la cronología exacta de Llull a base de fechas posteriores, resultan vagos los años exactos de la juventud y vida antes de la vocación religiosa. Se sabe fehacientemente (por una bula papal datada el 17 de octubre de 1276) que el monasterio de Miramar fue fundado en 1276, para que, como cuenta la *Vita*, «*in eodem tredecim fratres Minores institui, qui linguam ibidem discerent arabicam pro conuertendis infidelibus*» (ROL VIII, 282). Antes de esta fecha Llull se había reunido con el infante Jaume, el futuro rey de Mallorca Jaume II, en Montpellier, evento que debía haber ocurrido en la segunda mitad de 1275, dado que sabemos que el infante estuvo en Mallorca en marzo de 1275, y la bula de 1276 dice que está *contestando* una petición previa de Jaume.⁵ Llull ya había tenido una revelación en un monte («*in montem quendam, qui non longe distabat a domo sua*»), sin nombre en el texto latino pero identificado en la traducción catalana como Randa, cerca de Palma) y había pasado una estancia de «más de cuatro meses» («*per quattuor menses et amplius*») en el monasterio de Nuestra Señora de La Real, todo después de haber viajado como peregrino a Santiago y Santa María de Rocamadour (lo cual, se puede suponer, le llevó al menos seis meses) y haber dedicado «nueve años» al estudio del árabe con un esclavo musulmán (ROL VIII, 279). Aunque estos cálculos nos llevan a los años de 1263-1265, Llull no ofrece ningún año concreto en la descripción de su vida temprana, y la datación de la «conversión» no es sino aproximada.

Ello no es de extrañar, pues cuando el ya septuagenario Ramon Llull dictó la vida a un monje de la cartuja de Vauvert en París los eventos se habían convertido más en leyendas que en acontecimientos, ficciones de una autobiografía en vez de la declaración de un testigo. Dirigida a los participantes del Concilio de Vienne, la *Vita* sirve más para justificar su carrera de misionero, autor y polemista que para resumir su vida en términos históricos. En este sentido, la *Vita*

⁵ «Se encontraron en Montpellier en el año 1275, de todos modos no antes de fines de 1274» (Llabrés Martorell 1968, 22). Sobre Miramar, véase Garcías Palou (1977).

tiene la forma de otras varias narrativas de conversión que se encuentran en la literatura polémica, como el *Opusculum de conversione sua* de Hermanus Alemanus; la narrativa árabe *Iḥām al-yahūd* (*Silenciar a los judíos*), del judío converso al Samaw'al al-Magribī –ambos de la segunda mitad del s. XII– o el *Masālik al-Nazar* (*Caminos de investigación*), del converso Sa'īd ibn Hasan de Alejandría, y, en Castilla, el *Mostrador de justicia*, del converso judío Abner de Burgos, luego Alfonso de Valladolid –ambos de ca. 1320, más o menos una década después de la *Vita* de Llull. Desconozco si Llull podía haber conocido los textos de Hermanus, al-Magribī u otros autores parecidos que tratan de la conversión, lo cual no es probable, pero se puede suponer que conocía textos hagiográficos sobre la formación espiritual de los santos, sobre todo los textos de la tradición franciscana.⁶ Se puede leer la *Vita coaetanea* como un texto de la misma índole: una narrativa de conversión, de tono hagiográfico, construido no para comunicarnos hechos sino para lograr un fin retórico.⁷ Igual que en estas narrativas polémicas, la cronología de la conversión es aproximada y los «eventos» son más de valor simbólico y alegórico que histórico. Estas narrativas sirven para establecer la autoridad de la voz del autor como la de un testigo auténtico con información acerca de la tradición religiosa que pretende rechazar o de la transformación espiritual que pretende representar. Lola Badia ha mostrado que, a partir del *Ars inventiva veritatis* de 1290, Llull empieza a convertirse en un «personaje» de sus propias obras, un «yo» literario parecido a él que se ve con más frecuencia en la literatura catalana de un siglo más tarde (Badia 1995, 357, 368). Igualmente, Bonner ha notado que durante el mismo periodo, Llull empezó a preocuparse más de ser «desconocido» por sus contemporáneos y así apareció una «nova projecció pública de la figura de Ramon Llull» (Bonner 1998, 47). Como ha mostrado Amador Vega, esta tendencia llega a su punto de máxima expresión en la *Vita*, donde «la vocación individual se esfuerza por hacer extensivo el significado de su vida a la expresión literaria, y sólo entonces, también, se configura el mundo de la comprensión simbólica de la vida» (Vega 2002, 17). Y si no podemos datar exactamente los eventos contados en la *Vita* –y no debemos insistir en que el texto haya sido completamente literal e históri-

⁶ Sobre Llull y la tradición franciscana, véase Sureda Blanes (1936), Bertini (1961), Hillgarth (1971, 52-56), Gayà (1987) y, sobre todo, Oliver (1965–1969).

⁷ Para una comparación de estas obras con la narrativa de Llull, véase Szpiech (2013, 134-143). Bonner explica que tenemos que evadir una interpretación autobiográfica, en el sentido moderno de la palabra, de las obras de Llull: «Hem de tenir en compte una diferència fonamental entre el que pretenia fer Ramon Llull amb l'autoprojecció –donar autoritat a l'Art–, i el que han fet els autors moderns –donar una aurèola d'heroïcitat o d'autenticitat als seus escrits precisament autobiogràfics o pseudoautobiogràfics» (Bonner 1998, 58).

co en el tratamiento de los hechos— sí podemos leer el texto según el valor simbólico y espiritual de los eventos y circunstancias que en él se mencionan.

Llull y la Disputa de Barcelona

Se lee en la *Vita* que justo después de darse cuenta de que Dios quería «que Ramon dejara el mundo y sirviera totalmente desde entonces de corazón a Cristo», Llull menciona el problema del método misionero: «*Coepit erto intra se cogitando tractare, quod esset seruitium maxime Deo placens. Et uisum est, quod melius siue maius seruitium Christo facere nemo posset, quam pro amore et honore suo uitam et animam suam dare; et hoc in couertendo ad ipsius cultum et seruitium Saracenos, qui sua multitudine christianos undique circumcungunt*» (ROL VIII, 274-75). Concretamente, reflexiona sobre la mejor manera de realizar este servicio, y «*intrauit cor eius uehemens ac implens quoddam dictamen mentis, quod ipse facturus esset postea unum librum, meliorem de mundo, contra errores infidelium*» (ROL VIII, 275).

La clave más importante para interpretar el significado simbólico de la narrativa de conversión en la *Vita* es la presencia de san Francisco. A pesar del «impetuoso y embargador dictado de la mente», «*per tres subsequentes menses, scilicet usque ad sequens festum sancti Francisci, satis fuit tepidus et remissus*» (ROL VIII, 277). Dado que la fiesta de san Francisco es el 4 de octubre, este periodo entre la revelación y la acción, en que se quedaba *tepidus et remissus*, comenzó, según lo representa Llull, alrededor del mes de julio. La cronología es llamativa: el deseo de escribir «*unum librum, meliorem de mundo*», se hace eco de la famosa disputa de Barcelona, que tuvo lugar en Barcelona del 20 al 27 de julio de 1263, en que el judío convertido fra Pau Crestià (o Pablo Cristianí) debatió con el rabino de Girona Nahmánides. En concreto, se debatió sobre el uso de las fuentes post-bíblicas (el Talmud y el Midrash, o exégesis rabínica) para probar que los judíos creían que el mesías ya había venido. La cuestión de la «forma» del «mejor libro» sobre este tema es el núcleo del debate en Barcelona, y no es mera coincidencia que Llull contemple la misma cuestión en los mismos meses, llegando a conclusiones muy diferentes de las de fra Pau.⁸

Al mismo tiempo, Llull hace hincapié en el papel clave de la lengua en su misión a los musulmanes. Justo después de entender su deseo de escribir el mejor libro del mundo, dice que, «*sed rursus considerans, quod licet Dominus*

⁸ Sobre la disputa de Barcelona, véase Chazan (1992) y la bibliografía citada allí, y Del Valle (1998, 277-292) y Novikoff (2013, 205-213).

Deus sibi processu temporis faciendi praedictum librum gratiam largiretur, parum tamen uel nihil ipse solus facere posset, inde praesertim, cum ipse linguam arabicam, quae Saracenorum est propria, penitus ignoraret» (ROL VIII, 275). Como resultado de la tristeza que sentía ante su falta de instrucción, decidió dedicarse «*de monasteriis impetrandis pro diuersis linguaggiis addiscendis»* (ROL VIII, 276). Además, Llull se compra un esclavo musulmán para que le enseñe la lengua árabe. Este enfoque sobre la lengua es puesto en relación con la actividad de los dominicos, incidiendo en que es precisamente algo que le distingue de ellos. Como se ve en sus obras catalanas, la lengua fue para Llull una herramienta retórica que le permitía hablar directamente a su audiencia o a sus lectores, y este deseo de facilitar la comunicación determina el uso de la lengua vulgar (en vez de sólo el latín). Como dice en el *Art amativa*, de 1290, «la entenció per que nos esta amancia posam en vulgar es per ço que les homens qui no saben latí pusquen aver art e doctrina com sapien ligar lur volentat a amar ab bona amor» (ORL XVII, 7). Este enfoque en la comunicación directa distingue la obra de Llull de la de sus contemporáneos. Algunos escritores del s. XII (como Pedro el Venerable y William de Arundel) querían *traducir* sus obras polémicas al árabe o hebreo, y algunos dominicos del s. XIII (como Crestià y Martí) *citan* las fuentes en lenguas originales (y a veces Martí habla del deseo de traducir sus obras también), pero Llull es el primer escritor polémico occidental –seguido sólo por el converso judío Abner de Burgos / Alfonso de Valladolid en el s. XIV– en querer *redactar* sus obras en la lengua de sus interlocutores.⁹

Y este deseo no sólo determinó el uso de la lengua vulgar, sino también el de la lengua árabe. Se ha debatido mucho el conocimiento de la lengua árabe de Ramon Llull, sobre todo la posibilidad de que haya compuesto algunas obras en árabe. A pesar de las referencias explícitas en algunos de sus libros acerca de haber escrito obras en árabe (y, en otros, de haberlas traducido al árabe), no ha sobrevivido una sola copia o cita de estas versiones en árabe. Aunque no tengamos pruebas concluyentes, está clara la importancia de la lengua árabe en su

⁹ Pedro el Venerable dice en su *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum* al árabe (prólogo, § 19) «*Poterit, inquam, quod scriptum fuerit in eorum linguam transferri, poterit Christiana veritas in literas Arabicas vel quaslibet alias commutari, sicut potuit nefandus error ad Latinorum notitiam meo studio transmigrare»* (Petrus 1985, 56). Sobre William de Arundel, el arcediano de Huntingdon en ca. 1240-1241 que supuestamente quería traducir una polémica suya al hebreo, véase Baron (1965, 10:103). Ramon Martí expresa el mismo deseo en el *Capistrum* cuando dice «*optimum erit si istud opusculum non solum in Latino, sed etiam in Hebraeo, et scientia legendi, etsi non intelligendi Hebraicum habeatur»* (1990-93, 1:56). Sobre la filosofía de la lengua en Martí y Abner / Alfonso, véase Szpiech (2013, 129-134 y 143-173) y Szpiech (2010).

Arte y en su método de argumentar.¹⁰ Aunque no hay ejemplos concretos de su escritura en árabe, y es dudoso que haya podido escribir obras largas como el *Llibre de contemplació en Déu* (1274) en árabe con la forma en que se han conservado en catalán y en latín, no cabe duda de su *deseo* de emplearlo en sus debates y en su misión al norte de África.

En la *Vita*, se puede entender el enfoque en la lengua como otro punto de conexión con la disputa de Barcelona y el método polémico de los dominicos en la década de 1260. En concreto, la importancia de la lengua, tanto en la obra de Llull como en la misión de los dominicos, giraba en torno al papel de la autoridad textual en el argumento polémico. En la disputa de 1263, según la narrativa de Nahmánides, fra Pau presta atención a la lengua original de las fuentes judías que cita, debatiendo la interpretación correcta de varias palabras hebreas. Cuando Nahmánides sugiere que la palabra *yom*, ‘día’, puede significar ‘año’ en las profecías de Daniel 12:12, fra Pau dice que «no hay judío en el mundo que no admita que el significado de *yom* no sea realmente día, sino sólo este que cambia las palabras a su gusto».¹¹ En otro momento, Nahmánides critica la traducción de fra Pau de la palabra «Rabí» como *magister*, y concluye «tú no comprendes ni la Ley ni la Halakah sino torpemente las haggadot en que te ejercitaste».¹² Pau es, como dice Nahmánides, uno que se cree más inteligente que los rabinos del Talmud y «pretende conocer sus palabras mejor que ellos mismos».¹³ La cuestión de la lengua es decisiva para el desarrollo del método de autoridad de los frailes dominicos, y hay que interpretar las referencias a la lengua en la *Vita* de Llull como parte del mismo debate.

Recordemos, además, que la disputa de Barcelona no fue el primer conflicto público sobre las fuentes no-cristianas en el s. XIII. Un cuarto de siglo antes de Barcelona, en 1236, el converso Nicolás Donin había presentado al papa Gregorio IX una lista de pasajes del Talmud y de otros libros rabínicos que contenían insultos contra Jesús y el cristianismo, provocando que el Papa ordenase la destrucción de tales libros, una orden prescrita en París en 1240. El rey francés Luis IX les dio a los judíos de París la oportunidad de defender los libros públicamente, y se organizó en junio del mismo año un enfrentamiento público entre Donin y el Rabí Yehiel, junto con otros judíos de París.¹⁴ Según la información

¹⁰ Sobre el conocimiento de Llull del Islam y de la lengua árabe, véase Garcías Palou (1981), Urvoy (1981), Lohr (1984), Simon (1998), Galmés de Fuentes (1999) y Forcada (2008). Sobre el lugar de la traducción en la obra de Llull, véase Pistolesi (2009).

¹¹ Moisés (1971, 1:314); traducción castellana en Tostado Martín (2009, 180-81).

¹² Moisés (1971, 1:305); traducción castellana en Tostado Martín (2009, 169).

¹³ Moisés (1971, 1:303-4); traducción castellana en Tostado Martín (2009, 168-69).

¹⁴ Sobre el ataque al Talmud en París, véase Rosenthal (1956-57), Merchavia (1970) y los artículos en Dahan (1999).

que podemos extraer de las fuentes principales sobre los eventos –tres manuscritos hebreos y un manuscrito en latín– está claro que Donin nunca intentó usar el Talmud o cualquier otra fuente judía para probar el dogma cristiano. En este sentido, sus ataques no marcan ningún cambio importante en la metodología de los argumentos polémicos. Hasta la mitad del s. XIII, la literatura contra los judíos y los musulmanes sólo invocaba la autoridad de la Biblia y sus comentarios cristianos, o presentaba argumentos filosóficos que no dependían de las autoridades textuales. En las obras de Pedro Alfonso de Huesca a principios del s. XII, o de Pedro el Venerable de Cluny en la mitad del mismo siglo, o de Alano de Lila o Rodrigo Jiménez de Rada al principio del s. XIII, hay referencias al Talmud o al Corán, o a los dos, pero nunca se refieren a ellos como textos de *auctores*, textos que posean *auctoritas*. Donin atacó las fuentes rabínicas como un ejemplo de los errores de los judíos, igual que los cristianos habían atacado, durante más de un milenio, la interpretación judía de la Biblia.¹⁵

Unos pocos años después, sin embargo, primero en Aragón y después en Castilla, hay un cambio notable en el vocabulario polémico. Entre los primeros ejemplos de este cambio están los textos antiislámicos del dominico catalán Ramon Martí. Al final de la década de 1250, Martí escribió dos obras antiislámicas, la *Explanatio symboli apostolorum* (*Explanación del símbolo de los apóstoles*) y *De secta machometi* (*Sobre la secta de Mahoma*). Aunque constituyen un ataque feroz contra el Islam, estos textos usan las fuentes islámicas para probar las creencias de los cristianos. Martí nos dice en la *Explanatio* que «*quod vero lex et Evangelium sint incorrupta, potest ostendi per Alcoranum*» (March 1906, 454). En *De secta machometi*, Martí dice que Mahoma era un mentiroso y un profeta falso; no obstante, se refiere al Corán como una autoridad, una *auctoritas* (Hernando 1983, 40).

Este detalle, aunque sutil, marca un cambio importante en el uso y en la definición de las autoridades en la literatura de polémica, y rompe definitivamente con el método vigente hasta los años 40 del s. XIII. El tratamiento de fuentes islámicas por Martí llega a reproducirse en el tratamiento de las fuentes judías en la disputa de Barcelona en la década siguiente, que siguió la pauta de las primeras obras de Martí más que los ataques contra el Talmud hechos por Donin. La disputa fue organizada bajo la autoridad del dominico catalán Ramon de Penyafort, que había sido maestro general de la orden dominicana entre 1238-1240. Sabemos que en 1240, dos meses después que el papa Gregorio IX mandara la quema de los libros rabínicos, Penyafort le convenció para escribir una

¹⁵ Sobre el desarrollo de *auctoritas* en el s. XII, véase Dahan (1990, 440-476) y Szpiech (2013, 62-74).

serie de bulas en apoyo del poder de los dominicos para predicar e investigar la fe. Sin embargo, Penyafort no recomendaba la fuerza en el trato con musulmanes y judíos, sino que «*debent, sicut ait Gregorius, tam iudaei quam sarraceni auctoritatibus, rationibus et blandimentis, potius quam asperitatibus, ad fidem christianam de novo suscipiendam provocari*» (Penyafort 1976, 309).¹⁶

Muchos investigadores han dicho que, como parte de esta actitud, Penyafort dirigió la fundación de los llamados *studia linguarum*, o «escuelas de lenguas», para el estudio del hebreo y del árabe. Sin embargo, como el historiador canadiense Robin Vose ha mostrado en un libro reciente, no hay evidencia explícita que date del s. XIII y que demuestre la participación directa de Penyafort en dicha actividad.¹⁷ Además, a pesar de las conclusiones hipotéticas de algunos historiadores, como José María Coll, hay en realidad muy poca información sobre dichas escuelas. No hay ninguna prueba definitiva sobre un centro dominico en Túnez. Sabemos que en 1250 se organizó, probablemente en Mallorca, un grupo de ocho frailes dominicos para estudiar el árabe, entre los cuales figuraba Ramon Martí. Vose nota igualmente que hay muy poca información sobre los estudios en Murcia, Valencia y Játiva, y que durante los ochenta años entre 1230 y 1310, sólo sabemos los nombres de unos veinte frailes que participaran en el estudio de árabe o del hebreo en estas ciudades, y nunca durante más de unos pocos años seguidos. Además, sólo hay evidencia de que entre cinco y ocho frailes estudiaran árabe o hebreo en Valencia en la década de 1280, y entre cinco y nueve en dicho estudio de Játiva en los primeros años del s. XIV (Vose 2009, 108-9). Desconocemos quiénes eran los maestros, cómo funcionaban las clases y cuántos años duraron las reuniones. Dada la falta de información y el tamaño limitado de los grupos reunidos, es impreciso seguir llamándolas «escuelas» y hay que entender que se trataba siempre de grupos muy pequeños y de reuniones de muy corta duración. De hecho, Llull mismo critica la *falta* de atención a las lenguas por parte de todos los frailes y monjes, y no excluye a los dominicos: en el *Liber disputationis Petri et Raimundi*, del año 1311 (escrito en camino al Concilio de Vienne), un clérigo le dice: «*Raimunde, uideo complures praedicatores, ut fratres minores et alios religiosos, ad praedicandum Saracenis, Tartaris et aliis infidelibus se committere, sed paruus eorum adhuc, quem faciant, apparet fructus*», y Llull dice que «*fratres infidelium idiomata nesciunt, et ideo ad eos inordinate uadunt*» (ROL XVI, 29).

¹⁶ Sobre la influencia de Penyafort, véase Cohen (1982, 106, 124).

¹⁷ Sobre las *studia linguarum*, véase Berthier (1932), Coll (1944-46) y la revisión de Vose (2009, 104-115).

Sin embargo, es obvio que el estudio organizado en 1250 dio lugar al cabo de pocos años a las obras antimusulmanas de Martí, que fueron, como he dicho, las primeras en citar fuentes no cristianas como autoridades para probar la fe cristiana, y podemos observar el mismo uso de fuentes hebreas en la disputa de Barcelona. Aunque se han examinado las fuentes hebrea y latina de la disputa en detalle, no se ha prestado atención suficiente al tratamiento de esas fuentes como autoridades. El protocolo latino del debate está saturado de referencias a la autoridad: dice que fra Pau justifica sus argumentos «*per scripturas comunes et autenticas apud Iudeos*, y éstas se definen como *per auctoritates legis et prophetarum quam per Talmuth*». El fraile presenta *multas auctoritates de Thalmut*, y Nahmánides se encuentra, según el texto, «*coactus per auctoritates*», es decir, «obligado por las autoridades» rabínicas a aceptar los argumentos del fraile (Baer 1931, 185-6; trad. en Tostado Martín 2009, 293). Nahmánides entonces ataca a fra Pau por usar fuentes agádicas (es decir, de narrativa y de sermón) en vez de fuentes aláquicas, o legales. Cuando el fraile presenta un pasaje del Midrash de *Eicha Rabbah*, el comentario rabínico sobre el libro de las Lamentaciones, Nahmánides rechaza el texto, y dice que no hay que aceptarlo porque es una narrativa, una simple *haggadah*. Nahmánides dice lo mismo en su versión hebrea de la disputa, el *Vikkuah* (Moisés 1971, 1:306). El protocolo latino dice que «*cum nollet confiteri veritatem nisi coactus auctoritatibus, cum auctoritates non posset exponere, dicebat publice, quod illis auctoritatibus, que inducebantur contra eum, licet sint in libris Iudeorum antiquis et autenticis*» (Baer 1931, 27; trad. en Tostado Martín 2009, 297). Como concluye el protocolo latino, «*auctoritas mentiri non possit*» («la autoridad no puede mentir», Baer 1931, 186; trad. en Tostado Martín 2009, 297). Estas palabras dan el primer paso en un nuevo camino de polémica antijudía, en el que se desarrollarán los argumentos y la metodología de fra Pau en los años siguientes. Aunque este tratamiento de textos como autoridades aparece por primera vez en los textos antimusulmanes, tiene su mayor impacto en la polémica sobre textos hebreos a partir de la disputa de Barcelona.

Llull y los dominicos: un debate sobre la autoridad

¿Cuál es la importancia de este cambio en el uso de la palabra «autoridad» para hablar de fuentes no-cristianas? Según el medievalista irlandés Alastair Minnis, que ha estudiado en detalle la evolución de los conceptos de la autoridad en la edad media, un *auctor*, o una autoridad textual, poseía dos características por definición: tenía un valor intrínseco para el pensamiento cristiano, y lo más

importante, era auténtico, es decir, que podía ser conectado con una fuente antigua y verificable (Minnis 1988, 12). Los autores medievales tenían que justificar sus argumentos con la autoridad de un *auctor*. Como lo explica Lola Badia, «només Déu es l'*auctor* del discurs savi, especialment del teològic. Els homes tan sols hi posen les paraules» (Badia 1995, 359). Y en la literatura de polémica, la fuente con más autoridad, más *auctoritas*, era la Biblia, porque tenía el valor intrínseco más alto y venía del autor más antiguo y auténtico: Dios mismo. Pero las nuevas fuentes, como el Corán, el ḥadīth, el Talmud o la exégesis rabínica, presentaban un problema importante: en un sentido, tenían el valor de ser textos auténticos, y los textos cristianos comentan mucho sobre su autenticidad que se trata de «*libri autentici apud eos*», «libros auténticos entre ellos». Pero estos textos no tenían la otra característica del valor intrínseco como fuentes cristianas. A partir de la obra de Martí y la disputa de Barcelona, los polemistas hacen hincapié en la autenticidad en detrimento del valor intrínseco de sus fuentes.¹⁸

Fra Pau desarrolla su propio método de autoridad una década después en otra disputa en París. Según una fuente hebrea que describe su actividad —que es la única fuente de información que poseemos— Pau dio un sermón antijudío a base de fuentes rabínicas a los Judíos de París alrededor de 1271-2. El autor del texto hebreo caracteriza a Pau como un *min* —un infiel— que no sabe nada de leer la escritura. Pau «viene a convencernos de la autoridad —*koah*— de fuentes agádicas que no tienen ni ley ni reverencia» (Shatzmiller 1994, 50-51). Esta crónica muestra no sólo que el fraile seguía utilizando el mismo método de argumentación que usó en Barcelona, sino también que los judíos de París adoptaron la misma defensa montada por Nahmánides en la disputa de Barcelona al tratar de rechazar las fuentes agádicas como textos literarios sin autoridad absoluta.

Esta evaluación de la autoridad según su autenticidad más que por su valor intrínseco llega a su momento de mayor florecimiento en las obras posteriores de Ramon Martí. En 1267, cuatro años después de Barcelona, Martí terminó su primera obra antijudía, el *Capistrum Iudaeorum*, o *Mordaza de los judíos*. Desarrolló aún más los mismos argumentos en su *opus magnum*, el *Pugio fidei* o *Puñal de la fe*, redactado en varias etapas en los años 70 y terminado en 1278.¹⁹ En estas dos

¹⁸ Hago un análisis más extendido del uso de autoridad en la disputa de Barcelona en Szpiech (2013, 121-134).

¹⁹ El *Capistrum* ha sido editado por Robles Sierra en Martí (1990-1993). El *Pugio* fue publicado dos veces en el s. xvii (París 1651 y Leipzig 1687), y fue publicado en una edición facsímil en 1967, pero el texto todavía carece de una edición definitiva basada en el manuscrito autógrafo, París Ste-Geneviève Ms. 1405. Para una lista completa de manuscritos, ediciones y fragmentos, véase Szpiech (2014, 354-55). Actualmente estoy preparando una edición con Gørgе Hasselhoff (Bochum), Philippe Bobichon (París) y Ann Giletta (Roma).

obras, Martí no sólo cita numerosos versículos de la Biblia (más de mil), sino también fragmentos de muchos textos rabínicos y medievales. Incluye centenares de pasajes del Talmud, del midrash y de autores medievales –lo que él llama «*libris authenticis apud eos*». Esta discusión de la autenticidad forma parte de su uso de las fuentes judías como autoridades, aunque normalmente distingue entre los textos de autoridad cristiana, como la Biblia, y los textos «*de alicuius auctoritatis apud eos*», es decir, de alguna autoridad entre ellos, como el Talmud. Explica en el *Capistrum*: «*Si autem, ut frequentius facit, fabulose au male ipsam exposuerit, abicienda est tunc eius expositio, auctoritate retenta*» (Martí 1990-1993, 2:30-31).

Explica la razón por su método y su tratamiento de autoridades en la introducción del *Capistrum*:

Duobus autem modis Iudaei circa textum veritatem impugnant, vel subterfugiunt, vel suam contra eum ingerunt falsitatem, scilicet, vel dicendo non sic haberi in Hebraeo [...] vel si forte textum concesserint, dicendo non sic debere intelligi, vel exponi. Auctoritates igitur istas cum Dei auxilio verbum ex verbo transferam, et concordias quandoque atque verborum expositionem rabinorum suorum ponam interius [...] Contra secundum vero, collegi in Talmud, et ex aliis libris authenticis apud eos, quaedam dicta magistrorum suorum antiquorum inducentium vel exponentium auctoritates huiusmodi. (Martí 1990-1993, 1:54-55)

En el prólogo del *Puñal de la fe*, Martí explica otra vez su método de citar y traducir:

Caeterum inducendo auctoritatem textus ubicumque ab ebraico fuerit desumptum, non septuaginta sequar, nec interpretem alium [...] ut eorum quae apud Hebraeos sunt, ex urbo in uerbum, quotiescumque servari hoc poterit, transferam veritatem. Per hoc enim Iudaeis falsiloquis lata ualde spaciosaque subterfugiendi praeccludetur uia; et minime poterunt dicere, non sic haberi apud eos. (Martí 1687, 4)²⁰

En este trabajo de «retener» la autoridad de los textos judíos, Martí presta mucha atención a la forma original de la lengua hebrea e incluye transcripciones completas de los textos en hebreo al lado de sus cuidadosas traducciones al latín. Martí no sólo incluye fuentes hebreas, sino también pasajes del Targum en Arameo y del Corán y del *ḥadīth* en árabe, que escribe en letras hebreas.²¹

²⁰ En las citas del *Pugio* discutidas aquí, no hay diferencias importantes entre la edición citada y el manuscrito autógrafo en París, Bibliothèque Ste-Geneviève MS 1405.

²¹ Sobre las citas coránicas en el *Pugio*, véase Szpiech (2011); sobre las citas del Nuevo Testamento en Hebreo, véase Szpiech (2014).

En los mismos años en que Ramon Martí trabajaba en estos textos, Ramon Llull iba escribiendo sus primeras obras: la *Lògica del Gatzell*, el *Llibre de contemplació en Déu* (escrito, según él, originalmente en árabe), el *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, en latín (que es la primera expresión sistemática de l'Art), obras catalanas como el *Llibre de demostracions*, el *Llibre de l'orde de cavalleria* y la *Doctrina pueril*, y su famoso *Llibre del gentil e dels tres savis*. En estas obras, como ha mostrado varias veces Bonner, Llull desarrolla un método de argumentación y de prueba totalmente opuesto al de Ramon Martí y a todo argumento basado en la autoridad textual.²² Además, se enfoca de modo exclusivo hacia la misión a los musulmanes, rechazando el giro dominico hacia el debate polémico con los judíos (Bonner 1990, 383). En el *Llibre de contemplació en Déu* dice «com home subtil disputa [...] ab altre home subtil, sil vol trer de sa error ni endur a veritat, cové que desput ab ell per raons silogitzans naturals en les coses sensuais e en les coses entellectuals, car molt mills endæu hom home subtil a veritat per raons que per fe ni per auctoritats». Las autoridades sólo sirven para convencer a los de poco entendimiento: «On, sil veu que sia home de gros enteniment e que no sia home subtil, molt mills lo porá trer de sa error ab auctoritats e ab miracles de sants que li fassa creure, que no farà ab raons ni ab arguments naturals; car home de gros enginy pus prop es de fe que de raó» (ORL V, 172). En el *Blaquerna* (2.66), escrito también durante la misma época, Llull afirma que los pastores «sien gents pus adonables ha entendre per rahons que per auctoritats, per açó amaran pus leugerament los honraments de Nostra Dona si los entenen per rahons neçessaries probables que no farien si los havien a creure per auctoritats» (NEORL VII, 299). También en la *Doctrina pueril* enfatiza que «rahons fundades sobre actoritatz no reben los infaels. Doncs, conivent es a convertir los infaels ab lo *Libre de demostracions* e la *Art de trobar veritat*, la qual los sia mostrada per tal que ab ela los combata hom lur intelligencia» (NEORL VII, 225). Llull busca el diálogo, y como dice en los *Proberbis de Ramon* (248.5), «Disputar per autoritats no ha repòs». No hay descanso en las autoridades (ORL XIV, 271).

Llull sigue con esta misma posición en las obras escritas después de la carrera de Martí. En la *Logica nova*, de 1303, explica que la autoridad pertenece a la prueba hecha «*per propositiones non necessarias, videlicet per auctoritates aut in iure per testes*» (5.10.3, ROL XXIII, 108). Llull clarifica en su *Ars brevis de inventione juris*, de 1308, que las autoridades pertenecen a una categoría de prueba que incluye «*opinio, suspectio, comparatio, intentio, consuetudo, con-*

²² Bonner presenta este argumento en Bonner (1990), (1993) y (2007, 14), y lo he repetido en Szpiech (2013, 134-37).

iectione, bigamia, testimonium, auctoritas, et sic de consimilibus». La autoridad es, como todas éstas, «*de genere iuris positiui, eo quia intellectus extra credere ipsas obiectare non potest*». En su *Liber de praedicatione*, de 1304, se excusa de hablar de autoridades:

Volumus nos de aliquibus excusare, de quibus non intendimus pertractare. Et ista sunt, de quibus nullam faciemus mentionem, videlicet auctoritates, historiae, miracula sanctorum, rogationes et etiam interpretationes. Ratio huius est, quia ista possunt in divina pagina reperiri. Item ista ad Artem nostram non pertinent generalem, per quam et secundum quam est factus artificialiter liber iste. (ROL IV, 411)

Y la razón más importante es que «*Infideles nolunt credere auctoritates, sed expectant rationes; quoniam apud eos homo cum auctoritatibus facere nihil possit, eo quia credere per credere dimittere ipsi nolunt. Sed ipsi dimitterent credere per intelligere in quo intelligere est iudicium inter verum atque falsum*» (ROL IV, 411).²³

Este rechazo de las autoridades para probar los argumentos de la razón natural y para instar a la conversión se aplica sobre todo a la disputa con los musulmanes. En la predicación a los judíos, sin embargo, y a veces a los musulmanes, Llull admite (sólo en las obras de la última década de su vida, a partir de 1305) el uso de las autoridades, con tal de que sean empleadas sólo para guiarlos otra vez hacia las razones puras. En el *Liber praedicationis contra iudeos*, de 1305, admite que «*probauimus ergo, quod Iudaei et Saraceni sunt in errore [...] per auctoritates Veteris legis et per problemata philosophiae*» (ROL XII, 78). En el *Liber de fine*, del mismo año de 1305, explica que las autoridades sirven sólo como un primer paso en la misión a los judíos. Recomienda que «*cum Iudaeis et in eorum domibus disputarent, colligendo auctoritates Veteris testamenti, in quibus Testamentum novuum est figuratum, et quod illas auctoritates reducant ad necessarias rationes. Quoniam auctoritates non sunt contra rationem ut sunt verae*» (ROL IX, 259).²⁴ Sólo recomienda el uso de autoridades como pruebas en estos casos especiales –cuando se habla con judíos o con los «homes de gros engin» y con aquellos otros que no aceptan las razones por sí solas–, y sólo permite esta metodología en la disputa como un camino para guiar finalmente a

²³ Llull repite esta idea en varias obras. En el *Liber de Fine* (de 1305), cuenta que el rey de Túnez dijo a un fraile (quizás Ramon Martí) «*quod nolebat credere pro credere dimittere, sed bene credere dimitteret pro intelligere veritatem*» (1.5, ROL IX, 267). Repite esta anécdota en el *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, de 1309, donde el rey dice «*nolo dimittere credere pro credere, sed bene credere pro intelligere*» (MOG IV, xii, 2 = 574).

²⁴ Sobre el cambio de pensamiento sobre la autoridad que representa esta obra, véase Burman (1991, 218).

éstos de torpe ingenio a las razones necesarias. Y esto casi nunca se admite en las disputas con los musulmanes. Llull lo repite unos años después, en 1308, en su *Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni*, supuestamente escrito en árabe. Allí explica que «*liber iste factus fuit hac intentione, uidelicet quod christianus et Saracenus per rationes, et non per auctoritates ad inuicem disputarent. Nam auctoritates calumniantur, ratione diuersarum expositionum*» (ROL XXII, 261). Bonner conecta este pasaje con la *Disputació de cinc savis* de 1294: «no curam tractar en aquest tractat d'auctoritats, como sia assò que auctoritats pusca hom espondre en diverses maneres e d'aver d'éles diverses oppinions, per les quals se multipliquen paraules e esdevé l'entenenimén en confusió, adoncs como los uns homens disputen ab los altres per auctoritats» (Perarnau i Espelt 1986, 33-34). Concluye que Llull desarrolló el *Art* como una alternativa al método común utilizado por los dominicos, y que lo presentó a sus lectores dentro de este marco (Bonner 1993, 18).

En esto topamos con la cuestión de la identidad del fraile anónimo criticado varias veces en sus obras. Varios historiadores han estudiado el episodio en detalle, que Llull relata de distintas formas no menos de siete veces entre 1283, en el *Blaquerna*, y 1309, cuando lo desarrolla en el *De convenientia fidei et intellectus in objecto* y el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*.²⁵ En 1303, en el *Disputatio fidei et intellectus* de 1303, Llull habla de «*rex sarracenus, in philosophia peritus, disputauit quandoque cum quodam christiano. Et Christianus probauit ei, quod lex saracenorum erat falsa*». Cuando el rey le pide una prueba racional del cristiano, el cristiano dice «*quod fides sua non poterat approbari per necessarias rationes*» (ROL XXIII, 226). En el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* cuenta la misma historia, añadiendo que el cristiano fue «*bene in arabico litteratus*» y que el rey fue el sultán de Túnez. Después de que el religioso probara «*per mores et exempla*» que el Islam es falso, el sultán le pidió al cristiano una prueba afirmativa del cristianismo, pero éste le dijo que «*Fides Christianorum non potest probari, sed ecce symbolum in arabico expositum; credas ipsum*» (Kamar 1961, 126).

Muchos críticos han querido identificar a este fraile anónimo, versado en árabe, con Ramon Martí, que supuestamente realizó una misión fracasada a Túnez. Como Alexander Fidora ha demostrado, hay varios hechos que ponen esta interpretación en tela de juicio, como la falta de información sobre una reunión posible entre Martí y Llull, y el hecho de que Llull dice que este fraile no sabía nada de lógica o de filosofía natural, lo que no encaja bien con lo que

²⁵ Sobre los episodios, véase Hillgarth (1971, 21-2), Lavajo (1985, 158), Colomer (1988), Hames (2012) y Fidora (2012, 376-381).

sabemos sobre Martí (2012, 378). Todo esto lleva a Fidora a proponer a Ramon de Penyafort como otra posible identidad para este fraile misterioso. No pretendo resolver definitivamente esta incógnita, pero encuentro sumamente significativo que la primera obra antimusulmana de Martí, escrita sólo unos años antes de que Llull empezara su carrera polémica, había sido la *Explanatio symboli apostolorum*, una obra que trata del credo, el símbolo de la fe, en contra del Islam. Numerosos detalles narrativos en la *Vita* de Llull no tienen la función de ofrecernos hechos, por ello es muy posible que el personaje del fraile haya sido inspirado por varias personas a la vez, y entre ellos Martí y Penyafort. En todo caso, no hay ninguna duda de que la crítica de Llull constituye un rechazo explícito del método de la autoridad, y que este método, como Llull debía haber sabido, adquirió su forma más desarrollada precisamente en el *Pugio* de Martí, obra terminada sólo unos cinco años antes de la primera crítica de Llull en 1283. Aunque Llull no se refiera directamente a Martí, no hay duda de que está atacando su modelo de argumentar a base de las autoridades textuales. Una obra clave en dicho ataque es precisamente la *Vita coetanea*.

La *Vita* como polémica antidominica

La *Vita coetanea* hace una fuerte crítica de la orden de santo Domingo al contraponer su método polémico frente al propio de los dominicos como Martí. Cuando dice en la *Vita*, después de la conversión de Llull, que «él mismo había de hacer más tarde un libro, el mejor del mundo, contra los errores de los infieles», es posible escuchar una alusión al *Pugio fidei*, en que Martí explica que

Iniunctum est mihi, ut de illis Veteris Testamenti, quos Iudaei recipiant, libris, vel etiam de Talmud ac reliquis scriptis suis apud eos authenticis opus tale componam, quod quasi pugio quidam praedicatoribus Christianae fidei atque cultoribus esse possit in promptu, ad scindendum quandoque Iudaeis in sermonibus panem verbi divini; quandoque vero ad eorum impietatem atque perfidiam iugulandam, eorumque contra Christum pertinaciam, et impudentem insaniam perimendam. (Martí 1687, 2)

A diferencia de Llull, cuya meta final es *probar* la verdad de la fe cristiana y *convertir* a los infieles, Martí se limita a querer desmentir los errores de los mismos, «*ad confutandam [...] impudentiam y ad eorum convincendam nequitiam*» (Martí 1687, 4). Asimismo, Llull proclama que aceptará el martirio en nombre de la fe, mientras que Martí no se expone al autosacrificio, y nunca habla en

detalle del deseo de morir por la fe; más bien, recurre a un lenguaje sumamente violento al descubrir como usará su puñal de la fe contra sus enemigos religiosos para «degollar su impiedad y su perfidia y su pertinacia contra Cristo y destruir su locura impudente».²⁶

Cuando Llull describe en la *Vita* su decisión, justo después de su conversión, de tratar de convencer al Papa y a los reyes cristianos para construir monasterios «*in quibus electae personae religiosae et aliae ad hoc idoneae ponerentur ad addiscendum praedictorum Saracenorum et aliorum infidelium lingua*» (ROL VIII, 276), sus palabras se hacen eco bastante claramente de las palabras de Humberto de Romans, maestro general de la orden dominicana hasta 1263, que había mandado que «*Curandum est ut aliqui Fratres idonei insudent in locis idoneis ad linguam arabicam, hebraicam, graecam et barbaras addiscendas*» (Humberto 1888-89, 2, 187-8). El latín de las dos frases es muy parecido: Llull habla de *electae personae religiosae et aliae in hoc idoneae* y Humberto de *aliqui Fratres idoneae*; Llull quiere que *ponerentur ad addiscendum [...] lingua*, Humberto quiere que *insudent in locis idoneis ad linguam [...] addiscendas*. Dadas estas semejanzas, parece significativo que Humberto haya sido maestro de la orden dominicana hasta el pentecostés de 1263, sólo dos meses antes de la disputa de Barcelona, y de manera simultánea al comienzo de la conversión de Llull.

Pero al mismo tiempo, la misión de Llull no se basa en un trabajo puramente intelectual, como el de los dominicos, sino en su propia «conversión a la penitencia», una clara alusión a su espíritu franciscano. Y los dominicos están claramente en el fondo de esta escena de conversión. Después de hacer una peregrinación a Santiago y Santa María de Rocamadour, Llull pensaba en ir a París pero, como cuenta con «un tono de amargura» (Bonner 1990, 380), fue «*maxime frater Raimundus de ordine Praedicatorum, qui quondam domini Gregorii noni compilauerat Decretales, suis persuasionibus et consiliis diuerterunt, et eum ad ciuitatem suam, Maioricarum scilicet, redire fecerunt*» (ROL VIII, 278), y allí en Mallorca compró un cautivo musulmán y empezó sus estudios de árabe en 1265.²⁷ Sabemos, también, que Llull critica la orden dominicana en el *Fèlix*, capítulo 103, y también en el *Blaquerna*, capítulo 86, cuando el cardenal «atrobá altra scola plena de decretalistes» —una referencia clara a la escuela de Penyafort— y en «l'escola dels preycadors» el cardenal «*cridà en altes veus que gran desonor prenía saviea per aquells qui mes amaven sciencia lucrativa que*

²⁶ La obra empieza con el mismo lenguaje en la primera línea: *ad impiorum perfidiam iugulandam* (2).

²⁷ Sobre el encuentro de Llull y Penyafort, véase Batllori (1993, 49-49).

meritoria ni demostrativa de la divinal saviea» (NEORL VIII, 389). Hace una crítica parecida en el *Liber disputationis Petri et Raimundi*: los frailes no sólo son ignorantes de lenguas, sino que «*cum magna pompa sunt equitantes et in pinguibus mensis comedentes*» mientras «*pauperes autem Christi ad eorum portas clamant*» (ROL XVI, 29-30). El rechazo del método de la autoridad es también un ataque a la «sciencia lucrativa» de los que tienen más interés en la riqueza de su propio orden que en una misión a los infieles.

El desarrollo intelectual y espiritual de Llull en Mallorca sigue el modelo de los dominicos –Llull estudia árabe y trata de prepararse para la misión con los musulmanes– pero los eventos que siguen a continuación en la narrativa representan el rechazo de Llull hacia los límites de dicho modelo. Después de estudiar nueve años con su esclavo musulmán, éste trató de matar a su amo con una espada. En vez de ser, como Martí, el que trata de degollar y destruir al otro con su «puñal de la fe», se defiende de la espada de su adversario. Y el musulmán se ahorca con la misma cuerda con que fue atado: *ipse fune quo ligatus fuit iugulauerat semet ipsum*. Al contrario de Martí, cuyo puñal de la fe sirve para degollar –*ad eorum impietatem atque perfidiam iugulandam*– Llull *protege* a su musulmán, pero él se degüella a sí mismo, con el mismo verbo: *iugulauerat semet ipsum*. Después del suicidio del musulmán –un evento que se puede interpretar como la muerte simbólica del método de los dominicos–, Ramon va a un monte para rezar; al igual que san Francisco, quien recibió los estigmas de Cristo en el monte Verna. Allí recibe también, en un tercer momento de conversión, la idea contenida en su arte de mostrar la verdad: «*Subito Dominus illustravit mentem suam, dans eidem formam et modum faciendi librum, de quo supra dicitur, contra errores infidelium*» (ROL VIII, 280). No es el método que había encontrado en Mallorca al seguir el consejo de Penyafort, sino el método de la razón y la predicación, y parece que Llull quiere sustituir una autoridad con otra: la autoridad convencional con la del Arte como *donum divinum*. Justo después empieza su primeras obras, en las cuales explica «*multum generalia principia ad magis specifica, secundum capacitatem simplicium*» (ROL VIII, 281). La importancia de los «principios generales» y la «gente simple» está en contra del enfoque exclusivo de los dominicos sobre la autoridad textual. Llull contrasta su propia *conversione sua ad poenitentiam* –una clara alusión a la piedad franciscana– a la escuela de Penyafort y su *Summa de Paenitentia* (Penyafort 1976), el título de su obra principal.²⁸

²⁸ Sobre el espíritu franciscano de la conversión, véase Oliver (1965-69, 10:4755) y Gayà (1980, 87-91).

No todas las críticas en la *Vita* son tan sutiles: unos años después, cuando a causa de su temor al martirio decide no viajar a Túnez, cae en un estado de depresión y enfermedad. Busca refugio en la casa de los dominicos, y después de oírlos cantar, decide hacerse fraile dominico también. De repente, «*reduxit ad memoriam, quod fratres Minores Artem, quam sibi Dominus dederat in monte, plus peracceptando dilexerant, quam Praedicatores praefati*» (ROL VIII, 286), y entonces decide entrar en la orden franciscana. Pero en seguida oye otra voz que le dice que sólo puede salvarse en la orden dominicana.

Raimvndus igitur, considerans hinc sui damnationem, nisi ipse cum Praedicatoribus, hinc Artis et librorum, quos fecerat, perditionem, nisi ipse cum fratribus Minoribus moreretur, elegit, quod erat supermirabile, damnationem sui ipsius aeternam potius, quam quod Ars praedicta, quam nouerat se recepisse a Deo ad multorum saluationem et Dei honorem praecipue, perderetur. (ROL VIII, 287)

Mientras los dominicos representan «la letra» de la ley, los Franciscanos siguen el «espíritu». Como Cristo mismo, Llull escoge el martirio en nombre de la fe espiritual antes que una salvación errónea en nombre de la ley de la autoridad.

La importancia de estos detalles de la *Vita* es aún más obvia si los comparamos con el resumen de su vida en *Lo desconhort*, escrito unos 15 años antes, donde no los incluye ni destaca la importancia de san Francisco en su misión. Al situar el inicio de su conversión en el mismo mes que la disputa de Barcelona, y el punto álgido de esta transformación justo en el festivo de san Francisco, parece que Llull quiere enfatizar que ese verano fue el momento en el que él y los dominicos se separaron para tomar caminos diferentes. Pero al situar su conversión *antes* de la disputa y el comienzo de su nueva vida unos meses después, quiere dejar claro que la disputa no fue ni la inspiración de su nueva fe ni el motivo de su nueva vida de piedad y misión.

Dado que Llull produce esta representación de los eventos acontecidos cincuenta años atrás justo antes del Concilio, la conversión de 1263, que es la primera escena de importancia relatada en la *Vita*, marca un punto de inflexión tanto para los dominicos como para el mismo Llull. Este instante es también el de una decisiva bifurcación, ya que a partir de entonces, Llull y los frailes empezaron a desarrollar su metodología en direcciones opuestas. Escrito en el momento decisivo antes del Concilio de Vienne, la *Vita coaetanea* no sirve simplemente para resumir la vida de Llull, sino efectivamente para mostrar a los participantes del Concilio de Vienne y sobre todo al Papa Clemente V cómo Llull había rechazado el camino de los dominicos como Martí y cómo su *Arte* representa un método opuesto. En su preparación para el Concilio en el que

Llull llegó a ganar el apoyo del Papa para las cátedras de lenguas orientales, se puede entender que una meta principal, además de justificar el estudio de las lenguas después del experimento de Miramar (abandonado ya en 1295), fue la de sugerir el método más apropiado para el uso de las lenguas extranjeras en la misión religiosa.

El año 1263 como punto de inflexión

Es posible decir que la década comprendida entre los años 1255-1265 representa un punto de inflexión en el desarrollo de la literatura polémica, porque fue entonces cuando los dos Ramon –Llull y Martí– decidieron seguir dos caminos distintos y métodos de argumentación opuestos: los de la autoridad y de la razón necesaria. Parece, por lo menos, que Llull lo veía así, y lo representó de esa forma en la *Vita coetanea*. Pero hay otro sentido en el que esta década representa un punto de inflexión: fue durante estos años –entre 1260 y 1265– cuando se sitúa el nacimiento del judío castellano Abner de Burgos. Abner era un médico en la comunidad judía de Burgos que, según él mismo cuenta, empezó a tener sueños mesiánicos cuando ya tenía 40 o 50 años de edad, alrededor de 1315. Después de convertirse al cristianismo unos años después, cambió su nombre a Alfonso de Valladolid y escribió varias obras de polémica antijudía en hebreo, obras que avanzan muchos de los mismos argumentos de la disputa de Barcelona y de la obra antijudía de Ramon Martí. Su obra maestra, el *Moreh Zedek*, que sobrevive en su traducción castellana como *Mostrador de justicia*, está escrita con un estilo muy diferente del *Pugio fidei*. En vez de presentar argumentos en forma lógica –como hace Ramon Martí– presenta sus argumentos dentro del marco de un diálogo entre un cristiano (el *Moreh*, o «mostrador») y un judío (el *Mored*, o «rebelde»), un diálogo que serpentea entre varios argumentos con el estilo de un debate talmúdico en vez de una *summa* escolástica. Como escribió en hebreo, Alfonso *olim* Abner recibió muchas respuestas de sus lectores judíos, muchas más que cualquier otro autor polémico en la edad media.²⁹

A pesar de las diferencias de lengua y de estilo, se puede decir que el *Mostrador de justicia* se parece mucho al *Pugio* en varios sentidos. No citan exactamente los mismos pasajes talmúdicos y midráshicos, pero ambos usan estas fuentes, además de muchas otras de autores judíos de la edad media, para demostrar que Jesús es el Mesías. Se parecen sobre todo en su discusión de la

²⁹ Sobre Alfonso de Valladolid y Ramon Martí, véase *supra*, n. 9. Para una introducción a las obras de Alfonso, véase Szpiech (2012) y Carpenter (2002).

autoridad. Si Martí presenta autoridades «auténticas» y concluye que *minime poterunt dicere quod non sic haberi apud eos*, Alfonso habla en detalle de la autoridad en el primer capítulo del *Mostrador*, donde explica que en el debate polémico sólo se pueden usar las autoridades aceptadas como auténticas entre los rivales: «[...] ay libros donde devemos tomar pruebas por equal amas las dos compannas, los christianos e los judios, quiere dezir, el mostrador christiano e el rrebelle judio; e assi los moros tomarán prueba della ssi quisieren. Estos sson los “Libros de Moysen” e de los “Prophetas”» –y aquí añade libros filosóficos y «todo lo que muestra el bon entendimiento umanal»– y añade:

E hay libros que el rrebelle judio podrá tomar pruebas dellos para contra nos los christianos; e que el mostrador christiano non deve tomar pruebas dellos contra los judios; e estos sson los libros que sson abtenticos entre los christianos e non entre los judios [...] E assi desta guisa hay libros que el mostrador christiano solamiente puede tomar pruebas dellos, e non el rrebelle judio. Estos sson los libros abtenticos entre los judios ssolamiente, e non entre los christianos, como los libros del «Talmud» e ssus glosas e ssus allegorias. (Abner 1994-96, 1:43)

Después de su conversión trabajó como sacristán de la iglesia Colegiata de Valladolid; en realidad, Alfonso no pertenecía a ninguna orden religiosa. De los frailes, dice en el *Mostrador* que en el s. XIII, «se levantaron estas dos grandes ordenes de Santo Domingo e Ssant Françisco, que sson dos grandes pilares para sostener la Ley de los christianos e darle grand onrra. E ellos, segund veredad, sson muchos, que se espanden e creçientan el saber e la ciencia divinal en el mundo» (Abner 1994-96, 2:207). Aunque alaba las dos órdenes mendicantes, fue «senaladamente la de Ssant Domingo» la que representaba el «confirmamiento de la fe çierta, la qual cosa non era publicada nin conocida ante desso» (2:207). Y aunque Alfonso tiene mucho en común con Martí, nunca lo cita de manera específica y es difícil saber si conocía el *Pugio* directamente o sólo había oído de él. Ninguna comparación directa de sus obras ha podido mostrar que Alfonso haya usado a Martí como fuente.³⁰

Tampoco cita a Ramon Llull, y no hay evidencia de que haya conocido su obra. Pero las obras de Abner / Alfonso comparten una característica importante con las de Llull: como se ha señalado arriba, son las únicas obras de polémica medieval escritas en las lenguas de sus interlocutores. Y como Llull, Alfonso tiene una narrativa dramática de su propia conversión, que incluye en la introducción de su obra principal. Si la semejanza con Llull es más bien por el estilo y por la filosofía de la lengua, la conexión con Martí, por el contenido y el trata-

³⁰ Chazan (1984) ofrece una comparación detallada. Véase también Szpiech (2013, 143-45).

miento de la autoridad textual. Alfonso sí cita directamente al *Vikkuaḥ* de Nahmánides (y su *Mostrador* es uno de los testimonios más tempranos de la circulación de la narrativa de Nahmánides en hebreo). Habla con la misma voz del fra Pau Crestià, la de un judío converso que, como dice el Talmud, «quema su comida en público» (TB Sanhedrin 103a), es decir, usa su educación judía en contra de su propia fe. Podemos ver la manipulación de fuentes judías para probar el dogma cristiano en la obra de Alfonso como un legado directo de la disputa de Barcelona y la actividad de los dominicos bajo Ramon de Penyafort. En resumidas cuentas, la obra de Alfonso de Valladolid constituye una combinación del método de la autoridad textual de los dominicos con el enfoque retórico y racional de los polemistas como Llull.

Al mismo tiempo en que la obra de Martí era citada por autores franciscanos como Francesc Eiximenis, Ponç Carbonell y Nicolás de Lira, y que Tomas le Myésier compilaba el *Breviculum*, la influencia de la disputa de Barcelona y del cambio en el tratamiento de autoridades se extendió a través de la obra de Alfonso de Valladolid, que fue atacada por judíos en Aragón, como Shem Tov ibn Shaprut, y en Castilla, como Shem Tov de Carrión y Moisé Ha-Cohen de Tordesillas, y fue citada y copiada por cristianos del s. xv, como Jerónimo de Santa Fe (*olim* Josué Halorki), en la disputa de Tortosa, Pablo de Santa María (*olim* Solomon Halevi) y Alonso de Espina.³¹ Aunque estos autores seguían buscando nuevas fuentes y desarrollando nuevos argumentos, no cambiaron el rumbo marcado en la mitad del s. xiii. Las obras polémicas y apologéticas de los ss. xiv y xv, sean de la escuela de Llull o de Martí, se remontan finalmente a los mismos momentos fundacionales: las primeras obras de Ramon Martí, la conversión de Ramon Llull, la disputa de Barcelona y el nacimiento de Abner de Burgos, todos comprendidos en la década de 1255-65. Juntos, marcan un punto de inflexión clave en la historia del pensamiento cristiano. Y se puede leer la *Vita coetanea* como una representación definitiva de la importancia de dicho punto de inflexión en toda la carrera y la obra de Ramon Llull.

Bibliografía

Abner (1994–96) = Abner de Burgos / Alfonso de Valladolid, *Mostrador de justicia*, Walter Mettmann (ed.), 2 vols. (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994-1996).

³¹ Sobre el impacto profundo de Alfonso, véase Szpiech (2013, 254 n. 3 y 258 n. 57) y Szpiech (2010, 74 n. 29).

- Altaner (1933) = Berthold Altaner, «Raymundus Lullus und der Sprachenkanon (can. 11) des Konzils von Vienne», *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 53 (1933), pp. 190-219.
- Badia (1995) = Lola Badia, «Ramon Llull: Autor i Personatge», en *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl y Peter Walter (eds.), *Instrumenta Patristica XXVI* (Steenbrughe / La Haya: Abbatia Sancti Petri / Martinus Nijhoff International, 1995), pp. 355-375.
- (1997) = Lola Badia, «*Fa che tu scrive*: variaciones profanas sobre un motivo sagrado, de Ramon Llull a Bernat Metge», en *The Medieval Mind. Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, Ian Macpherson and Ralph Penny (eds.) (Londres: Tamesis, 1997), pp. 3-20.
- Baer (1931) = Yitzhaq Baer, «La disputa de R. Yehiel de París y R. Moisés ben Nahman» [en Hebreo], *Tarbiz* 2 (1931), pp. 172-87.
- Batllore (1993) = Miguel Batllori, *Ramon Llull i el Lul·lisme*, Obra Completa 2 (Valencia: Climent, 1993).
- Bellone (1977) = Ernesto Bellone, «Cultura e studi nei progetti di riforma presentati al concilio di Vienne (1311-1312)», *Annuario Historiae Conciliorum* 9 (1977), pp. 67-97.
- Berthier (1932) = André Berthier, «Les écoles de langues orientales fondées au XIII^e siècle par les Dominicains en Espagne et en Afrique», *Revue africaine* 73 (1932), pp. 84-102.
- Bertini (1961) = Giovanni Maria Bertini, «Aspectos ascético-místicos del *Blaquerna* (El “Libre d’Amic i Amat” y los “Fioretti” de S. Francisco)», *SL* 5 (1961), pp. 145-62.
- Bonner (1987) = Anthony Bonner, «L’Aprentatge intel·lectual de Ramon Llull», in *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, vol. 2 (Barcelona: Quaderns Crema, 1987), pp. 11-20.
- (1989) = Anthony Bonner, «L’Apologètica de Ramon Martí i Ramon Llull davant de l’islam i del judaisme», en *El debat intercultural als segles XIII i XIV*, Marcel Salleras i Carolà (ed.) (Girona: Col·legi Universitari, 1989), pp. 171-185.
- (1990) = Anthony Bonner, «Ramon Llull and the Dominicans», *Catalan Review* 4 (1990), pp. 377-92.
- (1993) = Anthony Bonner, «L’Art Lul·liana com a autoritat alternativa», *SL* 33 (1993), pp. 15-32.
- (1998) = Anthony Bonner, «Ramon Llull: autor, autoritat i il·luminat», en *Actes de l’Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre del 1998*, Joan Mas i Vives,

- Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover (eds.) (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 35-60.
- (2007) = Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide* (Leiden: Brill, 2007).
- Burman (1991) = Thomas Burman, «The Influence of the *Apology of al-Kindī* and *Contrarietas alfolica* on Ramon Llull's Late Religious Polemics, 1305–1313», *Mediaeval Studies* 53 (1991), pp. 197-228.
- Carpenter (2002) = Dwayne Carpenter, «Alfonso de Valladolid», en *Diccionario filológico de literatura medieval española. Textos y transmisión*, C. Alvar y J. M. Lucía Megías (eds.) (Madrid: Castalia, 2002), pp. 140-152.
- Chazan (1989) = Robert Chazan, *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and Jewish Response* (Berkeley: University of California Press, 1989).
- (1984) = Robert Chazan, «Maestre Alfonso of Valladolid and the New Missionizing», *Revue des Études Juives* 143.1-2 (1984), pp. 83-94.
- (1992) = Robert Chazan, *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and its Aftermath* (Berkeley: University of California Press, 1992).
- Coll (1944-46) = José María Coll, «Escuelas de Lenguas Orientales en los siglos XIII y XIV», *Analecta Sacra Tarraconensia* 17 (1944): 115-138; 18 (1945): 59–89; 19 (1946): 217-240.
- Colomer (1986) = Eusebi Colomer, «El pensament de Ramon Llull i els seus precedents històrics com a expressió medieval de la relació fe-cultura», en *Fe i cultura en Ramon Llull* (Palma de Mallorca: Centre d'Estudis Teològics de Mallorca, 1986), pp. 9-29.
- (1988) = Eusebi Colomer, «Ramón Llull y Ramón Martí», *EL* 28 (1988), pp. 1-37.
- Dahan (1990) = Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge* (París: Les Editions du Cerf, 1990).
- (1999) = Gilbert Dahan, *Le brûlement du Talmud à Paris: 1242-1244* (París: Cerf, 1999).
- Del Valle (1998) = Carlos del Valle Rodríguez, «La disputa de Barcelona de 1263», en *La controversia judeocristiana en España (desde los orígenes hasta el siglo XIII): Homenaje a Domingo Muñoz León*, Carlos del Valle Rodríguez (ed.) (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998), pp. 277-292.
- Domínguez Reboiras (1987) = Fernando Domínguez Reboiras, «Idea y estructura de la "Vita Raymundi Lullii"», *EL* 27 (1987), pp. 1-20.
- Fidora (2012) = Alexander Fidora, «Ramon Martí in Context: The Influence of the *Pugio fidei* on Ramon Llull, Arnau de Vilanova and Francesc Eixime-

- nis», *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 79.2 (2012), pp. 373-397.
- Forcada (2008) = Miquel Forcada, «The “Ideology” of Arab-Islamic Science and Ramon Llull», in *Ramon Llull and Islam, The Beginning of Dialogue. Ramon Llull y el islam, el inicio del diálogo, Quaderns de la Mediterrània* 9 (2008), pp. 73-83.
- Galmés de Fuentes (1999) = Álvaro Galmés de Fuentes, *Ramón Llull y la tradición árabe. Amor divino y amor cortés en el «Llibre d'amic e amat»* (Barcelona: Quaderns Crema, 1999).
- Garcías Palou (1977) = Sebastián Garcías Palou, *El Miramar de Ramón Llull*, (Palma de Mallorca: Instituto de Estudios Baleáricos, 1977).
- (1981) = Sebastián Garcías Palou, *Ramon Llull y el Islam* (Palma de Mallorca: Planisi, 1981).
- Gayà (1980), Jordi Gayà, «De conversione sua ad poenitentiam: Reflexiones ante la edición crítica de *Vita Coetanea*», *SL* 24 (1980), pp. 87-91.
- (1987) = Jordi Gayà, «“Ars Patris Filius”. Buenaventura y Ramon Llull», *EL* 27 (1987), pp. 21-36.
- Hames (2012) = Chaim Hames, «Through Ramon Llull’s Looking Glass: What Was the Thirteenth-Century Dominican Mission Really About?», en *Ramon Llull i el lul·lisme: pensament i llenguatge. Actes de les jornades en homenatge a J. N. Hillgarth i A. Bonner*, Maria Isabel Ripoll y Margalida Tortella (eds.) (Palma de Mallorca: Edicions UIB, 2012), pp. 51-76.
- Hernando (1983) = Josep Hernando, «De Seta Machometi o de Origine, Progressu et Fine Machometi et Quadruplici Reprobatione Prophetiae Eius», *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia* 4 (1983), pp. 9-63.
- Hillgarth (1971) = J. N. Hillgarth, *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth Century France* (Oxford: Clarendon, 1971).
- Humberto (1888–89) = Humberto de Romanos, *Opera de Vita Regulari*, J. J. Berthier (ed.), 2 vols. (Roma: Befani, 1888-89).
- Kamar (1961) = Eugène Kamar, «Projet de Raymond Lull *De acquisitione Terrae Sanctae*. Introduction et édition critique du texte», *Studia Orientalia Cristiana “Collectanea”* 6 (1961), pp. 103-131.
- Lavajo (1981) = Joaquim Chorão Lavajo, «Um confronto metodológico no diálogo islamo-cristão medieval. Raimundo Marti e Raimundo Lulio», *Revista da História das Idéias* 3 (1981), pp. 315-40.
- (1985) = Joaquim Chorão Lavajo, «The Apologetical Method of Ramon Martí, According to the Problematic of Ramon Llull», *Islamochristiana* 11 (1985), pp. 155-76.

- Leonardi (2004) = Claudio Leonardi, «Committenze e autocommittenze agiografiche nel Trecento», en *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana* (Florencia: Sismel Edizioni del Galluzzo, 2004), pp. 641-661.
- Lohr (1984) = Charles Lohr, «Christianus arabicus cuius nomen Raimundus Lullus», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 31 (1984), pp. 57-88.
- Llabrés Martorell (1968) = Pere-Joan Llabrés Martorell, «La conversión del Beato Ramón Lull, en sus aspectos histórico, psicológico y teológico», *SL* 12 (1968), pp. 161-173.
- Martí (1687) = Ramon Martí, *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos* (Leipzig, 1687).
- (1990-1993) = Ramon Martí, *Capistrum Iudaeorum*, Adolfo Robles Sierra (trad. y ed.), 2 vols. (Würtzburg: Echter / Altenberge: Telos, 1990-93).
- Misch (1967) = Georg Misch, *Geschichte der Autobiographie*, vol. IV (Frankfurt: G. Schulte-Bumke, 1967).
- Merchavia (1970) = Ch. Merchavia, *El Talmud según la perspectiva cristiana* [en hebreo] (Jerusalén: Mosad Bialik, 1970).
- Minnis (1988) = Alastair J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1988).
- Moisés (1971) = Moisés ben Nahman, *Escritos de R. Moisés ben Nahman* [en hebreo], Ch. B. Chavel (ed.), 2 vols. (Jerusalén: Mosad ha-Rav Kok, 1971).
- Novikoff (2013) = Alex J. Novikoff, *The Medieval Culture of Disputation. Pedagogy, Practice, and Performance* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2013).
- Oliver (1965-69) = A. Oliver, «El Beato Ramón Lull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV», *SL* 9 (1965), pp. 55-70, 145-66; 10 (1966), pp. 47-55; 11 (1967), pp. 89-120; 13 (1969), pp. 51-66.
- Penyafort (1976) = Ramon de Penyafort, *Summa de Paenitentia*, Xaverio Ochoa and Aloisio Diez (eds.) (Rome: Commentarium pro Religiosis, 1976).
- Petrus (1985) = Petrus Venerabilis, *Schriften zum Islam*, Reinhold F. Gleis (ed.) (Altenberge: CIS Verlag, 1985).
- Platzeck (1962) = Erhard Wolfram Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens*, 2 vols. (Düsseldorf: Verlag L. Schwann, 1962).
- Pistolesi (2009) = Elena Pistolesi, «Tradizione e traduzione nel corpus lulliano», *SL* 49 (2009), pp. 3-50.
- Rosenthal (1956-1957) = Judah M. Rosenthal, «The Talmud on Trial: The Disputation at Paris in the Year 1240», *Jewish Quarterly Review* n.s. 47 (1956-57), pp. 58-76 y 145-69.

- Ruffini (1961) = Mario Ruffini, «El ritmo prosaico nella “Vita Beati Raymundi Lulli”», *EL* 5 (1961), pp. 5-60.
- Simon (1998) = Róbert Simon, «Remarks on Ramon Lull’s Relation to Islam», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 51 (1998), pp. 21-29.
- Sureda Blanes (1936) = Francesc Sureda Blanes, «Franciscanismo y lulismo», *Revista eclesiástica* 10 (1936), pp. 243-260.
- Szpiech (2010) = Ryan Szpiech, «Polemical Strategy and the Rhetoric of Authority in Alfonso of Valladolid / Abner of Burgos», en *Late Medieval Jewish Identities. Iberia and Beyond*, María Esperanza Alfonso y Carmen Caballero-Navas (eds.) (Nueva York: Palgrave-Macmillan, 2010), pp. 55-76.
- (2011) = Ryan Szpiech, «Citas árabes en caracteres hebreos en el Pugio fidei del dominico Ramón Martí: entre la autenticidad y la autoridad», *Al-Qantara: Revista de estudios árabes* 32.1 (2011), pp. 71-107.
- (2012) = Ryan Szpiech, «Abner of Burgos / Alfonso of Valladolid», en *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History, IV: 1200–1350 C.E.*, David Thomas y Alex Mallett (eds.) (Leiden: Brill, 2012), pp. 955-76.
- (2013) = Ryan Szpiech, *Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2013).
- (2014) = Ryan Szpiech, «The Aura of an Alphabet: Interpreting the Hebrew Gospels in Ramon Martí’s *Dagger of Faith* (1278)», *Numen* 61 (2014), pp. 334-363.
- Tostado Martín (2009) = Alfonso Tostado Martín, *La disputa de Barcelona de 1263: Controversia Judeocristiana* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2009).
- Tusquets (1977) = Juan Tusquets, «Relación de Ramón Lull con San Ramón de Penyafort y con la orden de Santo Domingo», *Escritos de Vedat* 7 (1977), pp. 177-95.
- Urvoy (1980) = Dominique Urvoy, *Penser l’Islam: Les présupposés Islamique de l’“Art” de Lull* (París: J. Vrin, 1980).
- (1981) = Dominique Urvoy, «Ramon Lull et l’Islam», *Islamochristiana* 7 (1981), pp. 127-146.
- Vega (2002) = Amador Vega, *Ramon Lull y el secreto de la vida* (Madrid: Siruela, 2002).
- Vose (2009) = Robin Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

Palabras clave:

Vita coetanea; Orden dominicana; Orden de Predicadores; Ramon Martí; Abner de Burgos / Alfonso de Valladolid; *auctoritas* y autoridad textual; narrativas de conversión

Key Words:

Vita coetanea; Dominican order; Ramon Martí; Abner of Burgos / Alfonso of Valladolid; *auctoritas* and textual authority; conversion narratives

Resumen

Desde hace tiempo, la *Vita coetanea* (1311) se usa como un documento clave en la fijación de la cronología de la vida y la obra de Llull. Este artículo se propone una lectura de la *Vita* como una especie de narrativa de conversión parecida a otras narraciones o marcos narrativos (tales como las de Abner de Burgos / Alfonso de Valladolid, Petrus Alfonsi o Samaw'al al-Maghrebi) que se pueden encontrar en los escritos polémicos producidos por judíos, cristianos y musulmanes. Al leer la *Vita* no como una exposición de hechos históricos sino como una intencionada construcción narrativa de los cimientos intelectuales y espirituales del *Art* de Llull, se plantea un cuestionamiento sobre los motivos polémicos del autor al dictar este texto en vísperas del Consejo de Viena, donde Llull abogó con éxito por la creación de escuelas de idiomas en numerosas universidades europeas. Varios detalles de la *Vita* reflejan la postura polémica general de Llull en contra de la orden dominicana, entre ellos la sugerencia de que sus primeras visiones y su cambio de actitud coinciden con el período de la Disputación de Barcelona, organizada por los dominicos en 1263 para demostrar su nuevo método de argumentación basado en textos judíos. A diferencia de la Disputación y los escritos posteriores del dominico Ramon Martí (m. después de 1287) y Alfonso de Valladolid (h. 1260-h. 1347), quienes siguen la nueva metodología de citar las autoridades textuales, la *Vita* tiene la función de autorizar a Llull a perseguir su singular método de argumentación, basado en las razones necesarias en lugar de autoridades textuales. Teniendo esto en cuenta, se puede entender el período de la Disputación de Barcelona como un punto de inflexión en la historia de la polémica cristiana, donde coinciden la inauguración del nuevo método de los dominicos, el comienzo de la carrera polémica de Martí, el inicio del *Art* de Llull y el nacimiento de Alfonso de Valladolid.

Abstract

The *Vita coetanea* (1311) has long been used as a key document in the construction of a chronology of Lull's life and work. This article proposes to read the *Vita* as a kind of conversion narrative similar to other narratives or narrative frames (such as those of Abner of Burgos / Alfonso of Valladolid, Petrus Alfonsi, or Samaw'al al-Maghrebi) found within polemical writing between Jews, Christians, and Muslims. By reading the *Vita* not as a statement of historical fact but as a careful narrative construction of the intellectual and spiritual foundation of Lull's *Art*, it is possible to ask what Lull's polemical motives may have been in dictating this text on the eve of the Council of Vienne, where Lull succeeded in lobbying for the creation of language schools at various European universities. Many details in the *Vita* reflect Lull's larger polemical stance against the Dominican order, including the suggestion that Lull's original visions and turn of heart correspond to the same period as the Disputation of Barcelona, which the Dominicans organized in 1263 to highlight their new anti-Jewish argumentation based on original Jewish texts. In comparison with the Disputation and with the subsequent writing of Dominican Ramon Martí (d. after 1287) and Alfonso of Valladolid (ca. 1260-ca. 1347), both of whom follow its methodology of citing textual authorities, Lull's *Vita* serves to authorize Lull to pursue his unique method of argumentation, one based not on textual authorities but on necessary reasons. In this light, the period of the Disputation of Barcelona can be seen as a turning point in the history of Christian polemical writing, being at once the debut of the new Dominican method, the beginning of Martí's polemical career, the beginning of Lull's *Art*, and the birth of Alfonso of Valladolid.

Crusading and the Penitential Life: James of Vitry's Crusade Sermon Models and Llull's *De fine*

Pamela Beattie

University of Louisville, Kentucky

pamela.beattie@louisville.edu

The precise nature of Llull's relationship to his contemporary intellectual and cultural milieu is notoriously difficult to ascertain due to the *sui generis* nature of his literary output, his *Art*, his reluctance to cite authorities, and, however he chose to present it in the autobiographical bits of his texts and the semi-autobiographical *Vita coetanea*, his persistent—indeed, almost stubborn—unwillingness to commit fully to any religious group or institution.¹ His mid-life conversion to a life of penitence meant that he brought to the consideration of any topic the sensibilities of his social order, the educated laity of the thirteenth century, together with the distinctive religious concerns of that group. His initial intellectual and religious formation was that of the group which Pope Innocent III and others envisioned as the audience for the measures of pastoral education and reform articulated at the Fourth Lateran Council. Llull's subsequent, or

Rebut el 4 de juny de 2014. Acceptat el 2 d'agost de 2014. doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.109.33 Pamela Beattie. ISSN: 2340-4752.

¹ For Llull's literary *persona* see L. Badia, "Ramon Llull: Autor i Personatge", in *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agentis dedicata*, F. Domínguez, R. Imbach, T. Pindl and P. Walter (eds.), *Instrumenta Patristica XXVI* (Steenbrughe / The Hague, Abbatia Sancti Petri: Martinus Nijhoff International, 1995), pp. 355-375. Llull likes to present himself as somewhat of a fool—marginalized and on the fringes—but the careful reader of his work should not be "fooled" by this move; it is part of a much more sophisticated literary strategy than has often been recognized.

post-conversion, formation was unusual; it was rooted first in the monastic education and texts available at the monastery of La Real in Majorca and subsequently in the mendicant convents he is known to have visited in the course of his journeys and in the university communities of Montpellier and Paris.² This helps to explain what some have identified as the vaguely “old-fashioned” or twelfth-century quality of Llull’s thought. On the other hand, these were the same texts on which the mendicants relied in order to address their particular audience, which would have been comprised of people from Llull’s social and cultural milieu. That Llull’s life and works reflect this religious culture testifies more to the continuity and persistence of these ideas in the religious culture of the late thirteenth century than it does to any notion that Llull was out of step with his times.³ However, Llull’s formation and his own educational goals were also shaped by his particular desire to write the best book ever against the errors of the unbelievers, which led him to study with an Arabic slave, to withdraw to a hermitage to engage in contemplation, and to develop his *Art*.⁴ Finally, Llull’s writings regularly cross identifiable medieval genres. In sum, Llull and his works stubbornly resist being pigeonholed. While this contributes to the complexity of teasing out the threads of specific intellectual or spiritual influences, it also means that Llull and his ideas can be considered representative of aspects of late thirteenth and early fourteenth-century religiosity. Indeed, it is possible to use Llull as a sort of case-study for the reception of specific religious ideas during this period. A study of this kind can avoid the naive attributions of gener-

² For an inventory of the monastic library and a study of the books that may have been accessibly to Llull in Majorca see, J. N. Hillgarth, *Readers and Books in Majorca 1229-1550*, 2 vols. (Paris: Éditions du CNRS, 1991). Still essential for understanding Llull’s historical and cultural milieu is *idem*, *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford: Clarendon Press, 1971), updated in the Catalan translation, *Ramon Llull i el Naixement del Lullisme* (Abadia de Montserrat: Curial Edicions Catalanes, 1998).

³ For reevaluation of the nature of mendicant education in this period see, among others, M. Mulchahey, “*First the Bow is Bent in Study*”: *Dominican Education before 1350* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies Press, 1998); B. Roest, “Franciscan educational perspectives: reworking monastic traditions”, in G. Ferzoco and C. Muessig (ed.) *Medieval Monastic Education* (London / New York: Leicester University Press, 2000), pp. 168-181; *idem*, *Franciscan Literature of Religious Instruction before the Council of Trent* (Leiden: 2004); and *idem*, “The Franciscan School system: Re-assessing the Early Evidence (ca. 1220-1260)”, in *Franciscan Organisation in the Mendicant Context: Formal and Informal Structures of the Friars’ Lives and Ministry in the Middle Ages*, M. Robson and J. Röhrkasten (eds.) (Berlin: LIT Verlag Münster, 2010), pp. 253-79.

⁴ See *Vita coetanea* I.5-III.17, in A. Bonner, *Ramon Llull. A Contemporary Life* (Barcelona / Woodbridge: Barcino / Tamesis, 2010), pp. 33-45. Bonner’s facing-page English translation is based on the critical edition by H. Harada (ed.), *Vita coetanea*, ROL VIII (Turnhout: Brepols, 1980), pp. 271-309. References to the *Vita* will be to Bonner’s text.

alized “influence,” and instead move towards identifying affinities and shared intellectual and religious concerns.⁵

One place in which it is possible to recognize the links between the various elements of Lull’s formation and the development of his own ideas is in the texts where he promotes crusading. The burgeoning scholarship on medieval preaching, sermons, and *pastoralia* has amply shown that preaching was a primary mechanism through which religious instruction was conveyed to the educated laity. In particular, studies of crusade preaching and sermon models have explored the relationship between crusade ideology and other religious ideas and practices.⁶ However, our sources have limitations and many questions about the audience and reception of crusade preaching, the specific content of crusade sermons as preached, and the continuing vibrancy and influence of crusade ideology during Lull’s lifetime remain unanswered.⁷ One modest step towards answering those questions can be taken by comparing *De fine*, the most detailed of Lull’s crusading treatises, with a range of crusade sermon models. The exhortatory tone of Lull’s works addressing the crusades is striking. Their emotional appeal and the language in which specific proposals are couched are more typical of crusade sermons than they are of other types of crusade propaganda characteristic of Lull’s era. This similarity raises questions about what type of intellectual relationship might exist between Lull’s crusade ideology and that

⁵ An excellent example of this type of sound scholarship can be found in H. Hames, *The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century* (Leiden: Brill, 2000) and *idem*, *Like Angels on Jacob’s Ladder: Abraham Abulafia, the Franciscans and Joachimism* (New York: State University of New York Press, 2007).

⁶ Significant studies of crusade preaching include P. J. Cole, *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270* (Cambridge, MA: Medieval Academy of America, 1991); B. M. Kienzle, “Preaching the Cross: Liturgy and Crusade Propaganda”, in *Medieval Sermon Studies* 53 (2009), pp. 11-32; C. Maier, *Preaching the Crusades. Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); C. Maier, *Crusade Propaganda and Ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

⁷ General studies include N. Housley, *The Later Crusades: from Lyons to Alcazar 1274-1580* (Oxford: Oxford University Press, 1992); A. Leopold, *How to Recover the Holy Land. The Crusade Proposals of the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries* (Aldershot: Ashgate, 2000); S. Menache, “When Ideology met Reality: Clement V and the Crusade”, in M. Balard (ed.), *La papauté? et les croisades: actes du VIIe Congrès de la Society for the Study of the Crusades and the Latin East = The papacy and the crusades: proceedings of the VIIIth Conference of the Society for the Study of the Crusades and the Latin East* (Farnham, Surrey: Ashgate, 2011), pp.105-116; S. Schein, *Fideles crucis: The Papacy, the West, and the Recovery of the Holy Land, 1274-1314* (Oxford: Oxford University Press, 1991). See also the useful documents collected in J. Bird, E. Peters and J. M. Powell (eds.), *Crusade and Christendom. Annotated Documents in Translation from Innocent III to the Fall of Acre, 1187-1291* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013).

expressed in the model sermons. Given that preaching and sermons were an essential component of the pastoral reform movement; that, in some respects, “preaching [was] the nearest that the middle ages had to a mass medium”;⁸ that crusade sermons were probably the main avenue through which crusade ideology was spread throughout medieval society; and that many questions about Llull’s own intellectual formation linger, it makes sense to explore this relationship.

De fine has been studied previously as an important contribution to late medieval crusade ideology but the relatively recent appearance in print of a number of model crusade sermons means that no one has yet systematically analyzed Llull’s crusading texts side by side with these sermons. Nor has *De fine* been evaluated as evidence specifically for the lay reception of crusade preaching in the period of the so-called later crusades. A comparison of *De fine* and the crusade sermon models reveals distinct ideological affinities rooted in their shared religious culture of conversion and penitence, which is in turn linked to preaching; it provides insight into how crusading continued to be accepted as a spiritually meritorious activity into the later middle ages; it shows that Llull took traditional elements of crusade ideology and imaginatively co-opted them in the service of his own broader goals. In order to make an effective connection between crusade preaching and Llull’s own crusade ideology, it is first necessary to establish the significance of preaching in Llull’s own life and oeuvre, the nature of the relationship between faith and action in Llull’s thought, and the basic characteristics of his thoughts about crusading. We can then turn to a comparison of *De fine* with several foundational model crusade sermons composed by the influential preacher James of Vitry.

1. Preaching and the Penitential Life: The miniatures of the *Breviculum*

The second of the twelve beautifully executed miniatures in the *Breviculum* commemorates a pivotal episode in the story of Llull’s conversion to penitence.⁹

⁸ Maier, *Crusade Propaganda*, p. 7.

⁹ For this phrase, see the prologue to the *Vita coetanea*, pp. 30-31; M. D. Johnston, “Ramon Llull’s Conversion to Penitence,” *Mystics Quarterly* 16 (1990), pp. 179-192 and J. Gayà, “De conversione sua ad poenitentiam. Reflexiones ante la edición crítica de *Vita Coetanea*,” *EL XXIV* (1980), pp. 87-91. The miniatures come from the *Breviculum*, MS St. Peter Perg. 92 (c.1325), Badische Landesbibliothek Karlsruhe, Germany. Digital images are available on the website of the Badische Landesbibliothek Karlsruhe at <<http://the MS http://digital.blb-karlsruhe.de/id/98159>>. For the critical edition see C. Lohr *et al.*, *Breviculum seu electorium paruum Thomae Migerii (Le Myésier)*, ROL Supplementum Lullianum I (Turn-

The painting contains two adjacent scenes sharing a common background divided by a stylized tree. This presentation has the effect of showing that the action depicted in the first scene leads immediately to that of the second. In the first episode of sorts, we see a bishop, identifiable by his mitre and red cloak, standing on an elevated wooden platform outdoors. The bishop is preaching; one hand gestures to the audience seated on the grass below, listening with rapt attention. His second hand, also with finger extended, points towards nothing particular in *this* scene, but the gesture directs the viewer's attention towards the *next* scene, reinforcing the narrative connection between the two. The audience is comprised of both men and women and includes several figures bearing tunsures. Lull sits in the center of the crowd. Significantly, he is still attired in the scarlet-orange tunic with gold trim he wore in the previous miniature depicting the visions of Christ crucified which inspired his initial conversion.¹⁰ In the second scene, the bishop helps Lull to put on a humble penitential habit similar to the ones worn by the Friars Minor. The bishop looks to the sky and commends Lull's decision to follow St. Francis' example, praying for God to give Lull perseverance on his chosen path. Gone are Lull's gold-embellished robes—his conversion is complete.¹¹

In general, these types of images reveal much about medieval spirituality.¹² In particular, the miniatures described above, especially when combined with the testimony from the semi-autobiographical *Vita coetanea*, reveal what Lull and his

hout: Brepols, 1990). Both Bonner, *A Contemporary Life* and the critical edition of the *Breviculum* have color plates of the images.

¹⁰ The miniatures are on facing pages—Lull's visions of the crucified Christ on five successive days and his pilgrimages are on f. 1v and this miniature on f. 2r—and thus together form a unit.

¹¹ We can see a striking parallel between the rather lengthy process of conversion represented in these miniatures and the cycle of the *Life of St. Francis* painted by Giotto or members of his 'school' in the Church of St. Francis in Assisi which has as one of its key episodes a scene depicting Francis divesting himself of his clothes and being wrapped in a humble cloak by the local bishop. The visual allusions to the life of St. Francis accord with the text accompanying the images. See *Breviculum*, 11. The depiction of Franciscan spirituality as a model for Lull is supported by the *Vita coetanea* which notes that the sermon took place in the Franciscan convent on the feast day of St. Francis and that in it the bishop explained St. Francis' conversion experience; see Bonner, *A Contemporary Life*, p. 36.

¹² For examples of work by art historians whose contributions to the study of medieval religious culture provide useful background for understanding the miniatures, see F. Botana, *The Works of Mercy in Italian Medieval Art (c. 1050-1400)*, *Medieval Church Studies* 20 (Turnhout: Brepols, 2011), J. F. Hamburger and A. Bouché (ed.) *The Mind's Eye: Art and Theological Argument in the Middle Ages* (Princeton: Department of Art and Archaeology and Princeton University Press, 2006), H. L. Kessler, *Spiritual Seeing. Picturing God's Invisibility in Medieval Art* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000), C. Robinson, *Imagining the Passion in a Multiconfessional Castile. The Virgin, Christ, Devotions, and Images in the Fourteenth and Fifteenth Centuries* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2013).

followers thought about the process, experience and meaning of religious conversion. They provide insight into the mechanisms of preaching during Lull's lifetime. Most importantly, they present evidence of the significance of preaching for Lull's own formation and oeuvre. The two-fold scene of Lull's conversion to a life of penitence in the miniature from the *Breviculum* signals that preaching was seen as essential for inspiring action in response to conversion. The pairing of the image of Lull's attendance at the sermon with that of his assumption of a penitential costume argues that preaching required a response and that conversion demanded action. The elements of the painting noted above (shared background or setting and the bishop's finger pointing to the next scene) reinforce this view. Although Lull's process of conversion (at least according to the *Vita coetanea* and the *Breviculum*) began with his dramatic visions of Christ crucified, it was not fully accomplished until he had heard the sermon and acted upon its message. As the bishop's prayers for Lull's perseverance implied, taking up the humble garb of penitence was only his first step along the path of a new life. The subsequent 'acts' of this life are also memorialized by miniatures in the *Breviculum*.¹³ The images testify that at least for one segment of the medieval European population, Christianity wasn't just a set of precepts to be believed but rather a prescription for a way of life; in short, Christianity was something one *practiced*. Embracing a life of penitence demanded a particular *type* of practice or 'doing'. For Lull this 'doing' consisted of dedicating himself to the long process of developing his *Art*, writing many different kinds of books to facilitate similar conversions in others, and travelling almost incessantly from court to court and town to town to promote his *Art* and other proposals, which were in turn aimed at bringing the world to its appointed state.¹⁴ It turned out that Lull needed all the perseverance that the bish-

¹³ Following the first two miniatures are images depicting Lull learning Arabic and the death of his slave; receiving the divinely inspired *Art* and teaching it at Paris; three allegorical scenes representing his *Art* and its use against Aristotle and the Averroists; his first missionary journey; his travels to petition the royal and ecclesiastical courts of Europe, another missionary journey during which he was attacked; the beginnings of Le Myésier's compilation project; and the presentation of the *Breviculum* to Queen Jeanne of France. These events are also commemorated in the *Vita coetanea* which presents a slightly different order of conversion events (pilgrimage follows the sermon). This supports Lohr's contention that the *Breviculum* is not a biography as such but rather an interpretation of a Lull's life. See C. Lohr, "Das *Breviculum* des Thomas Le Myésier im Rahmen des Lebens und der Lehre Ramon Lulls" in *Raimundus Lullus—Thomas Le Myésier. Electorium parvum seu Breviculum. Handschrift St. Peter perg.92 der Badischen Landesbibliothek Karlsruhe. Kommentar zum Faksimile*, G. Stamm (ed.) (Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1988), pp. 102-104. The structure of the images and the *Vita* create an interesting parallel between putting on new garments and getting a new kind of education.

¹⁴ For Lull's "intentions" see W. W. Artus, "Ramon Lull on the First and Second Intentions: a Basic Ethical Doctrine," in *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, 3 vols., B. C. Bazán et al. (ed.) (New York, 1992), vol. II, pp. 978-990.

op could acquire for him through his prayers! This miniature shows that, besides inspiring conversion, sermons were thought to provide the framework and convey the information essential for living an appropriately penitential Christian life responsive to the teaching contained in the Gospels.

Two other points should be noted about the process and nature of conversion represented in the miniatures. First, there is an interesting movement from private to public or individual to communal in the images. Second, the images visually represent the complex relationship between word and deed, the contemplative and the active, embodied in Lull's life and works. The first miniature in the *Breviculum* shows the first 'act' of Lull's conversion taking place in three successive scenes. The first depicts Lull's visions (a focus on sight rather than on the listening of the second 'act' in the second miniature); the second and third depict Lull's pilgrimage journeys to St. Mary of Rocamadour and Santiago of Compostela. As in the miniature described above, the terrifying experience (by Lull's account)¹⁵ illustrated in the first scene of this miniature leads to specific action. Lull's visions occurred in solitude, in his private chamber, next to his bed, while he was engaged in the intimate and intensely personal act of writing love poetry. The action inspired by these visions is also personal. Although we know that both of the shrines Lull is claimed to have visited were very popular destinations, and that many pilgrims traveled in groups, the artist has shown Lull as a solitary figure, carrying out a pilgrimage for uniquely individual reasons and engaged in prayer before images of the saints to whom the shrines were dedicated. This is in striking contrast to the community depicted in the second miniature. Here the preaching of the sermon is such an open event, so public, that it takes place in the open air. This setting advertises that the bishop's message is addressed to everyone. The occasion of the sermon is the feast day in celebration of a very popular saint famous for his selfless engagement with his community. Although the audience is not shown in the second scene of this miniature, hagiographical conventions tell us that taking on the garb of a penitent (just like joining a religious order) generally took place in some kind of a communal setting. In any case, Lull is not alone in this scene. He is in the presence of the Church community, which is symbolized by the bishop. Moreover, following this conversion, Lull's life will become intensely public and he will become increasingly concerned with the communal or public good.¹⁶ The

¹⁵ *Vita coetanea*, pp. 30-33.

¹⁶ Concern for the *bonum publicum* pervades *De fine*. Lull enjoys some private periods of contemplation as well, especially in the hermitage on Mt. Randa. The tension between the private or contemplative and the public or active life is explored in many of Lull's works, most notably the *Llibre d'Evast e d'Aloma e de Blaqueria* (*Blaqueria* hereafter). For this tension in medieval thought see G. Constable,

conversion that was initiated privately and internally bears fruit publicly and communally. Words, whether written or spoken, are meant to result in action.

To summarize then, the first two miniatures in the *Breviculum* which recount the narrative of Llull's conversion highlight certain basic concepts or themes associated with preaching: preaching is central to the process of religious conversion; preaching helps bring private penitence to public fruition; preaching requires a response; and preaching helps to inspire, structure, and locate meaning in that response. It should be remembered that the very carefully constructed *Vita coetanea* is a written redaction by Llull's friends at the Carthusian monastery of Vauvert of an autobiography which, it is claimed, Llull narrated to them personally, and also that the miniatures contained in the *Breviculum* provide an equally well-structured interpretation of the meaning of Llull's *Vita* intended to highlight its hagiographical characteristics in order to promote Llull's ideas at the royal court.¹⁷ Both 'texts' therefore should be associated as much with Llull's community of followers and the reception of Lullian thought as they should with Llull himself. That the basic concepts linked to preaching feature so prominently in these two 'texts' is evidence both for how central the concepts were to Llull's own thought and also for how deeply those ideas had permeated medieval society. Given that the 'texts' were intended to serve the rhetorical function of persuasion, it makes sense that their authors would utilize literary and visual images that would resonate with and appeal to their respective audiences. Significantly, each of these thematic elements can be discerned (either implicitly or explicitly) in *De fine* and in the crusade sermon models we shall examine below.

2. The Centrality of Preaching in Llull's Writings

There is plenty of evidence in Llull's own corpus, especially towards the later years of his life, supporting this reading of the *Breviculum* miniatures and confirming the centrality of preaching in his thought. The most notable examples of texts primarily concerned with preaching include the *Liber de praedicatione* (op. 118) written the year before *De fine* in 1304, the *Liber praedicationis contra Iudaeos* (op. 123) written in the same year as *De fine* in 1305, the *Summa sermonum* (op. 201-207) some time later, in 1312, and finally the *Ars*

"The Interpretation of Mary and Martha" in *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 1-141.

¹⁷ Bonner, *A Contemporary Life*, pp. 7-14; F. Domínguez, "Idea y estructura de la Vita Raymundi Lulli," *EL XXVII* (1987), pp. 1-20; C. Lohr, "Das Breviculum", pp. 89-105.

abbreviata praedicandi (op.208) composed in 1313. Other texts not so obviously connected to preaching and sermons in their titles include the *Rhetorica nova* (op.97) of 1301, which should be considered Llull's first extensive treatment of homiletics, and, sometime towards the beginning of Llull's post conversion career between 1276-83, the *Llibre d'Evast e d'Aloma e de Blaquerna* (op.21, hereafter, *Blaquerna*), a didactic and philosophical novel, replete with examples of preaching and imbued with the moralizing values celebrated and promoted in medieval sermons.¹⁸ Thus Llull's interest in preaching spans his whole post-conversion career and is represented in both his Latin and vernacular texts, presumably in order to reach the widest possible audience, both clerical and lay. The moralizing anecdotes or *exempla* characteristic of sermons are sprinkled liberally throughout many of his works. This interest in rhetoric and the power of beautiful language is something Llull shared with the best preachers of his day. The twelfth century witnessed the beginnings of a new focus in rhetoric, especially as it could be used to develop hermeneutical strategies for Biblical studies. But coincidentally, it also led to the development of new ideas about authorship and authority, many of which Llull explored in his own works.¹⁹ His interest in language and rhetoric can even be seen in the appreciation he expresses in texts like the *Llibre del gentil e dels tres savis* for the beautiful language of the *Qur'an*. Basic catechetical prayers are embedded in the very structure of many of his works including the aforementioned *Blaquerna*.

As is evident from the dates of Llull's works on preaching, his interest in homiletics intensified at the beginning of the new century, following several bouts of profound discouragement about the reception of his Art which he expressed in poetry: the *Desconhort* (1295) and the *Cant de Ramon* (1299 or 1300). In the face of these frustrations, he turned to preaching.²⁰ It is around this time that he received from James of Aragon license to preach in the synagogues

¹⁸ For brief descriptions and information on critical editions of all these texts, see A. Fidora and J. E. Rubio (eds.), *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought*. ROL Supplementum Lullianum II (Turnhout: Brepols, 2008). On the *Rhetorica Nova*, see M. D. Johnston, *Ramon Llull's New Rhetoric. Text and Translation of Llull's Rethorica Nova* (Davis, CA: Hermagoras Press, 1994). On Llull's homiletics see *idem*, *Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning and Piety in the Christian West Around 1300* (New York: Oxford University Press, 1996), especially chapter 10; F. Domínguez' introduction to the critical edition of *Ars Abbreviata Praedicandi*, ROL XVIII (Turnhout: Brepols, 1991) esp. pp. 23-31, contextualizes Llull's theory of preaching.

¹⁹ A good introductory survey is A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages* (London: Scolar Press, 1984).

²⁰ The *Vita coaetanea*, VIII.32, pp. 66-7: "Sed videns se parum uel nihil super talibus obtinere, regressus est Maioricas. Vbi trahens moram, conatus est tam disputationibus quam etiam praedicationibus trahere Saracenos innumeros ibi morantes in uiam salutis".

and mosques (October 1299).²¹ And of course, one cannot forget Llull's missionary journeys to North Africa during which he attempted to preach and dispute on the basis on his *Art*, also memorialized in the miniatures of the *Breviculum*. The essential point is that preaching was central to Llull's own conversion and evangelical activities, as attested by his *Vita* and the *Breviculum*. Moreover, the *Art* itself, along with the handful of significant treatises dedicated to preaching, points to the centrality of preaching in Llull's thought. This evidence makes it easy to speculate that Llull himself would have attended sermons—probably even crusade sermons preached in the Crown of Aragon surrounding the conquest of the Balearics at the very least. It would not, therefore, be unreasonable to see echoes of those sermons in the crusade ideology Llull himself developed.

3. Llull's Works on Crusading

The act and theory of preaching were important to both Llull himself and to the followers who promoted his ideas. We have also established that there is a confluence of ideas about conversion and penitence around preaching which Llull explored in a manner unique to him but which are drawn from a shared cultural milieu and probably resonated with a significant portion of the educated laity in Llull's time. We can now move to a consideration of how these ideas about conversion and penitence are incorporated into the crusade ideology reflected through the sermon models and in Llull's *De fine*.

De fine (op.122) is one of three treatises chiefly dedicated to the subjects of the proselytization of unbelievers (including schismatics) and crusading. These subjects were nearly inseparable in Llull's works.²² The first treatise on mission and crusade, *Liber de Passagio* (op.52) was written in 1292 shortly after the fall of Acre and was undoubtedly a response both to that disaster and to Pope

²¹ J. N. Hillgarth, *Diplomatari lul·lia* (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2001).

²² On the link between mission and crusade see P. Beattie, "Pro Exaltatione sanctae fidei catholicae": Mission and Crusade in the Writings of Ramon Llull", in L. Simon (ed.), *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns S. J.* (Leiden: E. J. Brill, 1995), pp. 113-129; F. Domínguez (ed.), *Liber de Passagio*, ROL XXVIII (Turnhout: Brepols, 2003), "Introducción," pp. 257-316; B. Z. Kedar, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslims* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984); R. Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009). A survey of Llull's ideas about crusade can be found in Fidora et al., *Raimundus Lullus. An Introduction*, pp. 425-429; see also A. Gottron, *Ramon Llull's Kreuzzugsideen. Abhandlungen zur mittleren und Neueren Geschichte*, Heft 39 (Berlin-Leipzig, 1912) and F. Porsia, *Progetti di Crociata. Il De fine di Raimondo Lullo* (Taranto: Chimienti Editore, 2005).

Nicholas IV's call for advice on the Holy Land, reunification with the Greek Church and unification of the military orders. It is comprised of two distinct but obviously related works: a letter addressed to Pope Nicholas IV which had the title *Quomodo Terra sancta recuperari potest* and a piece called *Tractatus de modo conuertendi infideles*.²³ It contains the seeds of ideas that would find fuller expression in *De fine*, Lull's second treatise on crusading, which Lull composed in Montpellier during the spring of 1305 (about which more below). The *Liber de Passagio* is more optimistic about the possibility of a Mongol alliance than *De fine*, and not as insistent upon the creation of a single military order, focusing more on cooperation between existing orders as distinct parts of a unified whole.²⁴ The third crusading text is *Liber de acquisitione Terrae sanctae* (op.146). Lull wrote this short treatise also in Montpellier four years after *De fine*, in the spring of 1309, with the aim of presenting it to Pope Clement V. It incorporates into its recommendations some of the crusading ambitions of James II of Aragon. An interesting feature of both *De fine* and *Liber de acquisitione Terrae sanctae* is the inclusion of brief anecdotes which Lull used as *exempla*; this reflects Lull's great interest in preaching and his indebtedness to *artes praedicandi* as a source for the rhetorical strategies he came to employ towards the end of his life. Because *Liber de acquisitione Terrae sanctae* is in many respects a condensed version of *De fine*, its use of *exempla* is more prominent; in structure, the text actually bears some resemblance to sermon models. An important difference between the two texts is that *De acquisitione Terrae sanctae* had to take into consideration the affair of the Templars.²⁵ Together with *De fine* it is representative of the crusading strategies championed and promoted by James II while the earlier *Liber de Passagio* can be considered subtly reflective of Angevin ambitions.²⁶

²³ For a description and analysis see Domínguez, *Liber de passagio*, pp. 257-316. Lull also sent petitions promoting crusading and the establishment of language studia for missionaries to Popes Boniface VIII and Clement V (Op. 59 and Op. 60). He addressed crusading in some of his vernacular works such as *Blaquerna*. He included crusading proposals in the advisory treatise he prepared for the general church council of Vienne in 1311 (Op. 188: *Liber de ente, quod simpliciter est per se and propter se existens et agens*).

²⁴ The two parts of *De passagio* actually each advocate a different approach; one suggests cooperation between the military orders and the other, probably in direct response to Nicholas' own request, their unification.

²⁵ A survey of the Templar affair is in C. Tyerman, *God's War. A New History of the Crusades* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), pp. 838-843; the best extensive treatment is M. Barber, *The Trial of the Templars* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); see also A. J. Forey, *The Military Orders from the twelfth to the early fourteenth century* (Toronto: University of Toronto Press, 1992).

²⁶ See J. N. Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in fourteenth-century France* (Oxford: Clarendon Press, 1971), pp. 64-71. For the general political entanglements of crusade plans, see the works cited in note 7 above.

In Lull's words, the purpose of *De fine* was to provide the papal curia and other Christian leaders the material with which they could, with the aid of Christ's grace, "return the whole world (*universum*) to a good state and unify [it] into one catholic fold,"²⁷ and he intended it to be his last word on the subject. The title is deliberately ambiguous and plays on the multiple meanings of the word *finis*. It refers simultaneously to Lull's first intention (the 'end' towards which humankind should strive); the main goal of his own life and writings; his final articulation of the specific parameters of his proposals for missions and crusade; and, in an eschatological sense, the accomplishment of the last things which were prerequisites for the arrival of the end of salvation history—Judgment Day. *De fine* is organized into three *distinctiones* prefaced by a brief rationale for writing the text and presenting it to the curia. All three meanings of the title can be discerned in this prologue. The *distinctiones* discuss in the following order, these topics: *De disputatione infidelium* (on the establishment of missionary *studia* and advice for the business of converting Muslims, Jews, schismatics and Tartars); *De modo bellandi* (the organization and rule for a unified military order, possible routes for crusading armies or places where they can engage in crusading, military matters pertaining both to campaigns fought on land and on sea, preaching, and the various trades necessary for the success of the crusading army); and *De exaltatione intellectus* (a two part list of his own books necessary for increasing human understanding and knowledge and, ultimately, for the success of Lull's proposals; the list consists of the *Ars generalis* and twenty applications of the Art on specific subjects). *De fine* concludes with a short exhortatory recapitulation of the key ideas from the prologue and an expression of Lull's conviction that his plans would greatly benefit the public good. In *De fine*, Lull uses *exempla* in the *distinctio* where he discusses strategies to convert unbelievers through preaching and disputation. The treatise is of moderate length. Its tone, structure and contents were clearly influenced by general historical circumstances and significant events in Lull's life. Examples of the latter include the final closure of Miramar several years prior, the general realization in the West that hopes for a Mongol alliance were ephemeral, and Lull's travels to Cyprus (and possibly to Jerusalem itself).²⁸

²⁷ A. Madre (ed.), *De fine*, ROL IX (Turnhout: Brepols, 1981), p. 251: "Sed propono finaliter domino papae et aliis quibusdam principibus seu rectoribus fidei christianae mittere istum librum. In quo libro continetur materia, per quam posset, mediante si uellent gratia Iesu Christi, ad bonum statum reducere uniuersum et ad unum ouile catholicum adunire".

²⁸ See J. Gayà, "Ramon Lull en Oriente (1301-1302): Circunstancias de un viaje", *SL XXXVII* (1997), pp. 25-78.

De fine is an appropriate text to compare to the model crusade sermons and other treatises on crusade preaching because it contains Llull's most extensively elaborated thoughts on crusading, contextualized by statements about his main goals. Moreover, it was written at the beginning of the period during which he seems to have been most interested in the subject of preaching and wrote most of his major homiletic works. It is possible to compare *De fine* to a range of published model sermons which range in date and authorship.²⁹ A survey of these sermons by a variety of authors representing different religious orders highlights consistencies and variations in the crusading themes and images according to time, religious sensibilities, and circumstance.

4. Preaching the Crusade and Sermon Models

It is important to remember that preaching the crusade was a carefully orchestrated endeavor, calculated to reach the widest possible audience and appeal to a broad range of social groups. Crusade preaching was systematic and closely related to fundraising for crusade campaigns. It is logical then that the crusade sermon models should express an equally wide range of crusade ideals. Maier's study of the sermon models makes it clear that they cannot be considered conclusive evidence of what the friars actually preached. The sermon models themselves are didactic, composed in such a way as to inspire crusade preachers 'out in the field' and to provide them with the intellectual tools for effective preaching in the greatest number of different circumstances.³⁰ Cole's study of crusade preaching explains the dependent relationship between the crusade ideology articulated in papal bulls and encyclicals and that ideology disseminated to the public via preaching.³¹ Conversely, as mentioned above, in order to be effective sermons had to touch the emotions and imaginations of their audience. The sermons had to couch the teaching of the Church in language that was accessible and use examples that made sense to people from varied walks of life and with varying degrees of education and worldly experience.

²⁹ There are accounts and editions of sermons from the time of Urban II's call for the First Crusade and continuing into the fourteenth century preached by a range of ecclesiastics including secular and regular clergy and mendicants. The influence and importance of each of these preachers reached beyond the confines of their immediate communities. For a survey of the authors of these sermons and their context, see Cole, *The Preaching of the Crusades* (contains crusade sermons in the appendices); Maier, *Crusade Propaganda*, chapter 1; *idem*, *Preaching the Crusades*, Appendix 2, pp. 170-174.

³⁰ *Ibid.*, p. 116; see also Maier, *Crusade Propaganda*, ch. 2, pp. 17-31.

³¹ Cole, *The Preaching of the Crusades*, *passim*, and especially ch. 7, pp. 177-217; and Maier, *Crusade Propaganda*, pp. 25-28.

Preaching, then, provided a point of intersection between ‘official’ crusade theology endorsed by the leaders of the church and the religious sensibilities of the medieval public.³² Sermon models and *ad status* sermon collections also served as a bridge—this time between ‘live’ crusade preaching and treatises written as crusade propaganda. Official teaching and popular understanding of the crusades came together in the sermons and in the propagandistic treatises.

A comparison between James of Vitry’s model sermons and Lull’s *De fine* is an appropriate starting point for an exploration of the affinities between Lull’s crusade ideology and crusade preaching.³³ James of Vitry was one of the most important preachers of his time. A large number of his sermons have survived and studies have shown that they were extremely influential as sources for later preachers. Maier has shown that preachers such as Gilbert of Tournai and Humbert of Romans, who were actually contemporaries to Lull, drew on James’ sermons for inspiration, incorporating his images and ideas into their own works.³⁴ James’ crusade sermons were informed by his vast experience preaching both the Albigensian and the Fifth Crusades and serving in the Holy Land as bishop of Acre. James’ intellectual and religious formation took place during the Paris reform movement and he was strongly influenced by those ideals. James thus creates a bridge between the pastoral reforms of the late twelfth century and the rise of mendicant spirituality which so influenced Lull. The crusade ideology preached by James in his sermons tightly bound moral reform together with participation in crusading. We will look at select aspects of three of the sermon models included in the collections that James composed during the last years of his life.³⁵

32 Most contemporary criticism of crusading seems to take place in this connection, particularly in relation to financial abuses or when there was some kind of disharmony or a disconnect between ideals and actions. See E. Siberry, *Criticism of Crusading 1095-1274* (Oxford: Oxford University Press, 1985) and P. A. Throop, *Criticism of the Crusade: a Study of Public Opinion and Crusade Propaganda* (Amsterdam: Swets & Zeitlinger, 1940).

33 Although I have studied the relationship between Lull’s ideas and those expressed in the later model sermons, their inclusion in the present essay would make it impossibly long.

34 James of Vitry is perhaps more widely known as Jacques de Vitry. However, since I am primarily depending on the editions of his model sermons by Maier and the translation of one of his sermons by Bird et al, who refer to him as James, I am following suit. A vast bibliography on James and his preaching exists. For a brief introduction, see Maier, *Crusade Ideology*, pp. 9-10. On the appropriation of James’ sermon material by later preachers, see *ibid.*, pp. 250-263, which contains an appendix meticulously detailing how Gilbert of Tournai incorporated and adapted materials from James’ model crusade sermons into his own. See also the introductory note to James’ Sermon to Pilgrims translated by Bird et al., *Crusade and Christendom*, p. 141.

35 James sermons are quite long. As the century goes on, the sermon models tend to become more schematic and abbreviated—Lull’s treatises on preaching are characteristic of that tendency; see Mark D. Johnston, *The Evangelical Rhetoric of Ramon Lull: Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 157-179.

5. James of Vitry's *Sermon to Pilgrims: Repentance, Virtuous Action, and Community*

The first sermon model to be considered is addressed to pilgrims but the text makes it clear that James' imagined audience is comprised specifically of pilgrims who have taken a crusade vow. Therefore this sermon was meant to instruct listeners how best they could fulfill their vow, providing guidelines for the type of behavior appropriate for pilgrims and soldiers of Christ and encouraging them on their journey. Official expectations of crusader conduct and morals were high (comparable to the ideals held up for members of the religious orders). In reality crusaders often fell short of these ideals; their moral failures could be used to explain military failures (*peccatis nostris exigentibus* is the phrase frequently used in this context). Certainly, in Lull's lifetime, this was one of the main explanations given for the fall of Acre.³⁶ On the other hand, if crusaders adhered to their vows and campaigned in a moral and upright manner, they could expect both corporate reward—victory in battle—and individual reward—indulgences granted for the forgiveness of the penalties of sin. James' sermon to pilgrims is a good example of the transference of the penitential theology of pilgrimage to the business of crusading that came to be increasingly emphasized throughout the thirteenth century.³⁷

Using a theme drawn from the final chapter of *Zechariah*, James makes an analogy between Old Testament participation in the feast of the tabernacles and contemporary pilgrimage. James calls upon his audience to:

...observe this feast of pilgrimage with spiritual rejoicing, for whether you live or die you will belong to the Lord. If you live, it will be fortunate for you, because you will return with the treasure of an accomplished indulgence, absolved from all your sins. If in fact you die to this world in the Lord's service it is better for you because you will cross over to eternal joy. So then, whatever might happen to you, be it life or death, you out to rejoice.³⁸

³⁶ These ideas were first expressed around the time of the Second Crusade in Pope Eugene's crusade bull, *Quantum predecessores*; see Cole, *The Preaching of the Crusades*, p. 4; St. Bernard of Clairvaux treated the disaster in his "Tractatus de consideratione ad Eugenium Papam", in *Opera*, J. Leclercq et al. (ed.), 8 vols. (Rome: Editiones Cistercienses, 1957-78), vol. 3, pp. 393-493. Human sinfulness was also blamed for the fall of Acre; for the main sources see R. H. C. Huygens, *Excidii Aconis gestorum collectio; Magister Thadeus civis Neapolitanus, Ystoria de desolation et conculcatione civitatis Acconensis et tocus Terre Sanctae*, CCCM 202 (Turnhout: Brepols, 2004).

³⁷ I could not locate a critical edition so am using the translation in Bird et al., *Crusade and Christendom*, pp. 143-158. James' text will be referred to as "Sermon to pilgrims" hereafter.

³⁸ Sermon to pilgrims, pp. 143-144.

He relates this pilgrimage to the Old Testament concept of expiation and emphasizes that the feast is for sinners. He declares, "Certainly, the baggage of pilgrimage consists of a contrite heart and the confession of sins with which we go out from Egypt and migrate from vices to virtues".³⁹ He urges his audience to respond to God's invitation and "go up to the feast," stressing that "today" is the time to do so. He uses the image of the cross as an inspirational symbol and promise of the aid that penitent sinners can expect to receive on their pilgrimage journey.⁴⁰ It is clear that the pilgrims addressed are those who have taken crusading vows, some of whom may not yet have acted upon that vow. This part of the sermon ties repentance to penitential behavior, in this case participation in a public and communal pilgrimage—namely the crusade. The movement is from private intent to public action.

In the next part of the sermon, James focuses on the type of moral behavior expected of this group of pilgrims as a prerequisite for the success of the pilgrimage. After enumerating the various temptations which a crusader-pilgrims might expect to encounter along their journey, James offers advice about how to avoid them. Because they are participating in a just war against unjust adversaries and because they have a good conscience and "the aid of God, the angels, the saints, the suffrages of the church triumphant, and the prayers and merits of the church militant" they need not be afraid.⁴¹ Crusaders must be on their guard against temptation lest one carnal pleasure negate all the sacrifices they have already made. He encourages them to respond to the "insinuator" (the devil) by saying:

I deserted my wife and children for Christ, and . . .for the Lord's sake I conquered longing for my homeland and every fleshly affliction. I spent much money in the Lord's service; I exposed myself to the perils of the sea and many other things. I do not want to lose all this for the sake of one base passion.⁴²

Those in a state of sin should not expect victory: "In fact, we should fear the sins of Christians more than the Saracen forces. For our sin makes them powerful".⁴³ Pilgrim-crusaders must be instructed in moral virtue and embrace a virtuous way of life. This will also enable them to serve as good examples for others. For this reason, James encourages his listeners to take the cross publicly.⁴⁴ The action of taking the vow and embarking on the journey represents the fruition of repentance:

³⁹ Ibid., p. 144

⁴⁰ Ibid., p. 145

⁴¹ Ibid., p. 148.

⁴² Ibid., p. 150.

⁴³ Ibid., p. 149

⁴⁴ Ibid., p. 145

Indeed this is a reason for exultation and gladness because the wood of the cross bore its fruit which was made manifest in those signed with the cross, who expressly follow the Crucified so that they might obtain the indulgence of sins and the fruit of eternal salvation which will come to be through the grace of the Holy Spirit and the teaching of preachers.⁴⁵

James emphasizes the public benefit (provision of good moral example) that will result from engaging in the crusade pilgrimage. The value of crusading is therefore threefold: military victory over Christ's enemies and the recovery of the Holy Land; victory over death earned by the individual penitent through indulgences; and the amelioration (reform) of Christian society.

There is an urgency to this undertaking. James points to the inexorable passage of time and encourages his listeners not to delay:

For how very soon we will yearn for a support in this long life unless we possess assurance, for just as days and nights fly by quickly, so our pilgrimage swiftly heads toward death. No ship sails so violently or swiftly that it cannot be held back by any means. Yet our pilgrimage and our voyage to death cannot be checked nor does it ever rest. For this very reason the stubborn and obstinate who do not want to be signed with the cross for Christ's sake, whether or not they desire it, are pilgrims who every day make one day's journey toward death and into hell.⁴⁶

The urgency for taking up the cross not only derives from the fear of hell, but also arises out of the necessity to express gratitude to God for his gift of salvation. James invokes the cross as symbolic of that gift:

How wretched and ungrateful are those who always want to receive benefits from the Lord and yet never want to respond to him...The Lord served us upon the cross such that he said to the hammer and nails fixing him to it as is commonly said: "hold tightly". And yet we do not want to serve him...We run into danger on rivers and nonetheless do not want to cling to the tree which, firmly rooted, is safe from the water's waves. However, he truly has an iron heart who cannot be saved by the nail by which hell itself was emptied...There is hardly a fool or even a child who would not willingly accept what he was given and yet you do not want to accept the remission of sins and heavenly kingdom which is offered to you.⁴⁷

James incorporates into his sermon the church teaching on crusading seen in crusade bulls and encyclicals. These increasingly stress the connection between penance, grateful response to the gift of salvation, crusading, and the indul-

⁴⁵ *Ibid.*, p. 145.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 150-151.

gences offered as a reward for participation.⁴⁸ James concludes his sermon with a series of *exempla* which reinforce these concepts, but not before warning his audience: “You ought truly to fear lest this be the final and peremptory summons!”⁴⁹

6. Echoes of James’ Penitential Crusade Ideology in *De Fine*

De fine reflects the three main points made by James of Vitry in his sermon addressed to pilgrims and incorporates several of James’ images. We can recognize Lull himself in the passage where James writes of the pilgrim leaving all behind to answer God’s call; the *Vita coetanea* presents Lull’s life as an embodiment of just this notion of sacrificial vocation. Lull adapts James’ image of a penitent sinner “[going] into exile by wandering and laboring for Christ”⁵⁰ to frame his own call for action when, in the opening paragraph of *De fine*, he recounts his own abandonment of all worldly pleasures in order to embrace a life of penitence.⁵¹ His own life becomes an *exemplum* to persuade his audience that his message is legitimate. This autobiographical reference is paralleled by another at the end of the treatise, effectively framing it in a manner reminiscent of literary “frame tales”.⁵² Briefer personal anecdotes are sprinkled throughout the

⁴⁸ For the development of the idea of the crusade as penance and discussion of the relevant papal bulls and encyclicals, see Cole, *The Preaching of the Crusades*, pp. 142-176.

⁴⁹ Sermon to pilgrims, 152.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 150.

⁵¹ *De fine*, p. 250: “Et quia christiani ad hunc statum prauissimum et iniustum quasi remedium nolunt dare, idcirco quidam homo dimisit omnia, quae habebat, et diu per consequens laborauit, quasi per mudum eundo uniuersum...”. The situation he is referring to here is the shame incurred by Christians who are not doing enough to remedy the Muslims’ denial of Christian truth and their possession of the Holy Land.

⁵² The idea that Lull himself is an *exemplum*, is underscored at the end of the third *distinctio* (*De exaltatione intellectus*) which explains how his own works based on the *Art* can help to achieve the elevation of the intellect. The biographical note inserted here provides a segue to the epilogue where he expresses his frustration at the neglect of his *Art*: “Et quia praedictas Artes non possum in mundo ad placitum radicare, immo propter hoc sum neglectus, ex eo quia pomposae scientiae, uel etiam lucratiuae, uolant et ambient ipsum mundum. Propter publicam utilitatem, quam uideo in praedictis, languo et uiuo in tristitia et dolore, et uado per mundum uniuersum. Et qui me impedit, audiat, si mentales aures habeat, quantum contra bonum publicum hic consistit”. *De fine*, pp. 289-290. Another striking example of the expression of such sentiments is Lull’s poem *Desconort*; similar references are scattered throughout his texts. L. Badia, “Ramon Lull: autor i personatge”, analyzes how Lull used these biographical anecdotes to construct various fictionalized identities. See also R. Szpiech, *Conversion and Narrative. Reading and Religious Authority in Medieval Polemic* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2013), pp. 134-142.

text, especially in his *exempla* on missionary preaching. This explains why Lull declares with such confidence, multiple times in the treatise, that all his efforts promoting his plans will ensure that he will be able to stand excused in the presence of the Judge on Judgment Day.⁵³ The wandering exiles in James' sermon embrace the suffering and poverty of crusade pilgrimage rather than riches and pleasures. In accepting the cross (professing a crusade vow), they assume the apostolic life.⁵⁴ In framing the proposals of *De fine* with autobiographical *exempla*, Lull presents his own ceaseless promotion of his plans at ecclesiastical and royal courts across Christendom as his personal pilgrimage journey, his penitential response to conversion, his unique method of being a *crucesignatus*.

James and Lull draw upon the same imagery of a wandering exile and invoke the same apostolic life in order to link penitential theology with the actions they are promoting. In James's case, the action is acceptance of the cross and perseverance in the crusade pilgrimage. In Lull's case, the action is three-fold: preaching to and disputing with unbelievers, participating in crusade campaigns, and elevating the mind by studying the *Art*. The connection between penitence and Lull's proposals goes beyond his autobiographical examples and can also be seen in his recommendations for the type of person who should to engage in the preaching, fighting and scholarship he promotes. For example, Lull suggests that those who go to study at his missionary/language schools should be learned and desirous of suffering death for Christ's sake.⁵⁵ Later, he points out that if his plans for the organization of a unified military order are followed, many people will support the crusading endeavor: "For there are many people desiring to die on behalf of our Lord Jesus Christ".⁵⁶ In his final *distinctio*, *De exaltatione intellectus*, Lull implies that those who have stood in the way of the success of his *Art* have done so because, in contrast to those who are willing to take up the *negotium* he recommends, they have more worldly interests.⁵⁷ Those who neglect Lull's proposals and his *Art* provide a negative

⁵³ Lull expresses this idea directly or implies it about ten times in this treatise. The first example is in the prologue. *De fine*, p. 251: "Cum quo excuse me Deo Patri et etiam iustissimo suo Nato et sancto Spiritui, corda hominum perscrutanti (cf. I Cor. 2, 10), deinde beatissimae Virgini, genitrici Dei filii incarnate, et toti curiae civium supernorum. Quoniam in isto negotio facere plus non possum, ex eo quia quasi solus sum in tractando, et neminem quodam nodo inuenio, qui me iuuet".

⁵⁴ E. g. in the Sermon to Pilgrims, 145.

⁵⁵ *De fine*, p. 250: "[...] aliqui ualentes homines literati, pro Christo desiderantes mortem pati [...]". Compare *ibid.*, p. 253: "[...] tales deuotos homines litteratos, qui cum ardenti desiderio affectarent addiscere illas linguas, ita quod cum magna caritate et patientia laborem et fastidia uellent pati, et mori finaliter pro illo benignissimo Dei Filio [...]".

⁵⁶ *Ibid.*, p. 272: "Nam multi sunt desiderantes mori propter nostrum Dominum Iesum Christum".

⁵⁷ See above, note 43.

example of the apostolic life. The connections that Lull makes between penitence and participation in his projects emphasize the concept of the *imitatio Christi* differently than James. James holds Christ up as an inspirational ideal; Lull holds him up as someone to be emulated. Lull's ideals are subtly illustrative of the impact which mendicant preaching had on the theological concepts of penance. They reflect the penetration of mendicant ideals of *imitatio Christi* into the population of the educated laity by Lull's time.

The proposals advanced in *De fine* are rooted in penitential ideals with the result that it stresses moral instruction and behavior just as James did in his sermon. In fact, the success of Lull's proposals depends upon it. Lull underscores the causal connection between virtue and military success by including an entire subsection on preaching (*De praedicatione*) in his second *distinctio* (*De modo bellandi*).⁵⁸ He recommends that the leader of this unified military order, the *bellator rex*, should include in his order learned men, preaching to their brothers. Their primary task would be to provide instruction in the theological virtues. Lull argues that such knowledge would assist the warriors in living virtuous lives and avoiding vice. To help the preachers, Lull recommends his own *De praedicatione*, cementing the link between preaching, the life of Christian virtue, and crusading success.⁵⁹ Other duties of these preachers should include singing mass, hearing confessions, reciting the hours and generally exercising the office of the holy Church.⁶⁰ All of these measures highlight the concept of crusading as a religious vocation and add to our understanding of the liturgical dimension of crusading. One could argue that the persistence of the connection that James made in his sermon between moral virtue and military success, and which is manifest in *De fine*, is evidence that Lull's ideas were old-fashioned. However, it should be seen as evidence that Lull had so internalized the penitential ideas about a moral Christian life and their connection with pilgrimage

⁵⁸ This is important evidence for the continuity of certain basic aspects of crusade ideology from the time of James of Vitry into the era of the *passagium particulare* and post-Acre crusade propaganda. For a survey of these crusade proposals, Leopold, *How to Recover the Holy Land*.

⁵⁹ *De fine*, p. 282: "Bellator rex habeat ordinatos scientes, suis fratribus praedicantes. Et modo duplici istud fiat. Primus modus quo ad animam, uidelicet eis, quae sunt uirtutes theologicae et morales, ostendendo, et modum, per quem oriuntur, crescent et minuuntur, et etiam connexantur. Et sic similiter de peccatis...Et ad hoc est peroptimus quidam liber, quem De praedicatione fecimus. In quo est ars etiam praedicandi...Et talis modus praedicandi est ualde laudabilis atque bonus, quoniam peccatores per ipsum possunt cognoscere in se ipsis modum, per quem ad uirtutes et ad uitia hi se habent; et per talem cognitionem possunt se habere artificialiter ad uirtutes et a uitiiis prolongare".

⁶⁰ *Ibid.*, p. 282: "Tales clerici siue religiosi cantando missas, audiendo confessions, dicendo horas et huiusmodi, officium sacrosanctae ecclesiae exercebunt. Et fratres ordinis in istis habebunt maiorem deuotionem eiusdem ordinis, quam si de alio ordine hi fuissent".

and crusade which preachers had been circulating since the Fourth Lateran council, that he was able to embody them personally and incorporate them in an innovative way into his own writings on crusading.⁶¹

We saw that James argued that penitents should take the cross in public and wear the cross openly to set an example for Christian society. In his view, crusading pilgrims follow the example of the prophet in Ezekiel who “was commanded to go into exile by day before them [the Hebrews] so that he might provide a good example for others”.⁶² James’ interest in having the members of his audience provide a “good example,” underscores the general sentiment pervading this whole sermon, which is that penitential pilgrimage and participation in the crusade work for the public good of Christendom. Lull is likewise convinced that his plans will aid in bringing the whole world to a good state. He explains this towards the end of *De fine* where he explains: “On account of public usefulness, which I see in the aforesaid things, I languish and I live in sadness and woe, and I wander throughout the whole world”.⁶³ He commends his work to the Holy Spirit, expressing confidence that the Holy Spirit will aid his plans because they were made and promoted on account of the common good. Because his plans accord with the virtues and are in opposition to the vices, he implies that those refuse to support them sin against the Holy Spirit. The benefits Christendom could enjoy by following his plans would include the end of the heresies, errors and dissensions amongst Christians, which stand in the way of the public good; the exaltation of the holy faith, including increased interest in supporting the *bellator rex*; peace and harmony between princes and prelates, communes and their citizens. Whoever stands in the way of the recommendations Lull has made will perpetrate great wrong and greatly impede the good.⁶⁴ Lull’s interest in the public good is unmistakable and just like James, he ties that good to individual penitential action.

Both men acknowledge the power of example and use that power to promote their ends. An important characteristic of *De fine* is how Lull tends to generalize from his own experience of conversion to penitence and his struggle to pursue an apostolic life, to prescribe the same devotion and itinerant (even pilgrim-like) way of life for the members of the military order, for the preachers who

⁶¹ Comparison of Lull’s crusade ideology to the crusade sermons of his closer contemporaries, Humbert of Romans and Gilbert of Tournai, suggests that the latter opinion is more valid.

⁶² Sermon to Pilgrims, 145. Compare James’ Sermon to Crusaders II, in Maier, *Crusade Ideology*, pp. 100-127 at pp. 122-123.

⁶³ *De fine*, pp. 289-90; see text in note 43 above.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 290: “Et ideo qui contra praedictam ordinationem erit, quantum malum, consideret, perperabit, et quantum bonum impedit in hoc mundo. Et sic de sancto Spiritu timorem habeat, sicut dixi”.

accompany them, and for the missionaries he hoped would be trained in the *studia* whose establishment he was promoting. In fact, since his recommendations for missionary *studia* and their work of stemming the tide of unbelievers through preaching precedes his discussion on military crusading, one can argue that Lull sets up the missionaries as a moral model for crusaders.⁶⁵ One can replace preaching with fighting to create the ideal Christian knight.⁶⁶

De fine shares the sense of urgency evident in James' sermon to pilgrims. This partially can be explained by historical circumstance. James' sermons, written in the context of the Fifth Crusade, necessarily responded to the disappointments and failures in the Holy Land suffered by the Christians since the loss of Jerusalem in 1187. Likewise, Lull's treatise responded to the disappointing campaigns of Louis IX to Tunis, the fall of Acre in 1291, and the realization after around 1300 that the possible alliance with the Mongols was simply an ephemeral dream. But the urgency can also be attributed to the reforming sensibilities of both men who had experienced the contrast between the troubles of the Holy Land and the wealth and of western Christendom first hand. Lull highlights this contrast in *De fine*. He urges the pope and his curia to put his plans into action and suggests that only a lack of will can stand in their way. In order to spur them on to action he compares the altar of St. Peter's in Rome and its attendant elaborate liturgical celebrations with the pitiful state of the altar in Jerusalem, "which is the exemplar and lord of all others" and the desecration of the city.⁶⁷ This description echoes the laments which frequently prefaced papal

⁶⁵ *De fine*, p. 250: In the prologue Lull explains that he has left everything and traveled around the world "[...] adeo ut posset protinus impetrare cum domino papa, dominis cardinalibus et etiam aliis principibus huius mundi remedium et iuuamen ad tale malum magnum et maxime inhonestum, si posset, penitus euitandum, procurans tali modo, dominus papa et domini cardinales et etiam alii principes supra dicti aliqua monasteria aedificari concederent et construi, in quibus aliqui ualentes homines litterati, pro Christo desiderantes mortem pati, diuersas linguas infidelium addicerent et audirent, ut per consequens per uniuersum mundum irent euangelium praedicatum, sicut praecepit noster Dominus Iesus Christus, qui dixit sancto Petro (Ioh. 21, 17): *Petre, si amas me, pasce oues meas*".

⁶⁶ See Richard W. Kaeuper, *Holy Warriors: The Religious Ideology of Chivalry* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009). Lull's advice on chivalry or the religious behavior appropriate to knights appears in a number of his vernacular works, including *Llibre de l'orde de cavalleria*, *Doctrina Pueril*, *Blaquerna* and *Felix*. Examination of these texts in light of crusade ideology would be extremely useful but also would extend this study to impossible length.

⁶⁷ *De fine*, pp. 272-3: "Et ideo, papa domine, et oh etiam domini cardinales, pro Deo concipiatis electionem uobis dictam. Nam si uos uultis, factum est; sin autem, non erit factum. Heu, quanta distantia inter tale uelle et tale nolle sic consistit. Et inter tale bonum et malum. Ergo negotium mentaliter, uocaliter et manualiter acceptetis. Ego pluries coram altari beati Petri fui Romae. Ipsum uidi ualde ornatum, illuminatum, dominum papam hic pluries cum cardinalibus celebrantem, et cum altis et multis uocibus laudantes, benedicentes nostrum Dominum Iesus Christum. Sed aliud altare est, quod est exem-

crusade bulls and which were regularly included in crusade sermons.⁶⁸ It is also another example of how Lull imaginatively incorporated the rhetorical strategies of crusade preaching to promote his own aims. Lull regularly addresses his audience in the second person (e.g., “you cardinals” and “Oh, holy Church, what enemies you have”),⁶⁹ a rhetorical technique that provides immediacy to his arguments and elicits the sense of urgency he is striving to express.

James prodded his listeners to respond to his sermon because time was steadily marching on and death (and judgment) was approaching. He emphasized the need to respond to God’s call in gratitude for the gift of salvation and hinted that the opportunity to gain the reward of indulgences would not always be available. His references to final judgment are fairly general and designed to spur the members of his audience to take up the cross and to behave in a manner appropriate for a penitent *crucesignatus* (the stick to accompany the proverbial carrot). Lull also refers to the passage of time, as for example when he reminds the leaders of the church that seventy years have elapsed since the Tartars came down from the mountains and now they have more dominion in this world than the Saracens and even the Christians.⁷⁰ However, his references to Judgment Day in *De fine* are much more specific and frequent than James’, and he clearly establishes an eschatological framework for his proposals. As mentioned above, even the title of this treatise is suggestive of this context, which he establishes in a number of different ways. First, he emphasizes that the world is in a terrible state and will only get worse if the pope and his curia show no will to stop it. Second, he repeatedly uses the specter of impending judgment give force to his words, contrasting the inaction of his audience with his own action. More than

plar et dominus omnium aliorum. Et quando uidi, in ipso duae lampades solae erant; una tamen fracta est. Ciuitas depopulata est, eo quia ibi quasi quinquaginta homines non morantur; sed hic multi serpents in cauernulis commorantur; et illa ciuitas est excellentissima super omnes alias ciuitates; et hoc intelligo quo ad Deum”.

⁶⁸ Innocent III’s *Post miserabile*, of 1198 opens with just such a lament; See Bird *et al.*, *Crusade and Christendom*, pp. 28-42; Gregory IX’s *Rachel suum videns*, of 1234, opens in the same way, *ibid.*, pp. 269-276. Lull may have encountered the bulls directly. Copies were sent to the mendicant convents, circulated in ecclesiastical courts and incorporated into registers and chronicles. On the Spanish crusading bulls see J. Goñi-Gaztambide, *Historia de la Bula de la Cruzada en España*, Victoriensia 4 (Vitoria: Editorial del Seminario, 1958). He includes a chapter on Lull. For the general organization of mendicant involvement in crusade preaching, see Maier, *Preaching the Crusades*, chapter 4. Lull could also have come into contact with such ideas through contemporary literature. On the role played by the Holy Sepulchre in the imagination of the Christian West, see C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West: from the beginning to 1600* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

⁶⁹ For example, *De fine*, p. 268.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 268: “Nam septuaginta anni sunt elapsi, quod Tartari a montibus descenderunt; et habent plus de dominio in hoc mundo, quam inter Saracenos et omnes etiam christianos”.

once he declares that he will be able to stand excused in the presence of the Judge; he has done all he can. Whether or not the efforts of the curia have been sufficient to earn them the same excuse, only God knows.⁷¹ We saw above that Lull's recommendations for penitential behavior were generalized from his own personal experience. The same process is at work here. By inserting himself into this eschatological framework, he changes a standard penitential trope into something that the reader has to take seriously. Lull's urgency seems to be inspired by more than circumstance and betrays distinctly eschatological anxieties. Third, he negatively compares the fervor and increase of the Church in the apostolic era to the situation of his own time, wondering why the church isn't expanding and then answering his own question with the reason that there are no martyrs in his time.⁷² Lull reminds the pope and cardinals of how well they will be rewarded for carrying out his plans and implores them to "Begin, for God's sake, begin".⁷³ One important distinction between James' sermon to pilgrims and *De fine* is that the recommendations for action contained in the latter seem to stem more from a desire to imitate the sacrificial acts of Christ and from a sense of penitential obligation than they do from a sense of gratitude.

The use of the symbol of the cross as an organizing principle for crusade sermons was fairly traditional, even by James' time. James himself uses the cross as a galvanizing force and a source of inspiration in connection with each one of the three main aspects of crusade ideology we have discussed. What is interesting is that Lull incorporates a similar emphasis on the symbolism of the cross in *De fine*. In the section discussing the unified military order he is proposing, Lull offers a lengthy description of the habit and general appearance which the order should adopt. His primary reason for extensive treatment of the organiza-

⁷¹ Ibid., p. 251: "Tunc super ipsos iudicium quale erit, non est licitum mihi scire; solum illi pertinent, qui sciuit Omnia ab aeterno". Lull refers to the inexorable passing of time, the increasingly bad state of the world, and the idea of accountability on Judgment Day on at least ten separate occasions in this text.

⁷² Ibid., p. 254: "Fides catholica incepit cum praedicatione, et multiplicata fuit cum sanctitate, sanguine et labore. Vnde sequitur, quod sua multiplicatio consistit in potentia sanctitatis, martyrii et laboris. Sed quare non est in multiplicatione in tempore, in quo sumus? Respondemus: Quia non habemus martyres, neque laborantes cum feruenti desiderio de sanctitate. Qualis est Dominus Deus noster? Sit 'qui est' (cf. Exod. 3,14)! Et quid mirum, si miracula modo non sunt, apostolorum tempore sicut erant". Texts from Exodus were favorite sources for crusade preachers because typological exegesis allowed them to link the crusades to the holy wars fought by the people of Israel to gain the Promised Land, thereby legitimating them.

⁷³ Ibid., pp. 254-5: "Incipite pro Deo, incipite. Nam mors uenit, et mille anni sunt iam praeteriti seu elapsi, in quibus melius negotium isto inceptum non fuit. Nam plangatis uerba atque pecuniae paucitatem, quam forte aliqui episcopi seu praelati ad Dei seruitium non expendunt. Et tamen plus, quam dictum sit, non constaret".

tion, rule, habit and insignia of this order is to incorporate characteristics of all the military orders to be joined into this new 'Order of Knights'.⁷⁴ In his discussion, Lull touches on aspects of the symbolic meaning of the cross. For example, his description of the cross which was to be placed on the military garb worn by the knights is evocative of the sacrificial suffering and death of Christ. He argues that it would be appropriate for the knights to wear this insignia because, "This first cross is the exemplar and *causa* of all other crosses".⁷⁵ Later Lull recommends that the red cross, representative of the first cross which was colored red by the blood of Christ, should be placed on a black background, a dark color reminiscent of the shadows which fell upon the earth at the time of Christ's death.⁷⁶ Additionally, Lull advises that the knights should "carry a great beard" to express their sorrow over the loss of the Holy Land and all other lands which the Christians once possessed until they are recovered.⁷⁷

Lull's discussion of insignia, colors and beards imaginatively incorporates observations about the symbolism of the cross that appear in crusade sermons such as James': the red color of the cross reminds us of the blood of Christ that was shed on the first cross; the color moves the heart and blood towards courage and valor. The arms of the cross remind us of the two natures of Christ as well as of divine, spiritual and corporal natures. "Such a cross in such a location, shape and color," Lull declares, "will lead to victory in battle by reason of its

⁷⁴ The logistics of such a consolidation would be daunting but not impossible, as Lull points out, if there is a will to accomplish it. Although Lull's plans have been charged with being utterly unrealistic, his attention to the idea that one measure will appease the Templars, and another, the Hospitallers, is evidence that he was actually sensitive to these realities. See *De fine*, p. 274: "Talis inquam crux cum tali loco, figura et colore in bello uictoriam obtinebit ratione similitudinis primae crucis; et de tali cruce fratres Templi se tenebunt pro contentis," and "Et sic per colorem panni erit satisfactum fratribus Hospitalis".

⁷⁵ *De fine*, p. 274: "Sed quantum ad crucem ista dico: Bonum est, ut de colore rubeo remaneat, ad significandum, quod prima crux fuit de Christi sanguine colorata; et etiam, quia color rubeus mouet cor et sanguinem ad audaciam et ualorem. Et talis crux fuit in cruce Domini figurate. Quae prima crux est exemplar et causa crucum omnium aliarum".

⁷⁶ *Ibid.*, p. 274: "Legitur in euangelio benedicto (Matt. 27, 45), quod in hora quando fuit mortuus Dominus noster Iesus Christus, tenebrae factae sunt super terram. Et quia tenebrae significant nigredinem siue umbram, cruce prima existente rubea per sanguinem, fuit in nigro colore uel obscure quantum ad aerem situate. Et sic figuratum fuit, quod crux fubea ordinis bellatoris sit in panno nigri chlamydis situate...Et etiam quod de colore chlamydis sint alia uestimenta, ad significandum, quod in campo nigro fuit positum corpus Christi. Etiam est in illis, qui de nigro se induunt, figuratum, quando aliquis est mortuus de eorum parentela".

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 274-5: "Et quia deferunt propter tristitiam magnam barbam, fratres de ordine bellatoris portant similiter magnam barbam, ut figuratum sit, quod rex una cum suis militibus sunt in tristitia et dolore, et erunt, quousque Terra sancta, etiam terrae aliae, recuperatae sint, quas olim christianissimi possidebant".

similitude to the first cross".⁷⁸ The cross creates a parallel between Christ's victory over death and the military victories of the crusading knights and brings us back again full circle to the moral behavior demanded of the penitent. According to both authors, victories will be won if those participating in the campaign assume the appropriate penitential demeanor. This penitential context is evoked by Lull's allusions to the darkness and shadows at the time of Christ's death, the dark place in which the body of Christ was placed, and the sadness and sorrow felt by Christ's followers over the loss of the Holy Land and other places.⁷⁹ Lull asserts that both humility and victory were prefigured by the first cross and in that short phrase decisively ties the humility of penance to the individual victory (salvation) and the communal victory (recovery of the Holy Land) discussed above.⁸⁰ He has taken a standard element of crusade sermons and imaginatively incorporated them into the unique proposal he offers in *De fine*.

7. James of Vitry's *First Sermon to Crusaders* and *De fine*: The power of the cross and the increase of the Church

James of Vitry's sermon collections also include two sermon models addressed to "those who are or who will become crusaders".⁸¹ The contents of these sermons reinforces James' interest in the three basic issues described above, namely the connection between penitence and crusading as a particular type of pilgrimage, the connection between moral behavior and individual and communal victory, and an urgency derived from references to the passage of time and the Last Judgment and the call for a grateful response to the gift of salvation. Although the image of the wandering penitent is not found in these sermons, James does frequently use the cross to symbolize his ideas about crusading as he did in the sermon to pilgrims. These two sermons do, however, intro-

⁷⁸ See above, note 43.

⁷⁹ See above, note 45.

⁸⁰ *De fine*, p. 275: "In prima cruce fuit nobis humilitas et uictoria figurate. Cum igitur cum unanimitate hominum plurium uictoria fiat una, et ipsa humilitas significet communitatem plurium cum eodem intellectu; et quia Christus in mensae medio cum suis apostolic discumbibat, quod medium ipsius mensae locus est plus communis, mensa domini bellatoris communis omnibus debet esse, tamen modo debito ordinate, et quod dominus bellator rex in medio sedeat cum praedictis". In this passage, Lull moves from the idea of individual penitential humility to that of communal sense of humility when he makes an analogy between Christ at the table with his apostles to the *bellator rex* in the community of his knights.

⁸¹ These are edited and translated in Maier, *Crusade Ideology*, pp. 82-127. The sermons will be referred to as Sermon to crusaders I and II.

duce several new aspects of crusade theology that we can see incorporated into Lull's ideas about the crusade.

The first of these is a connection between the crusade and the increase of the church. This will be accomplished in part by the recovery of the Holy Land which is the reason James (and other preachers) are called to preach "forcefully and diligently".⁸² However, James goes on to identify the preacher's task as being to "labour and preach to convert souls and enlarge the church until...her salvation is lit like a lamp in the hearts of the listeners".⁸³ The link between crusade preaching and conversion is clear; however, context tells us that the conversion to which James is referring is that of the hearts of Christians. On the other hand, Lull extends this link to the conversion of unbelievers to the Christian faith, as can be seen by the coupling of mission and crusade in *De fine*. He is explicit about this:

And this distinction [on preaching] signifies the spiritual sword, namely truth against falsehood, ignorance and error. Now it follows concerning the second sword, namely the corporal [sword]. And since man is not composed of anything besides body and soul, these two swords are enough.⁸⁴

In the first of the sermons addressed to crusaders, James writes extensively about the sign of the cross, pointing out that it is used to distinguish God's people from the unfaithful and the reprobate. The cross serves as a kind of defense. Christ was also signed with the cross so that he could precede all others with the banners. Lull makes a similar point when describing the symbolism of the cross to be worn by the members of his military order.⁸⁵ James explains that since Christ was signed with the cross, the cross points towards his holy sepulcher. The sepulcher then appropriates the meaning of the cross. James explains that this means that many Christians, "after they have taken the sign of the salutary cross

⁸² Sermon to crusaders I, pp. 82-85: "Hiis verbis ostendi Ysa. Quam instanter et diligenter verbum Dei vobis debeamus predicare et maxime quando predicamus *propter Syon et Ierusalem*, ut scilicet Terra Sancta de minibus inimicorum liberetur".

⁸³ *Ibid.*, p. 84: "Vel *propter Syon non tacebo*, sed loquar id est propter ecclesiam...laborando scilicet et predicando propter animas convertendas et multiplicandum ecclesiam, *donec egrediatur ut splendor iustus eius*, id est cognoscatur per predicationem meam, et *salvator eius ut lampas accendatur* in cordis auditorium".

⁸⁴ *De fine*, p. 269: "Et ista distinctio gladium spiritualem significat, uidelicet ueritatem contra falsitatem, ignorantiam et errorem. Modo sequitur de secundo gladio, uidelicet corporali. Et quia homo non est compositus, nisi ex corpore et anima, gladii sufficient isti duo".

⁸⁵ Sermon to crusaders I, pp. 86-89: "Quod Christus cruce signatus fuit et de sepulcro Domini. Patet igitur quod signum Dei vivi habet Christus, ut signet milites suos; qui etiam prior cruce signari voluit, ut alios prederet cum vexillo crucis". For Lull, see above at note 70.

out of the love of Christ and out of devotion, exert themselves on land and at sea, so that they may see and honour [the sepulcher] in person.⁸⁶ This sermon contains extensive reflections about the desolation of Jerusalem, which are used to castigate those who are tepid and held back from participating in crusading because of worldly concerns.⁸⁷ Lull adapts this argument to his own purposes in *De fine* when he insists that all that is needed to bring his plans to fruition is the will. He claims that those who do not back his plans are lured away from their duty by worldly concerns.⁸⁸ A unique emphasis in James' sermon, in connection with the issue of the desolation of the Holy Land, is that "those who do not feel the wound of the head cannot be called true limbs of Christ".⁸⁹ James's descriptions of this desolation are vivid, drawing extensively on Old Testament imagery. They are echoed in Lull's comparison of the altar of St. Peter with that of Jerusalem.⁹⁰ James also draws on Old Testament texts to argue that there is no excuse for anyone to wait to profess a crusade vow to aid the Holy Land. He explains that the Lord wants to test his followers with the business of the Holy Land; God will recognize his friends by their willingness to suffer on his behalf. He invokes the maxim that "you cannot tell a friend in good times but in adversity you cannot lose sight of an enemy".⁹¹ A distinctive characteristic of this sermon model is its use of feudal analogy: "You hold your body and soul and all that you have from the highest emperor, who has you summoned today to come to his aid in battle, even if you are not bound by feudal law".⁹² Lull does not incorporate this type of analogy into *De fine*, probably because he was more attuned to urban society and sensibilities and was addressing a different audience.⁹³

⁸⁶ Ibid., p. 88: "[...] et sepulcrum, in quo iacuit, gloriosum est quia ab omnibus Christi fidelibus habetur in honore in tantum quod multi pro amore Christi et devotione assumpto salutifere crucis signaculo per terram et mare laborant, ut ipsum corporaliter videre valeant et honorare".

⁸⁷ For example, *ibid.*, p. 92: "Quid igitur de illis qui audiunt Terram Sanctam ab inimicis Christi conculcari et nec dolore moventur nec curare videntur".

⁸⁸ *De fine*, p. 289, text in note 43 above.

⁸⁹ Sermon to crusaders I, p. 90: "Unde vera Christi membra dici nequeunt qui capitis lesionem non sentient".

⁹⁰ *Ibid.*, p. 94; for Lull, see below, note 57.

⁹¹ Sermon to crusaders I, p. 96: "Quod Dominus occasione Terre Sancte vult probare suos et de indulgentia et merito signatorum. Posuit autem Dominus sicut Zach. [xii, 3] ait, *Ierusalem lapidem oneris cunctis gentibus*, ut scilicet probet qui sint amici eius et qui doleant vices ipsius; teste enim Ecce[us], [xii .8]: *Non agnoscitur in bonis amicus*, id est in prosperis non facile cognoscitur, *et non abscondetur in malis inimicus*".

⁹² *Ibid.*, p. 98: "Vos autem corpus et animam et quicquid habetis a summo imperatore tenetis, qui vos hodie citari facit, ut ei in prelio succuratis, et licet iure feodi non teneremini. Tanta et talia stipendia offert vobis quod sponte currere deberetis, remissionem cunctorum scilicet peccatorum quantum ad penam et culpam et insuper vitam eternam".

⁹³ That the crusade preachers adapted their message to different audiences is made clear by the options and variations offered for sermons by means of the sermon models.

8. James of Vitry's *Second Sermon to Crusaders and De fine: The power of the cross and the imitation of Christ*

James's second sermon model addressed to crusaders contains some interesting words about preachers and their task. He writes: "By his word and example a preacher must lead sinners away from a bad way of life as the adder [is led] from its cave".⁹⁴ Such an idea would have resonated strongly with Lull and recalls the relationship between preaching, conversion or penitence, and crusading that we have already explored in the sermon to pilgrims and in *De fine*. In this same part of the sermon James declares, "People believe a messenger who is educated, that is who has knowledge of the scriptures, and has a seal, that is the impression of a saintly way of life, with which he can instruct others".⁹⁵ The identity which Lull created for his post-conversion self fits this description and the autobiographical references sprinkled throughout his works, including *De fine*, show that this was intentional. Moreover, the portrait of Lull drawn figuratively in the *Vita coetanea* and literally in the *Breviculum* proves that James' observation still held true more than seventy-five years later.

In this sermon too, James draws extensively on the symbolism of the cross. An interesting emphasis is that the cross is meant to draw together people from all four corners of the earth; its message is applicable to all inhabitants of the world.⁹⁶ This universalism is comparable to Lull's plans as laid out in *De fine* and his main goal of bringing the whole world together to love, serve and honor God. Although James may have meant this in a metaphorical way, Lull certainly meant it much more literally.

This sermon also contains an interesting analogy between crusaders and officers of the highest king which sacralizes the crusader and his office:

Crusaders are not only key-bearers but treasurers and chancellors of Christ, holding the key to the heavenly treasure and the seal with which the flesh of Christ was stamped. As the house of God is recognized by the cross on top of it, so a man of the house of God is recognized by the cross put on his shoulders.⁹⁷

⁹⁴ Sermon to crusaders II, p. 100: "Hiis verbis ostendit Ysa. [xlili, 8] officium predicatoris et virtutem predicationis. Predicator quidem verbo et exemplo debet educere peccatores de conversatione mala velut aspidem de caverna [...]".

⁹⁵ Ibid., pp. 100-102: "Illi quidem nuntio creditor qui litteras habet, id est scientiam scripturarum, et sigillum, id est impressionem conversationis sancte, per quam valeat alios informare".

⁹⁶ Ibid., p. 104: "Levabit signum crucis ut profugi a Deo et per diversa vitia disperse ad hoc signum revertantur et a quatuor plagis terre, id est ab universe mundo, ad crucis vexillum populi congregentur".

⁹⁷ Ibid., p. 106: "Non solum autem clavigeri sed thesaurarii Christi et cancellarii sunt crucesignati, habentes clavem celestis thesauri et sigillum cui impressa fuit caro Christi. Sicut autem domus Dei cognoscitur per crucem superpositam, sic homo dignoscitur domus Dei per crucem humeris suis affixam".

Llull's description of the type of men who should be part of the unified military order, whose vocation was crusading, shows that he too thought that knights participating in crusading were engaged in sacred work and professed a sacred vocation, provided that they were morally upright.

This sermon contains an extended meditation on the power the cross. James advises his listeners that "...you too cannot cross the sea of this world and reach the heavenly Jerusalem without the cross".⁹⁸ In a reference to salvation history James writes, "It [the cross] is the power which the Lord gave to the world in its old age, by which it could be supported so it would not fall".⁹⁹ The cross is also the pillar on which we can hang our burdens; it gives us shade or a screen against the vices; it distinguishes us and consecrates us to the Lord; it is the ultimate remedy. James finishes with an exhortation:

So put yourself into the balance of the cross by taking the cross, and the Lord, who is weighing, will raise you up to the glory of the resurrection. It is the last plank for a shipwrecked world, the wood of life, the scales of justice, the king's scepter, the diadem of kings, the imperial throne, the shading tree, the staff of punishment, the supporting stick, the banner made red by the blood of Christ, by the sight of which we are encouraged to fight.¹⁰⁰

Any crusade preacher could find in this list an analogy around which to organize a sermon. However, with this list, James is arguing that the cross represents everything that has meaning. Llull's life and works testify to the endurance of that idea in later medieval spirituality.

Finally, among the elements of this sermon that would have appealed to Llull is a discussion of the glory (via indulgences) that comes to those who accept the sign of the cross. First, James states that those who take the cross, who have truly confessed and who have a contrite heart are considered martyrs while they are in the service of Christ. Second, he explains that there are other ways to earn the indulgence and help the crusading effort besides being an actual soldier of God.¹⁰¹ Llull would have agreed with the connection made between penitence

⁹⁸ *Ibid.*, p. 106: "[...] ita et vos sine cruce mare huius seculi non potestatis transire nec ad supernam Ierusalem pervenire".

⁹⁹ *Ibid.*, p. 106: "Hec est potentia quam dedit Dominus mundo in senectute sua, qua sustentaretur ne caderet".

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 108: "Pone igitur te crucem assumendo in statera crucis, et Dominus preponderans sublevarit te ad gloriam resurrectionis. Hec est suprema tabula mundo naufraganti, vite lignum, iustitie libra, sceptrum regni, regum diadema, thronus imperialis, arbor obumbrationis, vexillum Christi sanguine rubricatum, quo viso ad prelium incitatur".

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 112-113.

and service and approved of the desire to suffer death for Christ. He also clearly believed that there was a wide range of ways in which the “business” of the cross could be advanced. The three *distinctiones* of *De fine* are evidence of this. In the greater scheme of things, for both James and Llull, the work done for Christ, that is supporting the crusading effort, is modest labor in return for an immense reward. In fact, although God could easily liberate his land by himself with one word, he doesn’t do this because he wants to give his followers an opportunity to save their souls.¹⁰² We return here to the notion with which we began—that conversion requires action. To a certain extent, according to both James and Llull, it is the effort that counts even more than the outcome. Related to this is the idea, expressed by James in the sermon to pilgrims, that there are many benefits that accrue to the community merely through the crusade preaching itself. For if people attend sermons, they are not busy committing the sins they would otherwise commit; the sermon will make them remorseful and they will confess; people can earn indulgences just for attending the sermons; and finally, many will be encouraged to participate when they see others “rushing to the good bargain”.¹⁰³ While Llull did not incorporate these specific ideas into his treatise, he certainly would have agreed with the idea that the *negotium Dei* contributed to the common good and that preaching in general was beneficial in that it directed sinners towards confession and penitence.

9. Conclusions

Comparison of James of Vitry’s sermon models with *De fine* emphasizes the continuity of the basic elements of crusade ideology and imagery throughout the thirteenth century and into the fourteenth. However creatively Llull incorporated these standard concepts into his treatises on crusade, it is likely that he did so because they still resonated with a wide range of audiences. This supposition is borne out by the fact that later mendicant preachers of the crusade such as Humbert of Romans and Gilbert of Tournai also drew upon James’ sermon models for inspiration. These later preachers develop the imagery of the cross and focus on penance in ways that reflect particularly mendicant sensibilities; especially

¹⁰² Ibid., p. 116: “Hoc autem diligenter debetis attendere quod, cum Deus terram suam uno verbo per se posset liberare, ipse tamen servos suos honorare vult et socios habere in eius liberatione, dans vobis occasionem salvandi animas vestras, quas redemit et pro quibus sanguinem suum fudit...unde non eas libenter perdit”.

¹⁰³ Ibid., pp. 118-121, and at p. 120: “Tertium bonum quod multi incitantur ad idem faciendum dum alios currere vident ad bonum forum [...]”.

significant is the shift from emphasis on the apostolic life in general to the ideal of the *imitatio Christi* in particular. Gilbert of Tournai even uses the imagery of the stigmata as a rhetorical device.¹⁰⁴ Both of these authors also promote crusading against a backdrop of calls for reform of the Church. Although Humbert and Lull did not see eye to eye about the possibilities of converting the Muslims (Humbert dismisses the conversion of Muslims in favour of war and conquest), Lull's crusade treatises share many of the characteristics of the sermon models composed by both mendicants.¹⁰⁵

Although it would be untenable to argue for a direct influence between the crusade sermon models explored in this essay and Lull's *De fine*, their many common elements reveal a significant shared culture of penitential spirituality. This shared religious culture is not located as much in the detailed arguments of the sermons or of Lull's treatise, as it is in the religious convictions which provided the foundation upon which the arguments were made. Chief amongst these convictions is the recognition that private and individual—interior—religious experience demands some a public and communal—external—response. Lull's theological understanding of the working of the Trinity draws on just this kind of understanding. The tension that is discernable between the active and the contemplative life in some of Lull's works is somewhat resolved through his own hybridized, mendicant-like vocation. The movement from individual, personal appeals to take up the cross, to the public benefit (the *bonum publicum*) of that action, occurs along the axis of penitential conversion that pervades both the model sermons and *De fine*. It also mirrors an intensely corporate view of society as the body of Christ. Conversion may well take place interiorly but its effects are worked out in community. Thus, participating in a crusade campaign or preaching to unbelievers could be considered two sides of the same coin. The emphasis of the crusade sermons and Lull's texts was on the participation, the doing; the most significant results lay in an eschatological future. Preaching served as the bridge, bringing together the individual and the communal. Which brings us back, full circle, to the miniatures depicting Lull's conversion with which we started.

The "pre-conversion" Lull would have been just the type of person that crusade preachers would have been trying to reach. It is not unreasonable to sup-

¹⁰⁴ Gilbert of Tournai, Sermon One, in Maier, *Crusade Ideology*, pp. 176-8. On the development of the *imitatio Christi* ideal See G. Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 143-248.

¹⁰⁵ See Humbert of Romans, *Opusculum Tripartitum*, in Bird *et al.*, *Crusade and Christendom*, pp. 457-8.

pose that Lull would have been present in the audience of a crusade preacher at some point in his life. The common elements between the crusade sermon models and *De fine* indicate something more than a vague or generalized shared religious culture. Instead, they argue for closer ties—whether through sermons that were actually preached or through study of homiletic materials in medieval convents and universities. The miniatures, with their exploration of the process of conversion, its penitential significance, and its emphasis on acting or responding in a public way, through some kind of embodiment of religious virtue, more than hint at the nature of those ties. Comparison of *De fine* to James of Vitry's crusade sermon models does more than clarify the nature of Lull's crusade ideology. It also contributes some answers to the questions about the audience and reception of crusade preaching. The affinities between the crusade sermon models and *De fine* testify to the persistent connection between the theological ideas of penance and crusade ideology at least up to the early fourteenth century; in this light, Lull's writings on crusading can be read as representative of how thoroughly the theological ideas of penance and reforming spirituality had been integrated into the crusading ideology of his time. The conclusions drawn from this comparison also help to explain why Lull was able to promote crusading as consistent with his broader intellectual and spiritual goals. Ultimately, it is apparent that Lull's own theories of crusade conform to the ideals associated with 'conversion to penitence' represented in the miniature described above, ideals which are foundational and essential for the continued appeal of crusading into the later middle ages.

Key Words:

Lull's, *De fine*, James of Vitry, crusade, preaching, penance

Paraules clau:

Lull's, *De fine*, Jacques de Vitry, croades, predicació, penitència

Abstract

This essay compares James of Vitry's crusade sermon models with Lull's most extensive treatise on crusading, *De fine* and shows that the aspects of crusade ideology which they share are rooted in the penitential theology which developed throughout the course of the thirteenth century. The comparison has

implications for the role of preaching and homiletic materials in Llull's own intellectual and religious formation and for the centrality of preaching and rhetorical concerns in his thought. The study also contributes to our understanding of the persistence of enthusiasm for the crusade into the later middle ages and leads to a greater appreciation of the role that preaching played in that persistence. Most importantly, it points to Llull as representative of a crucial development in later medieval religious culture that came increasingly to emphasize the notion that religion was something that one *practiced*, not simply a set of propositions to be believed.

Resum

Aquest assaig compara els sermons-model de Jacques de Vitry sobre la croada amb el tractat més extens de Llull sobre aquesta matèria, el *De fine*, i mostra que els aspectes sobre la ideologia de croada que comparteixen deriven de la teologia penitencial que es va desenvolupar durant el segle XIII. La comparació té implicacions en el paper de la predicació i dels materials homilètics en la formació intel·lectual i religiosa de Llull, i en la centralitat que tenen la predicació i els procediments retòrics en el seu pensament. L'estudi també ajuda a comprendre la persistència de l'entusiasme per la croada a l'edat mitjana tardana i ensenya que la predicació va tenir un paper destacat en aquesta persistència. I, encara més rellevant, mostra que Llull s'inscriu en un desenvolupament crucial de la cultura religiosa medieval tardana, segons el qual cal identificar la religió amb una *pràctica vital* i no tan sols amb un repertori de proposicions en què cal creure.

La batalla dels elements. Fra Lluís de Flandes, caputxí, contra Benito Jerónimo Feijóo, benedictí

Rosa Planas

Centre de Documentació Ramon Llull

Universitat de Barcelona

rosa.planasf@hotmail.es

1. Els estudis lul·lians caputxins durant el segle XVIII

L'orde dels framenors caputxins aviat es distingí per la defensa del lul·lisme, potser per dues raons: per l'empremta franciscana que impregnava tota l'obra del Beat i perquè els caputxins, igual que Llull, tenien la missió de redreçar la cristiandat i convertir els infidels. D'aquesta adhesió al lul·lisme parlen els documents conservats a la Societat Arqueològica Lul·liana de Palma estudiats per Llorenç Pérez,¹ entre els quals un «Philosophiae cursus ad mentem doctoris M. Illuminati Beati Raymundi Lulli martiris» de *Dominico felanigiensi scribente capuchino*, obra de fra Manuel de Mallorca (1761-1793), també caputxí, que recull el curs de filosofia lul·liana que ell mateix impartia al convent de Palma. Després de la seva mort, el succeí fra Miquel de Petra, arquitecte del convent i de l'església de Palma, nebot de fra Juníper Serra. Un grup d'estudiants assistien a aquestes classes en el mateix convent caputxí, on també exercí de primer Lector fra Bernardí de Mallorca (†1777).

Els estudis lul·lians marcaren l'espiritualitat de l'orde caputxí, especialment a Mallorca, i també determinaren la manera d'encarar els nous corrents filosò-

Rebut el 15 de maig de 2014. Acceptat el 5 de juny de 2014. doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.109.67 Rosa Planas. ISSN: 2340-4752.

¹ Llorenç Pérez Martínez, *Els fons manuscrits lul·lians de Mallorca* (Barcelona-Palma de Mallorca: UB, UIB, 2004), p. 93.

fics que arraconaven el lul·lisme cercant el seu definitiu estranyament acadèmic. Es respirava un ambient hostil amb episodis d'exaltació i de lluites, que aviat s'havien de convertir en persecució oberta sota el mandat del bisbe il·lustrat Juan Díaz de la Guerra. Dóna fe d'aquesta situació difícil la carta de fra Francesc de Santa Margarida,² datada a Perpinyà el 26 de juliol de 1763. Segons aquest caputxí seguidor del P. Fornés i del mateix Lluís de Flandes, el lul·lisme té dos enemics importants, els «dominicos o Españoles», i s'admira del fet que els qui haurien de defensar Llull fossin precisament els seus principals detractors. La carta conta que a Sardènia ensenyava lul·lisme amb molts deixebles un metge anomenat Pablo Pala i que, a Gènova, un petit grup estudiava l'Art, cosa que també s'esdevenia a França, especialment al Rosselló i Perpinyà, des d'on escrivia. La carta informa sobre Francesc de Copons, president del Consell de Perpinyà molt afeccionat al lul·lisme, que es considerava descendent del Beat a través del llinatge Boixadors. Un membre d'aquesta família barcelonina havia contribuït amb manuscrits originals a l'edició de Magúncia.

La carta de fra Francesc també es fa ressò de la polèmica mantinguda entre els lul·listes de l'època i Feijóo. Per tal de defensar la causa de Llull sol·licita que li siguin enviades les interpretacions de l'Art fetes per Salzinger o, en cas de no ser possible, les obres del P. Fornés, l'*Apologia* del P. Pasqual o els comentaris de Lluís de Flandes. Aquest conjunt d'autors fa veure ben clarament quines eren les posicions en conflicte i, en certa manera, explica la interpretació sectària que feia Feijóo de Llull i dels seus seguidors contemporanis.

L'hostilitat antilul·liana era un signe del temps i no procedia únicament dels ambients mallorquins, sinó que en l'àmbit espanyol l'encapçalava Benito Jerónimo Feijóo, antagonista declarat de la superstició, on encabia el lul·lisme que defensaven no tan sols els caputxins sinó també alguns confreres del seu propi orde, com l'esmentat Antoni Raimon Pasqual, aleshores abat del monestir mallorquí de la Real.

La posició intel·lectual de Feijóo era contrària a les formes escolàstiques que defensaven mentalitats com la del P. Flandes, ancorades en una tradició inamovible que no permetia el dubte crític davant les teories institucionalitzades per l'Església. D'altra banda, Feijóo també destacava com a jutge implacable dels mètodes de la medicina tradicional,³ defensada per Lluís de Flandes com l'única vertadera. El caputxí identificava la medicina aristotèlica, galènica i lul·liana com una mateixa ciència basada empíricament en la teoria dels elements. El

² J. Garau, «Carta de un lulista», *BSAL* 6 (1895-1896), pp. 317-318.

³ Per a una anàlisi detallada de les idees mèdiques de Feijóo, vegeu Gregorio Marañón, *Las ideas biológicas del P. Feijóo* (Madrid: Espasa-Calpe, 1962).

punt de vista pragmàtic i experimental de Feijóo condemnava aquesta posició, que basava els seus plantejaments en uns supòsits allunyats de tota comprovació. El benedictí es declarava partidari d'una medicina moderna que res tenia a veure amb la defensada per Flandes, que tal i com veurem, es va erigir en defensor de la tradició mèdica medieval.

Tot i la claredat de les posicions, en el rerefons de la polèmica planava l'ombra allargada de l'edició maguntina d'Ivo Salzinger i la defensa dels tractats alquímics pseudolul·lians. Aquest fet radicalitzà encara més l'opinió negativa que Feijóo s'havia format del Beat i de la seva obra.

Amb el present treball proposem contextualitzar la posició expressada per fra Lluís de Flandes en el llibre *El antiguo académico contra el moderno scéptico, rígido o moderado: defensa de las Ciencias, especialmente de la Physica pitagórica y Médica, en el conocimiento y práctica de los médicos sabios. Compuesto por fr. Luis de Flandes, de la orden de capuchinos...*, obra en dos volums, editada entre els anys 1742 i 1744, on Flandes s'autoatorgava la representació dels interessos lul·lians en oposició a les idees il·lustrades defensades pel P. Feijóo i altres autors.

2. Lluís de Flandes, un caputxí lul·lista

Fra Lluís de Flandes va néixer a Ostende, Bèlgica, devers 1680. L'any 1698 vestí l'hàbit caputxí a Massamagrell (València). En la introducció del primer volum d'*El antiguo académico*, signada pels caputxins Tronchón i Torrelblanca, s'informa que quan el P. Flandes es va iniciar en els estudis lul·lians duia quaranta anys d'estudis i ja en feia vint que era qualificador del Sant Ofici. També havia publicat algunes obres importants, com el *Tractat del Caos*. En l'aprovació del segon volum, el doctor Juan de Lacy, comte palatí pontifici, diu que en aquells moments Lluís de Flandes era Lector de Teologia, Custodi del Capítol General, i que havia estat Definidor i Provincial de València i Múrcia; també que havia viscut a Mallorca, d'on ambdós es coneixien, i que, a l'illa estant, havia ensenyat lul·lisme.

En l'aprovació del P. Alejandro Aguado, teòleg i també qualificador del Sant Ofici, els elogis adreçats al P. Flandes fan referència tant a la seva erudició com a les seves obres escrites.⁴

⁴ Per a les obres editades del P. Flandes, vegeu Sebastià Trias Mercant, *Diccionari d'escriptors lul·listes* (Mallorca: Edicions UIB, 2009), p. 167.

Lluís de Flandes va morir a Múrcia el 14 d'abril de 1746,⁵ i encara que el sentiment lul·lià se li havia despertat tardanament, va ser tan intens que es convertí en un dels més abrandats defensors de Llull del segle XVIII. L'any 1737 pronuncià a la catedral de Palma un panegíric que esdevingué famós, i tres anys més tard publicà el *Tratado y resumen del Caos Luliano*. De la mateixa època data el *Tratado teológico del sistema luliano*, on analitzava les figures i els elements del pensament de Llull.

Durant la polèmica amb Feijóo, el P. Flandes obtingué del general de l'orde dels caputxins, Serafí de Capricolle, el compromís en la defensa del sistema lul·lià, que es concretà en la disposició del 25 d'abril de 1758, quan ja era mort fra Lluís, on s'ordenava la creació d'una càtedra de filosofia lul·liana en el convent de Palma.

Lluís de Flandes s'enfrontà amb els nous corrents, que ell considerava «escèptics», perquè, al seu parer, destruïen la teoria d'una jerarquia còsmica basada en els quatre elements, sistema que havia prevalgut inalterable des de l'edat mitjana. El P. Flandes atacà els «moderns» perquè posaven en dubte la idea d'un univers construït seguint l'ordre diví que irradia sobre la matèria i que segella la creació. L'experimentació, el dubte i l'esperit crític eren, als seus ulls ingenus, la mostra d'un escepticisme racionalista que posava en perill no tan sols la filosofia cristiana sinó també la mateixa fe en Déu. El P. Flandes percebia en aquestes actituds els inicis d'un ateisme incipient que s'escolava a través de les espitlleres de la ciència. Es tractava del mateix sentiment que segles abans havia intentat conjurar Llull quan atacava els que anomenava «averroistes».

3. *El antiguo académico, una obra polèmica*

Probablement *El antiguo académico* va ser la darrera obra que va donar a la impremta Lluís de Flandes. S'ha conservat en dos volums, tot i que sembla que la intenció inicial de l'autor era que en tingués fins a quatre. El primer volum porta censura i aprovació de fra Agustín de Vinaroz i fra Carlos de Tronchón, datada en el convent de la Sang de Crist de València el dia 18 de desembre de 1742. El segon, imprès a Madrid, a la Imprenta del Reyno, porta la llicència de l'orde signada per fra Segismon de Ferrara a Roma l'1 d'agost de 1742, mentre que les *Facultas reverendi provincialis* són datades a València el 29 de setembre de 1743. L'aprovació del doctor Lacy és del 4 de maig de 1744. Finalment, l'a-

⁵ Gonzalo Díaz, *Hombres y Documentos de la Filosofía Española* (Madrid: CSIC, 1987), p. 235.

provació del Doctor Alexandre Aguado, signada en el monestir de San Basilio Magno de Madrid, és del 25 d'agost de 1744. Ateses totes aquestes dades, cal situar la publicació dels dos volums entre 1742 i 1744, quan a fra Lluís de Flandes li restaven escassament dos anys de vida.

El antiguo académico és una obra de polèmica, fruit de la confrontació entre els representants de la tradició, defensors de l'ortodòxia acadèmica catòlica, on s'arreglera Flandes amb els lul·listes, i els qui són anomenats –en l'obra– «escèptics» i «moderns», els quals situa en una llarga i dilatada llista, des dels cartesianes fins a Francis Bacon de Verulam, considerat una bèstia negra pel caputxí, que el situa entre els heretges; a l'entremig, i sense arribar a la condemna, l'escèptic «moderat» Feijóo.

3.1 Els antecedents

Aquest títol tan significatiu és la conseqüència d'una polèmica anterior iniciada pel doctor Martín Martínez, autor de *Medicina scéptica, y cirugía moderna, con un tratado de operaciones quirúrgicas* (Madrid, 1722). El text, en forma de diàleg, presentava un galènic, un *chymico* i un hipocràtic o escèptic (amb qui s'identificava l'autor) participant en diverses converses sobre temes mèdics i científics. L'obra, entre d'altres crítiques, posava en qüestió la teoria dels elements i la seva aplicació mèdica en els temperaments o humors.

La *Medicina scéptica*, que tenia antecedents teòrics en *The Skeptical Chymist* de Robert Boyle (1627-1691), rebé una irada resposta de Bernardo López Araujo, qui va escriure *Centinela medico-aristotelica contra scépticos* (Madrid, 1725) en defensa de l'ensenyament de la medicina que s'impartia en les universitats espanyoles. El doctor Martínez es va veure obligat a respondre amb un segon volum de *Medicina scéptica*. Entre les aprovacions que aportava López Araujo, n'hi havia una en què s'amenaçava l'«escèptic» amb l'acusació d'heretgia si no deixava d'enfrontar-se a les escoles.⁶

Quan el 14 d'agost de 1725 es va posar a la venda el segon volum de la *Medicina scéptica*, Feijóo estava redactant en el convent de San Vicente d'Oviedo una defensa del primer, que va firmar l'1 de setembre del mateix any i que

⁶ Jesús Maria Gallech Amillano, *Astrología y medicina para todos los públicos: Las polémicas entre Benito Feijoo, Diego de Torres y Martín Martínez y la popularización de la ciencia en la España de principios del siglo XVIII*. Tesi doctoral, Programa Interuniversitari de Doctorat en Història de la Ciència (UAB-UB), Centre d'Història de la Ciència (CEHIC), Departament de Filosofia, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2010 (disponible en xarxa).

titulà *Aprobación apologética del scepticismo médico*, on criticava durament la impugnació de López Araujo. L'actitud crítica de Martínez havia agradat Feijóo fins al punt que en la seva *Respuesta a los Doctores Martínez, Aqueña y Ribera* (1726) va declarar entre d'altres coses «que và mucho mas expuesto al error el Dogmático presumido, que el Scéptico receloso» i «Deberá confiar el mundo de los Médicos, quando los Médicos desconfien de sí mismos».⁷

L'any 1726 Feijóo publicà el primer volum del *Teatro crítico universal*, obra que difongué la seva fama i que el convertí en l'oracle de la il·lustració espanyola. Mentrestant, les controvèrsies sorgides entorn de la medicina escèptica sorgiren des dels sectors més conservadors i se centraren no tan sols en les qüestions mèdiques sinó també en les teològiques. La religió s'utilitzà per a desacreditar les opinions dels crítics que, com Martín Martínez, amenaçaven les estructures immobilistes de les universitats.

3.2 La reivindicació dels quatre elements i de l'alquímia

El antiguo académico representa una reviscolada tardana d'aquesta polèmica. Amb una afirmació exagerada de la tradició i del discurs elemental que bevia de fonts lul·lianes, el P. Flandes bastí la defensa d'una ciència que havia estat qüestionada per Feijóo i els escèptics. Una ciència massa especulativa i una medicina superficial que no es basaven en la pràctica ni en l'experimentació i que havien quedat encarcerades en les estructures acadèmiques. D'altra banda, la teoria elemental havia estat qüestionada pels cartesians i els atomistes en un discurs que comprometia la formació de la matèria.

La defensa de l'alquímia té un destacat protagonisme en l'obra del P. Flandes, que li dedica dos discursos: el número VII del tom primer, *La piedra filosofal* i el número VIII del tom segon, *De la nueva precaución contra los alquimistas*.

L'alquímia esdevé la conseqüència necessària de la teoria elemental sobre la qual es fonamenta l'art de la transmutació. No hi ha cap contradicció entre l'alquímia, que reproduïx de manera artificial els processos de la naturalesa, i l'activitat realitzada per les lleis naturals en el si de la natura. Amb l'acceptació de l'alquímia, Flandes se situava al costat de Salzinger, el qual també considerava autèntica i «necessària» l'obra alquímica. De la mateixa manera, fra Lluís defensava la llegenda que fa de Lull un aprenent d'Arnau de Vilanova. En totes aquestes qüestions s'oposava una vegada més a l'opinió de Feijóo, que menyspreava l'alquímia i les obres pseudolul·lianes que se'n derivaven.

⁷ Ibid., p. 302.

El compromís del P. Flandes amb l'escola de Salzinger es desprèn al llarg de l'obra; en diferents moments es declara entusiasta de l'edició maguntina. El lul·lisme del P. Flandes s'expressa amb termes apassionats en la mateixa línia del compilador alemany, que embolcallava el lul·lisme històric amb una aura de màgia, utilitzant sovint una terminologia extreta de la tradició hermètica. Aquestes circumstàncies no passaren inadvertides a la ment analítica de Feijóo, que no veia en els lul·listes més que una forma de la superstició que combatia.

En l'anàlisi d'alguns aspectes de l'obra que tot seguit iniciem es veuran quins són els supòsits de la lluita que hem anomenat «la batalla dels elements», ja que en el rerefons del debat plana la concepció d'un univers jeràrquic i sagrat, que es basa en el principi dels quatre elements, teoria de la qual Llull havia estat un exponent original en el context d'una llarga tradició filosòfica.

4. El discurs *Contra el ataque de la Planta Elemental*

En el volum segon el P. Flandes presenta el discurs *Contra el ataque de la Planta Elemental*⁸ amb els objectius següents: explicar la figura elemental lul·liana i la raó per la qual han de ser quatre els elements. El P. Flandes considerava la teoria elemental com la columna que sustentava el coneixement lul·lià del món material, alhora que també explicava el funcionament de la naturalesa i en demostrava l'origen creat.

El P. Flandes exposa la teoria lul·liana, que pretén vigent i dogmàtica, i que es creu en l'obligació de defensar contra els corrents racionalistes que la posen en dubte. Per a fra Lluís, els elements són la matriu de la matèria que es combina i regenera. La concordança provoca la generació i la contrarietat és l'origen de la corrupció. Aquesta acció recíproca, aplicada al cos humà, també li serveix per a explicar els canvis biològics de la persona i per a vertebrar una medicina que és qualificada de lul·liana, galènica i aristotèlica.

Les condicions dels elements segons el P. Flandes són:

- 1) Els elements són quatre, ni un més ni un menys.⁹
- 2) Els elements simples són de naturalesa corporal, però en la seva simplicitat no són cossos.¹⁰

⁸ Lluís de Flandes, *El antiguo académico contra el moderno scéptico, rígido, o moderado. Defensa de las ciencias y especialmente de la Physica Pythagórica, y Médica, en el conocimiento y práctica de los médicos sabios*, tom II (Madrid: Imprenta del Reyno, 1744), pp. 67-96.

⁹ Flandes, *El antiguo académico*, p. 76.

¹⁰ Flandes, *El antiguo académico*, p. 77.

- 3) Qualsevol element té per si mateix una qualitat simple i una altra que, accidentalment, rep d'un altre element. Per exemple, el foc, que és càlid, rep la seva sequedat de la terra.¹¹
- 4) Cada element és criatura de Déu, format a la seva semblança, per tal de significar el Creador en les seves operacions. L'operació dels elements també és una criatura de Déu.¹²
- 5) Els elements es distingeixen per la seva matèria i forma, i es diversifiquen per les seves esferes. L'esfera de l'aire és circular i té dues superfícies, una còncava i l'altra convexa; mentre que la de la terra només en té una, la convexa.¹³
- 6) Qualsevol element simple és principi del seu element compost.¹⁴

Flandes afirma que els seus arguments han estat extrets de l'*Art demostrativa*:¹⁵ «Todo lo dicho es del Sapientíssimo Raymundo à la letra, quien usa de sus instrumentos intelectuales, conformes a su Arte universal».¹⁶ De la teoria exposada, conclou que si l'home fos constituït d'un sol element, no emmalaltiria, ja que no hi hauria contrari en la seva naturalesa. De la mateixa manera, si en tingués dos seria impossible l'existència, ja que només hi hauria concordança o contrarietat. Si estigués format per tres no existiria la proporció necessària, de la qual cosa es desprèn la necessitat del quaternari per obrar conforme a les lleis naturals.¹⁷ En aquesta creença se sustenta el que anomena sistema hipocràtic, galènic, aristotèlic i lul·líctic.

La medicina, en tant que és una ciència, està condicionada per aquesta teoria dels elements i les relacions que se'n deriven: «Todas las réplicas se desvanecen con la razón dada en la Planta Elemental, de que nunca un Elemento puede ser cuerpo simple, porque necesariamente esta mezclado con los otros tres; al modo que en la massa sanguinaria están mezclados los demás humores, con el predominio de alguno de los quatro».¹⁸

L'estat preelemental o caos havia estat tractat per Llull en el *Llibre del caos* (1285-1287) i també en l'*Arbre de la ciència*: «lo cors confús qui és apellat **caos**, e qui compleix tot l'espai qui és dejús la luna, e en qui són sembrades les

¹¹ Flandes, *El antiguo académico*, p. 78.

¹² Flandes, *El antiguo académico*, p. 80.

¹³ Flandes, *El antiguo académico*, p. 82.

¹⁴ Flandes, *El antiguo académico*, p. 83.

¹⁵ Flandes, *El antiguo académico*, p. 70. La cita literal és: «Lul. tom. 4 per Ar. Demontr. qu ast. 160».

¹⁶ Flandes, *El antiguo académico*, p. 91.

¹⁷ Flandes, *El antiguo académico*, pp. 91-92.

¹⁸ Flandes, *El antiguo académico*, p. 95.

espècies de les coses e les disposicions e ls hàbits d'aquelles, en tant que ell hi és substància confusa subjacent als accidents de les coses elementals».¹⁹ L'interès del *Llibre del caos*, tal com fa veure A. Bonner,²⁰ va ser plenament copsat per Salzinger, que l'escindí del seu context natural, la *Lectura super figuras Artis demonstrativae*, i l'oferí separatament en l'edició maguntina; potser, com indica Bonner, per fer casar millor el contingut amb els interessos alquímics del compilador alemany. El P. Flandes, igualment interessat, n'escriví el seu propi comentari, que titulà *Tratado y resumen del Caos Luliano*.

Si cada element és una criatura de Déu, format segons la seva semblança, també «la operación es obra de la criatura. Dios obra en los Elementos, y en toda criatura, sin movimiento de su bondad, grandeza, voluntad, etc. y la hace buena, durable, etc.».²¹ Aquesta concatenació de causa i efecte es concreta en el moviment de «mixtion, digestion, y composicion», i explica la generació i la corrupció que es produeix en la naturalesa, però també ajuda a comprendre perquè per als lul·listes com Salzinger i Flandes no era desbaratada la idea que Llull hagués pogut escriure llibres alquímics. Les obres sobre aquesta matèria es basaven en els elements, i els procediments alquímics no eren altra cosa que una imitació de les lleis de la naturalesa. D'aquesta manera, les deu fases de l'obra que es relacionen amb el color que va adoptant la matèria fan referència a l'esquema de mescla, corrupció i generació. S'inicia amb la *nigredo* o fase de descomposició i putrefacció, passa per l'*albedo* fins a arribar a la *rubedo*, que és la tonalitat que assoleix la matèria quan es converteix en el *lapis philosophorum*.²²

El moviment intern de la matèria, estratificat en generació i corrupció, provoca una dinàmica que cerca la perfecció dintre de cada espècie. Aquesta lluita genera al seu torn la forma que la matèria va assolint en el camí vers la perfecció. Segons el P. Flandes, aquest procés prové directament de l'acte creador de Déu.

El valor de la teoria elemental en les obres de Llull ha estat àmpliament analitzat en els estudis de R. Pring-Mill i F. Yates.²³ Pring-Mill s'adonà de l'estreta relació entre els elements i les dignitats divines, font d'on aquests procedeixen, mentre que per a Yates destacaven les complexes relacions entre la dependència

¹⁹ *OE*, I, p. 557.

²⁰ A. Bonner, *L'art i la lògica de Ramon Llull. Manual d'ús* (Barcelona - Palma: UB-UIB, 2012), pp. 118-119.

²¹ Flandes, *El antiguo académico*, p. 80.

²² Wouter J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism 1* (Leiden - Boston: Brill, 2005), pp. 12-16.

²³ Frances Yates, *Ensayos reunidos, I, Lulio y Bruno* (Mèxic: FCE, 1996), pp. 23-137.

astrològica, les qualitats elementals i el cos humà, amb la intervenció de la *devictio* i la distinció entre les qualitats pròpies i les qualitats apropiades.²⁴

Per al P. Flandes, els elements condicionen l'estructura íntima de tot ésser elementat o compost, incloent l'home, que, en darrer terme, també reflecteix a través del seu cos la semblança amb el seu creador. En el pensament del caputxí aquesta teoria assolí un valor absolut, cosa que el portà a menysprear qualsevol alteració, allunyament o crítica del que considerava com la formulació exacta de l'ordre natural i diví, que havia estat descrit per Lull i transmès pels seus seguidors.

5. La medicina hipocràtica, galènica, aristotèlica i lul·lística

Amb tots aquests adjectius qualifica el P. Flandes la medicina tradicional. Per al caputxí no hi ha variació notable en la història d'una ciència que es basa en l'ordre jeràrquic de la creació i que té l'origen en els elements constitutius de la matèria. La influència de la teoria elemental sobre la medicina apareix ja en el *Corpus Hippocraticum*, on el tractament mèdic s'adreçava directament al manteniment o restauració de la salut, concebuda com *eukrasia*, i a la correcta combinació dels quatre humors corporals: sang (aire), còlera / bilis groga (foc), malenconia / bilis negra (terra / Saturn) i flegma (aigua). La malaltia, anomenada *dyskrasia*, s'entenia com la mescla equivocada.

Per al P. Flandes, l'equilibri del quaternari es demostra en el cos humà, ja que:

[...] si el hombre constara de un solo Elemento, nunca enfermaria, por no tener Elemento contrario. Si constara de solo dos, ò serian concordantes, ò puramente contrarios; serian por lo primero causas de toda generacion, sin corrupcion; y por lo segundo causas de corrupcion, sin generacion... luego necesariamente son quatro para los fines de la naturaleza, con sus quatro correspondientes qualidades. ... En los quatro se funda el movimiento natural, ò circulacion; por ellos se conoce el movimiento contra naturaleza, la buena mixtion, y digestion. [...] Si todo este Systema Hypocratico, y Galenico, Aristotelico, y Lulistico fuera solo supuesto, aun en tal caso merecia la victoria, respecto de los demás, y coronarse, por verdadera ciencia, hasta que el R.mo P.M. [es refereix al Reverendíssimo Padre Maestro Feijóo] y los Modernos discurren otro igualmente proporcionado, ò de mejor calidad.²⁵

La barreja dels elements en el cos humà, el predomini d'un sobre l'altre, l'oposició o la concordança determinen la salut o la malaltia. El metge, coneixedor

²⁴ Frances Yates, «La teoría luliana de los elementos», *EL IX* (1959), pp. 237-250.

²⁵ Flandes, *El antiguo académico*, p. 92.

dels elements i dels humors, ha de cercar l'harmonia i aconseguir l'equilibri, tot basant-se en una teoria que no pot ser anul·lada per les modernes concepcions experimentals de la medicina. El P. Flandes basa la seva defensa en una llarga tradició, que inclou l'obra lul·liana, i també en la relació amb l'ordre intern de l'univers. Negar-la equivaldria a renegar al mateix temps de la jerarquia natural instituïda per Déu i de la seva obra cosmològica, explicada per Llull en els seus textos.

Vora aquests postulats teòrics existia una pràctica de la medicina «lul·liana», que comptava fins i tot amb medicaments que semblaven fets a partir de receptes sorgides de les teories del Beat. Així, el P. Flandes informa que:

En Mallorca vi curar à un Frayle de mi Convento, de un tabardillo, en tres, ò quatro dias, con las gotas, que llaman alli del B. Raymundo, dandolas ocultamente el Doctor Don Raphaël Armengòl, por evitar la nota de los demás Medicos, que le han puesto un pleyto para que cure como ellos al uso Galenico, ò de la Chymica ordinaria.²⁶

Aquest paràgraf revela l'existència d'unes gotes del Beat Ramon, utilitzades pels caputxins per a guarir determinades malalties, encara que ho devien fer d'amagat dels metges, que s'oposaven a les pràctiques farmacèutiques i mèdiques dutes a terme en els convents.²⁷ D'aquesta època, data la famosa polèmica en què intervingué el doctor Cristòfol Serra, autor de les *Thaeses Hypocratico-Galenico-Lullisticae*,²⁸ escrites precisament en defensa de la medicina «lul·liana». El doctor Armengol, citat en el text, és autor de *Veritas investigata doctrinae illuminatissimi doctoris Christique martyris invictissimi b. Raymundi Lulli, maioricensis Universitatis patroni moeritissimi lumine*, text que es relaciona amb la mateixa polèmica.

6. La defensa de l'alquímia

L'actitud d'Ivo Salzinger, director de l'edició de Magúncia, havia deixat ben clar que, malgrat l'oposició dels bol·landistes i dels jesuïtes, els textos alquímics atribuïts a Ramon Llull eren autèntics. Potser no acceptava totes les possibles atribucions, però sí les més significatives, com el *Testamentum* o el *Liber de quinta essentia*. Així ho expressava en la *Revelatio secretorum artis*, obra inclosa en el

²⁶ Flandes, *El antiguo académico*, p. 195.

²⁷ Fra Valentí de Manresa, *Els caputxins i les herbes remeieres* (Barcelona: Mediterrània, 2011).

²⁸ Palma de Mallorca: Vídua Frau, 1742.

primer volum de l'edició maguntina, on ofería una interpretació personal de l'Art, de les figures i dels seus secrets més ocults. Inspirada en la filosofia lul·liana, la teoria de Salzinger obria les portes a temes que no havien estat tractats per Llull, però que es podien intuir a partir dels seus escrits, com el de la transmutació de la matèria mitjançant l'art alquímica o el valor simbòlic de la música. En el text de la *Revelatio*, Salzinger sotmet Llull a un diàleg, on el fa afirmar:

Fill meu, si ha plagut a l'Altíssim, Senyor dels Senyors, revelar-me la ciència universal de la transmutació de tots els metalls i pedres precioses, i la manera de guarir els cossos humans, l'Altíssim ha ordenat això per fer que el seu poder admirable es manifesti a través del món sencer.²⁹

Aquesta declaració presenta l'alquímia lul·liana com un do diví. Salzinger consagrava així l'art de la Gran Obra, que, igual que l'Art autèntica, hauria estat assolida per Llull de forma gratuïta. Al mateix temps s'afanyava a dir que l'alquímia no es trobava tractada directament en les obres de Llull, sinó que calia descobrir-la en el sentit metafòric dels textos. D'aquesta manera feia susceptibles de ser interpretats metafòricament tots els textos autèntics. Salzinger afirmava que el sentit literal és el centre i que el metafòric són els radis que flueixen des del centre. Això també s'esdevé amb les ciències: cada sentit literal d'alguna ciència té paral·lelament sentits metafòrics en les altres. La *Revelatio* defensava que la lectura dels textos lul·lians es pot fer de manera literal, però també de forma metafòrica; es reserva aquesta segona lectura per als més preparats, els adeptes, els únics capacitats per a rebre la transmissió de les arts més precioses i ocultes, com són la medicina i l'alquímia. Aquesta opinió era defensada pel P. Flandes en el llibre que tractem:

De lo dicho se colige, que todos los Phylosofos hablan, como mi Sapiientissimo Lulio, metafóricamente, haciendo una perfecta conversion de la metáfora en Medicina, à la letra de la Alquimia, y de la metáfora de esta à la letra de Medicina, por ser ambos fines (la transmutacion de metales, y la de los mas perfectos mixtos) el objeto de los Autores Sabios en la Alquimia.³⁰

La teoria del sentit metafòric ajuda a explicar la cohesió del grup format a l'entorn de Salzinger i la defensa del vessant alquímic de Llull, que no es recolzava únicament en les obres que presentava la tradició pseudolul·liana, sinó que es fonamentava en la lectura «metafòrica» per explicar els textos autèntics.

²⁹ Ivo Salzinger, *Revelatio secretorum artis*, MOG I, (1721), Int. vi, pp. 1-180 (253-432).

³⁰ Flandes, *El antiguo académico*, p. 198 (veg. p. 31 més avall).

Lluís de Flandes se situà entre els qui admetien que Llull havia estat un alquimista pràctic. Segons aquesta llegenda, Ramon hauria estat instruït per Arnau de Vilanova, amb qui coincidí a Montpeller. Una vegada adquirida l'art, Llull viatjà a Anglaterra a petició del rei Eduard; d'allà estant hauria realitzat amb èxit la transmutació de metalls en or. *El antiguo académico* incorpora dos discursos sobre l'alquímia (un a cada volum) amb la intenció de provar amb aquests i altres arguments tant l'autenticitat de l'obra alquímica com la reputació de Llull com a alquimista. El P. Flandes s'esforçà igualment per dignificar l'art alquímica, que havia estat ridiculitzada i menyspreada, especialment per la crítica de Feijóo.

En el discurs sobre *La piedra filosofal* afirma el valor de l'alquímia com a mètode per arribar a conèixer els secrets de la naturalesa:

Es la Alchimia, ò Arte de transmutar metales, en sentir de los hombres de juicio (que huvieran tratado la materia) una Arte sumamente dificil, pero no imposible [...] un modo de conocer grandes secretos de la naturaleza.³¹

Per al caputxí, l'alquímia no és una simple qüestió de manipulació dels metalls, sinó una teoria que permet l'accés a l'interior de la matèria. Aquesta activitat exigeix preparació, ciència i fe en la jerarquia de la creació, tal com havia estat exposada per Llull en l'*Arbre de la ciència*. Igual que Salzinger, el P. Flandes creu que l'alquímia és una art que ha sorgit com a conseqüència natural de la comprensió de l'acció dels elements.

Tot seguint la teoria de la lectura metafòrica, el P. Flandes explica que l'alquímia és una «lectura» de la Física: «A la Piedra Filosofal llaman los Lulistas *Abstracto Physico*, y porque su Doctrina es universal, de suerte, que la Physica en lo literal ha de ser Alchymia por metaphora, sin mas trabajo, que convertir los terminos de una ciencia en los de la otra».³² Per atorgar autoritat al seu discurs, Flandes es recolza en el prestigi del compilador alemany i en el valor històric dels *Perspicilia Lulianis Philosophicis*,³³ text en el qual Salzinger presentava una relació d'autors relacionats amb l'art alquímica. Tampoc falten les al·lusions al P. Feijóo, qui prèviament s'havia burlat de l'alquímia en el *Discurso de la Piedra Filosofal*, on havia negat tot el que defensaven Salzinger i el P. Flandes:

De **Raimundo Lulio** se dice que en el Alcázar de Londres, en presencia, y de orden del Rey de Inglaterra, fabricó oro de excelente calidad, y que de aquel oro se

³¹ Flandes, *El antiguo académico*, vol. 1, p. 192.

³² Flandes, *El antiguo académico*, vol. 1, p. 214.

³³ Salzinger, *Perspicilia Lulliana Philosophica*, MOG I (1721), Int. v, pp. 53-92 (213-252).

formó un género de moneda que llamaron el noble de Raimundo. ¿Pero quién lo asegura esto? Roberto Constantino, médico de Caén en Normandía, que vivió dos siglos después de Raimundo Lulio. A este citan todos los que refieren aquella historia. [...] Es verdad que Raimundo Lulio escribió de este arte, y aseguró que le sabía (si todavía es suyo el escrito sobre el asunto que tiene su nombre, y de que yo vi algunos fragmentos). Pero esto nada prueba, entretanto que no consta que alguno por aquellas instrucciones aprende a hacer oro; lo cual no sucederá jamás.³⁴

La llista d'autors alquimistes que el P. Flandes presentava és gairebé la mateixa que proposava Salzinger: Albert el Gran, Pere Lombard... i, per descomptat, Ramon Llull, a qui anomena *Príncipe de la Alchymia*, tot afirmant que si l'alquímia no hagués estat ja inventada, sens dubte ell n'hauria estat l'inventor.³⁵ Per al caputxí, els arguments dels *Perspicilia* són definitius i rebaten les objeccions proposades per Wadding, Custurer, Barceló i altres:

En el quarto resuelve solidamente los argumentos de los P. P. Wadingo, Barcelò, Costurer, Soler, y de Don Vicente Mut, que querian excluir à Lulio de tal sabiduria, juzgando que ésta al Doctor Iluminado (este titulo le dan ellos, y su Universidad de Mallorca) le atrassaria el processo de su Beatificacion [...].³⁶

En defensa de la posició del P. Flandes, cal esgrimir el sentit ampli que s'encabia en la definició d'alquímia, tot un espectre de ciències experimentals i tècniques derivades que haurien tingut el seu origen en aquesta art: la joieria, l'argenteria, la metal·lúrgia, la vidrieria, etc.

Utilitzant la teoria lul·liana de les condicions «apropiades», el P. Flandes, citant les *Questiones atrebatenses*, arrodoneix la seva tesi sobre l'alquímia, presentant-la com una art que imita la natura, però que no actua naturalment sinó de forma artificial. En altres paraules, si l'art alquímica actua «naturalment» és perquè s'apropia de les matrius naturals per a assolir els seus objectius. Aquest mateix principi és traslladat a la medicina:

Es consiguiente que pueda el Arte obrar indivisamente con la naturaleza, como la Medicina obra con ella, para introducir la salud potencialmente contenida en ella misma, sin que el Medico la produzca de sí, ni tampoco la Medicina, que es instrumento del Medico; pero se vale este de aquella, como el Artifice se vale del martillo para hacer un clavo del hierro.³⁷

³⁴ Feijóo, *Teatro Crítico Universal* (1726-1740), tom III (1729), discurs VIII. Edició de Madrid de 1777.

³⁵ Flandes, *El antiguo académico*, vol. 1, p. 204.

³⁶ Flandes, *El antiguo académico*, vol. 1, p. 205.

³⁷ Flandes, *El antiguo académico*, vol. 1, p. 301.

La Medicina, doncs, ha de seguir les pautes de la naturalesa; si no ho fa, no aconseguirà la salut del malalt. El P. Flandes, al llarg de l'obra, ataca de manera continuada la medicina experimental i pràctica, que considera inferior a la medicina especulativa. En aquest punt s'enfrontava directament amb Feijóo, un dels més grans detractors de la medicina especulativa, a la qual jutjava allunyada de la realitat i supersticiosa, incapaç de guarir el malalt, quan no era la causa directa de la seva mort. Aquesta medicina, basada en la tradició, es convertí en un dels objectius principals de la seva crítica.

La defensa de l'alquímia, encapçalada per Salzinger, era compartida per un nombre significatiu de lul·listes, tal com demostra aquesta afirmació del P. Flandes: *En el exemplo del oro, para precepto general de reducir qualquiera cuerpo en licor natural, es el que la Escuela Luliana llama materia primera, ò Chaos Physico, y por consiguiante materia remota de la Piedra Filosofal.*³⁸ D'on es dedueix que els escrits pseudolul·lians eren estudiats i discutits en els mateixos àmbits on s'ensenyava l'Art.

La idea que l'Art lul·liana és una metàfora i que l'obra sencera de Llull és la metàfora d'un saber ocult que només pot desxifrar el savi coneixedor de la ciència lul·liana, plana sobre tota l'obra de Flandes. Per a accedir a aquest saber cal ser un veritable adepte en el sentit de les ciències hermètiques, algú que s'ha preparat a consciència i que ha deixat de banda els prejudicis i les limitacions acadèmiques. Aquesta lluita secreta comporta el cicle complet de l'existència i fa que tant la física com la medicina lul·lianes puguin ser interpretades com a expressions metafòriques d'una art superior que rep el nom d'art alquímica.

Tot i la defensa que fa de l'especulació alquímica, el P. Flandes no va ser un practicant, cosa que no li impedeix explicar-ne els principis i entrar a debatre amb els qui la neguen, com el P. Rafel Barceló, col·laborador de l'edició maguntina amb Jaume Custurer, però oposat a admetre l'autenticitat de l'alquímia lul·liana. Contra aquesta actitud, el P. Flandes apel·la, com Salzinger, a la lectura «metafòrica» de les obres lul·lianes:

la Physica en lo literal ha de ser Alchymia por metaphora, sin mas trabajo, que convertir los terminos de una ciencia en los de la otra; lea uno de los muchos exemplos recogidos por el D. Ivo, el que trae à pag. 88 Aldhuc clarius, citando al Sapiient. M. en la q.137. Art. Invent. n. 4. y es como se sigue...³⁹

També es refereix a l'*Speculum introductorium medicinae de veritate et existentia Alchymiae* d'Arnau de Vilanova, on aquest hauria confirmat la lectura metafòrica de l'alquímia:

³⁸ Flandes, *El antiguo académico*, vol. 1, p. 207.

³⁹ Flandes, *El antiguo académico*, vol. 1, p. 214.

Todo su libro del Espejo de Medicina, es una continua metaphora de la Alchymia, y assi en sentido literal es magisterio de Medicina, y en el metaphorico lo es de la Alchymia; como el Testamento de Lulio, en sentido literal es Alchimico, y en sentido metaphorico es medico.⁴⁰

D'aquesta versatilitat de les ciències en l'adquisició d'un llenguatge figurat, en fa la demostració, tendenciosa si es vol, que qualsevol obra lul·liana és susceptible de ser interpretada alquímicament. Entre els autors que esmenta per tal d'afirmar les seves posicions hi ha una llarga llista. Curiosament, col·loca entre els alquimistes que han escrit sobre la matèria Pere Joan Llobet, que dissenyà el sepulcre de Lull a la basílica de Sant Francesc de Palma i és autor d'una *Ars Notativa*,⁴¹ a més de mestre lul·lista a Mallorca durant la segona meitat del segle xv. Ignorem a quines obres d'aquest autor es refereix, perquè, tret de l'esmentada, no s'han conservat més que una *Tabula* i un *Compendium*, i en cap document conegut hi ha referències que escrivís sobre temàtica alquímica.

En la llarga llista d'alquimistes lul·listes, el P. Flandes cita Cristòfol de París, Ludovico Cornelio Rigio, l'inquisidor Pedro Degui de Montalvo, el metge Joan Aubri, el mateix Ivo Salzinger, el jesuïta Sebastián Izquierdo, Giovanni Pico della Mirandola, el franciscà Roger Bacon, Pedro Baudovino (senyor de Montarcís) i el benedictí Basili Valentí. A aquesta llista inicial, hi afegí, en el discurs titulat *De la nueva precaución contra los alquimistas*,⁴² altres noms igualment il·lustres fins a completar un registre de vuitanta noms.

L'admiració envers Salzinger es palesa en els comentaris que el caputxí fa sobre els seus estudis i treballs, destacant-ne l'interès en les obres pseudo-lul·lianes. També afirma que Salzinger mai no va practicar l'alquímia experimental, que la seva recerca es concentrà en l'àrea especulativa, cosa que li permetia admetre teòricament els canvis i les transformacions que es produïen en els experiments alquímics. Informa també que el compilador alemany fou testimoni d'un procés de transmutació estant en presència de l'emperador Leopold; igualment es fa ressò de la notícia sobre unes monedes d'or, encunyades en temps del rei Eduard d'Anglaterra, que eren el resultat de la transmutació feta per Ramon en aquell regne, dues de les quals haurien anat a parar a mans de l'Electoral palatí, qui, al seu torn, les havia regalat a Salzinger.

⁴⁰ Flandes, *El antiguo académico*, vol. 1, p. 216.

⁴¹ Jordi Gayà, «El "ars notativa" de Pere Joan Llobet», *EL* 26 (1986), pp. 149-164.

⁴² Flandes, *El antiguo académico*, pp. 180-206.

7. La resposta de Feijóo als atacs de l'*antiguo académico*

L'obra del P. Flandes anava dirigida principalment contra Feijóo; encara que definit com a «escéptico moderado», les al·lusions són constants. El benedictí no va trigar gaire a respondre a l'envit amb la Carta IV del tom tercer de les *Cartas eruditas y curiosas*.⁴³

La seva resposta és una mescla de menyspreu i perplexitat. Confessa que no ha entès absolutament res del llibre, que no pot ser l'obra d'un home intel·ligent sinó la d'un grup de sectaris encegats per la superstició i l'estupidesa. Feijóo creu que *El antiguo académico* és el resultat de les converses d'un grup constituït a València, format per diferents intel·lectuals tradicionalistes que feien guerra als corrents il·lustrats. El grup, sorgit de la tertúlia del doctor Mañer⁴⁴ i de Diego de Torres,⁴⁵ hauria estat –segons Feijóo–, qui en darrera instància incità l'edició de l'obra del caputxí.⁴⁶

El resultat és un autèntic disbarat que no dubta a desqualificar:

El Libro no es otra cosa que un almacén de noticias infarcinadas (las más bebidas en charcos, o mal entendidas), imaginaciones quiméricas, ideas obscuras, doctrinas embarradas, conceptos indigestos, explicaciones implicantes, contradicciones manifiestas, etc.

En opinió de Feijóo, el P. Flandes hauria concebut la idea del llibre, però en l'elaboració hauria comptat amb l'ajut dels acadèmics, cosa que explicaria el seu caràcter laberíntic i confús. A parer nostre, els coneixements sobre lul·lisme que en tot moment revela l'obra demostren que qui la va escriure coneixia a fons les obres de Llull, i que estava al dia de l'edició de Magúncia i dels treballs d'Ivo Salzinger.

Feijóo ataca amb contundència la desproporció del *académico* i la seva confusió temàtica sense anar al bessó de l'argument principal, que no és altre que la defensa de la teoria dels elements tal com havia estat formulada per Llull. Curiosament, en aquesta carta extremadament crítica no esmenta en cap moment el filòsof mallorquí, que, com és sabut, era objecte del més irrespectuós

⁴³ Feijóo, *Cartas eruditas y curiosas*, tom IV, Carta XIII. <<http://filosofia.org/bjf/bjfc304.htm>>.

⁴⁴ Salvador Mañer (1676-1751) atacà especialment l'obra mèdica de Feijóo. És autor d'*Antiteatro Crítico. Impugnación al teatro crítico del P. Feijoo*, en cinc volums, que es començà a editar el 7 de juny de 1729 (Juan de Moya: Madrid).

⁴⁵ Diego de Torres y Villarroel (1694-1770), autor d'almanacs i personatge controvertit de l'època; defensor de l'alquímia, entrà en controvèrsia amb Feijóo.

⁴⁶ J. García Font, *Historia de la alquimia en España* (Madrid: Editora Nacional, 1976), p. 264.

menyspreu per part del benedictí, que el considerava una relíquia medieval sense cap interès científic.

Els arguments de Feijóo segueixen la línia de la desautorització: titlla el P. Flandes d'ignorant, incoherent i antic. També es burla de l'erudició sobrera i desfasada que exhibeix, de la forma en què relaciona idees i conceptes sense cap nexa lògic. Tampoc no s'està d'atacar Salzinger quan l'ocasió ho permet. Feijóo posa en dubte o nega la pressumpta adhesió al lul·lisme d'alguns dels integrants de la llista de lul·listes de l'alemany, tot afirmant que només es poden comptar en el grup tres metges autèntics. Des de qualsevol perspectiva, l'opinió de Feijóo és demolidora: «multipliquen los Lulistas a sus Cofrades, y Sectarios de Lulio quanto quieran, no pueden evitar la desdicha de no hallar entre todos ellos (¿qué mayor descrédito de una Secta?), no digo dos, tres, pero ni a un Autor sólo de un nombre sobresaliente en la República Literaria».

En acabar, Feijóo declara que no entén la raó per la qual el P. Flandes s'estén tant en la descripció i defensa de la teoria dels elements, atès que ell no l'havia desmentida ni tampoc havia polemitzat sobre el tema. Aquesta observació palesa fins a quin punt Feijóo no va entendre el sentit religiós i simbòlic del llibre, ni la voluntat que guiava el P. Flandes. La mentalitat tradicional del caputxí s'esforçava per harmonitzar una visió unitària de l'univers que sentia amenaçada pels corrents filosòfics moderns. Les noves filosofies qüestionaven no tan sols l'estructura de la matèria sinó que anaven més enllà, insinuant, fins al punt en què podia ésser insinuat, la destrucció del concepte de jerarquia de la creació, avançant cap a un materialisme ateu que havia d'arribar malgrat els murs de contenció que intentava interposar l'Església.

El P. Flandes i els seus seguidors sentien aquesta amenaça com quelcom imminent. La forma en què procediren no era ni científica ni filosòfica, però, si s'analitza sense prejudicis, mostra fins a quin punt eren sensibles a la crisi ideològica que es començava a forjar i que romandria durant un llarg període de temps en el continent europeu. Aquesta crisi religiosa, social i filosòfica degenerà en conflictes bèl·lics que tingueren com a detonant la destrucció dels conceptes i creences sobre els quals s'havien cimentat la societat europea medieval i la mateixa doctrina lul·liana.

8. L'opinió de Marcelino Menéndez y Pelayo

L'opinió temperada de Marcelino Menéndez va arribar amb la *Historia de los heterodoxos españoles*,⁴⁷ editada a Madrid entre 1880-1882. En aquesta

⁴⁷ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, 2 vols. (Madrid: BAC, 1967).

obra, el polígraf santanderí desmitificava la figura de Feijóo, tot afirmant que ni era l'únic intel·lectual del segle XVIII espanyol ni la seva crítica resultava tan profunda com s'havia cregut. De la mateixa manera, el to de Menéndez puja quan es refereix a la injusta crítica a la qual Feijóo va sotmetre l'obra i la persona de Ramon Llull:

Juzgar y despreciar a tan gran filósofo sin conocerle, ¿qué digo?, sin haberle tomado nunca en las manos, es uno de los rasgos más memorables de ligereza que pueden hallarse en el siglo XVIII. [...] Ni siquiera después que recia y sesudamente le impugnaron los PP. Tronchón y Torreblanca, Pascual y Fornés, se le ocurrió pasar los ojos por las obras de Lulio, que de cierto no faltarían, a lo menos algunas, en la biblioteca de su convento.⁴⁸

Observem com en la defensa de Llull cita els caputxins Tronchón y Torreblanca, que havien escrit l'apologia de Llull que apareix en el primer volum d'*El antiguo académico*, i també els PP. Raimon Pasqual i Bartomeu Fornés, ambdós partidaris del mateix lul·lisme que Lluís de Flandes. Quan es refereix als lul·listes de l'època parla expressament del caputxí i en defensa la posició:

... aquel singular eclecticismo o sincretismo del P. Luis de Flandes en su extraño libro *El antiguo académico contra el escéptico moderno*, donde, renovando, por decirlo así, algo del espíritu armónico de Fox Morcillo, quiso conciliar, bajo las universales máximas, las opuestas inferiores, es decir, las formas aristotélicas con el realismo de Platón, y hasta con el de Lulio, remontándose en física hasta los pitagóricos...⁴⁹

El caràcter insòlit de l'obra del P. Flandes va sorprendre Menéndez, que no dubta a qualificar-la d'estranya i eclèctica sense entrar a definir ni analitzar on rau aquesta singularitat ni la via d'aproximació lul·liana que proposa. Tampoc fa esment de la defensa de l'alquímia, que generà bon nombre de les pàgines de l'obra, ni del seu lligam amb les teories hermètiques d'Ivo Salzinger.

Si més no, considerem l'opinió de Menéndez y Pelayo com un contrapunt en la defensa del lul·lisme tradicional, i més concretament, del lul·lisme heterodox que va restar escanyat amb la Il·lustració i que trigaria a recuperar-se gairebé un segle, quan de la mà del nacionalisme romàntic Ramon Llull emergiria de les tenebres de l'obscurantisme per assolir la categoria de símbol de la nació catalana.

Es pot llegir el discurs VIII del segon volum d'*El antiguo académico*, «De la nueva precaucion contra los alquimistas», on Lluís de Flandes parla dels alqui-

⁴⁸ Ibid. t. 2, p. 375.

⁴⁹ Ibid. t. 2, p. 377.

mistes i de la consideració de l'alquímia, a través de l'enllaç «accés a l'article» d'aquesta entrada bibliogràfica de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/complet.asp?7041>>.

Paraules clau:

lul·lisme caputxí, Feijóo, antilul·lisme, medicina, ciència, alquímia

Key Words:

Capuchin Lullism, Feijóo, anti-Lullism, medicine, science, alchemy

Resum

La defensa d'una ciència tradicional, sostinguda en cenacles filosòfics de l'Espanya del segle XVIII, provocà debats encesos. La intervenció de B. J. Feijóo, considerat l'esperit científic més autoritzat de l'època, que es posicionà contra Llull i els seus defensors, fou l'origen de l'atrinerament de fra Lluís de Flandes i l'orde caputxí rere posicionaments teòrics de la medicina, que es basaven en la vigència de la teoria elemental. Els corrents moderns varen ser considerats per aquests lul·listes científicament equivocats i teològicament perillosos.

Abstract

The defense of traditional science upheld by philosophical circles of 18th-century Spain made for heated debates. The intervention of B. J. Feijóo, considered the most authorized scientific mind of the time, and who took a position against Llull and his defenders, was at the origin of the entrenched position of Fra Lluís de Flandes and the Capuchin order behind a vision of medicine based on the continuing validity of elemental theory. Modern trends were considered by these Lullists to be scientifically mistaken and theologically dangerous.

Qui té por de Ramon Llull?

Anthony Bonner

Maioricensis Schola Lullistica

ab@anthonybonner.com

A mitjan segle passat encara se sentia parlar d'un «home de rauxa», un «foll d'amor» anomenat Ramon Llull, la vida del qual era «una cursa desenfrenada d'inquietuds que s'encalcn com les ones d'una mar en perpètua turmenta». S'admirava el lirisme, l'emotivitat i la «sinceritat» d'obres com el *Llibre de contemplació*, el *Cant de Ramon* i sobretot el *Llibre d'amic e amat*. D'aquest darrer, se solia citar els versicles més poèticament efusius i oblidar els que mostaven la «recia contextura filosòfica» de l'obra, en paraules de Carreras i Artau. De les obres literàries, s'entusiasmaven més amb el *Blaquerna* que amb el *Fèlix*, del qual «Les anècdotes intercalades per donar amenitat –la majoria intolerablement artificioses–, van d'ací d'allà com pilotes de tenis», com descriu Allison Peers els exemples sobre els quals està bastida aquesta darrera obra. Ja no parlem de l'Art, de la qual Salvador Galmés, editor admirable de les dues obres citades a continuació, va dir: «La *Taula general* és més eixuta encara i tan indigesta com l'*Art demostrativa*, tot i que les circumstàncies de composició foren d'allò més favorables a una gran volada lírica. Ramon Llull l'escriu en el període més tràgic, potser, de la seva vida». En fi, un personatge una mica imprevisible i descontrolat: meravellós quan donava corda a la seva inspiració espiritual i mística, i més aviat desafortunat quan intentava ficar-se en camps més intel·lectuals, en els quals tenia una preparació inadequada i d'on li sortien coses d'una peculiaritat difícil d'explicar.

És veritat que ja havia sorgit gent que prenia seriosament el costat filosòfic / teològic del beat, com Otto Keicher en un llibre del 1909, Jean-Henri Probst en un de 1912 i Éphrem Longpré en la seva admirable exposició general del pensament lul·lià al *Dictionnaire de Théologie Catholique* de 1926, però havien influït poc en la visió general de Ramon Lull.¹ Finalment hi va haver els importantíssims apartats sobre Lull als dos toms de la *Historia de la filosofía española* dels germans Carreras i Artau, apareguts a Madrid el 1939 i el 1942. Potser, pel fet d'haver sortit en els anys més difícils de la història moderna espanyola, no tingueren la difusió que mereixien, ja que el 1958 el respectat assagista científic nord-americà, Martin Gardner, podia descriure Lull com un «troubadour who sang his passionate love songs to his Beloved and twirled his colored circles as a juggler twirls his colored plates».

Però uns quatre anys abans ja havia començat un gir que deixaria caducada aquesta imatge. El 1954 Frances Yates, a l'article «The Art of Ramon Lull. An approach to it through Lull's theory of the elements», publicat en el *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, va obrir una porta en els estudis lul·lians que va ser com una ventada d'aire fresc que entrava en una sala de cortines arnades i mobles coberts de pols. Les explicacions de la teoria elemental, del seu paper en l'analogia, de com aquesta analogia era fonamental per a l'empresa lul·liana, en l'astronomia, en la medicina i sobretot en les obres literàries, i de com les diverses peces de la vasta producció lul·liana s'integraven les unes amb les altres –tot això eren novetats extraordinàriament estimulants per als estudis lul·lians. L'any següent Robert Pring-Mill, a l'article «The Trinitarian World Picture of Ramon Lull», publicat en el *Romanistisches Jahrbuch*, va presentar el primer estudi a fons de l'estructura correlativa de tots els éssers, cosa que implicava una visió trinitària del món.

El gir definitiu, però, va venir l'any 1957, un gir propulsat per tres projectes editorials. El primer fou la fundació del Raimundus-Lullus-Institut per Friedrich Stegmüller a la Universitat de Freiburg, per tal d'iniciar l'edició de la vasta obra llatina de Lull, en gran part encara inèdita. L'any 1959 en va sortir el primer tom, i ara mateix el projecte ja ha arribat al tom 34. Al mateix temps, al Lullus-Institut, es van formar uns lul·listes que tingueren un paper primordial en aquella renovació, com per exemple Charles Lohr, Helmut Riedlinger, Johannes Stöhr, Jordi Gayà i Fernando Domínguez.

El segon projecte fou la publicació a Barcelona de les *Obres essencials* de Lull, en dos toms (1957 i 1960). Les seves gairebé 2.800 pàgines donaven al

¹ Hom pot consultar les referències d'aquestes publicacions a l'apartat de Bibliografia de <<http://orbita.bib.ub.edu/lull/index.asp>>.

lector català accés per primera vegada a un ventall remarcablement ampli de textos lul·lians, que anava des d'obres espirituals, com ara el *Llibre de contemplació* o l'*Arbre de filosofia d'amor*, altres d'aspecte més literari, com són les novel·les *Blaquerna* i *Fèlix*, i una mostra bastant completa de la poesia, fins a obres d'un caire més tècnic, com són el *Llibre del gentil* i l'*Arbre de ciència*. Totes eren presentades amb introduccions i notes dels germans Carreras i Artau, de Miquel Batllori, de Jordi Rubió i Balaguer i de Pere Bohigas, entre d'altres. Era una publicació que va obrir Ramon Llull a un públic culte de la manera més intel·ligent, clara i objectiva possible.

El tercer projecte editorial va ser l'inici de la revista *Estudios Lulianos* (títol que el 1991 es va canviar per *Studia Lulliana*), impulsada per Sebastián Garcías Palou. Ja des del seu primer volum de l'any 1957, amb articles de Carreras i Artau, Kamar, Moll, Pring-Mill, Stöhr, Stegmüller, Batllori i Ruffini entre d'altres, ha esdevingut el punt focal de la recerca lul·lística nacional i internacional.

Dos llibres posteriors van situar el beat en el món que l'envoltava i en la posteritat. El llibre de Jocelyn Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971)² ha mostrat com Llull va aprendre a manejar els fils intel·lectuals, polítics i acadèmics de París, tan importants per a la difusió del seu programa, i el paper importantíssim que hi va tenir el seu deixeble Tomàs Le Myésier. El de Paolo Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (Milà-Nàpols, 1960) va mostrar el paper de l'Art lul·liana en la història de la mnemotècnica, l'enciclopedisme, la recerca d'una llengua universal i d'una *mathesis universalis* en el Renaixement i el primer Barroc. A més d'aquests dos, les *Selected Works of Ramon Llull* del sota-signat, que sortiren l'any 1985, van intentar mostrar com l'extraordinària diversitat de la producció lul·liana –aquí representada per l'apologètica, la narrativa, la ciència (en aquest cas, la medicina) i la mística– eren peces d'un sol projecte, la pedra fonamental del qual era l'Art.

Més recentment, Josep Maria Ruiz Simon, en el llibre *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència* (Barcelona, 1999), ha explicat la naturalesa de l'Art, els programes lul·lians de refosa de la lògica i la metafísica aristotèliques, i la relació entre l'Art, la metafísica i la teologia. Sobre aquests fonaments el sota-signat, a *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide* (Leiden, 2007), ha intentat explicar el funcionament de l'Art, com a sistema i com a base del programa lul·lià en les seves múltiples manifestacions. Finalment, un equip de la Universitat de Barcelona, Lola Badia, Albert Soler i Joan Santanach, amb

² Vegeu la base de dades citada a la nota anterior per a traduccions catalanes (i a altres idiomes) d'aquest llibre i d'altres citats a continuació.

la col·laboració d'una professora pisana, Elena Pistolesi, estan estudiant l'esforç conscient per part del beat de difondre i conservar per a la posteritat les obres més importants del seu programa, sobretot en l'aspecte lingüístic, la vernacularitat i les múltiples traduccions antigues de les seves obres.

Aquestes innovacions dels darrers 50 anys, amb moltes altres aportacions que serien llarguíssimes d'enumerar, han creat un Lull molt més complex i conseqüent, han intentat explicar la interrelació (i la unitat bàsica entorn de l'Art) entre l'enorme diversitat dels temes que va tocar, i han mostrat la seva consciència dels problemes que li podrien comportar les novetats (sobretot lògiques) que proposava per tal de demostrar els articles de la fe com a única manera de convertir musulmans i jueus. Aquesta nova imatge no ha volgut foragitar l'objectiu missional i devocional de tota l'obra lul·liana; ans al contrari, ha intentat mostrar que n'era el nucli i de quina manera s'integrava amb els seus altres projectes. El que sí que s'ha volgut foragitar és la imatge d'un Lull ingenu, impulsiu i poètic, que no tocava de peus a terra; en fi, d'un *idiota et illiteratus*, com li deien al Renaixement.

M'ha semblat pertinent de repassar aquesta història perquè darrerament s'ha produït un intent de recuperar aquest Lull més simple (i ximple). Si l'atac hagués vingut d'un personatge sense credencials científiques, no valdria la pena donar-hi resposta, però ha vingut d'una persona, Josep Batalla, amb una solvència intel·lectual reconeguda, com a editor (de la casa *Obrador Edendum*) i com a traductor (com per exemple del destacat *El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana* de Kurt Flasch), tasques que ha despatxat admirablement. Ara bé, parlant d'una persona amb aquest bagatge intel·lectual, la paraula «atac» podria semblar exagerada i massa subjectiva. El lector jutjarà.

El darrer escrit sobre el beat de Josep Batalla, intítulat «Ramon Lull: un mag omniscient o un cristià enraonat?», ha aparegut a la revista digital *Núvol*.³ En un to enrabiad, parla «dels babaus saberuts» que han volgut fer de Lull un «mag omniscient ... endevinaire del pensament científic modern», «un lògic i un epistemòleg competent que en plena edat mitjana ha superat totes les mancances de l'aristotelisme escolàstic», un programa fet «al marge del cristianisme» i «al marge de qualsevol visió teològica del món». El principal responsable d'aquesta actitud és «un jove i agut periodista, futur caçador implacable de neocons» (no en dóna el nom, però es refereix a Josep Maria Ruiz Simon), del qual el 1999 es va publicar «una novel·la històrica filosòficament mal escrita, *L'Art de Ramon Lull i la teoria escolàstica de la ciència*». Però en això Ruiz Simon no va sol;

³ El podeu llegir a l'adreça: <<http://www.nuvol.com/noticies/ramon-llull-un-mag-omniscient-o-un-cristia-enraonat/>>.

està acompanyat pels «lul·listes seculars barcelonins» i per qui signa aquestes ratlles.

La justificació del que diu amb un to tan agressiu i despectiu en aquest escrit es troba en un altre escrit seu, «L'art lul·liana com a teologia filosòfica», publicat a la *Revista de llenguas y literaturas catalana, gallega y vasca*,⁴ on s'expressa més pausadament i presenta un gran aparat de notes a peu de pàgina d'una aparença científica i seriosa. Aquest treball comença presentant la seva *bête noire*, «el lul·lisme secular», amb un parell d'exemples d'un servidor: el primer, extret d'una entrevista al diari *El Mundo*, i l'altre, d'un escrit ocasional. Del primer, en què jo suggeriria que en els estudis lul·lians moderns sobre Llull la filosofia i la teologia haurien d'anar per camins separats, en va treure la conclusió que «L'única explicació que provisionalment em sembla plausible és que Bonner deu ésser del parer que el Llull «religiós» [...] avui dia manca d'interès, mentre que un Llull «areligiós» [...] és a dir, un Llull els raonaments del qual serien vàlids al marge de la fe cristiana que els inspirà, té encara interès per al lector secular actual». Afirmar que A i B han d'anar per camins separats no implica en cap cas descartar B; de manera que la idea que vull descartar B és només el resultat del desplegament retòric de «provisionalment em sembla plausible» i «deu ésser del parer» per arribar a la conclusió B, que diu que els raonaments de Llull «serien vàlids al marge de la fe cristiana». Amb aquest «fet» establert, hom pot pujar la frase original un esglaó més de categoria, al d'una «declaració de principis», que al cap d'unes línies és pujat a un esglaó encara més alt i es converteix en una «ideologia del lul·lisme secular». És així que Batalla construeix una piràmide que corona amb el concepte de «lul·lisme secular», el qual, una vegada fixat i convenientment reïficat, pot utilitzar-se com a diana de les seves crítiques. Cal fer notar, però, que l'objecte de l'atac és una construcció del propi Josep Batalla.

La diana principal de la seva ira, però, és Josep Maria Ruiz Simon, que ataca amb construccions que són igualment seves i igualment quimèriques, com quan diu:

Ruiz Simon no demostra amb dades històriques que Llull estudià i conegué a fons la *logica nova*, però tampoc no aporta cap demostració rigorosa que obligui a admetre que l'Art és incompreensible si el seu autor no hagués estat un bon coneixedor de la *logica nova*. Cal tenir present que és del tot possible interpretar l'Art a partir de les doctrines lògiques que figuren en l'obra de Pere Hispà, el qual certament no conegué la *logica nova*.

⁴ Núm. 15 (2010), pp. 321-344. Fou traduït a l'alemany: «Die lullische Ars als philosophische Theologie», *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 9 (2010), pp. 129-158.

Aquí tenim una construcció farcida de confusions i incorreccions. La *logica nova* medieval treballava amb quatre obres d'Aristòtil: Els *Primers analítics*, els *Segons analítics*, els *Tòpics* i les *Refutacions sofístmiques*, totes discutides detalladament per Pere Hispà. A part d'això, he de confessar que no entenc quines són «les doctrines lògiques que figuren en l'obra de Pere Hispà» a partir de les quals «és del tot possible interpretar l'Art». Fins i tot si l'Art derivés d'aquí, és metodològicament incorrecte suposar que si un pensador en cita un altre és perquè l'ha d'haver «estudiat i conegut a fons». La història de la filosofia és farcida de pensadors que han trobat coses il·luminadores o aprofitables en un autor anterior sense haver-ne «estudiat i conegut a fons» l'obra. La interpretació de Batalla és volgudament maximalista: o tot o res!

Amb el mateix to intimidatori, passeja coneixements que semblen aclaparadors, com quan diu:

Obsessionat a defensar la pretesa superioritat de la lògica de l'Art sobre la lògica aristotèlica, Ruiz Simon no té prou en compte la riquesa de matisos amb què els lògics medievals debatien els problemes que els preocupaven, que no són pas els problemes que ell els atribueix. Segons els textos que ens han pervingut, els medievals no discutien *de unitate scientiae* ni *de arte inventiva* sinó: 1) de les expressions constants (*De syncategoremata*); 2) de l'anàlisi i la predicació dels termes i de llur referència, qüestions conegudes com a *De proprietatibus terminorum* (*De suppositionibus*, *De copulatione*, *De relativis*, *De ampliatione*, *De restrictione*, *De appellatione*); 3) de les qüestions especialment difícils (*De insolubilibus*, *De impossibilibus*); 4) de les diverses maneres de procedir en la demostració (*De obligationibus*); 5) de la inferència vàlida (*De consequentiis*) o invàlida (*De sophismatis* o *De fallaciis*); 6) de qüestions de lògica modal (*De necessario*, *De contingenti*, *De possibili*).

Que Ruiz Simon estigui «obsessionat a defensar la pretesa superioritat de la lògica de l'Art sobre la lògica aristotèlica» és una altra invenció de Batalla. I la raó que no tingui «prou en compte la riquesa de matisos amb què els lògics medievals debatien els problemes que els preocupaven» és que eren problemes *sermocinales* o del llenguatge, com ja hem dit, que no tenien res a veure amb l'Art. A més, diria que l'única raó que hi pot haver per desplegar una llista tan llarga de temes que no vénen al cas és voler impressionar amb la seva erudició, i així deixar ben esclafada l'oposició.

Una altra tàctica de Batalla és fer llistes de coses que semblen evidents o provades, o que s'encadenen una darrera l'altra, com quan explica que el «lul·lisme secular» funciona amb [posam entre claudàtors els nostres comentaris]:

- 1) la pressuposició tàcita que Llull conegué a fons la *logica nova* aristotèlica; [la «pressuposició» és de Batalla, no dels «secularistes»]
- 2) l'admissió no provada que al tombant del segle XIV hi hagué un ampli debat de *fundamento scientiarum* i de *arte inveniendi*, en el qual Llull hauria intervingut amb una proposta convincent; [ningú no ha dit mai que hi hagués un tal «ampli debat» en el qual Llull hauria intervingut, així que tornam a tenir una altra invenció de Batalla]
- 3) l'acceptació de donar per fet que en aquest suposat debat l'epistemologia lul·liana era capaç de reemplaçar la teoria aristotèlica de la ciència; [amb una retòrica carregada d'implicacions negatives, emmascara un intent real de Llull de reemplaçar tal teoria, però no perquè això fos del gust dels «lul·listes seculars», sinó perquè la trobava inadequada, i això, com explicarem ara mateix, per raons sobretot teològiques]
- 4) la interpretació del pròleg a l'*Ars generalis ultima* com si Llull hi justificés la seva Art com una proposta epistemològica estrictament filosòfica. [vegeu a continuació el tema de la interpretació d'aquest pròleg que sembla obsessionar Batalla]

En una nota Josep Batalla diu que «Ruiz Simon tendeix a impressionar el lector amb tot un reguitzell de citacions que desconcerten per llur heterogeneïtat. Examinades atentament de la vora, les citacions de Ruiz Simon revelen llur puntillisme impressionista, es manifesten inconnexes i perden poder probatori global», observacions perfectament aplicables a l'article de Batalla. En dues notes contigües cita autors que Ruiz Simon hauria fet bé de consultar: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Francis Herbert Bradley, Hermann Krings, Alfred North Whitehead, Maurice Bondel i Henry Dumery. En lloc d'això, diu, «recorre esbiaixadament a Leibniz», una afirmació que pretén justificar en una nota que conté quatre referències, però cap a l'estudi clàssic de Couturat (que precisament tracta la relació amb Llull).⁵ En un altre lloc renya Ruiz Simon per no haver consultat el llibre de Jan Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Überblick*,⁶ que, diu, «esmenta explícitament Llull (p. 87)». El problema és que, aquí, Pinborg es va equivocar: el que cita a la p. 87 és la *Logicalia parva*, sense adonar-se que és

⁵ Louis Couturat, *La logique de Leibniz* (París, 1901; reimpr. Hildesheim: 1969). «Esbiaixadament» perquè Ruiz Simon «ignora tot allò que de religiós hi pot haver en Leibniz», censura inquisitorial que tiraria a la foguera la major part de la bibliografia moderna sobre el pensador alemany. Com a curiositat, també eliminaria una gran part dels textos, per exemple, de la *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, amb els seus apartats sobre lògica, epistemologia, filosofia natural, «Philosophy of mind and action», etc.

⁶ Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1972.

una obra espúria del s. xv. Però mentrestant el lector, si no ho sap, quedarà impressionat amb un títol alemany tan seriós. Finalment, en les primeres sis notes de l'article cita Frank Kermode, Nicholas Rescher, Paul K. Feyerband, Jean Briemont, Alan Sokal i Hans Georg Gadamer per tal de justificar que «Creure que podem interpretar un autor sense cap mena de prejudici és una il·lusió d'allò més ingènua» i que en realitat «només cerquem allò que volem trobar», conceptes que aplica al «lul·lisme secular» amb les seves pretensions d'objectivitat. Invito el lector a comparar la majoria de pàgines de qualsevol dels «lul·listes seculars» amb les de Batalla. Primer trobarà que ells citen –i sovint– textos de Ramon Llull, cosa que Batalla no fa ni una sola vegada en aquest article. Totes les seves citacions són de segona mà, i sistemàticament –gairebé diria obsessivament– triades per reflectir la seva visió negativa de l'empresa lul·liana, és a dir, de complir amb allò de «només cerquem allò que volem trobar». Segon, el lector també hi trobarà un camp sembrat d'asseveracions mai argumentades, sinó justificades per una retòrica de probabilitats. Ja hem vist com funciona això amb la «declaració de principis». En l'article justificatiu i més seriós he comptabilitzat una cinquantena d'ocurrències de les paraules «semblar» (i els seus derivats «(in)versemblant»), «segurament», «crec que», «al meu parer», «considero», «probablement» i «plausible». De vegades vénen en tàndem, com «sembla plausible» o el magnífic «no sembla pas inversemblant». Aquestes expressions d'opinió s'empren per introduir asseveracions que després es donen per fets evidents o provats, als quals el lector se sent obligat a assentir; però ben mirada, la força de l'argument és gairebé enterament retòrica. Ell té dret, naturalment, a la seva opinió, però l'hauria de saber distingir de la ciència, dos camps que, com veurem a continuació, el beat es preocupava molt de separar.

Al cor de la *bête noire* del «lul·lisme secular» nia una altra *bête noire*: la caracterització de l'Art per part de Ruiz Simon com una construcció epistemològica. La peça central en aquesta discussió és el pròleg de l'*Ars generalis ultima*, sobre el qual Batalla dedica tot un apartat al segon escrit, en el qual diu:

Crec, doncs, que silenciar que l'*Ars generalis ultima* en el seu conjunt és una obra tan teològica com ho és qualsevol altra obra lul·liana, i remarcar, en canvi, que en el pròleg de l'obra Llull «justifica la necessitat de la seva Art per raons estrictament epistemològiques», respon a una interpretació esbiaixada, que probablement s'explica per la ideologia secular de l'intendent que la proposa. [...] Voler situar l'Art lul·liana «movent-se» lliurement en l'àmbit aristotèlic, em sembla una decisió difícil de justificar.

Com sempre Batalla diu «crec», «probablement» i «em sembla», i al mateix temps té molta cura de no citar el pròleg de Llull, que diu el següent:

Quoniam intellectus humanus est valde plus in opinione quam in scientia constitutus, ex eo quia quaelibet scientia habet sua principia propria, et diversa a principiis aliarum scientiarum, idcirco requirit et appetit intellectus quod sit una scientia generalis ad omnes scientias. Et hoc cum suis principiis generalibus in quibus principia aliarum scientiarum particularium sint implicita et contenta, sicut particulare in universali. Ratio huius est ut cum ipsis principiis alia principia subalternata sint et ordinata, et etiam regulata, ut intellectus in ipsis scientiis quiescat per verum intelligere, et ab opinionibus erroneis sit remotus et prolongatus.

Per hanc quidem scientiam possunt aliae scientiae faciliter acquiri. Principia enim particularia in generalibus huius Artis relucet et apparent, ipsis tamen principiis particularibus applicatis principiis huius Artis, sicut pars applicatur suo toti.⁷

Primer, pel que fa a «l'àmbit aristotèlic», com ha explicat el mateix Ruiz Simon, és una clara reformulació d'aspectes significatius dels *Segons analítics*, on precisament Aristòtil parla de la disjunció opinió / ciència i de la jerarquia de les ciències. Però, més important, no veig com no es podria considerar aquest text lul·lià com alguna cosa que no fos una formulació epistemològica. Així que l'intent de «justificar la necessitat de la seva Art per raons estrictament epistemològiques» no és la invenció d'un infiltrat secularitzant, sinó que és precisament el que el beat volia fer. Perquè, en haver proposat la conversió de musulmans i jueus al cristianisme com una de les metes principals de la seva vida, era la manera de resoldre una disjunció possiblement molt greu. Per una banda, Llull estava convençut que això només es podia acomplir per la via positiva de provar els articles de la fe, en lloc de la negativa d'intentar desmuntar les creences de l'infidel; per una altra banda, veia que allò no era possible per la via d'una distinció entre fe i raó que entenia la raó segons el model aristotèlic. Per això havia de muntar una epistemologia aplicable *també* al món diví o, per dir-ho d'una altra manera, una que encloïa la teologia com una ciència subalternada –en la terminologia escolàstica del s. XIII–, que és el que es desprèn del pròleg de Llull citat.

D'altra banda, que l'*Ars generalis ultima* sigui «una obra tan teològica com ho és qualsevol altra obra lul·liana», o que presenti una «visió cristiana del món», com diu Batalla en el primer article, són coses que només es poden formular després dels verbs «crec» o «sembla», perquè l'evidència textual és més aviat escassa. Només s'hi parla de religió quan entra en les aplicacions de l'Art (a la novena de les onze parts substancials de l'obra), que comencen amb els nou Subjectes, el primer dels quals és Déu. I fins i tot aquí evita qualsevol discussió que es pugui identificar amb el cristianisme. Això ho fa, com explica en

⁷ ROL XIV / CCCM 75 (1986), pp. 5-6.

un altre lloc, perquè l'Art sigui «generalis omnibus, Christianis, Sarracenis, Judaeis, ac etiam paganis».⁸ A la resta de les aplicacions de l'Art, que són les Cent Formes, de temes religiosos, només n'hi ha dos, «Teologia» i «Oració», mentre que les altres noranta-vuit formes tracten coses com les categories aristotèliques, la filosofia, la música, la retòrica, i fins i tot presenten minitratats sobre «Mercaderia» (comerç) i «Navegació».

Amb això no vull insinuar que temes com la teologia o la contemplació no siguin uns dels objectius fonamentals de l'Art. Ni vull suggerir que la meta principal de l'Art i de tota l'empresa lul·liana no fos la de persuadir la gent d'entendre i estimar Déu. Són coses, a més, de les quals els suposats propulsors del «lul·lisme secular» som plenament conscients i no hem evitat mai. Però això són qüestions d'objectius i meta, coses que Llull evita o dissimula a l'hora de fonamentar l'Art per tal de fer-la més acceptable per a possibles adversaris.

Finalment, Batalla s'esforça a reduir la importància de Llull, i sobretot l'envergadura de la seva empresa intel·lectual. Com podia un «laic culte» ser equiparable als «*magistri artium*» que tractaven temes lògics «amb una extrema precisió tècnica i un estricte rigor terminològic»? Comparacions com aquesta amb les grans corporacions acadèmiques tenen l'efecte de ridiculitzar el beat, de fer-lo un nan en un país de gegants. Vegeu per exemple:

Per consegüent, cal suposar que els *magistri artium* contemporanis de Llull, que havien treballat o encara treballaven pacientment per ampliar les regles *de consequentiis*, les que establien quines deduccions eren vàlides i quines no ho eren, difícilment podien acceptar una solució tan simple com la d'una *ars inveniendi* basada en la combinatòria de l'Ars lul·liana, sorgida al marge de l'exegesi treballosa i exigent dels textos aristotèlics.

Observeu el contrast que hi ha entre els qualificatius admiratius per als *magistri artium* amb els, si no despectius, almenys sí desencisadors que dedica al beat, qualificatius que només serveixen per emascarar un argument que simplement no té sentit. Per exemple, què tenen a veure les regles *de consequentiis* amb una «*ars inveniendi* basada en la combinatòria de l'Ars lul·liana»? Absolutament res. I la validesa d'una deducció és una qüestió formal del llenguatge, completament al marge de l'*ars inveniendi*.⁹ A més a més, costa imaginar Ra-

⁸ *Quaestiones Atrebatenses*, consultables a *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et Martyris Tertii Ordinis Sancti Francisci. Opera parva. Tomus V* (Mallorca: Pere Antoni Capó, 1746), int. IV, pp. 45-46. Vegeu-ne passatges semblants en l'*Art demonstrativa* (OSI, 384) i en l'*Art amativa* (ORL XVII, 8).

⁹ «Formal» en el sentit de la correcció de la forma, i no del contingut, de la deducció, com per exemple: «Totes les botelles són verdes; Sòcrates és una botella; per tant, Sòcrates és verd», que, a pesar de tenir una conclusió discutible, és un argument perfectament vàlid. No crec que per descobrir això es

mon Llull fent una «exegesi treballosa i exigent dels textos aristotèlics», no perquè fos un incapacitat mental, sinó perquè hauria estat un tasca totalment aliena al seu projecte.

Amb el mateix to de menyspreu, despatxa les definicions lul·lianes, dient que Llull «emprava un vocabulari del tot peculiar –ple d’idiolectes, menys precis i més imaginatiu», i que «hi tenia ben poques coses a dir perquè partia de plantejaments d’ordre molt diferent». Jo diria que la famosa definició de l’home com a «animal hominificant» no és producte de la imaginació (implícitament més ingènua) del beat, sinó, com ell mateix explica a la *Lògica nova*, perquè és preferible a «home és animal racional mortal», i això precisament per raons teològiques. És evident que «partia de plantejaments d’ordre molt diferent», però no acab d’entendre com això duu a la conclusió negativa que «hi tenia ben poques coses a dir»; ben al contrari, hi tenia moltes coses a dir, com per exemple la famosa ontologia dinàmica.

Finalment, reitera una i altra vegada el poc impacte de Llull en la lògica medieval com en la història del pensament, amb arguments sempre foraviants:

Només en el sentit en què diem que els atomistes grecs foren precursors de la física atòmica, podem dir que Llull ha estat un lògic precursor de la moderna informàtica. Des del punt de vista matemàtic, la contribució del lul·lisme a la combinatòria és negligible. A diferència dels primers escolàstics d’Oxford i dels filòsofs àrabs de l’època clàssica, Llull treballà aïlladament com un autodidacte, sense haver rebut cap formació rigorosa ni en lògica ni en matemàtica.

Batalla no ha entès el problema: no és com a lògic que es diu que Llull ha estat un precursor de la informàtica moderna, sinó a través de la combinatòria i la seva projecció en Leibniz. A més, la seva contribució a la combinatòria no és des «del punt de vista matemàtic», és a dir teòrica, sinó pràctica, de la seva utilització, cosa que va dur a terme amb una correcció sorprenent en vista d’una teoria que ni existia en el seu temps. Què pinten en aquest argument «els primers escolàstics d’Oxford i els filòsofs àrabs de l’època clàssica» no ho sé, si no és per desprestigiar un «autodidacte» que no havia «rebut cap formació rigorosa ni en lògica ni en matemàtica».

Aquesta insistència en el poc impacte de les proposicions lul·lianes en l’Edat Mitjana i l’època moderna xoquen amb l’evidència dels devers mil manuscrits conservats de la seva obra, un nombre extraordinari per a una figura que no tenia el recolzament continuat de cap estament oficial o orde religiós. Tampoc

necessités una colla de *magistri artium* treballant «pacientment per ampliar les regles *de consequentiis*»; bastava una simple lectura dels *Primers analítics*. Tampoc crec que fos una qüestió d’un interès primordial per l’*ars inveniendi* de Ramon Llull.

es té en compte el ressò en cercles acadèmics (i reials) parisencs, com es veu per la immensa antologia de l'*Electorium*, pel *Breviculum*, amb les famoses miniatres, i pels manuscrits de Le Myésier i Pere de Llemotges conservats a la Sorbona. Que Ramon Llull no fos citat per pràcticament cap figura mínimament coneguda durant els dos segles a partir del començament de la seva carrera, es podria explicar –com segurament sap Josep Batalla– amb el cas tan emblemàtic del cardinal Nicolau de Cusa. D'aquesta figura clau del pensament del s. xv, Carreras i Artau digueren que Llull era l'autor millor representat en la seva biblioteca i de qui havia copiat o extret personalment el major nombre d'obres, mentre que en la vasta obra del cusà només se cita el beat dues vegades.¹⁰ Si trobam una actitud així de cauta, si no temerosa, en una figura central de la jerarquia eclesiàstica del s. xv, davant un Ramon Llull que havia esdevingut controvertit, no ens hauria de sorprendre que altres menys ben situats trobessin aconsellable imitar aquesta prudència.

Tots aquests plantejaments negatius d'una persona, com ja hem dit, de reconeguda solvència intel·lectual, són trists i perillosos. Perillosos perquè impliquen tirar per la borda els avenços dels darrers cinquanta anys que hem assenyalat al principi d'aquest article, com també tirar per la borda l'estudi dels edificis epistemològics, ontològics i lògics que el beat va construir, i negar-ne no tan sols la consistència, sinó també els coneixements tècnics, escolàstics que el beat va poder adquirir durant el llarg curs de la seva carrera intel·lectual.

Finalment, aquests escrits creen una falsa dicotomia entre el «lul·lisme secular» i una «teologia filosòfica», categories creades *ad hoc* pel propi Batalla a fi de condemnar el primer, i així limitar les investigacions lul·lianes a les aprovades per no se sap quina mena de tribunal inquisitorial. Al mateix temps representen un intent de tornar a la situació de la qual es va queixar Jordi Rubió, de xapar Ramon Llull en dos. La divisió no seria la mateixa, però tindria un resultat remarcablement similar. Implicaria que, per una banda, hi ha les obres més espirituals sobre la contemplació, la fe, la mística o la missió i, per altra banda, les que entren en els camps de la teologia, la filosofia o la lògica, per als quals un laic com Llull no tenia una preparació adequada, cosa que donaria resultats ingenus elaborats amb plantejaments més aviat personals i idiosincràtics. És com si Batalla tingués por d'un Ramon Llull intel·lectualment potent, una figura que encaixa malament en els esquemes acadèmics tradicionals. A Llull, com a laic, li pertocaria de ser una anomalia simpàtica i poca cosa més.

¹⁰ Tomàs Carreras i Artau i Joaquín Carreras i Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43; reimpr. Barcelona / Girona: Institut d'Estudis Catalans, Diputació de Girona, 2001), pp. 181-3.

Paraules clau:

Josep Batalla, lul·lisme laic, lògica, epistemologia, teologia filosòfica

Key Words:

Josep Batalla, secular Lullism, logic, epistemology, philosophical theology

Resum

Aquest article desarticula de forma raonada algunes acusacions dirigides a un presumpte «lul·lisme laic» que Josep Batalla ha expressat recentment.

Abstract

This article dismantles with reasoned arguments some of the accusations recently expressed by Josep Batalla regarding a so-called «secular Lullism».

BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) *Cartea contemplării lui Dumnezeu*, ed. Josep Enric Rubio Albarracín; trad. Jana Balaciu Matei, Biblioteca de cultură catalană (Bucarest: Editorial Meronia, 2013), p. 325.

Conté una traducció romanesa de l'antologia del *Llibre de contemplació en Déu* (I.2) de Josep Enric Rubio, publicada per l'editorial Barcino el 2009.

2) Hallik, Sibylle, *Sententia und Proverbium. Begriffsgeschichte und Texttheorie in Antike und Mittelalter* (Colònia, Weimar, Viena: Böhlau, 2007), pp. 711; Llull, 426-436 i 587-590.

Conté edicions llatines amb traduccions alemanyes de:

– *Retòrica nova* (III.50) [Proverbis i exemples de la quarta part (parcial)], pp. 431-434.

– Proverbis de la *Retòrica nova* (III.50a), pp. 587-590.

Ressenyat a continuació.

3) Llull, Ramon, *Contes exemplars*, ed. Antònia Carré, Educació 62, 80 (Barcelona: Edicions 62, 2013).

Conté fragments (adaptats) de:

– *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19), pp. 57-133.

– *Llibre de meravelles* (II.B.15), pp. 135-179.

– *Arbre exemplifical* (III.23c), pp. 181-201.

El volum conté una selecció de fragments narratius de les obres assenyalades i inclou un glossari, propostes de treball i materials complementaris.

4) Llull, Ramon, *Cuatro obras. El Desconsuelo, Canto de Ramón, Del nacimiento de Jesús Niño, El Extravagante*, ed. Júlia Butinyà; trad. Nicolau de Pacs,

Simone Sari, Francesca Chimento i Carmen Teresa Pabón; intr. Simone Sari, Llorenç Riber, Júlia Butinyà i Carmen Teresa Pabón (Madrid: Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2012), 220 pp.

Conté edicions catalanes o llatines amb traduccions castellanes de:

- *Desconhort* (III.22), pp. 22-89.
 - *Cant de Ramon* (III.43.bis), pp. 92-94.
 - *Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu* (IV.34), pp. 104-169.
 - *Disputa del clergue Pere i de Ramon el fantàstic* (IV.49), pp. 180-217.
- Ressenyat a continuació.

5) Llull, Ramon, *La Dispute des cinq sages*, trad. Patrick Gifreu (Perpinyà: Éditions de la Merci, 2013), 208 pp.

Conté traduccions franceses de:

- *Disputació de cinc savis* (III.16), pp. 33-186.
- *Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels* (III.17), pp. 195-201.

Ressenyat a continuació.

6) Llull, Ramon, «Livro daquilo que o homem deve crer de Deus», *Scintilla, Curitiba*, trad. Hubert Jean-François Cormier, 10/1 (2013), pp. 201-227.

Conté una traducció portuguesa del *Llibre què deu hom creure de Déu* (III.52).

7) Llull, Ramon, *Llibre d'intenció*, ed. Maria I. Ripoll Perelló, Nova edició de les obres de Ramon Llull XII (Palma: Patronat Ramon Llull, 2013), pp. 334.

Conté una edició crítica del *Llibre d'intenció* (II.A.17).

Ressenyat a continuació.

8) Llull, Ramon, «Recull de proverbis lul·lians», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), pp. 4-78.

Antologia d'una quarantena de proverbis lul·lians publicada al llarg del suplement en versió modernitzada, sel·leccionats de les obres següents:

- *Arbre exemplifical* (III.23c).
- *Proverbis de Ramon* (III.26).
- *Mil proverbis* (III.53).
- *Proverbis d'ensenyament* (IV.7).
- *Proverbis de la Retòrica nova* (III.50a).

9) Llull, Ramon, *The Book of the Order of Chivalry*, trad. Noel Fallows (Woodbridge: Boydell & Brewer, 2013), 120 pp.

Traducció anglesa, amb introducció i notes, del *Llibre de l'orde de cavalleria* (II.A.5).

10) *Los mundos de Ramón Llull en las lenguas de hoy*, ed. Júlia Butinyà (Madrid: UNED, 2012), 337 pp.

Conté, en les llengües assenyalades, edicions i traduccions, amb introduccions breus i referències bibliogràfiques, de fragments de:

– *Llibre de contemplació en Déu* (I.2) [català i castellà, trad. A. Ortega Villoslada], pp. 18-31.

– *Llibre de l'orde de cavalleria* (II.A.5) [català, castellà i anglès, trad. O. O. Santos Sopena], pp. 36-43.

– *Doctrina pueril* (II.A.6) [català i llatí, ed. J. Medina], pp. 46-52.

– *Llibre del gentil e dels tres savis* (II.A.9) [llatí i castellà, trad. M. Conde], pp. 56-88.

– *Començaments de medicina* (II.A.10) [llatí i castellà, fragments, trad. M^a L. Ordóñez], pp. 94-101.

– *Començaments de medicina* (II.A.10) [castellà, Distinció X, trad. M^a A. Sánchez Manzano], pp. 104-120.

– *Romanç d'Evast e Blaquerna* (II.A.19) [català i castellà, trad. R. Planas], pp. 123-137.

– *Llibre de meravelles* (II.B.15) [català i francès, trad. Brigitte Leguen], pp. 140-144.

– *Llibre de les bèsties* (II.B.15a) [català i gallec, trad. X. Frías Conde], pp. 147-154.

– *Llibre de santa Maria* (III.7) [català i basc, trad. A. Fernández Iglesias], pp. 160-170.

– *Novell llibre d'ànima racional* (III.25) [llatí i castellà, trad. C. López Alcalde], pp. 173-208.

– *Art breu* (III.77) [llatí i castellà, trad. J. E. Rubio Albarracín], pp. 210-222.

– *Disputa del clergue Pere i de Ramon el fantàstic* (IV.49) [llatí i castellà, trad. C. T. Pabón], pp. 225-234.

– *Liber de civitate mundi* (IV.108) [llatí i castellà, trad. Julia Butiñá], pp. 238-246.

– *Llibre de passatge* (III.10) [llatí i castellà, trad. M. Marco Artigas], pp. 249-257.

– *Liber de fine* (III.72) [llatí i castellà, trad. M. Marco Artigas], pp. 258-269.

– *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (IV.12) [llatí i castellà, trad. M. Marco Artigas], pp. 271-283.

– *A vós, dona verge santa Maria* (II.A.19d) [català i italià, trad. S. Sari], pp. 291.

- *Hores de nostra dona santa Maria* (III.8) [català i italià, trad. S. Sari], pp. 295-301.
- *Desconhort de Nostra Dona* (III.13) [català i italià, trad. S. Sari], pp. 306-312.
- *Desconhort* (III.22) [català i italià, trad. S. Sari], pp. 315-317.
- *Arbre exemplifical* (III.23c) [català i italià, trad. S. Sari], pp. 321-322.
- *Medicina de pecat* (III.44) [català i italià, trad. S. Sari], pp. 325-337.

11) Lulio, Raimundo, *Aventura y defensa de la fe. Textos selectos*, ed. Teodoro H. Martín, Clásicos de espiritualidad 30 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007), 288 pp.

Conté traduccions castellanes de les obres següents reproduïdes de les *Obras Literarias* de Ramon Llull publicades a la BAC el 1948:

- *Romanç d'Evast e Blaquerua* (II.A.19) [Llibres III-V], pp. 5-186.
- *Llibre de meravelles* (II.B.15) [Pròleg i llibres II, IX-X], pp. 212-251.
- *Desconhort de Nostra Dona* (III.13), pp. 255-266.

12) Lulio, Raimundo, *Blanquerua*, ed. Miguel Batllori i Miguel Caldentey Vidal; intr. Rafael Ginard Bauçà, BAC Selecciones 4 (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009), 480 pp.

Conté una traducció castellana del *Romanç d'Evast e Blaquerua* (II.A.19), ja publicada el 1948 al volum 31 de la BAC, pp. 160-596.

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

13) Abulafia, David, *El Gran mar: una historia humana del Mediterráneo*, trad. Rosa Maria Salleras Puig (Barcelona: Crítica, 2013), 794 pp.

Traducció castellana de *The Great Sea: A Human History of the Mediterranean* (Nova York: Oxford University Press, 2011).

14) Aguilar i Montero, Miquel, «El *Llibre de l'orde de cavalleria* en el context sociocultural medieval», *Tirant: butlletí informatiu i bibliogràfic de literatura de cavalleries* 13 (2010), pp. 5-14.

El *Llibre de l'orde de cavalleria* i el context en què va ser escrit. Consideracions a partir de la bibliografia ja existent.

15) Alzamora, Sebastià, «Llegir Llull és fer un viatge a un món construït per una figura medieval fascinant», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), pp. 18-22.

Entrevista a Anthony Bonner.

16) Aragay, Ignasi, «Ramon Llull, tan lluny i tan a prop», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), p. 78.

Editorial del suplement del diari *Ara* dedicat a Llull per la diada de Sant Jordi.

17) Badia, Lola, Joan Santanach, Albert Soler i Jaume Mensa, «L'accés dels laics al saber: Ramon Llull i Arnau de Vilanova», dins *Literatura medieval (1). Dels orígens al segle XIV*, dir. Lola Badia, *Història de la Literatura Catalana*, dir. Àlex Broch, vol I (Barcelona: Enciclopèdia Catalana - Fundació Carulla - Ajuntament de Barcelona, 2013), pp. 373-509.

Ressenyat a continuació.

18) Badia, Lola, «Nova retòrica i pràctica d'escriptura en Ramon Llull», *Quaderns d'Italìa* 18 (2013), pp. 79-91.

Ressenyat a continuació.

19) Badia, Lola, «Ramon Llull, de la 'A' a la 'Z'», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), pp. 10-16.

Recull vint-i-quatre conceptes fonamentals de l'obra i el pensament de Llull.

20) Bassi, Simoneta i Elisabetta Scapparone, «Bruno e i "munera Lulliani ingenii"». *Appunti per una rilettura*», *Rinascimento* 50 (2010), pp. 55-85.

Una relectura del lul·lisme de Bruno en vista de la bibliografia moderna (bruniana i no, malauradament, lul·liana) que es una mena de visió anticipada de la presentada a Giordano Bruno, *Opere lulliane* (2012), per a la qual vegeu la ressenya en *SL* de 2013.

21) Batalla, Josep, «Ramon Llull: un mag omniscient o un cristià enraonat?», *Núvol, el digital de cultura: Punt del Llibre* (2013, 29 juliol).

Vegeu l'article d'Antoni Bonner del present número d'*SL*, «Qui té por de Ramon Llull?».

22) Bonnín Socias, Catalina, *Ramon Llull, entre la història i la llegenda*, Col·lecció Trafalempa 16 (Palma: Lleonard Muntaner, 2012), 88 pp.

Intent d'estudi aproximatiu al llegendari sobre Ramon Llull. El llibre es divideix en nou capítols, que abracen des de les referències biogràfiques necessàries per situar les llegendes més conegudes (aparició del Crist crucificat, la dama del pit cancerós, la mata escrita) a altres aspectes que queden del tot estranys en el conjunt de l'obra, com ara el capítol dedicat als «malnoms de Ramon Llull» o el de la festa de Miramar.

23) Botey Vallès, Jaume, «La religione dell'altro. Il dialogo interreligioso in Raimondo Lullo», *Concilium* 44/5 (2008), pp. 105-114.

Obra no vista.

24) Brufau, Eduard, «Ramon Llull volia demostrar Déu lògicament i aquesta és la finalitat de la seva obra», *Catalunya cristiana* 1788 (29 de desembre de 2013), p. 27.

Entrevista a Pere Villalba arran de la proximitat de la celebració del setè centenari de la mort de Ramon Llull.

25) Burgwinkle, William, «Frank's Grace / Ramon's Rapture», *L'Esprit Créateur* 50/1 (2010), pp. 77-90.

Sanctity does not require institutional sanction; it can emerge spontaneously through an unreciprocated giving of the self. Frank O'Hara's colloquial love poetry and Ramon Llull's mystical *Book of the Lover and the Beloved*, when read against Bataille and Badiou, provide an illustration of this truism as they enact their dramas of secular sanctity.

26) Butinyà, Júlia i Josep Antoni Ysern Lagarda, «Ramon Llull», dins *Adentrándonos en la literatura catalana. Edad Media* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013), pp. 47-64.

Segona unitat didàctica del manual de literatura catalana medieval, organitzada a partir de textos de Llull, comentaris i exercicis.

27) Campbell, Emma i Robert Mills, eds., *Rethinking Medieval Translation. Ethics, Politics, Theory* (Londres: Boydell & Brewer, 2012).

Ressenyat a continuació.

28) Carré, Antònia, «Ramon Llull i les dones (algunes)», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari Ara, 23 d'abril de 2013), pp. 32-34.

Consideracions sobre les figures femenines que poblen les obres literàries de Ramon Llull i sobre la seva visió de la funció del gènere femení.

29) Cassanyes Roig, Albert i Rafael Ramis Barceló, «Graduados en leyes y cánones en la universidad lulliana y literaria de Mallorca (1694-1830)», *e-SLegal History Review* 16 (2013), pp. 1-62.

El artículo muestra la evolución de los graduados en Leyes y Cánones de la Universidad Lulliana de Mallorca desde 1694 hasta 1832, e intenta destacar sus perfiles.

30) Chaparro Gómez, César, «Enciclopedia y retórica: de Raimundo Lulio a Diego Valadés», *Fortunatae* 19 (2008), pp. 9-25.

Entre las características más destacables de la *Rhetorica Christiana* de Diego Valadés está su índole y contenido enciclopédicos. En este sentido, es patente la influencia tanto verbal como figurativa de la obra de Raimundo Lulio y sus seguidores.

31) Cifuentes i Comamala, Lluís, «Bibliografia de Josep Perarnau i Espelt», *Revista Catalana de Teologia* 38/2a (2013), pp. 389-411; Llull 392-395.

Bibliografia completa de Josep Perarnau i Espelt, que completa la publicada en ocasió del seu doctorat honoris causa per la UB el 2009.

32) Colish, Marcia L., «Ramon Lull's Book of the Gentile and the Three Sages: Empathy or Apology?», dins *Studies on Medieval Empathies*, ed. Karl F. Morrison i Rudolph M. Bell, *Disputatio* 25 (Turnhout: Brepols, 2013), pp. 237-256.

Ressenyat a continuació.

33) Colomba, Coralba, «L'*Ars impectorabilis* di Raimondo Lullo», *Revista Internacional d'Humanitats* 19 (2010, maig-agost), pp. 65-70.

Ressenyat a continuació.

34) Colomba, Coralba, «Ramon Lull at the Council of Vienne (1311-1312): The Last Anti-Averroistic Fight for the Demonstrability of the Faith», *Medieval Sophia* 13 (2013, gener-juny), pp. 44-64.

Ressenyat a continuació.

35) Compagno, Carla, «Missionary Intent in Ramon Llull's Proposals at the Council of Vienne», *Medieval Sophia* 13 (2013, gener-juny), pp. 65-84.

Ressenyat a continuació.

36) Cordes, Paul Josef, «Raimondo Lullo – Amico di Gesù e incessante araldo», dins *Sulle orme di Dio. I grandi mistici di ieri e di oggi* (Vaticà: Libreria Editrice Vaticana, 2012), pp. 145-176.

Ressenyat a continuació.

37) Cormier, Hubert Jean-François, «O anticristo no pensamento de Raimundo Lúlio», *Scintilla, Curitiba* 10/1 (2013), pp. 157-168.

Lectura parafràstica del *Llibre contra Anticrist*.

38) Cortijo Ocaña, Antonio, «Resseña de *Disputa entre la fe i l'enteniment*. Introducció, traducció i notes de Josep Batalla i Alexander Fidora», *Revista de lengües y literaturas catalana, gallega y vasca* 17 (2012), pp. 386-9.

Resseña del volum 3 de la sèrie Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull.

39) Courcelles, Dominique de, *La paraula arriscada de Ramon Llull* (Barcelona: Biblioteca Serra d'Or, 2012), 188 pp.

Traducció catalana de *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre le judaïsme, le christianisme et l'islam* (Paris: Vrin, 1993).

40) D. R., «La ingent base de dades de Llull», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari Ara, 23 d'abril de 2013), p. 74.

Sobre la Base de dades Ramon Llull.

41) Di Luca, Paolo, «Tracce di versificazione epica nelle *novas rimadas catalane*», dins *La Catalogna in Europa, l'Europa in Catalogna: transiti, passaggi, traduzioni. Atti del IX Congresso Internazionale dell'Associazione Italiana di Studi Catalani (Venezia, 14-16 febbraio 2008)*, ed. Costanzo di Girolamo, Paolo di Luca i Oriana Scarpati (Edició en línia, Associazione Italiana di Studi Catalani - Edizioni dell'Orso, 2008-2009).

Resseñat a continuació.

42) Domínguez Reboiras, Fernando, «Editorial», *Scintilla, Curitiba* 10/1 (2013), pp. 7-16.

Sobre el Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg, i sobre la figura del franciscà brasiler Hermógenes Harada, editor dels toms 7 i 8 de les ROL.

43) Drews, Wolfram, «Integration or Exclusion of Judaism in the Later Middle Ages? The Apologetic Strategies of Ramón Llull», dins *Languages of Love and Hate. Conflict, Communication, and Identity in the Medieval Mediterranean*, ed. S. Lambert i H. Nicholson (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 239-254.

Resseñat a continuació.

44) Ensenyat Pujol, Gabriel, «Imatges del jueu a la literatura catalana medieval», *Afers* 27/73 (2012), pp. 469-499; Llull 471-489.

Resseñat a continuació.

45) Ensenyat Pujol, Gabriel, «Itineraris lul·lians a Mallorca», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), pp. 40-42.

Article periodístic de presentació dels paisatges lul·lians de Mallorca.

46) Fernàndez, Anna i Francesc Tous, «Apologia i persuasió: la nova literatura de Llull», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), pp. 48-50.

Repàs per gèneres de les obres literàries més destacades de Llull.

47) Fidora, Alexander, «Herder, lector de Ramon Llull? Una nota a propòsit del llibre de Ralph Häfner, *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungstheorie*», *Faventia* 32-33 (2010-2011), pp. 319-321.

Ressenyat a continuació.

48) Fidora, Alexander, «La intel·ligència artificial en Llull», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), pp. 44-46.

Article periodístic de divulgació.

49) Fidora, Alexander, «Ramon Llull aproximándose a la mirada del “otro”. *Saraceni et Iudaei credunt quod nos credamus...*», dins *Ritus Infidelium. Miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*, ed. José Martínez Gázquez i John Victor Tolan (Madrid: Casa de Velázquez, 2013), pp. 45-53.

Ressenyat a continuació.

50) Fidora, Alexander, «Ramon Martí in context: the influence of the *Pugio fidei* on Ramon Llull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximenis», *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 79 (2012), pp. 373-397.

Ressenyat a continuació.

51) Forgetta, Emanuela, «Ramon Llull: l'allegorismo ‘cortese’ nel *Arbre de filosofia d'amor*», *Quaderns d'Italià* 18 (2013), pp. 181-200.

Ressenyat a continuació.

52) Friedlein, Roger, «Llull, un autor de diàlegs», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), pp. 52-54.

Article periodístic de divulgació.

53) Friedlein, Roger, «The Art and Logic of Ramon Llull. L'Art i la lògica de Ramon Llull. Raimundus Lullus: an Introduction to his Life, Works and Thought», *Zeitschrift für Katalanistik / Revista d'Estudis Catalans* 26 (2013), pp. 351-356.

Ressenya conjunta de les versions anglesa i catalana del llibre de Bonner sobre l'Art de Llull (2007 i 2012), i del volum sobre la seva vida i obra, curat per A. Fidora i J. E. Rubio (2008).

54) Hernando, Josep, «Llibres i arts liberals en programes escolars i en biblioteques d'escolars i de mestres del segle xv», dins *La Corona catalanoaragonesa, l'Islam i el món mediterrani: estudis d'història medieval en homenatge a la doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol*, ed. Josefina Mutgé i Vives, Roser Salicrú i Lluch i Carles Vela Aulesa (Barcelona: CSIC, Institució Milà i Fontanals, 2013), pp. 351-361; Llull, 358.

Ressenyat a continuació.

55) Higuera Rubio, José G., «El "atomismo" luliano y el problema del continuo: una explicación lógico-geométrica de la constitución elemental de las sustancias», *Scintilla, Curitiba* 10/1 (2013), pp. 19-36.

Ressenyat a continuació.

56) Hösle, Vittorio, *Der philosophische Dialog: eine Poetik und Hermeneutik* (Munic: Beck, 2006), 494 pp.

Ressenyat a continuació.

57) Hösle, Vittorio, *The philosophical dialogue: a poetics and a hermeneutics*, trad. Steven Rendall (University of Notre Dame Press, 2012), xx + 500 pp.

Ressenyat a continuació.

58) Jaulent, Esteve, «Fé e razão em Raimundo Lúlio (1232-1316)», *Scintilla, Curitiba* 10/1 (2013), pp. 37-50.

Ressenyat a continuació.

59) Jaulent, Esteve, «Mudança nos valores e a paz mundial segundo Raimundo Lúlio», *Scintilla, Curitiba* 10/1 (2013), pp. 169-181.

Ressenyat a continuació.

60) Kleina, Michael, «Trinitarisches Denken als Weg zur Gewaltlosigkeit, in Fides Quaerens», *Rivista dell'Istituto Teologico Cosentino «Redemptoris Custos» 2 dell'Arcidiocesi di Cosenza-Bisignano* (anno II) 1-2 (2011), pp. 71-80.

Ressenyat a continuació.

61) López Alcalde, Celia, «La literatura proverbial de Ramon Lull», *Scintilla, Curitiba* 10/1 (2013), pp. 63-78.

Ressenyat a continuació.

62) Luzón Díaz, Rubén, «Ressenya de *Raimundi Lulli Opera Latina. Tomus XXXIV, 61-63. Annis 1294-1295 composita*. Edició de Carla Compagno i Ulli Roth», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 17 (2012), pp. 374-380.

Ressenya de ROL XXXIV / CCCM 246 (Turnhout: Brepols, 2011).

63) Mastrantuono, Laura i Vincenzo Livia, «Il ritratto di Raimondo Lullo e i rapporti con il mondo clericale a lui contemporaneo nel *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus*: un'interpretazione storico letteraria», *Fratese Francesco. Rivista di cultura francescana* 79 (2013), pp. 359-372.

Ressenyat a continuació.

64) Mayer, Annemarie C., «Llull i el diàleg entre religions», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), p. 76.

Article periodístic de divulgació.

65) Milanés Santana, Rafael, «La medicina luliana. Su validez actual», *Scintilla, Curitiba* 10/1 (2013), pp. 99-132.

Traer a colación la aplicabilidad de la medicina luliana pasa por dos preguntas previas que involucran lo relativo a la validez. La primera, relativa a su herramienta cognoscitiva –el Arte–, y la segunda, en relación con la teoría médica que le fue coetánea: la hipocrático-galénica.

66) *Món Llull. La influència invisible d'un savi*, ed. Daniel Romaní (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), p. 79.

Suplement especial del diari *Ara* publicat la diada de Sant Jordi de 2013. Conté els articles assenyalats aquí sota aquest títol.

67) Montoliu Pauli, Xavier, «Ressenya de *Blaquerna*. Traducció romanesa de Jana Balacciu Matei», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 17 (2012), pp. 371-4.

Ressenya de la citada traducció (Bucarest, 2011).

68) Nopca, Jordi, «Ramon lo feble?», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), pp. 28-30.

Repassa les obres literàries i musicals contemporànies que versionen textos de Llull o que prenen la seva vida com a motiu literari.

69) Pabón de Acuña, Carmen Teresa, «Significado de *phantasticus* en la obra *Liber disputationis Petri et Raimundi* de Raimundo Lulio», *Revista de lenguas y literaturas catalana, gallega y vasca* 17 (2012), pp. 227-236.

Ressenyat a continuació.

70) Pereira, Michela, «Il santo alchimista. Intrecci legendari attorno a Raimondo Lullo», *Micrologus* XXI (2013), pp. 471-515.

Ressenyat a continuació.

71) Pereira, Michela, «Nuovi strumenti per pensare. Ramon Llull e la filosofia per i laici nel *Liber de ascensu et descensu intellectus*», *Quaderns d'Italìa* 18 (2013), pp. 109-126.

Ressenyat a continuació.

72) Pistolesi, Elena, «La grammatica lulliana dal *trivium* all'Arte», *Quaderns d'Italìa* 18 (2013), pp. 45-64.

Ressenyat a continuació.

73) Puig, Jaume de, «Eimeric, l'enemic número u del lul·lisme», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), pp. 60-62.

Article divulgatiu.

74) Ramis Barceló, Rafael, «La enseñanza en el convento de Santo Domingo de Palma de Mallorca durante el siglo xvii», dins *La vida cotidiana de los dominicos en la España moderna. Entre el convento y las misiones*, ed. R. M. Alabrús Iglesias (Sant Cugat: Arpegio, 2013), pp. 167-185.

Ressenyat a continuació.

75) Ramis Barceló, Rafael, «La fundamentación y la estructura del derecho en el *Ars brevis quae est de inventione iuris* de Ramon Lull», *Scintilla, Curitiba* 10/1 (2013), pp. 79-97.

Ressenyat a continuació.

76) Ramis Barceló, Rafael, «La Inquisición de México y la calificación del *Árbol de la ciencia* de Ramon Llull (1665-1669)», *Documentaria. Estudios de Historia Novohispana* 48 (2013, enero-junio), pp. 189-214.

Ressenyat a continuació.

77) «Ramon Llull», *Adentrándonos en la literatura catalana. Edad Media* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013), pp. 47-64.

Segona unitat didàctica del manual de literatura catalana medieval, organitzada a partir de textos de Llull, comentaris i exercicis.

78) Ripoll Perelló, Maribel, «Estudiar Llull arreu del món», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), pp. 70-72.

Informa dels centres d'investigació especialitzats en l'obra de Llull escampats pel món.

79) Robson Girardi, Dennys, «A leitura de Lúlio. Uma experiência de leitura de Lúlio com Hermógenes Harada», *Scintilla, Curitiba* 10/1 (2013), pp. 183-198.

Ressenyat a continuació.

80) Romaní, Daniel, «Ramon Llull, immens i inesgotable», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), pp. 4-8.

Presentació de la figura de Llull i del suplement en què s'inclou aquest article. Incorpora una cronologia de la vida de Llull i un mapa dels seus viatges.

81) Romaní, Daniel, «Sant Ramon Llull el 2016?», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), p. 78.

Sobre el procés de canonització de Ramon Llull.

82) Romano, Marta M. M., «Le facoltà dello spirito e della sensibilità nell'arte di contemplare di Raimondo Lullo», dins *La contemplazione cristiana: esperienza e dottrina*, ed. Laurent Touze (Vaticà: Libreria Editrice Vaticana, 2007), pp. 375-390.

Ressenyat a continuació.

83) Rosselló Bover, Pere, «Cartes d'Edgar Allison Peers a Salvador Galmés», *Estudis Baleàrics* 100-101 (2010-2011), pp. 163-178.

Ressenyat a continuació.

84) Ruiz Simon, Josep M., «Ramon Llull i els secrets del poder», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 23 d'abril de 2013), pp. 36-38.

Versió divulgativa del núm. següent.

85) Ruiz Simon, Josep Maria, «De guineus, lleons, llops i pastors: domini i govern en el pensament polític de Llull», *Quaderns d'Italilà* 18 (2013), pp. 157-178.

Ressenyat a continuació.

86) Sacarès Taberner, Miquela, «*Dispositor sum sanitatis*: el sepulcre de Ramon Llull», *Locus Amoenus* 11 (2011-2012), pp. 55-77.

Ressenyat a continuació.

87) Sacarès Taberner, Miquela, «“En un instant li venc certa il·lustració divina”. L'episodi de la il·luminació a la iconografia de Ramon Llull», *Locus Amoenus* 9 (2007-2008), pp. 101-125.

Ressenyat a continuació.

88) Sacarès, Miquela, «Ramon Llull, set segles d'iconografia», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari Ara, 23 d'abril de 2013), pp. 64-68.

Article de divulgació.

89) Santi, Francesco, «“Guardarsi dagli amici” nella storia del libro filosofico di Ramon Llull», *Quaestio* 11 (2011), pp. 209-224.

Ressenyat a continuació.

90) Saranyana, Josep-Ignasi, «Raons necessàries i teologia en perspectiva lul·liana», *Revista Catalana de Teologia. Miscel·lània d'homenatge al prof. dr. Josep Perarnau i Espelt* 38/2b (2013), pp. 1071-1086.

En el *Llibre del gentil* es troba tota la llavor del sistema demostratiu lul·lià per raons necessàries. Després de la llum de la fe, ve el coneixement dels atributs divins i el de les virtuts infuses. No hi ha un Llull preartístic i un Llull artístic. La distinció entre l'ordre natural i l'ordre sobrenatural és una clau fonamental per comprendre el sistema lul·lià.

91) Serra Zamora, Anna, «Iconografía performativa en Ramon Llull: Imágenes móviles y pensamiento inventivo», *Scintilla, Curitiba* 10/1 (2013), pp. 133-156.

Ressenyat a continuació.

92) Soler, Albert, «El papa Francesc i el papa Blaquerna», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari Ara, 23 d'abril de 2013), pp. 24-26.

Semblances entre la conducta del papa Blaquerna, la renúncia de Benet XVI i l'elecció de Jorge Mario Bergoglio.

93) Szpiech, Ryan, «Rhetorical Muslims: Islam as Witness in Western Christian Anti-Jewish Polemic. Musulmanes retóricos: el Islam como testigo en la polémica cristiana anti-judía en occidente», *Al-Qantara* 34-1 (2013), pp. 153-185.
Ressenyat a continuació.

94) Valriu, Caterina, «El llegendari vinculat a Ramon Llull: conversió, saviesa i santedat», *Randa* 70 (2013), *Homenatge a Anthony Bonner* 4, pp. 117-140.
Ressenyat a continuació.

95) Vargas, Ana, «Beatriu de Pinós y Agnès de Pacs: el origen femenino de las escuelas lulianas en la Mallorca del siglo xv», dins *Impulsando la historia desde la historia de las mujeres. La estela de Cristina Segura*, ed. Pilar Díaz Sánchez, Gloria Franco Rubio i María Jesús Fuente Pérez (Huelva: Universidad de Huelva, 2012), pp. 409-416.
Ressenyat a continuació.

96) Vega, Amador, «Ramon Llull i el llenguatge místic», *Món Llull. La influència invisible d'un savi* (Barcelona: diari *Ara*, 2013, 23 d'abril), pp. 56-58.
El substrat contemplatiu del començament de la seva vida espiritual dóna sentit a tots els llibres que va escriure Llull, a les lliçons que va impartir a París, a l'activitat predicadora entre els infidels, a les gestions entre papes i prínceps de la cristiandat, i a tots els complexos mecanismes de l'Ars Magna.

97) Vinti, Matteo, *Faccia a faccia tra fede e intelletto. Introduzione e commento alla Disputatio fidei et intellectus* (Càller: Edizioni Cusl, 2012), 245 pp.
Ressenyat a continuació.

98) Vose, Robin J. E., *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), xv + 294 pp.
Ressenyat a continuació.

99) Watanabe, Morimichi, *Nicholas of Cusa: a companion to his life and his times* (Farnham, Anglaterra; Burlington, VT, USA: Ashgate, 2011), xxxii + 381 pp.; Llull pp. 156-166.

Dedica un apartat a Llull, ressaltant la seva importància per al Cusà, sense aprofundir-hi gaire (parla principalment de la teoria lul·liana del caos, i no men-

ciona, per exemple, la teoria de la votació). L'apartat acaba amb una bibliografia potser més al dia que el contingut.

100) Wyllie, Guilherme, «Ambiguidade, inconsistência e a *fallacia Raimundi*», *Scintilla, Curitiba* 10/1 (2013), pp. 51-62.

Ressenyat a continuació.

III. TESIS I TESINES

101) Álvarez Soaje, Miguel, *Antonio y Anselmo Arias Teixeira. Dos lulistas gallegos en el siglo de la Ilustración* (Tesi doctoral: Universidade de Santiago de Compostela, 2012), 442 pp.

Presenta una biografia dels dos germans, amb un catàleg dels seus escrits i una descripció dels manuscrits en els quals són conservats. Un d'aquests manuscrits tracta la bibliografia alquímica, probablement pseudolul·liana, coneguda en aquella època.

RESSENYES

2) Hallik, *Sententia und Proverbium. Begriffsgeschichte und Texttheorie in Antike und Mittelalter*

El llibre de Sibylle Hallik és un complet manual sobre la teoria retòrica produïda al voltant de la noció i l'ús del *proverbium* i la *sententia* durant l'antiguitat i l'edat mitjana. Pel que fa a la part medieval, l'autora –que només estudia la tradició en llatí– dedica capítols a les diverses arts retòriques de l'època. Així, el capítol cinquè ofereix una anàlisi de totes les *artes dictandi* que de manera més o menys extensa tracten el tema, el sisè repassa les *artes poetria* i el setè les *artes praedicandi*. És en aquest darrer apartat on Hallik situa el comentari de la *Retòrica nova* i el *Liber de praedicatione* de Llull. Del segon text, l'autora no pot fer gran cosa més que citar el passatge en el qual el beat exposa que hom pot obrir el sermó mitjançant una metàfora, un proverbi o un exemple. Hallik considera que Llull no ofereix dades suficients per escatir si, en la seva teoria, el proverbi pot substituir els versets bíblics com a tema dels sermons. Quant a la *Retòrica*, Hallik n'analitza la secció 2.7, on Llull defineix el proverbi i proporciona cinquanta proverbis en vers que serveixen com a exemple, i la quarta part, sobre la caritat, en què Llull combina proverbis i exemples –l'autora els tradueix de forma resumida. Hallik destaca que els comentaris teòrics de Ramon mostren una clara vinculació amb la pràctica recomanada en les arts del dictamen i de la poesia, especialment en la qüestió de l'obertura del discurs. També assenyala que la definició lul·liana, la qual posa l'accent en la capacitat del proverbi de transmetre breument molta doctrina, s'assembla força a la que Joan de Garlandia ofereix a la *Parisina poetria*. D'altra banda, Hallik afirma seguint Mark D. Johnston que els proverbis que Llull reuneix són similars als consells transmesos en els compendis medievals d'*ethical literature* i *courtesy literature*. Igualment, l'autora reproduïx una opinió de Johnston no prou corroborada segons la qual els proverbis de Llull són composicions pròpies que Ramon extreu d'altres

obres seves. Finalment, cal dir que Hallik reproduceix els *Proverbis de la Retòrica nova* i els tradueix a l'alemany a l'apèndix (p. 587-590).

Francesc Tous

4) Llull, *Cuatro Obras. El Desconsuelo, Canto de Ramón, Del nacimiento de Jesús Niño, El Extravagante*, ed. Butinyà

El volum conté traduccions al castellà de quatre obres de Llull, acompanyades del text original: *Lo Desconhort*, *Cant de Ramon*, *Liber Natalis* i *Phantasticus*. Una breu presentació general de l'editora dóna pas als quatre textos, cadascun d'ells treballat per un traductor diferent. Els dos poemes catalans són responsabilitat de Simone Sari, qui edita, en el cas de *Lo Desconhort*, la traducció cinccentista de Nicolau de Pacs. El text català és confrontat amb diverses edicions i testimonis manuscrits anteriors, i l'editor anota les divergències entre la traducció castellana i el text català preferit. En el cas del *Cant de Ramon*, la traducció castellana és obra de Simone Sari, prou ajustada a l'estil i al llenguatge de l'original. Pel que fa a les dues obres en llatí, el text de les quals està reproduït a partir de l'edició de les ROL, la traducció castellana del *Liber natalis* és obra de Francesca Chimento (s'inclou també la traducció castellana, feta per Miquel Marco, de la introducció a l'obra de Llorenç Riber escrita per a OE II), mentre que el *Phantasticus* està traduït per Carmen Teresa Pabón i va precedir d'una introducció de la mateixa traductora.

El resultat en conjunt posa a l'abast del lector uns textos significatius dels darrers anys de la producció lul·liana. Cada obra planteja uns problemes de traducció específics, relacionats amb el seu caràcter i contingut. Els traductors, bons coneixedors dels textos o especialistes en filologia llatina, afronten el repte i ofereixen un text castellà prou fidel en línies generals a l'estil i al llenguatge tan característic dels originals. Aquest llenguatge, per la seua especificitat, requereix sovint unes glosses aclaridores del sentit i de l'ús lul·lià dels termes, i les notes a peu de pàgina aporten aquesta explicació en alguns casos, tot i que al nostre parer es podien haver ampliat a d'altres, atès que el volum sembla orientat cap a un lector no coneixedor de l'obra de Llull. No es tracta de textos senzills, malgrat l'aparença literària creada pel recurs a la personificació o al diàleg, i els traductors han fet un gran esforç per oferir un text clar i llegible. En el cas del *Liber Natalis*, per exemple, l'ús sistemàtic del desplegament correlatiu de les dignitats divines per exposar arguments demostratius de la trinitat crea unes estructures textuais enrevessades però alhora reiteratives, i per traduir-les cal tenir present el cor de l'argumentació lul·liana: el *-tivum* de cada dignitat genera el *-bile* corres-

ponent, i d'ambdós procedeix l'*-are*. Així, en el parlament de la Perfecció de Déu, aquesta afirma: «Sed de perfecto possum perfectum producere, et quod ab utroque procedat perficere». La traducció pren el «quod» com a pronom i dóna: «Pero de lo perfecto puedo producir lo perfecto y perfeccionar aquello que de ambos procede» (p. 147). Atès l'esmentat caràcter reiteratiu de l'argumentació lul·liana, caldria considerar el «quod» com a conjunció i traduir la clàusula que introdueix com «y que de ambos proceda perfeccionar», ja que l'infinitiu «perficere» és el tercer supòsit que procedeix dels dos correlatius anteriors (a més, teològicament seria una afirmació sospitosa, si no herètica, considerar que la processió de la tercera persona implica un procés de perfeccionament!). Les dificultats per a traduir aquests passatges de manera clara i coherent alhora amb la doctrina ortodoxa i amb l'argumentació correlativa es manifesten en altres llocs, com en el discurs de la Voluntat divina, en el qual el «uolens», el «uolitum» i el «uelle» obliguen a glossar els termes traduïts amb parèntesis, que compliquen una mica la lectura (p. 139). En algun altre moment, com a l'inici del discurs de la Glòria de Déu (p. 145), la traducció no recull el sentit original en algun petit detall, com ara en «se seguiría que hay una gloria mayor u otra mayoridad mía», que hauria de ser «se seguiría que habría otra gloria o mayoridad mayor que la mía» («quod esset alia maior gloria uel maioritas mea»), considerant «mea» com a ablatiu, ja que immediatament abans s'ha identificat la «gloria» amb la «maioritas» («sed ego et mea magnitudo uel maioritas sumus idem», diu la Glòria).

Aquestes precisions són mínimes en comparació amb l'extensió i amb la complexitat del text, i no desmereixen per tant el resultat final, que és en conjunt correcte i respectuós amb l'original. El treball de la traductora és notable i ofereix al lector un text ben llegible. Algunes d'aquestes dificultats es fan presents igualment en el darrer text, el *Phantasticus*. En general, es manté el lèxic propi de Lull, que, insistim, necessita aclariment, glossa, per al lector no especialista. Sobretot, de nou, en allò referit als correlatius. Les «paraules estranyes» com «bonificatiu» i altres derivats es poden mantenir en la traducció, sempre que hom n'explique l'abast. Així ho fa la traductora, tot i que en alguna ocasió es perd el sentit pròpiament lul·lià, com quan tradueix el «bonificando» de «Deus Pater productit de sua bonitate bonum Filium bonificando» (p. 186) per «al actuar su bondad», que no és una traducció en rigor incorrecta des del punt de vista lingüístic, però deixa de banda el joc típicament lul·lià correlatiu que convindria subratllar en tot moment. També la traducció d'«affatus» a la p. 201 per «palabra» en la llista dels sis sentits, sense una nota explicativa, pot deixar el lector sense la informació necessària per copsar l'abast del terme. «Afato» podria ser una traducció possible, sempre amb la nota explicativa corresponent. O, si de cas, millor «lenguaje» que «palabra».

Però sens dubte el terme que més problemes pot dur en aquesta obra a l'hora de traduir-lo és el protagonista del títol, «Phantasticus», i els altres relacionats, com «phantasia», «phantasiari», etc. La proposta, en aquest cas, és innovadora, i introdueix un terme que sobta d'entrada al lul·lista habituat a l'epítet «Fantàstic»: el títol proposat en la traducció és «El Extravagante». És una aposta arriscada perquè posa l'èmfasi en un dels sentits dels molts que el terme llatí pot evocar. Certament, darrere l'acusació de ser un «phantasticus» està la de ser un extravagant, però hi ha altres matisos que convindria igualment tenir presents: un somiador, un boig... Lola Badia va donar compte de tots els sentits del terme en el pròleg a la seua traducció catalana (TORL II). En aquell cas, es mantenia «fantàstic» com a traducció, amb explicació en nota dels diversos matisos que el mot i els seus derivats adquiria en cada ocurrència al text. La professora Pabón ha tingut en compte aquesta traducció de la professora Badia, com reconeix en el seu pròleg, però difereix de la interpretació donada al terme en alguns llocs. En concret, sembla no reconèixer el sentit ampli de «phantasiari» simplement com a «pensar», i li atorga en els passatges corresponents el restringit de «fantasiar», «imaginar». Una mostra més de la dificultat que tot traductor ha d'enfrontar quan treballa amb obres de Llull tan complexes lèxicament com ho són aquestes.

En resum, les quatre obres traduïdes tenen, més enllà dels matisos puntuals apuntats, el mèrit d'oferir un text castellà ben treballat, al qual li mancaria si de cas algunes notes explicatives, que són sempre necessàries en Llull. D'altres errades de picat o omissions de text estan presents en alguns moments, però poden ser atribuïdes al procés d'edició que, sembla, no ha donat lloc a una revisió final acurada del producte. Són detalls menors però desllueixen el resultat, com per exemple la desconfiguració del text grec citat a la nota 24 del *Phantasticus* (p. 201). Deixant-los de banda, convé felicitar els responsables del volum per la seua aportació a la difusió d'unes obres de Llull interessants sens dubte i no sempre prou conegudes.

J. E. Rubio

5) Llull, Ramon, *La Dispute des cinq sages*, trad. Patrick Gifreu

Aquesta traducció anotada de la *Disputació dels cinc savis* ha estat concebuda i preparada des d'una lectura personal del text per part del curador, Patrick Gifreu. A hores d'ara aquest traductor i editor és el principal difusor en llengua francesa de les lletres catalanes medievals i de Llull en particular. El 2000 i el 2007 van aparèixer les seves versions del *Fèlix* (SL 42 (2002), 63, 79) i del *Bla-*

querna (SL 48 (2008), 109); d'ençà del 2008 les Éditions de la Merci, promogudes per ell mateix, han acollit tretze títols d'obres catalanes medievals (<<http://www.lamerci.fr>>), tres de les quals són lul·lianes: a més de la present, el *Llibre dels mil proverbis* (2008; SL 51 (2011), 126, 150-151) i el *Llibre d'intenció* (2010; SL 51 (2011), 126, 149-150). La llarga dedicació de Gifreu a la tasca de fer parlar Llull en francès explica el to assagístic del pròleg que precedeix la seva traducció de la *Disputació del cinc savis*, amb la corresponent tendència al que ell mateix anomena «digression» (p. 20). Malgrat que el text va enriquit amb diverses anotacions destinades sovint a discutir qüestions teològiques, el discurs de Gifreu no adopta un to estrictament acadèmic. Això no vol dir que no citi molta bibliografia especialitzada, amb una clara preferència per la francesa (Heusch, Sala-Molins, Urvoy), una tria perfectament explicable atès el públic a qui dirigeix el seu treball.

Els mèrits literaris de l'obra lul·liana que es tradueix són apreciats pel que fa a la construcció de la ficció que embolcalla el diàleg i també per la subtileza de les argumentacions (nota 3, p. 11), però el poder de la forma diàleg en mans de Llull –que ha esdevingut un punt de referència obligat d'ençà del llibre de Friedlein, del 2004– és esgrimit tan sols a la part final de pròleg (p. 27-28, amb les remissions bibliogràfiques pertinents). Gifreu reflexiona lliurement a partir de les dades que li ofereix la crítica i no es deixa seduir per la construcció literària de Llull, tot i que la *Disputació* posa hàbilment en escena quatre cristians d'esglésies diferents, un musulmà que ha perdut la fe i un jueu que apareix d'esquitllentes. La lectura personal del curador va per una altra via, que privilegia l'argumentació filosòfica de fons, una argumentació tècnicament construïda a partir de les Arts ternàries primerenques: l'*Ars inventiva* i la *Taula general*. L'atenció preferent per al desplegament dels recursos argumentatius derivats d'aquestes obres explica que la part central del pròleg tracti sobretot en termes molt generals de la «teoria dels correlatius» i de la «teoria de les dignitats».

Des d'aquesta òptica filosòfica, les subtilitats de la forma dialògica acaben esdevenint un accident superficial: «On notera enfin que le dialogue peut être au fond un monologue comme dans le present texte. Lulle ayant construit l'autre à son image, l'auteur parle avec ses propres créatures» (nota 25, p. 28). També és dóna curiosament en una nota la interpretació més precisa de la lectura que Gifreu fa de la *Disputa*: «[...] Lulle ne se contente pas de ce qui serait le triomphe du catholicisme. Ce qu'il recherche, c'est le triomphe de son Art; d'un Art universel qui abolirait à jamais toute alterité» (nota 12, p. 16-17).

Hi ha un biaix una mica excessiu en la lectura de Gifreu, si el que es pretén és oferir una edició divulgativa de la *Disputació del cinc savis* que rescati aquesta obra d'un oblit secular. L'ombra del *Llibre del gentil*, tan glossat, admi-

rat, malentès i finalment editat filològicament a la NEORL, ha obscurit des de sempre la *Disputació dels cinc savis*, que en realitat és l'altre gran diàleg lull·lià dotat de recursos literaris remarcables, escrit originalment en català. L'edició de Josep Perarnau del 1986 –que és el punt de partida de la versió francesa que es comenta– va fer finalment justícia a un text que havia fins aleshores romàs inèdit en la seva versió original. L'estudi i l'anotació que acompanyen aquesta primera edició, sense desatendre els aspectes doctrinals, posa un èmfasi especial en el context històric. Llull arriba a Nàpols el 1292 després de la primera experiència «martirial» de Tunis, s'entusiasma amb l'elecció d'un papa tan singular com Celestí V: segueix la redacció catalana de la *Disputació*, amb la *Petició a Celestí V*. Immediatament després de la renúncia de Celestí i de l'adveniment de Bonifaci VIII, es produeix la traducció llatina revisada de la *Disputació*, amb la redacció en llatí de la *Petició a Bonifaci VIII*. Al darrera bateguen l'enfrontament entre els Anjou i els reis catalanoaragonesos, i els conflictes d'interessos polítics i religiosos relacionats amb el món bizantí. L'edició crítica llatina de la *Disputació*, ara publicada al tom 35 de les ROL, posarà en solfa aquestes i altres qüestions perquè la tradició textual llatina és molt més rica que la catalana (divuit manuscrits contra un) i ofereix, òbviamment, més elements crítics. Són dades públiques, que es poden llegir a <http://orbita.bib.ub.edu/llull/bo.asp?bo=III%2E16>, si hom s'hi registra com a usuari de la Llull DB. Gifreu fa un ús decididament poc acadèmic d'aquest tipus d'informacions, quan escriu «Au vu des bases de donnés on peut affirmer que la *Disputació de cinc savis* n'a jamais été traduite» (p. 30); com si la traducció al llatí esmentada a la nota 28 fos un mer accident antic i com si no existís la singularíssima versió àrab del segle XVI, obra d'un franciscà d'Alep, recentment exhumada.

La versió francesa de la *Disputació* s'adiu a les característiques de la col·lecció que l'acull: es llegeix amb facilitat i porta notes orientatives. De tota manera es poden formular força objeccions derivades a la lectura personal del text que fa el curador, esmentada suara. Només se'n detallarà una. La *Disputació* té quatre parts: la primera tracta de la processió del Sant Esperit –que és el punt de dissensió teològic (el *filioque*), entre els cristians llatins i els grecs–; la segona, de com s'entén la persona divina de Crist –motiu que distingeix la creença dels nestorians de la dels llatins–; la tercera, de la natura humana i divina de Crist –que enfronta els llatins amb els jacobins o monofisites–, i la quarta, del credo islàmic. El text català parla de «la oppinió» dels nestorins quan reporta aquesta divisió quadripartita (ATCA 5, 1986, 33). La versió francesa ho tradueix per l'«opposition des nestoriens». El mot es repeteix a la línia següent, l'«opposition des jacobites», suplint un el·lipsi de l'original. No es tracta d'un simple error (opinió / opposition), perquè les tres darreres parts de la *Disputació* en la

versió francesa és diuen «La position des nestoriens», «La position des jacobites» i «La position des sarrasins». La primera part –que s’hauria pogut dir «La position des grecs»–, en canvi, porta el títol original, «La procession du Saint-Esprit» (vegeu l’índex). Sembla que «opposition» va lligat amb «position»; si més no designa la mateixa cosa. Cal llegir la nota 37 de la p. 42 per entendre aquesta operació del traductor. És una nota al terme «positions», en la qual es justifica per quin motiu «Nous préférons le mot “position” à celui d’“opinion”». L’autor no troba escaient parlar d’opinions teològiques malgrat que Llull –i tota l’edat mitjana– ho faci: és una tria personal seva. El que no quadra és que el terme «positions», que la nota 37 relaciona amb les doctrines teològiques divergents de les esglésies orientals en relació al credo romà, en l’original correspon a un «positions de nostra fe», que vol dir ‘al·legacions’ o lul·lianament parlant, ‘demostracions’ per raons necessàries de la fe cristiana; no pot voler dir ‘actituds o opinions teològiques discordants’. El traductor ha puntuat de manera diferent el text de Llull i li ha donat un sentit del tot diferent del que ofereix l’edició Perarnau: «[...] e farets a nós obieccions [...] e nós [...] destruïrem uostres rahons e *sourem* uostres obieccions e a uós farem tals *positions de nostra fe*, que uós ne altre per negunes rahons no les porets destruir» (ATCA 5, 1986, 31). Gifreu posa punt i seguit després d’«obieccions» i continua «Quan a nous [...] nous refuterons vos arguments *tout en avançant nos objections*. Nous vous *ferons part de nos positions* sur tel et tel point de notre foi, de sorte que ni vous ni personne ne puissiez les réfuter par des raisons» (p. 42). Les cursives indiquen els punts crítics: en la versió francesa hem adquirit un sentit nou per al terme «positions», que passa a designar el que Gifreu no vol anomenar «opinions teològiques» i ens hem quedat sense el terme que designa la tècnica de l’Art per a «soure», resoldre, qüestions problemàtiques, un punt central del seu plantejament artístic, atès que la *Disputació* esmenta expressament l’*Art de fer e solre qüestions*, amb el títol de *Coment qui és de la Art enventiva e de la Taula general*.

L. Badia

7) Llull, *Llibre d’intenció*, ed. Ripoll

Ramon Llull va compondre el *Llibre d’intenció* durant el primer cicle de la seva producció, el corresponent a l’*Art abreuçada d’atobar veritat* (1274-1283). Malgrat que, com remarca la seva nova editora, Maribel Ripoll, a l’obra «no hi ha cap referència interna que ens permeti precisar amb exactitud el moment de redacció» (p. 29), és probable que fos escrita cap al final del període

esmentat, ja que no és citada en cap obra de la seva mateixa etapa i sí, en canvi, en dos textos posteriors, com són el *Llibre de santa Maria* (vers 1290-1292) i l'*Arbre de filosofia desiderat* (1294). Es tracta, a més, d'una de les obres que Llull va decidir dur a París en la seva estada de 1288-1289, com testimonia el fet que hi hagi una versió llatina del llibre entre els manuscrits lullians propietat de Pere de Llemotges, l'actual lat. 16119 de la Bibliothèque Nationale de France. Aquest còdex és, precisament, el més antic de l'àmplia tradició manuscrita conservada del llibre.

En efecte, el nombre de manuscrits del *Llibre d'intenció* que ens ha arribat evidencia que l'obra va circular àmpliament. Parlem de quinze còdexs de la versió catalana (setze, si també hi incloem el ms. *Q*, que esmento més avall); d'aquests, una desena són medievals, i la resta, moderns. També cal comptar-hi els setze còdexs que transmeten la versió llatina, entre els quals l'esmentat de Pere de Llemotges i el famós *Electorium*. Es tracta d'un cabal d'informació molt destacable que s'havia de tenir en compte a l'hora d'establir el text crític de l'obra, però que fins ara mai no s'hi havia tingut.

Abans que el lul·lisme modern, iniciat amb Jeroni Rosselló, s'interessés pel *Llibre d'intenció*, només havia estat imprès una sola vegada, l'any 1737, quan els editors de la Moguntina en van incloure una versió llatina al sisè volum de la magna edició –traduïda, per cert, a partir del text català, i no pas aprofitant la versió llatina medieval (p. 76). Per disposar d'una edició en català, va caldre esperar fins al final del segle XIX. Segons explica Mateu Obrador, entre els anys 1886 i 1892 Jeroni Rosselló va preparar fins a quaranta-set quaderns amb materials de Ramon Llull. Aquests fascicles, una vegada destriats, aplegats i, en alguns casos, completats pel mateix Obrador, van constituir els tres volums, en quatre toms, de les *Obras de Ramón Lull* (Palma, 1901-1903). Va ser al primer d'aquests volums que, al costat d'altres títols, es van incloure els fascicles corresponents al *Llibre d'intenció*.

El text establert per Rosselló, basat, segons sembla, únicament en dos manuscrits medievals (*DA*), partia d'uns criteris d'edició sovint arbitraris i poc justificats des d'un punt de vista filològic. Trenta-quatre anys més tard, el 1935, Salvador Galmés n'oferia una nova edició dins de les Obres de Ramon Llull, amb un text molt més rigorós i fonamentat, per bé que de nou sense haver tingut accés a tot el conjunt de testimonis conservats (tot just tres manuscrits medievals: *DAB*). Entre aquestes dues edicions, Pere Barnils havia donat a conèixer alguns fragments de la versió de l'obra conservada al ms. Yc 8° 9 de la Universitat de Halle (*H*), del segle XVII (1909-1910).

L'edició de Maribel Ripoll parteix, per primera vegada, com dèiem, del conjunt complet de la tradició catalana, i per a determinats llocs crítics també té en

compte els dos testimonis més antics, i més autoritzats, de la versió llatina, esmentats més amunt (*Lt*). L'establiment del text del *Llibre d'intenció* que ofereix l'edició, doncs, parteix d'un ampli i aprofundit coneixement de la tradició textual de l'obra, que garanteix una bona fonamentació de les lliçons adoptades.

L'estudi introductor, seguint l'esquema habitual dels volums de la NEORL, s'inicia amb la justificació de l'autenticitat de l'obra (pp. 27-29), les propostes de datació i de lloc de redacció (pp. 29-31) i, ara ja atenent a un aspecte específic de l'obra objecte d'estudi, la justificació del títol adoptat a l'edició (pp. 31-35). A continuació es fa un repàs del contingut i l'estructura del llibre (pp. 35-49), en què, partint de la doctrina de la doble intencionalitat plantejada ja als capítols 46-53 del *Llibre de contemplació*, s'analitza de quina manera Llull l'ha desenvolupada posteriorment a l'obra que ens ocupa: la definició del concepte i l'especificació dels dos tipus d'intenció (cap. I), la intencionalitat en Déu *ad intra* (cap. II), i *ad extra* en la creació (cap. III) i en l'encarnació (cap. IV); finalment, al cap. V, subdividit en trenta rúbriques, s'analitzen les relacions entre intenció i temptació, en un repàs que abasta els vicis i les virtuts, els sagraments i diverses circumstàncies socials, càrrecs i oficis. Al final, hi ha un interessant apunt sobre l'estructura didàctica del pare que adoctrina el fill, que articula tot el text.

A continuació, es descriuen els manuscrits catalans, incloses dues notícies sobre còdexs perduts, i els dos llatins emprats, i es fan unes breus indicacions sobre les edicions (pp. 50-76). Aquestes pàgines precedeixen la història de la transmissió i la difusió del *Llibre d'intenció* (pp. 76-86), amb notícies realment interessants. En primer lloc, referents als dos còdexs llatins més antics. L'editora hi detecta, a la rúbrica 27 del capítol V, una amplificació que vincula amb el mateix Llull, similar a altres intervencions que li coneixem –a la *Doctrina pueril* o al *Blaquerna*– dutes a terme paral·lelament al procés de traducció dels textos. Potser no hauria estat sobrer oferir-ne una transcripció. També remarca l'existència d'algun indicatiu que apuntaria vers la precedència de la versió catalana respecte de la llatina. Aquesta qüestió, com també els indicis de proximitat entre els textos transmesos pels dos manuscrits llatins esmentats i el text base de l'edició (el ms. *M*) no s'arriben a desenvolupar, a l'espera de l'edició de la versió llatina que ha d'aparèixer a la ROL.

El testimoni més antic que tenim de la versió catalana de l'obra és precisament el ms. *M*, actualment ms. 102-V2-1 de la Biblioteca Bartomeu March de Palma, de la segona meitat del XIV. La resta de manuscrits medievals no són anteriors al pas del XIV al XV. Aquest període, en paraules de l'editora, «és, sense cap mena de dubte, el segle d'or del *Llibre d'intenció*» (p. 80). Són quatrecentistes vuit dels còdexs catalans conservats (o nou, si hi comptem el fragment copiat en *Q*). Tot sembla indicar que la difusió es va produir en dues línies prou definides, una a

Catalunya i l'altra a Mallorca. Aquestes dues línies coincideixen, si més no pel que sabem de diversos dels testimonis, amb les dues branques que l'editora ha constatat en la tradició textual de l'obra. I també són del xv els esments que tenim de l'obra en mans de lul·listes vinculats a la noblesa castellana. Deuen fer referència a la seva traducció castellana del text, que malauradament no ens ha arribat. En els segles posteriors, es van produir algunes altres còpies de l'obra, totes relacionades amb Mallorca i, almenys tres, amb la Causa pia lul·liana.

Tal com s'ha apuntat, la *recensio* dels quinze manuscrits que transmeten el text català posa de manifest l'existència de dues branques força ben definides. Les relacions a l'interior de la que l'editora identifica com a branca α , sens dubte complexes, permeten apuntar una proximitat de *M* al subarquetip corresponent, superior a la que hi tindrien la resta de còdexs que conformen la branca (tal com s'explicita a la p. 108, i de nou a la p. 110). També s'observen algunes relacions prou consistents entre aquests darrers testimonis (són clares entre *UTRA*; alguns dels llocs crítics detectats, a més, permeten filar una mica més prim a l'hora de vincular entre ells aquests manuscrits). Sorprèn, aleshores, perquè els indicis que l'editora aporta són convincents, que aquest lloc preminent de *M* en el conjunt de la tradició o les possibles agrupacions a l'interior de la branca α no s'hagin recollit a l'*stemma codicum* de la p. 111. Es tracta, a parer meu, d'una opció excessivament prudent, malgrat les dificultats innegables que s'observen a l'hora de filiar els testimonis d'aquesta branca.

Més clares són les coses, en canvi, en relació amb el subarquetip β i les relacions que s'estableixen entre els testimonis que conformen la segona branca. La proximitat de *CB* és ben clara, com també la que *I* té amb la resta de testimonis del grup, els quals són ja d'època moderna. En efecte, tal com Ripoll afirma, «Tots els indicis apunten que *IVLPHN* deriven d'un subarquetip comú» (p. 109). La possibilitat que *N* sigui *descriptus* d'*I*, atès que incorpora esmenes consignades en aquest còdex per una mà posterior al copista, és igualment versemblant, com ho són els vincles que s'estableixen entre *VLPH* i a l'interior d'aquest subgrup. Aquests vincles, això no obstant, no han quedat ben reflectits a l'*stemma*, perquè no sols *N* s'ha fet dependre d'*I*, sinó que també *VLPH* pengen del medieval *I*, com si tots en fossin descendents directes, cosa que desmenteixen diverses de les lliçons consignades.

Mereix una atenció especial el cas del manuscrit *D*, el testimoni que Roselló i, sobretot, Galmés havien emprat com a text base en les edicions respectives. L'editora el situa dins de la branca α , per bé que explica que «s'adverteixen indicis de contaminació ... amb la branca β » (p. 109). En efecte, coincideix amb aquesta branca en un error localitzat al cap. IV, 5 (p. 106; es tracta d'una lliçó, però, que Galmés va considerar correcta). També localitzem al còdex alguna

altra lliçó sorprenent, com la del cap. V.17, 3 (*cf.* p. 99); es tracta d'una confusió entre «altres» i «altars», errada que a mi em sembla molt probablement poligenètica, fruit de la mala interpretació d'una abreviatura, per bé que respecte a *D* té l'interès afegit que incorpora les dues lliçons en disputa: «los altres lochs o altars». Respecte a aquest passatge, no és sobrer remarcar que el ms. *T*, així mateix dependent d' α , recull aquesta lliçó híbrida. Altres coincidències que Ripoll detecta entre *D* i β són d'entitat molt menor, com ella mateixa remarca, i no semblen fàcilment explicables per la consulta d'un manuscrit de la branca oposada. Respecte a altres possibles influències creuades entre les dues branques, l'editora apunta, sense acabar de definir el fenomen, l'existència de contaminacions «puntuals i aleatòries» en *DTA*, també de la branca α (p. 110). No hauria estat sobrer aportar-hi algunes dades suplementàries.

Fora de les dues branques esmentades, ha quedat un darrer testimoni, el ms. Vat. lat. 9443 de la Biblioteca Vaticana (*Q*), a causa de la brevetat del fragment que conté. En el darrer foli d'aquest còdex, en què a començament del XIV es va copiar una lingüísticament desconcertant versió occitana del *Llibre de meravelles*, una mà posterior va incloure-hi el setè paràgraf del capítol II del *Llibre d'intenció*. Es tracta d'un fragment breu, però que es manté molt fidel al text de l'obra. Hi detecto sols una innovació singular, explicable per raons paleogràfiques (en lloc de «com hom no ha a Deu la primera intenció», hi diu «quant hom no ama Deu en la primera antansió»; p. 130.38-39); la resta de variants són compartides per altres testimonis. És, doncs, discutible que se l'hagi de considerar «testimoni indirecte» (p. 72) i, doncs, que no s'hagin recollit les poques variants que inclou a l'aparat ni tampoc, tot i que se li ha assignat una sigla, no se l'hagi inclòs a la llista de testimonis (p. 117).

Tot plegat, observacions molt menors que no desmereixen en absolut la qualitat ni la utilitat de l'edició crítica del *Llibre d'intenció*. I és que l'aportació de Maribel Ripoll no sols ens permet disposar d'un text de l'obra establert amb tot el rigor filològic necessari, més de cent vint anys després que el lul·lisme modern fes els primers intents d'editar el llibre, sinó que a més hi aporta un ampli seguit de dades que ens ajuden a comprendre millor els processos de redacció i de transmissió de les obres de Ramon Lull.

J. Santanach

17) Badia, Santanach, Soler i Mensa, «L'accés dels laics al saber: Ramon Lull i Arnau de Vilanova»

El primer volum de la nova *Història de la Literatura Catalana* està dedicat a l'estudi dels textos en vers i en prosa produïts en terres de llengua catalana des

del segle XII fins al segle XIV. Després d'uns capítols de caràcter general, hom hi pot trobar un capítol sobre la historiografia catalana medieval, un altre sobre la lírica d'arrel trobadoresca (en occità) produïda en territori català i un capítol sobre la narrativa en vers occitanocatalana i catalana. El volum es tanca amb un capítol dedicat a dues figures centrals del pensament català medieval, que van escriure tant en llatí com en català sobre temes científics, tècnics, filosòfics i teològics, i van assajar noves formes d'escriptura per difondre continguts doctrinals: Ramon Llull i Arnau de Vilanova.

Es tracta d'un capítol compost per tres grans parts: (6.1) una introducció de caràcter molt general sobre dos fenòmens que es produeixen a partir del segle XIII i que contextualitzen i expliquen els programes d'actuació i d'escriptura de Llull i Vilanova, la vernacularitat del saber i la voluntat d'emancipació espiritual que es detecta entre els laics; (6.2) l'estudi dedicat a Ramon Llull, elaborat per Lola Badia, Joan Santanach i Albert Soler, i (6.3) l'estudi dedicat a Arnau de Vilanova, elaborat per Jaume Mensa. Després de la introducció, que permet situar aquestes dues figures en un context intel·lectual, espiritual i polític concret, cada un dels apartats dedicats a l'estudi dels autors i de la seva obra es desenvolupa a partir d'una estructura semblant: (a) aspectes biogràfics, (b) perfil intel·lectual, i programa d'actuació i de producció dels textos, (c) principals obres en català o d'interès en l'àmbit de la literatura. Això permet oferir una explicació ordenada i progressivament especialitzada de cada un dels estudis. Així mateix, la divisió d'aquests dos subcapítols en diversos apartats i subapartats permet organitzar la informació de tal manera que el lector pugui trobar o recuperar fàcilment dades concretes sobre un aspecte intel·lectual de Llull o Vilanova o sobre una obra determinada. Sobretot en el cas de Llull, l'ús de llistats d'obres o de taules sinòptiques sobre les matèries d'una obra contribueixen, també, a ordenar i sintetitzar els continguts i a permetre'n una recuperació efectiva en casos de consulta d'un aspecte puntual.

Pel que fa a l'estudi dedicat a Ramon Llull, l'*opus lul·lià* és explicat sempre a partir del projecte apostòlic i intel·lectual del beat, allò que els autors –utilitzant paraules del propi Llull– anomenen el «fet de Ramon». És normal, doncs, que abans de l'estudi de les obres el lector trobi un apartat dedicat a l'explicació (clara i concisa) de les principals línies del programa apostòlic de Llull i de l'Art com a sistema vertebrador de la seva producció. O un altre –fruit d'una tasca de recerca desenvolupada recentment sobretot pels autors del capítol– que aporta una visió general sobre les particularitats de les formes de producció, conservació i difusió dels escrits de Llull. Tot això permet posar de manifest que els escrits lul·lians d'interès per a la història de la literatura estan estretament vinculats al projecte de l'autor i al seu context immediat de producció, cosa que

en determina la singularitat respecte de la tradició i respecte de la transmissió de la literatura catalana medieval. És en aquesta línia que, seguint la nomenclatura utilitzada pel propi Llull per referir-se a les disciplines reformades des de l'Art (la *Lògica nova*, la *Geometria nova* o la *Retòrica nova*) i d'acord amb la voluntat de reforma de la literatura que Llull proposa en obres com el *Llibre de contemplació* o el *Romanç d'Evast e Blaquerna*, els autors del capítol defensen l'etiqueta de «literatura alternativa» o «nova literatura» a l'hora de caracteritzar la poesia lul·liana, la narrativa, els sermons, els diàlegs, les formes breus i altres troballes formals i estructurals dels escrits lul·lians. Són interessants, en aquest sentit, els apartats «La nova literatura» (6.2.4) i «Ramon Llull, teòric de l'expressió literària» (6.2.5), en els quals es presenta una caracterització general de l'ús instrumental i innovador dels mitjans literaris i retòrics de la tradició per part de Llull –amb atenció a determinats sectors del corpus d'obres lul·lianes–, i es mostra com evoluciona l'ús de les formes literàries; una evolució que ve determinada pels canvis operats en la formulació de l'Art i per la recerca constant d'estratègies de difusió del programa lul·lià.

L'estudi de les obres comença amb el *Llibre de contemplació en Déu*, continua amb les obres narratives (ordenades cronològicament), les obres d'estructura arbòria que recullen formes breus de caràcter literari (l'*Arbre de ciència* i l'*Arbre de filosofia d'amor*) i acaba amb les obres en vers. El lector hi pot trobar una explicació ordenada de la naturalesa dels textos, fruit d'una fructuosa tasca d'anàlisi de les obres, d'estudi de la tradició literària que hi connecta i de comprensió dels textos en el marc del projecte lul·lià. Són especialment interessants els apartats –més extensos– dedicats al *Romanç d'Evast e Blaquerna* i al *Llibre de meravelles*, per la precisió en la descripció de l'estructura i dels principals processos narratius (que inclou l'anàlisi d'alguna part de les obres) i per la seva caracterització en relació amb materials de la tradició (com en el cas dels referents narratius del *Blaquerna*) i amb la producció lul·liana (com en el cas de les semblances al *Fèlix*).

Pel que fa a l'estudi dedicat a Arnau de Vilanova, també l'explicació de l'obra arnaldiana es vincula estretament a l'activitat professional i al programa de reforma espiritual de l'autor. El context internacional (i social) en què actua Arnau de Vilanova és determinant a l'hora d'entendre les circumstàncies de composició i de difusió de les seves obres i, per això, l'apartat introductori apleix una funció contextualitzadora. En aquest cas és interessant la distinció entre dos vessants d'Arnau de Vilanova com a escriptor: d'una banda, la producció mèdica, íntimament lligada a la seva activitat professional com a metge particular de reis i papes, i com a professor a la universitat; i de l'altra, la producció teològica i espiritual, que està lligada a l'activitat espiritual d'Arnau i

té una dimensió més reformista i polèmica. L'autor del capítol remarca l'evolució del pensament mèdic, teològic i espiritual de Vilanova, i en destaca les aportacions i innovacions en cada àmbit. L'explicació del contingut i les fonts de les obres mèdiques de caràcter divulgatiu (com el *Regiment de sanitat* adreçat al rei Jaume II d'Aragó) i sobre la teoria mèdica de la malaltia d'amor és interessant per entendre aquest fenomen de la vernacularitat del saber científic en ambients laics. Determinats aspectes de la literatura dels segles XIV i XV (que seran objecte d'estudi d'altres volums d'aquesta *Història de la Literatura Catalana*) s'expliquen per la divulgació d'aquests tipus de contingut per part d'Arnau de Vilanova i altres metges del seu temps.

En definitiva, aquests dos treballs, tot i ser deutors dels capítols corresponents a Llull i Vilanova en altres obres historiogràfiques de referència, com la *Història de la literatura catalana* de Riquer (1964 i 1984), posen de manifest els avenços que s'han produït en els darrers anys en la investigació entorn d'aquests autors i de les seves obres. Només un cop d'ull a les referències bibliogràfiques citades permet constatar la base científica (editorial i crítica) produïda en els últims anys en la qual es fonamenten aquests estudis de conjunt sobre Ramon Llull i Arnau de Vilanova. Els autors presenten una visió de conjunt completa i ben fonamentada en la tradició d'estudis lul·lístics i arnaldians: ofereixen una visió panoràmica del perfil intel·lectual i de la producció d'aquestes dues grans figures del pensament medieval, sense detriment de l'anàlisi d'aspectes principalment científics o filosòfics, i posen a l'abast d'un públic general els resultats assolits en l'estudi filològic, filosòfic, teològic, científic i històric durant l'últim segle i, especialment, durant els últims trenta anys. I ho fan amb una explicació didàctica, clara, ordenada, concisa i rigorosa, com correspon al gènere. És, sens dubte, un nou punt de referència per a la continuïtat i la divulgació dels estudis sobre la faceta de Ramon Llull i d'Arnau de Vilanova com a escriptors.

Anna Fernàndez Clot

18) Badia, «Nova retòrica i pràctica d'escriptura en Ramon Llull»

L'any 1301, des de Xipre estant, Ramon Llull redactava la *Retorica nova*, el text dedicat a la reformulació de les disciplines escolars des dels paràmetres de l'Art. Badia parteix del fet que Llull la redacta des de la pròpia experiència d'escriptor, quan duia a sobre el bagatge de trenta anys de producció literària complexa (en vulgar) i, per tant, quan ja tenia articulats un discurs sobre la bellesa dels mots i l'eficàcia de la comunicació (sempre sota el marc de la teoria de

la doble intencionalitat) i quan ja havia desplegat tots els recursos possibles per transmetre l'Art, tot destacant el caràcter instrumental de la literatura al servei de propagació de l'Art. D'aquesta manera, s'estudien els punts en contacte entre la teoria que es proposa en la reformulació retòrica de 1301 i l'escriptura lul·liana, a partir del *Llibre de contemplació* o del conjunt del *Dictat de Ramon* i el *Coment del Dictat*. És, en definitiva, una anàlisi exhaustiva dels materials que condueixen coherentment la formulació teòrica de la retòrica lul·liana des de la perspectiva de l'Art.

M. Ripoll

27) Campbell i Mills, eds., *Rethinking Medieval Translation. Ethics, Politics, Theory*

Perché ripensare la traduzione nel Medioevo? In che modo vi sono coinvolte etica e politica? Si apre con questi interrogativi il volume curato da Emma Campbell e Robert Mills, che intende rivisitare le pratiche traduttive medievali alla luce delle teorie emerse dal dibattito contemporaneo, in particolare nell'ambito degli studi postcoloniali. Lo scopo, rispetto ai precedenti lavori incentrati sulla *translatio studii et imperii* (Rita Copeland, *Rhetoric, Hermeneutics, and Translation in the Middle Ages*, 1991), è quello di sondare il concetto stesso di traduzione, assunto come metafora dell'intersezione tra plurilinguismo e multiculturalismo nel Medioevo. La novità risiede nell'interrogare in modo esplicito i diversi contesti traduttivi, attingendo a una concezione ampliata e problematica di *translatio*, quale emerge in particolare dai lavori di Jacques Derrida, Lawrence Venuti e Antoine Berman (spesso citati dall'antologia *The Translation Studies Reader*, curata da L. Venuti, 2004). Si distingue perciò dalla letteratura precedente, nella quale pratica e teoria risultavano spesso giustapposte, dai risultati non generalizzabili o limitate ad alcune aree ed epoche. I contributi suggeriscono in quale modo i problemi della differenza, del dominio culturale e dello sfruttamento politico sollevate dalla critica odierna possano non solo illuminare alcuni aspetti della cultura medievale ma esserne criticamente rivisitati in seguito a questa dislocazione spazio-temporale. Tale prospettiva metodologica comporta il ripensamento delle categorie di copia e di originale, di centro e periferia, di competenza e incompetenza rispetto all'uso di una lingua. Il *focus* sulla dimensione del contatto linguistico e culturale non esclude un approccio tradizionale al testo. Il dibattito sulla traduzione e sulle questioni etico-politiche ad essa associate dalla critica postcoloniale non esauriscono infatti i piani dell'analisi: la prospettiva teorica incide con gradazioni diverse nel tessuto dell'argo-

mentazione e conduce ad esiti distinti, che talvolta confermano l'applicabilità della teoria, talvolta la negano o ridimensionano. Il pregio dell'impianto consiste proprio in questa articolazione, generalmente sensibile al contesto storico, tra ciò che può essere fecondamente rivisitato attraverso le teorie contemporanee e ciò che appare invece infruttuoso o, al limite, non pertinente.

Sebbene il volume si concentri sull'area anglo-francese, non mancano accenni, nei singoli saggi, ad altri orizzonti e ad altre lingue. La materia è programmaticamente varia e la tenuta dell'insieme, come vedremo, è legata più all'impianto teorico che alla coerenza dei soggetti indagati. Data questa caratteristica, riporterò in sintesi il contenuto degli undici lavori che compongono la raccolta per poi soffermarmi sul contributo che riguarda Ramon Llull. Segnalo subito che nell'introduzione stesa dai curatori (p. 18) Llull risulta aver scritto testi «simultaneously in Catalan, Occitan, Latin, Arabic, French and Italian», serie da cui è opportuno espungere l'italiano; inoltre il *Breviculum* sarebbe «an illuminated manuscript produced in collaboration with Llull» (p. 19), dove la collaborazione sarà da intendere come «fedele ispirazione», dal momento che il Beato, al momento della costituzione del codice, era deceduto da qualche anno.

I primi quattro saggi condividono il riferimento alla *translatio studii*. Marilyn Desmond («On Not Knowing Greek: Leonzio Pilatus's Rendition of the *Iliad* and the *Translatio* of Mediterranean Identities», pp. 21-40) indaga le relazioni di Petrarca e di Boccaccio con Leonzio Pilato (1310 ca.-1365), che tradusse per loro, ignoranti di greco, l'*Iliade* e l'*Odissea* in latino. Quanto sappiamo di Leonzio dipende essenzialmente dalle divergenti testimonianze dei due autori. In quanto mediatore tra passato e presente, tra culture diverse (si insiste sulla Calabria, da cui forse proveniva, come terra di confine linguistico, politico e religioso), la sua figura può essere assunta come indice di una diversa disponibilità alla contaminazione (ospitalità / inospitalità) da parte di Boccaccio e di Petrarca, che reagirono in modo diverso alla sfida che egli, personaggio di confine, rappresentava. Mentre Boccaccio interpretò la *translatio* come un processo di accoglienza e di collaborazione, mettendo in gioco la propria identità, Petrarca limitò il suo interesse a pochi autori greci, aspirò alla comunione con Omero il-poeta ma non con la cultura greca, specialmente quella del suo tempo («Petrarch's well-attested xenophobia», p. 27), perciò fu particolarmente critico verso Leonzio, che definì «magna bellua», ostinato, volubile e dal temperamento tetro. Miranda Griffin («Translation and Transformation in the *Ovide moralisé*», pp. 41-60) si concentra sul rapporto tra francese e latino, tra antico e moderno, analizzando l'*Ovide moralisé* (IV sec. in.) e le *Metamorfosi* di Ovidio alla luce del saggio di Derrida «Des tours de Babel» (1987), dipendente da W. Benjamin in merito al concetto di sacro, al rapporto tra verità e linguaggio. L'a-

nonimo autore dell'*Ovide* piega il classico all'interpretazione cristiana attraverso la lettura allegorica e le sue scelte linguistiche. Indagando le metafore della veste e della nudità, Griffin mostra quale sia il rapporto tra moralizzazione e traduzione, tra interpretazione letterale ed allegorica. L'immagine di Lucrezia è il tema scelto da Catherine Léglu («Translating Lucretia: Word, Image and 'Ethical Non-Indifference' in Simon de Hesdin's Translation of Valerius Maximus's *Facta et dicta memorabilia*», pp. 61-83) per indagare due diverse forme di traduzione interagenti: il volgarizzamento di Simon de Hesdin (xiv sec.) dell'originale latino di Valerio Massimo e l'iconografia di Lucrezia. Il punto di partenza teorico è dato dal concetto di «ethical non-indifference» che Mieke Bal applica alla pittura moderna, con cui s'intende il disagio verso il contenuto ideologico di una narrazione canonica che si sta rivisitando. Il lavoro di Léglu mostra come le immagini creino un rapporto immediato del pubblico con il passato, realizzando una forma di attualizzazione che rende subito comprensibile la valenza ideologica della «traduzione». Attraverso l'analisi iconografica si può anticipare al tardo medioevo la portata politica dell'immagine di Lucrezia.

Ancora il rapporto con l'antichità è oggetto del lavoro di Noah D. Guynn («Translating Catharsis: Aristotle and Averroës, the Scholastics and the Basochiens», pp. 84-106), che affronta il concetto catarsi, le sue diverse accezioni e interpretazioni, a partire dalla *Politica* e dalla *Poetica* di Aristotele fino all'antropologia stutturale-funzionalista. Secondo quest'ultima prospettiva, il carnevalesco, le manifestazioni teatrali come la *sotie* e le rappresentazioni satiriche durante le feste religiose sarebbero una «valvola di sfogo» dei subalterni, che lascia immutato l'ordine sociale ribadendone la necessità morale. Questo modello di analisi non sarebbe valido per la teoria estetica e per la prassi teatrale medievale. L'ipotesi di Guynn, verificata attraverso l'opera di Pierre Gringore *Jeu du Prince de Sotz*, scritta per il carnevale parigino del 1512, è diversa: rispetto al modello dell'addomesticamento, il teatro nel Medioevo costituisce una modalità di rappresentazione del conflitto, un momento di mediazione delle tensioni sociali, l'apertura di uno spazio politico dialettico dove si esprimono, in modo implicito o esplicito, le forme del dissenso. Il contributo esemplifica le diverse accezioni di traduzione, ponendosi sia per cronologia sia per oggetto d'indagine ai margini della traduzione incentrata sul testo.

I tre saggi successivi sono dedicati al rapporto tra sacro e traduzione. Emma Campbell («The Ethics of *Translatio* in Rutebeuf's *Miracle de Théophile*», pp. 107-124) legge il *Miracle* di Rutebeuf (sec. XIII *ex.*) accostandolo all'interpretazione derridiana de *Il Mercante di Venezia* di Shakespeare (*Qu'est-ce que'une traduction 'relevante'?* saggio del 1999). Il testo contiene una variante di rilievo rispetto alla tradizione: la lettera con cui Teofilo ha sottoscritto il patto demonia-

co è recitata pubblicamente dopo il suo pentimento. La *charte* traduce la storia della salvezza di Teofilo in un dilemma etico, trasformando una vicenda personale in *exemplum* per la comunità. Applicando alla versione di Rutebeuf la tesi della traduzione *relevante* come alternativa etica tra ambiti in tensione, emergono più concetti di etica della *translatio*: se per Derrida la decisione etica nel dominio della giustizia e della traduzione dipende dalla scelta tra alternative in conflitto, nel caso di Teofilo questa si può ricondurre alla scelta tra divino e diabolico, ma sebbene Teofilo opti alla fine per la grazia, la sua salvezza è possibile solo attraverso il miracolo, l'intervento divino.

Robert Mills («Invisible Translation, Language Difference and the Scandal of Becket's Mother», pp. 125-146) affronta la leggenda dei genitori di Thomas Becket attraverso la lente dell'«invisibilità del traduttore» di Venuti, che colloca l'inizio di questo fenomeno nel sec. XVI, per sondarne le tracce nel periodo pre-moderno. Pone a confronto l'immagine di Custance offerta da Chaucer (*Man of Law's Tale*), che attraversa luoghi e genti senza che la sua integrità (religiosa e linguistica) ne sia alterata, e quella della madre di Becket, a partire dalla versione della leggenda contenuta nel *South English Legendary* (Oxford, Bodleian Library, MS Laud. Misc. 108, XIII-XIV sec.). Qui la madre pagana di Becket acquisisce un nome e un'identità linguistica solo dopo il battesimo; la sua conversione è un espediente narrativo nel quale Dio stesso ha la funzione di traduttore invisibile. A questa altezza l'*altro* viene rappresentato come privo di identità (lingua, religione e nome) secondo un ideale in linea con la politica di una chiesa universale. La storia della donna e il codice che la riporta, linguisticamente fluido per l'interferenza con il francese, non sono assimilabili al concetto di «minoritizing translation» di Venuti, perché il codice mostra che l'ideologia della chiesa ha la priorità su qualunque apertura verso l'alterità. Le versioni successive della leggenda, che Mills segue fino al Novecento attraverso la cultura ufficiale e popolare, la resa iconografica e le tradizioni scritte e orali, mostrano l'adattamento della storia alle diverse esigenze ideologiche, fino alla «scomparsa» odierna dell'alterità, cui ha contribuito il multiculturalismo.

I due saggi successivi si concentrano sul ruolo dell'individuo immerso nelle relazioni tra lingue, culture e testi diversi. Zrinka Stahuljak («Medieval Fixers: Politics of Interpreting in Western Historiography», pp. 147-183) adotta il termine giornalistico «fixers», nell'accezione assunta durante la guerra in Iraq (2003), per indicare la polivalenza del loro ruolo come interpreti, come mediatori culturali, come negoziatori. Questa figura non è affatto neutrale ma parte integrante della cultura e del sistema ideologico per conto del quale agisce. L'analisi verte su tre opere: il *De recuperatione Terre Sancte* (1305-7) di Pierre Dubois; l'assedio di Mahdia raccontato da Jean Froissart nelle *Croniques* (1390) e que-

llo di Alessandria, narrato in versi da Guillaume de Machaut ne *La Prise d'Alexandre* (1370). I testi indagati non prestano attenzione alle differenze linguistiche finché non entra in gioco il fattore umano come elemento chiave della trasmissione delle informazioni: l'affidabilità dell'interprete, e dunque l'emersione della traduzione da lingue ignote, diventa centrale quando si pone il problema della sua fedeltà a un gruppo. Il lavoro di Jane Gilbert («The Task of the *Dérimageur*: Benjamin and Translation into Prose in Fifteenth-Century French Literature», pp. 164-183) accosta il saggio di W. Benjamin «The task of the translator» (1921) e le traduzioni in prosa della poesia antico-francese del sec. xv. Il saggio, che giunge alla conclusione, non originale, per cui il *dérimage* si deve considerare una forma di traduzione, si concentra più sull'interpretazione teorica delle posizioni di J. Derrida, W. Benjamin e P. de Man che sulla pratica medievale. Tale slittamento apre una finestra importante sulla teoria della traduzione, rivelandone sfumature e approcci diversi che di rado emergono negli altri saggi, risultando in alcuni casi monolitica, quasi non fosse, essa stessa, bisogno di un approfondimento ermeneutico.

Ardis Butterfield («Rough Translation: Charles d'Orléans, Lydgate and Hoccleve», pp. 204-225) fa interagire due possibili accezioni di «rough» («grezzo») emerse negli studi postcoloniali, dove il termine può indicare sia l'insieme delle scelte traduttive che segnalano nel testo l'alterità, sia la mancanza di competenza dello scrivente, intesa come dominio incerto della lingua standard e dei suoi registri. Discussa la convergenza dei due concetti, se ne applica l'esito alle traduzioni anglo-francesi del Medioevo, per rispondere alla domanda sull'esistenza di una strategia di *bad english* in quel periodo. L'analisi coinvolge tre autori, il cui accostamento è legittimato dalla presenza nel ms. Cambridge *Trinity College MS R.3.20*: Charles d'Orléans, che fu prigioniero in Inghilterra per 25 anni (1415-1440), John Lidgate (1370-1449) e Thomas Hoccleve (1367-1426). Tutti si sono mossi, per ragioni diverse, al confine tra inglese e francese e a tutti è stato applicato il giudizio di competenza / incompetenza con effetti sulla loro accettazione nel canone della letteratura inglese. Tenendo conto del bilinguismo diffuso nella società e della qualità / stabilità dell'inglese dell'epoca, il canone dovrebbe essere rivisitato. In che cosa differisce infatti il loro inglese da un modello ideale, tenendo conto dell'influenza che il francese ebbe negli autori successivi a Chaucer? Un'interessante suggerimento riguarda gli idiotismi presenti nei testi di Charles (cui l'autrice attribuisce la traduzione delle poesie anonime del ms. London, BL Harley 682), visti dalla critica indice di incerto dominio della lingua da parte di uno straniero, i quali possono essere invece valorizzati per conoscere meglio l'inglese parlato dell'epoca. Quanto all'approccio verso la traduzione, si può dire che mentre Hoccleve opera una

traduzione scorrevole, i testi di Lydgate e di Charles possono essere considerati esempi di «roughness». Essi non ebbero accesso a un inglese standard (diversamente dagli scrittori postcoloniali) e si collocarono necessariamente in una zona sperimentale. Sul concetto di «traduzione grezza» ritorna al termine del volume Simon Gaunt («Untranslatable: A Response», pp. 243-255) che, dopo aver affrontato il tema della traducibilità dei nomi propri da Derrida al *Milione* di Marco Polo, si sofferma sulle versioni a scopo didattico dei testi medievali, proponendo la *roughness* come strategia in luogo della leggibilità, sia per mettere in pratica quella presenza dell'alterità che il volume percorre in varie direzioni, sia per stimolare gli studenti a consultare l'originale («Easy access, it would seem, can paradoxically lead to inaccessibility»). Nel penultimo saggio Luke Sunderland «Bueve d'Hantone / Bovo d'Antona: Exile, Translation and the History of the Chanson de geste», pp. 226-242) affronta la leggenda anglo-normanna del sec. XII di Bueve d'Hantone alla luce delle tesi di Berman e Venuti sulla traduzione. Dopo aver elencato le versioni di questo testo disponibili in varie lingue, si chiede se sia la Francia all'origine di questo tipo di epica. La versione anglo-normanna è forse la più vicina all'originale (concetto che comunque viene messo in discussione), ma l'interesse del saggio non riguarda tanto la genetica testuale o tematica, piuttosto si concentra sulle differenze tra le versioni anglo-normanna, francese e italiane (in senso lato) per individuarne le costanti, cioè gli universali non negoziabili che rendono possibile la traduzione da una cultura all'altra e da una lingua all'altra, paragonati a una merce il cui valore è ampiamente riconosciuto. La modulazione delle varianti nel tempo e nello spazio mostra come i mutamenti marginali possano chiarire la natura stessa del centro fino a ridefinirlo, soprattutto quando le periferie sono multiple.

Rispetto alle intersezioni plurilingui proposte, in particolare quella dell'area anglo-francese e franco-italiana, l'opera di Llull viene considerata come esempio individuale di «multilingual trajectory». Il saggio di William Burgwinkle («The Translator as Interpretant: Passing in / on the Work of Ramon Llull», pp. 184-203) si concentra sui rapporti fra logica, teologia e autobiografia. Proprio per la centralità accordata al dato biografico, mi soffermo su alcune sviste prima di discutere la tesi centrale del saggio:

- (p. 184) Llull risulta morto nel 1313 anziché nel 1316. Avrebbe trascritto le parole di Dio ricevute in una visione collocata nel 1264, ma non è chiaro a quale episodio faccia riferimento perché l'illuminazione della Randa risale al 1274; la stessa imprecisione sulle tappe precedenti all'episodio si riscontra a p. 187;
- (p. 185) è ardito sostenere che la *Doctrina pueril* è un volume dedicato all'analisi delle altre tradizioni religiose, così come il *Book of the Gentiles*

(dove in realtà il gentile è uno solo ma in compagnia di tre savi); la fonte dell'informazione, citata in nota, è l'antologia di Anthony Bonner, *Doctor illuminatus: A Ramon Llull Reader* (1993) che conterrebbe stralci delle opere menzionate e del *Blanquerna*: consultandola, si sarebbe potuto correggere il titolo *Book of Gentiles* in *Book of the Gentile and the Three Wise Men*, e verificare che la *Doctrina pueril* non vi è antologizzata;

- (p. 189) il primo viaggio di Llull a Parigi sarebbe avvenuto nel 1272 invece che nel 1288-1289;
- (p. 191) la *Vita coaetanea* sarebbe stata tradotta immediatamente in catalano ed in immagini sotto la direzione del discepolo di Llull, Thomas Le Myésier, ma la prima traduzione catalana dell'opera fu svolta nel xv sec., probabilmente a Maiorca. Non è chiaro quando Llull avrebbe conosciuto Le Myésier (pare di capire che l'incontro sia avvenuto nel 1311) e quale ruolo abbia avuto (o non avuto) nella stesura della *Vita* (p. 192).

Al di là dell'approssimazione che questi particolari rivelano, colpisce l'approccio iniziale all'opera lulliana: «Despite this promising portrait, however, there is something that ultimately disappoints in Llull's work. [...] His translations from and into Arabic (ma le seconde non sono documentate) are no longer extant, so he can be forgiven on that count» (p. 185). Llull, indifferente verso gli ambienti in cui agisce, vi si infiltrerebbe come «interloper or imposter». La delusione verso questo soggetto promettente proviene dal fatto che, secondo Burgwinkle, Llull non offre della traduzione una lettura teorica, evita una riflessione sulle sue pratiche linguistiche –accusa che, in verità, può essere rivolta a gran parte del mondo medievale– per un'indifferenza verso l'alterità che sarebbe confermata dalla tendenza a non citare le fonti. La reticenza lulliana ci priverebbe di molti particolari della sua esperienza mistica: in quale modo Dio comunicò con lui? Dio parlò forse in catalano e Llull ne tradusse immediatamente il messaggio in arabo e latino, le due lingue sacre (cui si poteva aggiungere anche l'ebraico, dal momento che l'autore ipotizza per l'episodio della Randa una forma di xenoglossia)? E quale fu la natura del messaggio: conteneva formule matematiche, immagini o era solo verbale? Vorrei sottolineare che la *Vita* parla esplicitamente di «forma i manera», non di contenuti, in merito alla illuminazione e spiega quel rifiuto dell'autorità che coinvolge anche le fonti.

Ma la tesi centrale del saggio riguarda il corpo lulliano («sacred body») come forma di mediazione tra i mondi divino e terreno: la pratica della traduzione per Llull non sarebbe degna di commento perché, in quanto rivelazione individuale, l'Arte renderebbe necessarie la sua presenza e la sua funzione di *medium*. Il ruolo del traduttore sarebbe in tal senso primitivo e assimilabile alla nozione di «proto-empiricist» formulata da Venuti per indicare chi attraversa di territori fisi-

ci e culturali lontani senza subirne la contaminazione. Sempre a Venuti (p. 186) si fa riferimento per il concetto di «interpretant», a partire però da una citazione che risale a Charles S. Pierce, come segnalato in nota, che appare doppiamente problematica, perché priva di contesto e priva della discussione cui è sottoposta da Venuti stesso. Da qui si deduce che Llull è «bodily mediator between God, on the one hand, and his mediated *Art*, on the other; he becomes the fulcrum point for which truth points to both its divine and earthly, incarnated form». L'insistenza sul corpo ritorna nella seconda parte del saggio, dedicata ad alcune miniature del *Breviculum*, in particolare rispetto alla undicesima, che ritrae Llull e Le Myésier posti uno dinanzi all'altro con al centro i volumi artistici. Nella posizione dei corpi e all'orientamento dei «fumetti» Burgwinkle trova conferma dell'attitudine egocentrica di Llull e della diversa disponibilità alla traduzione, verbale e visiva, del suo discepolo. Sfugge il senso di questa osservazione rispetto alla miniatura: «Though the text is in Latin, it is more than likely that at least one of these figures was speaking in Catalan» (p. 201).

L'autore segnala, tra le altre, un'evidente contraddizione riguardo alla possibilità di trasferire la conoscenza da un luogo ad un altro (geografico, politico, religioso, divino) per risolvere le differenze tra le religioni del libro: Llull sarebbe infatti convinto di poter ottenere più attraverso la logica dell'Arte che attraverso la traduzione del testo sacro. Questo rilievo non tiene conto, come minimo, del contesto storico. Ma tutta l'argomentazione mi pare si sostenga su un equivoco di fondo perché, trascurando il ruolo di «mediazione» dell'Arte, fa interagire direttamente l'originale, cioè Dio stesso e le sue emanazioni, con le lingue umane. Poiché la «mediazione» tra divino e umano si colloca su un piano completamente diverso, le domande di Burgwinkle non possono che restare frustrate (p. 189). Esse avrebbero forse ottenuto una risposta soddisfacente se poste in un'ottica diversa, che avesse coinvolto la filosofia e la logica, invece di limitarsi alla psicologia del soggetto: «Like most mystics, he was compulsive and egocentric and he expected to be understood, appreciated and acclaimed by those who listened. It must have been difficult to accept that appreciation of his work, then as today, was very mixed» (p. 189). A Llull si sarebbero potute applicare le potenzialità di una visione ampliata della traduzione messa a frutto in altri saggi. Invece di ridurre il pensiero lulliano alla polarità Dio-corpo, si sarebbero potuti sviluppare altri temi: Llull come *dérimeur*, la traduzione del suo metodo in generi diversi, i riferimenti all'*altro* che abbondano nella copiosa opera del filosofo maiorchino, tanto per fare alcuni esempi. Qualche sfumatura in più sul concetto di traduzione nel Medioevo avrebbe poi permesso di distinguere la portata delle traduzioni lulliane sulla base delle lingue coinvolte, perché una cosa è tradurre dal catalano al latino, un'altra dal catalano all'occitano. Ma

per giungere alla formulazione di domande pertinenti è necessario conoscere l'oggetto investigato.

Poiché il volume vanta una solida prospettiva teorica e ideologica nel ripensare il tema della traduzione dal punto di vista dell'etica e della politica, penso sia legittimo segnalare in questo lavoro su Llull alcuni limiti della logica coloniale: l'adeguamento forzato alla propria ottica, la scarsa curiosità verso l'*altro*, l'approssimazione stereotipata e pregiudiziale, l'adozione del monolinguisimo come unico punto di vista (la bibliografia citata è, con poche eccezioni, solo in inglese), la negazione della parola all'interlocutore (le citazioni da opere lulliane sono esigue, poste in nota e di seconda mano) e la riduzione della prospettiva storica a quadri confusi che contribuiscono a privare il soggetto della propria identità.

E. Pistolesi

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

L'articolo presenta una sinopsi bastant detallada del *Llibre del gentil*, amb la finalitat de mostrar que les demostracions *per aequiparantiam*, que, segons l'autora, s'hi troben, i que serien basades en una mala interpretació d'al-Ghazzali, no són lògicament acceptables. L'autora no s'ha adonat dels mecanismes de l'Art que fonamenten les proves del llibre, i no fa referència a cap altra obra del beat. El resultat és que tracta el *Llibre del gentil* com a mostra única de la lògica lul·liana, sense veure que és una aplicació popularitzant de les tècniques justificades en altres obres. L'àmplia bibliografia (dividida entre crítics i defensors de Llull) dona evidències de ser més citada que consultada: per exemple, anomena com a arabistes Jordi Rubió i Hillgarth, i cita el conegut article de Cordeschi per justificar l'asseveració que «some scholastics, regarded these claims [que les conclusions presentades al *Llibre del gentil* produeixen demostracions racionals] as bizarre when Llull's work was translated into an academic Latin».

A. Bonner

33) Colomba, «L'*Ars impectorabilis* di Raimondo Lullo»

Il breve saggio introduce in maniera sintetica all'*ars combinatoria* focalizzandosi specialmente sull'aspetto mnemotecnico, ampiamente analizzato negli studi di Frances Yates, Paolo Rossi e Lina Bolzoni, cui la studiosa fa riferimen-

to. La centralità della memoria, sia rispetto al funzionamento dell'*ars*, sia rispetto alla sua utilizzazione, viene messa in risalto attraverso la terminologia di due scritti lulliani legati al ciclo della *Tabula generalis*: la *Lectura compendiosa* e la *Lectura super tertiam figuram* (III.20 e III.20bis nel catalogo della Llull DB). La locuzione *cordetenus scire* segnala la necessità di memorizzare l'alfabeto e le definizioni, per poter utilizzare correttamente l'*ars*, che –data la sua *impectabilitas* ('portabilità' nel *pectus* ovvero nel cuore, cioè facilità di memorizzazione; il termine è un *apax* nell'opera lulliana)– costituisce un pratico strumento di elaborazione delle conoscenze sempre a portata di mano. Opportunamente, peraltro, Coralba Colomba sottolinea la sfumatura che i due termini portano con sé: «il cuore è la stanza della memoria lulliana» (p. 66) significa infatti che il valore cognitivo e strumentale dell'*ars* è profondamente legato alla dimensione interiore, oltre che intellettuale, dell'essere umano.

In poche pagine, adatte anche a una lettura di prima introduzione a Lullo, la studiosa condensa alcuni temi centrali per la comprensione del significato complessivo dell'*ars* –a sua funzione di strumento (*instrumentalitas* è, come hanno messo di recente in rilievo Marta Romano e chi scrive queste righe, una nozione-chiave nel pensiero lulliano), il suo legame con l'esperienza interiore ('mistica' in senso lato), la sua brevità e facilità (*brevis*, *abbreviata*, così come *facilis*, *facilitas* sono termini che Lullo utilizza a piene mani nei suoi titoli e nella caratterizzazione delle sue opere)– e ne segnala la pertinenza alla cultura laica del suo tempo.

M. Pereira

34) Colomba, «Ramon Lull at the Council of Vienne (1311-1312): the Last Anti-Averroistic Fight for the Demonstrability of the Faith»

Accurata rassegna delle opere e degli studi concernenti la definitiva presa di posizione lulliana nei confronti dell'aristotelismo radicale scolastico, corredata da una serie di utilissime appendici: lista delle opere (per le quali non sarebbe stato inopportuno indicare anche il riferimento al numero di catalogo nella Llull DB), elenchi degli 'errori di Aristotele ed Averroè' nelle opere lulliane ecc. Non è stata utilizzata la recente dissertazione di Costantin Theleanu (Université Paris-Sorbonne 2011; citata alla nota 20 con l'annotazione *not seen*).

In un momento degli studi lulliani in cui si fa sempre più vivo l'interesse per una contestualizzazione più ampia del pensiero di Lullo rispetto alla filosofia universitaria, da un lato, e alla 'filosofia dei laici', dall'altro, la messa a punto di Coralba Colomba offre una esauriente e corretta prospettiva sullo stato degli studi rispetto al rapporto di Lullo con le dottrine degli 'artisti' parigini.

M. Pereira

35) Compagno, «Missionary Intent in Ramon Llull's Proposal at the Council of Vienne»

Il saggio, ben strutturato e documentato, esamina uno degli episodi più rilevanti della vita di Lullo, ovvero la sua partecipazione al Concilio di Vienne. Di essa considera sia le premesse ideologiche, colte attraverso precise citazioni dal *Liber natalis pueri paruuli Christi Jesu*; sia le richieste presentate all'assemblea conciliare, con la *Petitio in concilio generali* (parte del *Liber de ente, quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*). Da quest'opera vengono citati ampi estratti relativi ai singoli punti o *ordinationes*: 1. la fondazione di scuole di lingue, un leitmotiv lulliano fin dai primi anni della sua produzione; 2. l'unificazione degli ordini militari; 3. la crociata; 4. la regolamentazione delle prebende ecclesiastiche; 5. l'abbigliamento del clero; 6. l'ordinato rapporto tra filosofia e teologia; 7. la condanna dell'usura; 8. la predicazione a ebrei e musulmani nei regni cristiani *et maxime in Hispania*; 9. la riforma degli studi giuridici e, 10. di quelli medici. Si tratta, con l'eccezione di alcuni punti più strettamente connessi al contesto politico del concilio, di una *summa* dei temi portanti dell'attività intellettuale di Lullo, ribaditi nelle loro linee essenziali anche nella coeva *Disputatio Petri clerici et Raimundi phantastici*. La soddisfazione di Lullo per le decisioni conciliari, che con le bolle *Vox in excelso*, *Ad prouidam*, e il decreto *Inter sollicitudines* (tutti del 1312) venivano incontro ai suoi *desiderata* principali, si coglie nel prologo del *De locutione angelorum*, dedicato in quello stesso anno a Federico III di Sicilia.

Nella seconda parte del saggio, Carla Compagno si sofferma a riesaminare la questione della crociata attraverso l'esame di alcuni testi (*Liber de Antichristo*, *Liber contemplationis*, *Liber de participatione christianorum et saracenorum*), richiamando la discussione critica più recente, in particolare gli studi di Fernando Domínguez, di cui la studiosa accetta e ribadisce le conclusioni in questi termini: «it seems a misinterpretation to explain the development of the idea of crusade in Llull's though as a definitive intellectual change from an extreme pacifism to a full warmongering» (p. 77). Compagno sottolinea l'attenzione di Lullo alle *political strategies* e fa notare il suo abbandono dell'idea di crociata nel *Liber de participatione christianorum et saracenorum* dedicato a Federico III. Proprio sulla base dell'articolata riflessione offertaci in queste pagine mi chiedo se, per procedere a elaborare *further insights* sul rapporto fra missione e crociata come viene qui auspicato nella conclusione, non sarebbe opportuno mettere alla prova, nei confronti dei testi lulliani che affrontano questo tema, la categoria di 'pragmatismo' quale è emersa nei più recenti lavori sul multilinguismo di Lullo; e sviluppare a fondo il confronto, qui significativamente abbozzato, con gli scritti coevi di giuristi e canonisti sulla crociata.

36) Cordes, «Raimondo Lullo – Amico di Gesù e incessante araldo»

Traduzione italiana di Cordes, P. J., *Spuren-Sicherung. Mystiker bezeugen Gott*, Kevelaer: Butzon & Bercker, 2012, pubblicato in occasione della proclamazione di Ildegarda von Bingen a Dottore della Chiesa. Il volume vuole essere un percorso di riflessione su alcune figure della mistica non esclusivamente medievale. Il capitolo 4 è dedicato a Llull, ed è un ripasso della vita del beato letta alla luce dei versetti del *Libre d'amic e amat*. Nonostante venga ben spiegata la compresenza dell'azione e della contemplazione non solo nell'opera ma anche nella vita del beato, la bibliografia è abbastanza antiquata e quasi esclusivamente di area germanica, il che conduce l'autore a molte generalizzazioni ed errori che l'edizione di A. Soler (1995) aveva già chiarito e risolto.

Simone Sari

41) Di Luca, «Tracce di versificazione epica nelle *novas rimadas catalane*»

In questo interessante articolo, Di Luca riapre una questione sopita della letteratura catalana medievale, portando nuovi e interessanti spunti di riflessione. Lo studioso parte da una rilettura di un famoso passaggio del *Prohemio o Carta al condestable de Portugal*, dove il marchese di Santillana elogia la produzione letteraria catalana, facendo chiarezza sul significato che il marchese attribuiva al genere delle *novas rimadas*. A differenza di quanto si è sempre pensato, in questo caso non ci si riferirebbe al distico di ottonari a rima baciata, tipico di tutta la tradizione galloromanza, ma probabilmente a una forma più libera, non strofica e non necessariamente in distici in rima baciata, come già aveva indicato De Girolamo.¹ Lo studioso si concentra successivamente su quest'ultimo punto, elucidando come l'affermazione del marchese: «*algunos consonavan e otros non*» debba riferirsi a composizioni monorime o assonanzate. Di Luca cerca conferma alla sua ipotesi negli unici poemi in catalano che rispettano questa nuova interpretazione, ossia composizioni monorima con versi più lunghi di 10 sillabe, ritrovando questo schema in tre poesie di Llull (il *Desconhort de Ramon*, il *Desconhort de nostra Dona* e le *Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa*) e nel *Sermo* di Muntaner. Aggiunge inoltre che se il *consonavan* sia da intendersi in riferimento all'accompagnamento musicale² sia il

¹ De Girolamo C., «La versification catalane médiévale entre innovation et conservation de ses modèles occitans», *Revue des langues romanes*, 107 (2003), pp. 41-74, qui p. 64.

² Cfr. Cabré Ll., «Notas sobre la memoria de Santillana y los poetas de la Corona de Aragón», in *Cancionero Studies in Honour of Ian Macpherson*, ed. Alan D. Deyermond (London, 1998), pp. 25-38, qui 28.

Desconhort de Ramon che il *Sermo* di Muntaner erano salmodiati sulla melodia di alcune *chansons de geste*. Vengono poi riportate la nota teoria di Riquer sulla possibile prosificazione di alcune canzoni epiche perdute nelle cronache catalane e le due confutazioni di Cingolani e Asperti, alle quali aggiunge l'interessante ipotesi di Rossell che reimposta il discorso basandosi sull'oralità come caratteristica principale del genere, da ritrovare non necessariamente nei documenti, ma negli stilemi che lo caratterizzano: formule performative, metrica e musica, ed è sotto questi tre aspetti che Di Luca prosegue nella sua analisi dei quattro poemi, ben presentati e interpretati. Sono chiaramente esposti i problemi che questi testi comportano, particolarmente importanti a mio avviso più per Lull che per Muntaner. Il primo è l'uso della lassa in contesti estranei all'epica, giustificato dal modo con cui si voleva fossero diffuse queste opere, ossia lo stesso canale per il quale si diffondevano le canzoni di gesta, l'altro è l'apparente irregolarità della misura del verso, già analizzata da Perugi,³ e che Di Luca giustifica grazie soprattutto alle ipotesi di Rossell⁴ secondo il quale la melopea epica ortopedizzerebbe la misura dei versi irregolari. L'articolo si conclude confermando in parte l'ipotesi di Asperti: non potendo affermare che i quattro testi appartengano alla tradizione epica *tout court* (solo il *Sermo* di Muntaner potrebbe in effetti appartenervi) si può confermare che gli autori hanno fatto una riflessione stilistica precisa, dovuta probabilmente alla necessità di diffusione delle opere, che dimostrerebbe una conoscenza profonda dell'antico genere letterario nelle terre catalane.

All'approfondita analisi di Di Luca mi permetto di aggiungere alcuni dati, frutto della nuova edizione del *Desconhort de nostra Dona* (NEORL XI, 2012) a mio carico, confermando la probabile esecuzione cantata dell'opera mariana e il legame quasi indissolubile tra i due *Desconhort*. Di Luca porta alcuni esempi di *recommencent* interni al *Desconhort de Ramon*, ma come ho indicato in precedenza⁵ tra i due poemi si trova il riciclo di molte rime e di alcuni emistichi, che diventano vere e proprie formule epiche, confermando anche la volontà precisa di usare, da parte di Lull, tutte le caratteristiche del genere. Un piccolo appunto va fatto sul numero delle lasse del *Desconhort de nostra Dona* che sono 32 e non trentuno come indicato a p. 6 e sull'affermazione che le *Regles*

³ Perugi M., *Il «Sermo» di Ramon Muntaner* (Firenze, 1975).

⁴ Rossell, A., «L'oralitat com a argument per la recerca del context èpic medieval català», in *ACRINET. Èpica europea de frontera: el eco de la èpica en las literaturas y el folclore hispànic* (Barcelona, 2004).

⁵ Sari S., «Osservazioni sulla rima finale del *Desconhort* di Ramon Lull», *Revista de Lenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* XIII (2007-2008), pp. 233-258, e Id., «L'ufficio lulliano delle Ore», *SL* 51 (2011), pp. 53-76.

siano meno interessanti degli altri componenti: il primo emistichio di quest'ultima «*Deus, ab joy xant*» già nasconde una precisa imitazione letteraria che viene assolutamente disillusa dal proseguo dell'opera, ma che proprio per questo diventa importante per capire le strategie di diffusione dell'opera lulliana.

Simone Sari

43) Drews, «Integration or Exclusion of Judaism in the Later Middle Ages? The Apologetic Strategies of Ramón Llull»

Analitzant la postura de Llull davant del judaisme a partir de tres textos: el *Llibre del gentil*, el *Liber praedicationis contra iudaeos* i, en menor mesura, el *Liber de fine*, l'autor creu poder detectar un canvi d'actitud en l'obra de Llull a través del temps.

Mentre que qualifica el *Llibre del gentil* com un «diàleg emergent» –en el qual la veritat no és el punt de partida sinó l'objectiu de l'esforç compartit–, en el *Liber praedicationis contra iudaeos* veu un enduriment important de la posició lulliana que acaba en un monòleg cristià. Segons l'autor, aquest canvi d'actitud estaria directament relacionat amb les experiències vitals de Llull, val a dir, el fracàs del seu projecte missioner. Si bé l'autor aporta unes categories hermenèutiques suggerents, aquesta interpretació no va més enllà del conegut model psicològic segons el qual l'ideari missioner de Llull s'anà radicalitzant en la mesura que semblava no donar els resultats que ell s'hi esperava –una interpretació seriosament qüestionada als darrers anys.

En el cas concret analitzat per Drews caldria preguntar-se sobretot si el *Liber praedicationis contra iudaeos* és realment fruit d'un canvi radical de l'estratègia apològica de Llull o si, més aviat, reflecteix de manera accidental la seva primera aproximació a l'homilètica: el *Liber de praedicatione* de 1304. Tal i com s'ha observat, no és fàcil harmonitzar aquest llibre amb el pensament lullian, ja que, igual que el *Liber praedicationis contra iudaeos* (1305), es fonamenta en cites autoritatives. No és d'estranyar, doncs, que uns anys més tard, amb l'anomenada *Summa sermonum*, Llull revisés i corregís aquesta primera aproximació a l'homilètica, que trobem al fons del *Liber praedicationis contra iudaeos*.

A més, una valoració adequada del tractament que Llull dóna al judaisme haurà de tenir en compte el segon llibre que Llull dedicà exclusivament als jueus, a saber, el *Liber de adventu Messiae*, del qual C. López Alcalde està preparant l'*editio princeps* per a les TOLRL.

A. Fidora

44) Ensenyat, «Imatges del jueu a la literatura catalana medieval»

La bibliografia sobre les relacions de Ramon Llull i el món jueu és extensa, especialment referida a les possibles fonts hebrees de l'Art i a la percepció que Llull demostra sobre els jueus en les seves obres. En aquesta ocasió, l'objecte d'estudi del treball d'Ensenyat és l'anàlisi de la presència de la figura jueva en la incipient literatura catalana, és a dir, com es plasma literàriament l'afer jueu en l'àmbit català, en un moment, recordem-ho, de forta convulsió antisemita arreu d'Europa.

Ensenyat distingeix dos vessants: d'una banda, l'àmbit de les disputes i, de l'altra, l'àmbit literari pròpiament dit. En el primer dels casos, en defineix les característiques, com ara que el cristià elegit és sempre un jueu convers (Pau Cristià, per exemple) que coneix el món cristià (la Bíblia) però sobretot que domina internament el bagatge jueu (la literatura rabínica però també els punts febles del judaisme), i per tant resta en avantatge respecte del representant jueu (encara que aquest sigui un personatge de la mida de Nahmànides). Per a Ensenyat, cal tenir en compte, també, el context de les controvèrsies, en les quals participaven laics que debaten sobre l'espiritualitat al llarg del s. XII i XIII, com és el cas de les controvèrsies de Ceuta o de Mallorca. Per a l'autor, hi ha un abisme entre aquesta darrera controvèrsia (protagonitzada per Inghetto Contardo a Mallorca el 1286) i el model literari que plasmarà Llull, la primera caracteritzada per l'argumentació ponderada i simplista envers la contundència de l'Art, context en què cal encabir la recomanació de Llull que els laics tinguin una formació adequada per tal de poder disputar amb garanties. Precisament, les tres grans disputes (París–1240, Barcelona–1263 i Tortosa–1413-14) són analitzades àmpliament per l'autor, especialment la segona, de la qual se'n celebrà recentment el 750è aniversari. Segons Ensenyat, la disputa de Barcelona va suposar un canvi d'estratègia respecte de la de París de 1240 perquè la tàctica ja no consistia en atacar la literatura talmúdica, sinó aprofitar-la a favor dels cristians. Així mateix, els jueus únicament podien aspirar a no ser derrotats: no podien atacar ni negar el cristianisme. Sens dubte, la diferència amb la controvèrsia anterior és el final insòlit, amb la intervenció del rei en Jaume a la sinagoga, on elogia Nahmànides i el recompensa amb una quantitat de diners; fins i tot el rei mateix evita que l'adversari sigui punit, encara que no en pot evitar l'exili que li imposa l'església. En contraposició, Ensenyat analitza la disputa de Tortosa de 1413-1414, que degué tenir un impacte desastrós per als jueus: les conversions foren massives –es documenten els batejos de 12 dels 14 rabins que hi assistiren– i es féu una lectura triomfalista de la butlla papal amb mesures discriminatòries contra els jueus. Les predicacions eren obligatòries per a jueus i musulmans, que no

només havien d'assistir-hi sinó que, a més a més, havien de contestar preguntes sobre la qüestió tractada.

Aquestes traces configuren, al cap i a la fi, el context en el qual es gesta la figura literària del jueu, representada en Llull, Anselm Turmeda, Eiximenis i Sant Vicenç Ferrer.

No cal insistir que en la literatura de Llull, com en la de Ramon Martí, Arnau de Vilanova o fra Bernat Oliver, el motiu de la conversió jueva hi era del tot present. El *Llibre del gentil*, la *Disputació dels cinc savis*, el *Liber praedicationis contra judaeos*, el *Liber de adventu Messiae* o el *Liber tartari et christiani* són mostres en les quals es manifesta aquest conflicte i hi apareix la figura jueva. Seguint les hipòtesis de Colomer, Ensenyat afirma que Llull va posar en pràctica amb els jueus les mateixes estratègies que havia fet servir amb els musulmans, com ara la predicació directa, per a la qual havia obtingut un permís reial. De fet, l'autor considera que el que 1299, amb el *Dictat de Ramon*, Llull s'adreçava al rei per demanar-li permís en aquest sentit. El nostre Ramon es mostra dialogant amb els jueus, sobre els quals té una percepció diferent respecte dels musulmans: Llull manifesta com els jueus se'n van a mitja predicació, aclaparats per l'Art. D'aquí es desprèn que els consideri en una situació de preparació intel·lectual inferior (s'entén, la població en general i no l'elit intel·lectual jueva) en relació amb els musulmans, menys receptius a les raons necessàries. Cal tenir en compte, igualment, que Llull no reconegué explícitament que hagués après la llengua hebrea: segons Ensenyat, no la deuria considerar necessària o imprescindible per a la predicació, en tant que els jueus aprenien les llengües romàniques dels llocs on vivien. Alguns sabien àrab, ignoraven el llatí i fins i tot desconeixien l'hebreu, l'ús del qual restava reduït a l'àmbit de la pregària.

En definitiva, la presència de la figura jueva en Ramon Llull en particular i en la literatura catalana medieval en general respon al context històric real, en el qual la necessitat de conversió, no tant per motius religiosos sinó sobretot per motius polítics, generava un discurs propi, amb elements prototípics però també amb enfocaments i solucions diferents segons els autors.

M. Ripoll

47) Fidora, «Herder, lector de Ramon Llull? Una nota a propòsit del llibre de Ralph Häfner, *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungstheorie*»

Després que Ralph Häfner apuntés, en el seu *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungstheorie*, la influència de la definició dinàmica de l'home proposa-

da per Llull («Homo est animal homificans») en l'antropologia de Herder, Alexander Fidora estira el fil del possible coneixement que el pensador alemany tenia del mallorquí. Amb aquest objectiu, localitza fins a quatre esments de Llull en obres de Herder –en què fluctua de la crítica a l'admiració– i apunta dues fonts lul·lianes que aquest hauria tingut ocasió d'emprar. Així, identifica el llibre *Raym Lullii et al.*, tal com és consignat a l'inventari de la biblioteca de Herder, amb l'antologia de textos lul·lians publicada per Llätzer Zetzner a Estrasburg el 1598, repetidament reimpressa en anys posteriors. I, sobretot, esmenta un extracte de la *Historia del Reyno de Mallorca que escrivíó Vicente Mut* (Palma, 1650), que conté una biografia de Llull i la sentència definitiva a favor de la doctrina lul·liana, copiat a mà pel mateix Herder. Fidora acaba apuntant que segurament hi ha altres àmbits de la producció herderiana en què es podrien detectar petges lul·lianes, com per exemple «el llenguatge i la parla (el famós *affatus* lul·lià), un altre tema que apassionava tots dos pensadors» (p. 321). Es tracta d'un suggeriment que cal tenir molt en compte.

J. Santanach

49) Fidora, «Ramon Llull aproximándose a la mirada del “otro”. *Saraceni et Iudaei credunt quod nos credamus...*»

Com és freqüent, l'autor sotmet a un estudi molt acurat un punt concret espigolat dins la mar lul·liana. En aquest cas se tracta del sentit de la repetida frase: «credunt quod nos credamus...», que Llull utilitza per referir-se a les opinions de jueus i musulmans sobre doctrines de la fe cristiana.

En el punt de partida, com a contrast, se descriu l'actitud de Tomàs d'Aquino. Per a Tomàs, les afirmacions posades en boca dels musulmans serien motivades per un desig de denigrar el cristianisme, *irrisio infidelium*. Contra aquestes objeccions sols hi cal una actitud apologètica, és a dir de desfer les objeccions, però no de demostrar la veritat de les doctrines cristianes. No se fan més precisions sobre l'actitud de Tomàs en relació a l'islam.

A diferència de Tomàs, Llull sembla descartar el motiu de la *irrisio* i encetar la via de l'explicació gnoseològica. Els musulmans formulen equivocadament les doctrines cristianes no per mala voluntat, sinó per deficiència en el seu coneixement. D'aquesta manera Llull vendria a classificar les opinions dels musulmans en el terme de «creença», del *credere*. I, com és sabut, per a Llull la creença no diu res sobre la veritat o falsedat del contingut de l'afirmació. La base (sensual o imaginativa) de la seva posició se sostreu encara a l'anàlisi de la raó, de la ciència. De retruc s'opera una equiparació entre la creença del

musulmà (referint-se a les doctrines cristianes) i la creença original del cristià (que creu per haver-ho sentit a dir als pares, per exemple). Tot plegat crea una situació comuna que obre pas al diàleg (per raons necessàries) en el respecte i la comprensió. En aquest diàleg, l'altre podrà reconèixer el seu error d'interpretació no com a conclusió d'un refutació (apologètica), sinó pel coneixement de les raons que fonamenten la doctrina, és a dir superant el seu error epistemològic.

En aquesta exemplar obertura a l'altre, tan ben exposada per Fidora, hi ha lloc encara per a alguns interrogants. Un seria la sospita que Lull assumeix, al manco no el rebutja clarament, el prejudici sobre la «sensualitat» de la fe musulmana, en persones que, per altra banda, són tan enteses «en lògica i ciències». I una segona qüestió sorgiria del fet que Lull s'interroga molt poc sobre les raons que, des de la pròpia teologia islàmica o jueva, justifiquen el «dir» d'allò que «creuen que creiem».

I encara un apunt sobre el tema de la *irrisio*: Lull esmenta algunes vegades que els infidels adopten aquesta actitud com a mitjà dissuasiu, ja que els cristians no volen entrar en disputa «ut non derideantur ab illis». La falsedat d'aquesta actitud dels infidels amaga, però, el fet que ells no tenen «rationes cogentes» contra la fe cristiana.

J. Gayà

50) Fidora, «Ramon Martí in context: the influence of the *Pugio fidei* on Ramon Lull, Arnau de Vilanova and Francesc Eiximenis»

L'article analitza la influència del dominicà Ramon Martí (ca. 1220-1284) sobre tres figures del pensament català medieval: Ramon Lull, Arnau de Vilanova i Francesc Eiximenis. La conclusió general d'Alexander Fidora és que, tot i que se n'hagi parlat menys que de les suposades crítiques de Lull als mètodes apologètics de Ramon Martí o que de les referències d'Arnau al seu deute intel·lectual respecte a l'autor de *Pugio Fidei*, la influència de Martí sobre Eiximenis és molt més rellevant. L'apartat de l'article sobre la possible influència de Ramon Martí sobre Lull se centra bàsicament en l'*exemplum*, repetidament explicat en l'obra lul·liana, del soldà Miramolí, que no estava disposat a canviar una fe per una altra, però sí a deixar la fe per entendre i que, després de deixar-se convèncer de la falsedat de l'Islam per «un cert religiós cristià», va veure frustrats els seus desitjos, perquè aquest religiós li va dir que la religió cristiana no es podia demostrar. Fa poc més de vuit dècades Éphrem Longpré va proposar d'identificar aquest religiós cristià amb Ramon Martí, una identificació que ha fet fortuna en el lul·lisme posterior, però que també ha estat qüestionada. Fidora

analitza diverses raons a favor i en contra de la proposta de Longpré i conclou que, si s'acceptés la identificació del missioner anònim amb Ramon Martí, només es podrien entendre les crítiques de Lull cap al dominicà com una estratègia per promoure el seu propi projecte apològic usant Martí com a contraexemple i no com a resultat d'una familiaritat genuïna amb els textos.

J. M. Ruiz Simon

51) Forgetta, «Ramon Lull: l'allegorismo 'cortese' nel *Arbre de filosofia d'amor*»

Emanuela Forgetta s'interessa per la pervivència, en les obres filosòfiques i teològiques de Lull, de motius que cal relacionar amb la formació cortesana de l'autor. Amb aquest objectiu, se centra en l'*Arbre de filosofia d'amor*, i els paral·lelismes que s'hi observen amb dues altres obres al·legòriques contemporànies, com són el *Roman de la rose* i el *Convivio*. A totes tres, la reflexió filosòfica se serveix de metàfores procedents de la tradició lírica com a mitjà per aproximar l'especulació abstracta a la intimitat de l'experiència personal.

Seguint Michela Pereira, Forgetta destaca igualment alguns punts de contacte de l'*Arbre* amb el *Miroi des simples âmes* de Margarida Porete, com és la presència de les figures al·legòriques d'Entendement de Raison i d'Entendement d'Amour, equiparables als personatges de Filosofia de Saber i Filosofia d'Amor de l'obra lul·liana.

L'*Arbre de filosofia d'amor* s'estructura, aprofitant un recurs que Lull ja havia desenvolupat a l'*Arbre de ciència*, sobre el símbol de l'arbre i les seves diverses parts (ràils, tronc, branques, rams, fulles, flors, fruits). L'estudiosa fa una glossa de cadascuna d'aquestes parts i de les seves seccions, i n'analitza la funció que exerceixen, a cavall de la ciència i l'amància, en el complex ascens de l'amic vers el fruit d'amor.

J. Santanach

55) Higuera, «El "atomismo" luliano y el problema del continuo: una explicación lógico-geométrica de la constitución elemental de las sustancias»

Aquest article de José Higuera Rubio s'ocupa dels plantejaments de Lull en relació a una qüestió de gran importància en la història de la Física: el problema del continu. L'article comença assenyalant que aquest problema ja interessava

Llull quan va escriure el *Llibre de contemplació*, on el concepte d'àtom, usat en sentits no sempre coincidents, apareix múltiples vegades. Després de posar en relació aquest problema amb el tractament aristotèlic de la categoria de quantitat i de recordar la distinció que el mateix Aristòtil estableix entre el problema geomètric de la divisibilitat de les quantitats contínues i el problema físic de la composició dels cossos, Higuera Rubio analitza com Llull, tenint en compte els plantejaments de la teoria mèdica medieval sobre la composició de les substàncies elementals, transforma el llenguatge i les nocions aristotèliques en l'exposició de les seves idees sobre les parts indivisibles que componen la naturalesa i les relacions internes existents entre les parts de les substàncies naturals. L'article apunta la hipòtesi que l'esquema dels correlatius lul·lians s'hauria originat a partir de les especulacions físiques de Llull a propòsit del problema del continu i que, per aquesta raó, gran part de l'evolució de l'Art lul·liana es troba estretament vinculada a la reflexió sobre aquesta qüestió estel·lar de la filosofia natural.

J. M. Ruiz Simon

56) Hösle, *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*

57) Hösle, *The philosophical dialogue: a poetics and a hermeneutics*, trad. Steven Rendall

Vittorio Hösle, filòsof alemany que treballa a Indiana (Estats Units) i és, per cert, fill del catalanòfil Johannes Hösle, presenta un llibre que es proposa de dibuixar unes línies de guiatge per a la comprensió del gènere textual del diàleg filosòfic. No abraça, per tant, el diàleg com a gènere literari en la seva totalitat, sinó que s'ocupa del subtípus pròpiament filosòfic. Dins del ventall dels gèneres filosòfics literaris, el diàleg ocupa una posició especial pels problemes hermenèutics que planteja, bo i havent-hi una diversitat de veus que la filosofia, per les característiques d'aquesta disciplina, ha de buscar de reduir a un missatge únic del seu autor. La introducció del volum es dedica a les qüestions bàsiques, com són la teoria dels gèneres i de la ficcionalitat, així com la definició del diàleg com a gènere en prosa –amb l'excepció notable de *Lo Desconhort* de Ramon Llull, explícitament esmentada– i la distinció dels seus nivells de comunicació intern (entre personatges) i extern (de l'autor al lector). La part central del llibre comença per un repàs de l'evolució històrica del diàleg filosòfic. Sense pretensions d'exhaustivitat, els autors considerats bàsics són, en l'Antiguitat, Plató i, ja en menor grau, Ciceró. Per al primer cristianisme, ho és Agustí d'Hipona; en l'Edat mitjana, Ramon Llull i Nicolau de Cusa –«die originellsten Pro-

duzenten philosophischer Dialoge im Mittelalter» (p. 105) – i, per a les èpoques següents, Hösle tria autors com Bodin, Descartes, Hume, Diderot, Kierkegaard, Gide, Paul Feyerabend i Iris Murdoch.

El capítol «L'univers del diàleg filosòfic», que forma la part més extensa del llibre, presenta els eixos d'anàlisi; primer els aspectes associats pròpiament al caràcter de conversa dels diàlegs, com són el temps i l'espai, els participants i circumstàncies, i després els aspectes de l'argumentació, com són l'objectiu de la conversa, els seus principis ètics i la lògica conversacional. La tercera i última part del llibre aborda qüestions de recepció que van més enllà de textos singulars, com ho són les relacions d'intertextualitat entre diàlegs o la possible continuació de la conversa ficcional en la ment del lector. Tots aquests, i d'altres, aspectes són desenvolupats basant-se sempre en el comentari de textos concrets –platonics en primer lloc. Tot i que el llibre es planteja de limitar-se al subgènere filosòfic del diàleg, els eixos d'anàlisi s'apropien clarament les perspectives pròpies de la teoria literària; sobta per tant, l'absència de referències als sistemes terminològics que aquesta, en el moment de gestació del llibre, ja utilitzava (K. W. Hempfer, ed.: *Möglichkeiten des Dialogs*, Stuttgart, 2002, i *Poetik des Dialogs*, Stuttgart, 2004, i volums subsegüents). També, en alguns casos, la complexitat comunicativa del diàleg sobretot renaixentista sobrepassa els exemples discutits aquí. En canvi, l'abast cronològic, i continental, del corpus, així com la perspectivització filosòfica, fan que el llibre sigui una aportació innovadora.

Des de la perspectiva estrictament lul·lística que aquí s'haurà d'assumir, crida l'atenció com Ramon Llull i el seu corpus dialògic ocupen un lloc destacat i de preferència per davant, per exemple, d'Abelard o dels altres autors mediolatins que ja havien estat estudiats per Peter von Moos. De les dues dotzenes de diàlegs lul·lians existents, Hösle tria com a exemple, en primer lloc, el cas excèntric del diàleg en vers *Lo desconhort*, text que el mateix Hösle havia coeditat i traduït a l'alemany (1998). Després, dos diàlegs lul·lians amb personificacions fan d'exemple per al subtipus 'no-realista', al costat de la *Consolatio Philosophiae* de Boeci. En l'apartat sobre l'espai de la conversa, el *locus amoenus* del *Llibre del gentil* és l'únic exemple medieval esmentat (p. 211 i ss.); entre els diàlegs que tematitzen el jo, figura *Lo desconhort* (p. 260), i el *Llibre del gentil* és esmentat tot i que és un diàleg que no sembla prioritzar cap de les diferents posicions articulades (p. 276). El *Phantasticus*, i el seu concepte de *phantasia*, es mereix l'anàlisi més detinguda (p. 317-320). A més, Llull fa d'exemple d'un autor que, contràriament als clàssics antics, s'encara amb el fet diferencial cultural (p. 377) i es preocupa d'establir bases argumentatives comunes per als interlocutors (*Declaratio Raimundi*, p. 399). Aquestes consideracions, sempre

pertinents, generalment, però, no es proposen de portar més enllà el debat sobre cada text lul·lià, sinó d'il·lustrar l'aspecte dialògic que respectivament està en joc. La gairebé totalitat dels autors esmentats corren aquesta sort, i difícilment podria ser d'una altra manera, atesos l'enfocament teòric i l'estructura panoràmica del llibre. La seva aportació lul·lística, per tant, rau en el fet d'haver situat els diàlegs lul·lians, potser per primera vegada, en un context genèric i històric adequat, i encara, atribuint-los el lloc de representativitat per al diàleg filosòfic medieval que es mereixen per la seva varietat i riquesa. Qui estudia el diàleg lul·lià trobarà en el llibre de Hösle el context interepocal que permet de calibrar millor quines possibilitats del gènere són realitzades per Llull.

Roger Friedlein

58) Jaulent, «Fé e razão em Raimundo Lúlio (1232-1316)»

El tema de les relacions entre fe i raó és tal vegada un dels més controvertits en els estudis lul·lians. En el present article no es fa tant un estudi de la qüestió com una exposició de les idees del seu autor sobre la relació entre el coneixement de la veritat i la fe (catòlica), tot prenent les idees de Llull com a suport de la pròpia tesi. Per a Jaulent, la veritat, definida en termes de correspondència entre l'enteniment i la realitat (sense matisar si per «realitat» hem d'entendre objectes, fets o estat de coses —«state of affairs»), sorgeix en la persona en un acte de pensament reflexiu que és qualificat igualment com a «instintiu». Il·luminat per Déu, l'enteniment pot aprehendre les veritats de fe de manera semblant a com ho fa amb les veritats naturals. No hi ha, doncs, contradicció entre fe i raó. L'article fa breus referències a Llull per recolzar aquesta concepció que, a parer de Jaulent, ha estat abandonada per culpa de la «concepció deformada de la fe» derivada de la filosofia de Suárez en l'edat moderna. No aprofundeix, però, en el tractament lul·lià d'una qüestió bastant complexa i amb moltes implicacions, i fa més aviat la impressió que atribueix a Llull afirmacions un tant controvertides per a subratllar el que és una concepció particular de l'autor de l'article, com que «l'home és capaç d'entendre-ho tot, d'entendre el que les coses són, el 'ser' de les coses». No obstant, reconeix que Llull posa límits a l'enteniment humà (i, en efecte, almenys pel que fa a les realitats espirituals, Llull afirma per exemple al capítol 177 del *Llibre de contemplació* que l'home no pot conèixer-ne l'essència).

J. E. Rubio

59) Jaulent, «Mudança nos valores e a paz mundial segundo Raimundo Lúlio»

Esteve Jaulent se centra en el estudio del concepto de *valor* que maneja Ramon Llull, detectando que la acepción luliana modifica la que usa la escolástica y la ética de su tiempo. Al desglosar el capítulo 48 del libro II del *Blaquerna*, Jaulent percibe que Ramon Llull considera que el *valor* es algo superior al *bien* y aclara que «algo –uma coisa ou uma ação– tem valor quando é realmente bom para a pessoa que atua». De hecho, Ramon Llull encuentra la oposición con *desvalor* (ibid.), cuando lo deseado no sea bueno para la persona. Por ello, Jaulent detecta que Ramon Llull amplía la acepción de la moral plasmada por la escolástica contemporánea, de manera que el *valor* se concibe como *Valor* con mayúscula, que es propio de Dios y, en consecuencia, la ética pasa a fundamentarse en Dios y no en la finalidad de las acciones humanas para alcanzar un bien inmediato. Es necesario considerar que el concepto de *valor* pertenecía solamente al ámbito de la poesía y de las órdenes militares, desde donde salta, por primera vez en Ramon Llull, al ámbito de la ética-teología. Ramon Llull realiza el salto desde el punto en el que *valor* militar consiste en la lucha por la honra de Dios hasta el punto en el que *valor* se percibe en cualquier acción que honre a Dios. En palabras de Jaulent: «O Valor encontra-se entre estes dois polos: fazer o bem e batalhar por ele, e fazer isto por Deus, o Valor Supremo. Tudo quanto se encontra no meio desses dois extremos, Lúlio o considera ‘desvalor’».

A partir de esta esclarecedora explicación, Esteve Jaulent extrapola la reflexión a problemas de nuestra actualidad, reflejadas en el marco de la Comunidad Europea y de la política internacional de Paz. Movido por la denuncia habitual de «falta de valores», Jaulent nos recuerda que la política en activo continúa necesitando de la idea de *valor* en el sentido no estrictamente ético que planteaba Ramon Llull, sea cuando establece pactos diplomáticos, objetivos económicos comunes, ejercicios de solidaridad o decisiones de intervención para garantizar la paz en una zona del planeta. Sus reflexiones sobre la actualidad citan ideas lulianas, entre las que destacamos cuando dice: «o que Lúlio procurou durante toda a sua vida foi um Direito unificado que congregasse todos os povos num convívio de paz e de respeito mútuo».

Óscar de la Cruz

60) Kleina, «Trinitarisches Denken Als Weg Zur Gewaltlosigkeit, in Fides Quaerens»

El treball és una contribució a la reflexió teològica sobre la relació entre l’afirmació de Déu i l’origen de la violència. En la teologia cristiana recent i, en

general, en la discussió cultural contemporània, és freqüent la connexió entre l'afirmació de la unitat de Déu i la violència. Per això, ja des de fa temps, alguns teòlegs han insistit en la concepció trinitària de Déu com a antídoto a les derivacions exclusivistes i violentes que poden sorgir a partir d'una afirmació radical del monoteisme.

L'aportació de l'autor consisteix a comparar conclusions que se poden derivar de la doctrina trinitària de Ramon Llull (s. XIII), per una part, i, per l'altra, les que el teòleg alemany P. Lüning (mort fa pocs anys; en tenia menys de 50) extreia de la seva reflexió sobre la doctrina trinitària de teòlegs del segle XX (en especial K. Rahner i H. U. von Balthasar).

Pel que fa a Ramon Llull, l'autor n'assenyala els temes essencials, referint-se a l'operació de les dignitats com a punt central de l'explicació de la trinitat i a la imatge trinitària que, gràcies també a les dignitats, se troba en la creació. Aquest universalisme de les dignitats, que impregna cada ens creat de dinàmica pròpia, seria el fonament d'una autonomia / llibertat també en termes de confessió de la fe, que exigeix el respecte i obliga al diàleg.

En el conjunt de la teologia trinitària, en els autors analitzats per Lüning, se transparenta no sols un èmfasi en la consideració de la trinitat en Déu a partir de la història de salvació (trinitat econòmica), sinó també una major insistència en l'aspecte kenòtic introduït per l'afirmació de l'encarnació. Aspecte que té derivacions ètiques en reforçar l'autonomia de la creació i la llibertat de les persones.

D'aquesta manera, per tant, se pot veure com l'afirmació trinitària de Déu, encara que sia en èpoques tan diverses, pot promoure un seguici d'actituds ètiques que afavoreixin el diàleg i allunyin la violència.

J. Gayà

61) López Alcalde, «La literatura proverbial de Ramon Llull»

L'article presenta un breu panorama de les col·leccions de proverbis que Llull va escriure al llarg de la seva trajectòria intel·lectual, sense comptar l'*Arbre exemplifical*. Tot i així, els primers dos apartats del treball estan dedicats a resumir de manera molt sintètica la tasca de traducció de textos filosòfics i sapiencials d'origen oriental a l'Europa meridional dels s. XII-XIII. Dels segons, López Alcalde en destaca que els seus orígens es remunten a l'antic Orient, Mesopotàmia i Egipte; que fou sobretot la tradició bíblica la que va influir el desenvolupament de la literatura sapiencial occidental, i que a la península Ibèrica es van traduir de l'àrab obres com el *Kitab nawadir al-falasifa* de Hunayn Ibn Ishaq i el *Mukhtar al-*

hikam d'Al-Mubassir. Aquestes consideracions prèvies, però, només serveixen de base en el moment en què l'autora relaciona els *Mil proverbis* amb la producció gnòmica catalana coetània, especialment amb les *Paraules e dits de savis e filòsofs* de Jafudà Bonsenyor. López Alcalde exagera una mica quan diu que el denominador comú de la majoria de col·leccions de proverbis catalanes és que tradueixen materials que circulaven en àrab a la península (p. 69), cosa que només és certa per al text de Jafudà i el *Llibre de saviesa* del rei Jaume –i per als *Proverbia arabum* del ms. Santes Creus 108 de la Biblioteca Pública de Tarragona, tot i que López Alcalde no els cita. A partir de la comparació de l'índex de capítols dels *Mil proverbis* i del llibre de Jafudà, l'autora assenyala que les dues col·leccions són similars pel que fa al plantejament general i a certes temàtiques, cosa que li permet situar també Llull en la tradició que arrenca dels proverbis bíblics, passa per la *Selecció de perles* d'Ibn Gabirol i arriba fins a Jafudà. Al mateix temps, però, destaca que entre els dos reculls hi ha nombroses divergències –una de prou evident és que Llull no és, com Jafudà, un compilador de sentències d'altres autors– i que persegueixen finalitats diferents. De les altres obres proverbials lul·lianes, López Alcalde remarca que els *Proverbis de Ramon* no es redueixen a continguts de caràcter sapiencial i que pertanyen parcialment als gèneres erudits i científics; que a la *Retòrica nova* Llull bascula cap a una perspectiva més persuasiva del gènere i menys demostrativa, i que els *Proverbis d'ensenyament* suposen «la renúncia a los afanes doctrinales de su autor» (p. 73) i es poden prendre com un exemple de literatura d'entreteniment destinada al consum de Jaume II. Encara que aquesta darrera observació no sembla del tot encertada, cal dir que malgrat la seva brevetat l'article de López Alcalde està en general ben enfocat, sobretot perquè parteix de la «variedad en los enfoques» de les col·leccions lul·lianes, que deriva dels objectius concrets de cada obra i dels seus destinataris potencials (p. 66). En canvi, les dades contextuais fornides pels dos primers apartats de l'article esbossen un marc històric excessivament limitat per interpretar correctament l'aportació de Llull en l'àmbit de la literatura proverbial.

Francesc Tous

- 63) Mastrantuono i Livia, «Il ritratto di Raimondo Lullo e i rapporti con il mondo clericale a lui contemporaneo nel *Liber disputationis Petri et Raimundi sive Phantasticus*: un'interpretazione storico letteraria»

L'articolo dei due studiosi vuol essere un'interpretazione storico-letteraria del tardo dialogo lulliano, che riesce solo parzialmente nei suoi intenti. Il contesto storico è correttamente esaminato attraverso un breve confronto con le

altre opere preparate per il concilio di Vienne (1311-12) e la spiegazione dei motivi che spingono Llull a parteciparvi. Una piccola annotazione deve essere fatta rispetto alla nota 11 p. 360, dove vengono elencate le dieci proposte della *Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam* (Bo IV.46a): al punto 9 si afferma che Llull proponeva: «la riforma degli studi elementari», mentre nel testo lulliano si indica di riformare e semplificare la giurisprudenza attraverso l'*Ars iuris* lulliana,⁶ collegandosi quindi al punto successivo che riguarda la riforma della medicina.

L'analisi letteraria parte dalla trama dell'opera e dal paragone fra i due apparentemente incompatibili protagonisti, ben condotto in una prospettiva cristiana, alla ricerca di chi sia il più *phantasticus* tra i due. I due protagonisti vengono confrontati anche grazie all'ausilio di alcune tabelle esemplificative, dove sono chiaramente poste in luce le qualità di Ramon contro quelle del chierico Pietro. Gli autori riescono all'inizio a distinguere bene tra il «personaggio-Ramon», una personalità di semi-finzione creata *ad hoc* da Llull per mettersi in luce agli occhi dei potenti del tempo,⁷ e la vita reale dell'autore, come rappresentata nella *Vita coaetanea*, anche se poi questa distinzione si perde e non si capisce più di quale Ramon si parli, se dell'autore o del personaggio. Nelle conclusioni viene infine indicato come l'opera sia da intendere come: «piuttosto un vivace *pamphlet* satirico sulla corruzione del clero [...] che una strutturata trattazione apologetica: il vero folle, come spesso accade, è colui che accusa di follia» (p. 372), ma è nel testo stesso, all'inizio della terza parte sull'onore § 41⁸ che Llull avverte che l'opera è in realtà anche una piccola arte per distinguere l'uomo assennato dal folle, dando quindi il valore di trattato all'operetta solo apparentemente leggera e ironica. Gli autori dell'articolo, che identificano giustamente questa parte del volume come letterariamente diversa dal resto dell'opuscolo, non vi

⁶ Leggo questo passo della *Petitio* in Éphrem Longpré, «Deux opuscules inédits du B. Raymond Lulle», *La France Franciscaine: Revue d'Études Franciscaines pour les Pays de Langue Française* 18 (Paris, 1935), p. 153(9).

⁷ Non sono citati dagli autori i fondamentali studi sull'argomento di Lola Badia, «Ramon Llull: Autor i Personatge», *Aristotelica et Lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, ed. Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl i Peter Walter, «Instrumenta Patristica» XXVI (Steenbrughe / La Haia: Abbatia Sancti Petri / Martinus Nijhoff International, 1995), pp. 355-375 e Anthony Bonner, «Ramon Llull: autor, autoritat i il·luminat», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (Mallorca), 8-12 de setembre del 1998*, ed. Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Monserrat i Pere Rosselló Bover, I (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 35-60.

⁸ Come edizione di riferimento uso R. Llull, *Llibre de la disputa del clergue Pere i de Ramon, el fantàstic. Llibre de la ciutat del món*, ed. Lola Badia, TOLRL 2 (Santa Coloma de Queralt: Obrador Edèndum, 2008), pp. 142-143.

hanno forse posto la giusta attenzione come invece Lola Badia aveva già fatto per l'edizione TOLRL, pp. 65-69, non citata dagli autori. Mancano inoltre, per completare l'analisi letteraria dell'opera, un accenno alla mancanza di manoscritti medievali dell'opera con l'indicazione che il latino del testo e forse anche molti degli accenni biografici su Llull siano da attribuire a Lefèvre d'Étaples, primo editore dell'opera, e un esame della struttura dialogica, sulla quale Roger Friedlein ha prodotto un magnifico volume.⁹

Anche la frase finale dell'articolo ci sembra affrettata e generalista: «Alla luce di queste considerazioni, il *Phantasticus* potrebbe essere definito, con un certo margine di plausibilità, un *pamphlet* satirico, storicamente contestualizzato e letterariamente complesso» (p. 372). Potremmo in effetti estendere questa laconica definizione a tutta l'opera lulliana che è sempre storicamente contestualizzata e letterariamente complessa, vista la capacità del beato di riutilizzare i tratti caratteristici della produzione letteraria del tempo ai suoi scopi. Se, in conclusione, alcuni punti dell'articolo possono essere un interessante spunto di riflessione sull'operetta, mancano troppi dati fondamentali per dare una completa visione della complessità e della funzione reale del dialogo lulliano.

Simone Sari

69) Pabón de Acuña, «Significado de *phantasticus* en la obra *Liber disputationis Petri et Raimundi* de Raimundo Lulio»

L'assaig explora els matisos del terme *phantasticus* al *Liber disputationis Petri et Raimundi* a través d'una lectura detallada del text, «escrito, por cierto, en latín a diferencia de la mayoría de sus obras» (p. 228). Aquesta observació inicial revela l'escassa familiaritat de l'autora amb l'obra de Llull i també mostra l'ús més aviat decoratiu de la bibliografia, ben triada i escaient, citada a les pp. 235-236. L'exploració lèxica produeix múltiples glosses i esquemes descriptius del text lul·lià a partir de les quaranta-dues vegades que Ramon i Pere es titllen respectivament de *phantasticus* en sentit negatiu o positiu depenent del contextos. Les conclusions aporten un resum del que s'ha exposat. El punt de partida de l'autora és esmenar les pp. 57-58 de la introducció de L. Badia (vegeu la nota 2, p. 228) a la seva edició i traducció catalana del *Liber disputationis Petri et Rai-*

⁹ R. Friedlein, *Der Dialog bei Ramon Llull. Literarische Gestaltung als apologistische Strategie* (Tübingen: Max Niemeyer, 2004), recentemente tradotto in catalano, Id., *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apologètica*, trad. Raül Garrigasait (Barcelona / Palma: Universitat de Barcelona / Universitat de les Illes Balears, 2011).

mundi al volum II de la sèrie TOLRL, on sembla que es renunciï, per incapacitat de comprensió, a trobar un equivalent català exacte per a cadascuna de les variades accepcions del terme *phantasticus* llatí. Les consideracions de Badia sobre la polisèmia de l'adjectiu *phantasticus* no són una confessió d'impotència lectora com malinterpreta Pabón de Acuña, sinó que, tot al contrari, donen la clau de la comprensió literària del text, atès que tanquen l'estudi crític del terme *phantasia* (vegeu les pp. 48-57), que és el que té una presència significativa en la història de la filosofia antiga i medieval. L'adjectiu que en deriva, *phantasticus*, és una eina d'expressió literària típicament lul·liana, volgutament i enginyosament polisèmica, els sentits de la qual es poden desentrellar gràcies al context del diàleg i sempre amb el suport dels sentits propis i documentats del substantiu del qual deriva. No sembla que l'autora de l'article hagi tingut en compte aquesta precaució quan llegeix el *Liber disputationis Petri et Raimundi*: només s'ha de veure l'ús que fa del terme «imaginación». Desplaçar el centre d'interès del substantiu als usos canviants de l'adjectiu en les diverses ocurrències com fa l'article que comentem només pot tenir una finalitat, que és la de trobar equivalències per a una traducció del terme que vagi variant segons les ocasions i els matisos. L'autora assaja molts termes saborosos: «lunático, imaginativo, primo o pringado, engreído, embustero, fantasmón...» (p. 234). És un exercici tan gratificant com subjectiu i foraviant perquè «la grandeza» del diàleg lul·lià, tal com admet Pabón de Acuña al final del seu treball, «està precisamente en el uso del adjetivo por las muy diversas aplicaciones que abarca» (p. 235). Són «aplicaciones» que s'han de descobrir cada cop d'una amb una acceptant el desafiament de Llull al lector –sí, el repte de Llull al lector– perquè el text diu sempre *phantasticus*, equívocament i picant l'ullet, i de vegades vol dir boig, d'altres inconstant, pertorbat, pervers, i d'altres prudent en sentit positiu.

L. Badia

70) Pereira, «Il santo alchimista. Intrecci legendari attorno a Raimondo Lullo»

Michela Pereira posa a contribució tota una vida de recerques sobre l'alquímia pseudolul·liana i la seva sòlida erudició relativa al Ramon Llull històric per construir una contribució escaient al tema del volum de *Micrologus* que l'acull: «The Medieval Legends of Philosophers and Scholars». Des d'Epicur a Albert el Gran o a Arnau de Vilanova el volum ofereix un repertori insòlit de materials d'història literària basats en les narracions més o menys fabuloses que envolten les biografies d'alguns dels grans intel·lectuals de l'antigor clàssica i de l'edat mitjana. El cas de Ramon Llull es presta a una recopilació extensa i variada de

dades, presidida pel fil conductor que s'explicita al títol: hi ha un llegendari hagiogràfic sobre la figura històrica de Ramon i un fil de pseudobiografies del Lull alquimista, dues línies que s'originen molt a començaments del segle XIV —i sempre en contacte amb l'illa de Mallorca— que es desenvolupen separadament durant segles i acaben convergint en la tradició ocultista a partir del segle XVII. D'aquí la noció pintoresca d'un sant alquimista, nascuda d'entrellaçar moltes i molt variades tradicions. La informació sobre la recepció ocultista de Lull és un sector poc present en la bibliografia acadèmica: la seva inclusió en el treball de Pereira és una aportació digna d'atenció i també ho és la cura que posa l'autora a explicitar les fonts d'on treu la informació; l'exercici la porta a citar la Lull DB sovint en els seus apartats d'apòcrifs i de catàlegs i personatge lul·listes.

El treball, sempre profusament documentat amb citacions de textos i notes a peu de plana, comença amb una presentació general de les dues branques del llegendari relatiu als «dos Llulls», l'històric i l'alquimista (pp. 471-475). La *Vida de mestre Ramon* o *Vita coaetanea*, carregada de recursos narratius de to hagiogràfic, és el punt de partida dels grans nuclis de la fabulació documentats entre els segles XVI i XIX en textos biogràfics, erudits, poètics, dramàtics i novel·lescos: l'aventura amorosa als orígens de la conversió de Ramon, el martiri nord-africà, la planta escrita, experiències visionàries espúries i la trobada a París amb Duns Escot. Els escrits alquímics pseudolul·lians, en canvi, atribueixen a l'autor haver estat deixeble d'Arnau de Vilanova i el viatge a Anglaterra, on va operar una transmutació per al rei anglès de conseqüències dramàtiques. La longevitat extraordinària del Lull alquimista és una creació de la literatura ocultista del vuit-cents.

El segon apartat (pp. 475-482) recopila, comenta i amplia les dades conegudes sobre la «leyenda del desengaño» —s'entén amorós—, tal com la va batejar Gabriel Llompart. L'origen és en el poema que Lull escrivia quan va tenir la visió del crucifix, en termes de la *Vita coaetanea*. Pereira estira els fils d'una possible tradició oral mallorquina, que podria estar al darrera de la presència de la destinatària del poema en la miniatura de la conversió de Ramon al *Breviculum*. El relat de Charles de Bouvelles és el primer focus d'irradiació de la llegenda ja formada al segle XVI, amb el motiu del pit cancerós, que també es pot connectar amb suggeriments textuais lul·lians.

El tema del martiri, que ocupa les pp. 482-497, és el més ric de documentació i acaba absorbint els altres motius llegendaris menors esmentats més amunt. Crida l'atenció que tots els relats relatius al martiri —que arrenquen de suggeriments presos de la *Vita coaetanea*, degudament magnificats— connecten amb una devoció mallorquina molt antiga i popular per la figura de Ramon. Pereira fa un recorregut pels principals relats del fals martiri i en repassa la deconstruc-

ció erudita (Batllori) amb atenció als dubtes expressats per alguns crítics del nou-cents. També és remarcable que la llegenda del martiri penetri en la bibliografia alquímica entorn del *Testamentum* del ms. 244 del Corpus Cristi d'Oxford: és una pista de la veneració immemorial de Llull a Mallorca. A la p. 490 Pereira parla d'«incubazione orale» del llegendari lul·lià a l'illa natal. El motiu de la mata escrita també connecta amb tradicions rigorosament locals, com també ho fan els de les visions de Llull –una d'elles mariana– que deixen rastres iconogràfics. Resta fora de l'illa l'episodi més aviat pintoresc de Ramon i Escot.

Pereira mateixa és qui millor ha estudiat els camins de la pseudobiografia del Llull alquimista, i com arrenca de textos teòrics i pràctics d'aquesta disciplina. A les pp. 497-507 ens n'ofereix una revisió enriquida de nous matisos. No hi ha tradició oral als orígens del Llull alquimista sinó interessos molt concrets d'atribució de determinats escrits. Els noms d'Arnau i del rei Robert d'Anglaterra obeeixen a construccions ben documentades des del segle XIV al XVII, amb l'episodi –estudiat més recentment per Chiara Crisciani– de Guglielmo Fabri, conseller del papa Felip V als temps del final del Cisma (*SL* 43, 2003, pp. 133, 178-9).

La fusió dels dos Llulls en un «personaggio a tutto tondo» (pp. 508-516) comença amb Pierre Brantôme a principis del XVII. En un dels seus *Discours* aprofita la llegenda del desengany amorós per presentar un alquimista tocat per la dimensió il·lusòria de la bellesa exterior, capaç de dur a terme una transmutació metàl·lica inversa (l'or en plom). Les fonts orals i escrites s'entrellacen de manera curiosa en aquesta construcció, que és acollida calorosament per determinats escriptors ocultistes del XIX: Ole Borch, E. A. Waite, Eliphas Lévi. El relat més complet del Llull alhora sant i alquimista és obra de Nicolas Lenglet-Dufresnoy (1674-1755), que dedica un espai important a Llull dins de la seva *Histoire de la philosophie hermétique*: val la pena recórrer l'exposició que en fa Pereira, atenta a l'acurada reconstrucció cronològica d'aquesta falsíssima biografia lul·liana.

L. Badia

71) Pereira, «Nuovi strumenti per pensare. Ramon Llull e la filosofia per i laici nel *Liber de ascensu et descensu intellectus*»

El *Liber de ascensu et descensu intellectus* és una obra lul·liana més citada que estudiada. Tenia una difusió amplíssima a l'edat mitjana, té un lloc d'honor en l'*Electorium*, i tothom està d'acord que conté l'explicació potser més completa de la teoria del coneixement del beat, però hem hagut d'esperar fins ara per tenir-ne l'estudi monogràfic que mereixia.

Al pròleg, Llull declara que ha escrit l'obra per ajudar els *homines saeculares* qui *desiderant scientias acquirere*, però que troben que *l'introitus est eis valde difficilis*. Per tant, el treball ara ressenyat comença descrivint la situació de Llull com a laic, la més indicada per comunicar amb altres laics per intentar satisfer els seus desitjos d'accedir al coneixement. L'obra fou escrita a Montpeller de 1303 a 1309, en mig d'una etapa en la qual hi va escriure unes trenta-cinc obres. Era una ciutat de «laici altolocati e de nascente borghesia» a més de ser «uno dei grandi centri culturali del tempo». Aquesta obra demostraria com Llull va entendre la divulgació filosòfica: com una presentació de la teoria del coneixement a través d'«una sorta de fenomenologia degli atti cognitivi, consistente nella descrizione articolata del modo in cui l'intelletto opera *ad inferiora descendendo et ad superiora ascendendo*», que funcionaria com «una rielaborazione della filosofia scolastica destinata a uno stratto sociale di 'intellectuali laice' o aspiranti tali».

L'obra descansa sobre la *mixtio* de tres «escales» de conceptes: 1) *lapis, flamma, planta, brutum (leo), homo, caelum, angelus, Deus*; 2) *actus, passio, actio, natura, accidens, substandia, simplex, compositu, individuum, species, genus, ens*; 3) *sensibile, imaginabile, dubitabile, credibile et intelligibile*. La primera és una reordenació dels nou Subjectes de l'Art ternària (reordenació ben explicada a l'article), i la tercera representa els cinc graus de l'adquisició del coneixement. La interacció de les primeres dues es mostra en una taula orientadora (p. 117). L'ascens i descens del títol opera amb la tercera escala, on, per exemple, l'intel·lecte descendeix a una escala inferior per construir un argument analògic, que li permet tornar a pujar altra vegada. L'agent comunicatiu entre aquests nivells de coneixement és l'affatus, i això més en les primeres distincions que en les darreres. Ressalta que al primer apartat de la Distinció V, *De bruto*, Llull introdueix la seva *scientia de definitionibus*, explicant que no tan sols s'aplica al lleó, sinó també als altres graons de la primera escala. L'autora remarca com, en la progressió de la segona escala dintre de cada distinció de la primera, els motius gnoseològics es van rarificant, per donar lloc a temes típics del pensament lul·lià. Resumeix el lloc de l'obra dient que dintre de la funció propedèutica de l'obra resideix la seva importància unànimement reconeguda: lluny de ser una senzilla obra de divulgació, és una mena de *Discours de la méthode*.

A. Bonner

72) Pistolesi, «La grammatica lulliana dal *trivium* all'Arte»

La gramàtica és un tema en el qual el beat demostra un interès esporàdic, com es demostra per les úniques set cites que l'autora ha trobat rastrejant la

vasta producció lul·liana, cites que reproduïx en un apèndix de tres pàgines al final d'aquest treball. A l'inici de la seva carrera (en la *Doctrina pueril*) la tracta merament com una de les arts liberals, concretament del *trivium* (juntament amb lògica i retòrica). En dóna un tractament tradicional com a propedèutic («portal»), i sempre referit a la llengua llatina. Sobre aquest darrer punt, l'article analitza la proposició a *Blaquerna* de propagar el llatí com a vehicle universal. Amb la *Taula general* es comença a parlar de la gramàtica com a art o ciència, però no és fins a l'*Ars generalis ultima* que el tema és tractat amb extensió, concretament a la forma 88 de les *Centum formae*. Aquí Llull divideix la gramàtica en nou *modi*: parts de l'oració, cas, conjugació,¹⁰ declinació, gènere, *regimen* (sintaxi), construcció, ortografia i figura. Les parts de l'oració són les tradicionals a l'edat mitjana, però en aquesta obra són explicades en termes de l'Art, i sobretot la Regla de C (llevat de la interjecció que cau sota *voluntas*), de la qual utilitza la segona espècie (la de la *quidditas*). És en aquest lloc de l'Art ternària que Llull presenta els correlatius, que aquí aplica per explicar no tan sols les parts de l'oració, sinó també el cas, la conjugació i la declinació. Dels darrers quatre *modi*, la sintaxi és tractat amb el tercer triangle de la Figura T (majoritat, minoritat, igualtat), la construcció amb el segon triangle (començament, mitjà, fi), l'ortografia amb la Regla K (la de *quo modo i cum quo*), i la figura amb el primer triangle de T (diferència, concordança, contrarietat). La complicada graella d'aquestes aplicacions és explicada i exemplificada de manera instructiva i aclaridora en l'article.

També s'hi expliquen les connexions entre les formulacions lul·lianes i la gramàtica tradicional medieval, com també amb la filosofia del llenguatge del seu temps. En aquest darrer apartat és particularment interessant l'anàlisi de possibles semblances entre les propostes lul·lianes i la gramàtica especulativa amb els seus *modi significandi*. En els estudis lul·lians és un suggeriment que ha circulat des de Platzek, però l'article ressenyat aquí explica que per a Llull la gramàtica no és un tema d'especulació orgànica i rigorosa com ho és amb els *modisti*, sinó que forma part d'una filosofia del llenguatge «dispersa», que respon a qüestions puntuals, i que la seva coherència deriva de l'Art i de la seva evolució.

A. Bonner

¹⁰ L'autora se sorprèn, amb raó, de la paraula *conjunctio* al text de ROL XIV, p. 367; de fet, els dos manuscrits més antics, París, BNF, lat. 16115, f. 86v, i lat. 15450 (l'Electorium), f. 216v, tenen *conjunctio*.

74) Ramis Barceló, «La enseñanza en el convento de Santo Domingo de Palma de Mallorca durante el siglo XVII»

Arran de la llei de desamortització de 1835, la ciutat de Palma perdia una de les construccions més emblemàtiques de la Mallorca medieval. El 1837, en poc més d'un mes, era esbucat el convent dels dominics. La història del convent es remunta a la conquesta catalana del rei en Jaume, que en cedí els terrenys a l'ordre de Sant Domingo per a la construcció del convent. Seguint el fil conductor de les investigacions que duu a terme el jove autor, Rafael Ramis Barceló, aquest article és un treball minuciós sobre l'ensenyament al convent dominic de Palma al llarg del s. XVII, que es presenta com un primer esbós per a un futur estudi aprofundit sobre la història del convent palmèsà. És un treball exhaustiu quant a dades exhumades sobre la importància intel·lectual que tengué el convent des de la seva fundació i en el qual el 1250 es llegí teologia, llengua àrabi-ga i arts, que conegué el moment d'esplendor medieval quan els dominics regentaren l'escola conventual de Mallorca més famosa i la càtedra de Teologia de la Seu, aspectes que es transposaven en la sumptuositat arquitectònica de l'edifici i en la sumptuositat librària de la biblioteca. Aquesta magnificència conventual contrasta amb el relaxament que s'experimentà a partir del s. XVI, sobretot després de la creació de l'Estudi General de Mallorca (1483) i de l'establiment de la Companyia de Jesús al col·legi de Montision de Palma el 1586.

Considerant la relació de Llull amb els dominics (i aquí l'únic punt fràgil del treball present seria l'afirmació sobre la «gran amistad de Ramon Lull con los miembros de la orden de los Predicadores», pàg. XX), cal preguntar-se per què ressenyam aquí aquest article. La resposta rau en el context d'ensenyament de les doctrines lul·lianes, que l'autor ha estudiat minuciosament en altres treballs. Segons Ramis, el conflicte que es va generar entre les diferents institucions, sobretot amb l'Estudi General, va ser arran de la convivència en el marc ideològic de la Universitat lul·liana i de l'ensenyament que se'n derivava. Així mateix, és rellevant la llista de noms de professors exhumats, que permeten copsar la importància que tingué l'estudi de l'obra lul·liana en la Mallorca del segle XVII.

M. Ripoll

75) Ramis Barceló, «La fundamentación y la estructura del derecho en el *Ars brevis quae est de inventione iuris* de Ramon Lull»

L'article presenta l'*Ars brevis quae est de inventione iuris* (1308), la quarta i última obra que Llull dedica de manera específica al dret. L'anàlisi de Rafael

Ramis se centra en la quarta distinció d'aquesta obra, que proposa una classificació dels diferents àmbits del dret: l'*ius divinum*, l'*ius gentium* –que Llull introdueix per primera vegada–, l'*ius naturale* i l'*ius positivum*.

En comparació amb les altres obres jurídiques seves, i d'acord amb l'evolució general del seu pensament, Llull hi exhibeix una clara tendència a la formalització lògica del discurs jurídic al servei d'un marcat iusnaturalisme. Així, Llull defineix el dret positiu com «obiectum intellectus per credere» i el dret natural com «obiectum intellectus per intelligere», és a dir, en termes sil·logístics: el dret positiu es presenta com a conclusió d'un sil·logisme dialèctic, mentre que el dret natural ho és d'un sil·logisme demostratiu. D'acord amb el seu programa intel·lectual de convertir els sil·logismes dialèctics de la fe en sil·logismes demostratius de ciència, Llull exigeix la transformació dels sil·logismes dialèctics del dret positiu en sil·logismes demostratius, reduint, d'aquesta manera, el dret positiu al dret natural.

Val la pena afegir a l'anàlisi molt suggerent de Ramis que les definicions del dret positiu i natural, com a dialèctic i demostratiu respectivament, seran recollides més tard a les *Definitiones Magistri Raimundi Lulli* del ms. Lió, Bibliothèque municipale, Fonds général 258, fol. 113v.

A. Fidora

76) Ramis Barceló, «La Inquisición de México y la calificación del *Árbol de la ciencia* de Ramon Llull (1665-1669)»

Aportació a la història del lul·lisme mexicà. S'estudia i edita en apèndix una censura del tribunal de la Inquisició de Mèxic (1666-1669) a la traducció castellana de l'*Arbre de ciència* publicada per Alonso de Cepeda a Brussel·les el 1663. L'aparició del llibre en aquesta ciutat es devia a la necessitat de fugir de la pressió inquisitorial contra el lul·lisme, que havia augmentat progressivament després de la mort de Felip II, la política protectora del qual no va ser continuada pels seus successors. La versió de Cepeda es presenta com una apologia de Llull gràcies als textos preliminars en defensa de la seva ortodòxia, que inclouen la sentència de 1419. L'autor relaciona la censura en un tribunal perifèric com el mexicà, la primera documentada contra una obra del beat, amb l'emergència del lul·lisme al virregnat de Nova Espanya, especialment en cercles franciscans (Diego de Valadés i Juan de Zumárraga) –també demostrada per alguna actuació prèvia contra possessors de llibres lul·lians–, i la distància respecte d'una metròpoli política afeblida, situació que permetia als dominics renovar els atacs del seu coreligionari Eimeric contra Llull.

Maria Toldrà

79) Robson Girardi, «A leitura de Lúlio. Uma experiência de leitura de Lúlio com Hermógenes Harada»

Aquest article de Dennys Robson Girardi és la resposta a la invitació feta al seu autor d'escriure una breu presentació de les lectures sobre Llull realitzades pel filòsof i teòleg Hermógenes Harada (1928-2009). Dennys Robson Girardi deixa clar que el text no pretén ser una publicació científica, sinó un mer registre de la seva pròpia experiència de lectura de Llull sota l'orientació d'aquest frare franciscà, que es va encarregar de l'edició dels volums VII i VIII de les *Raimundi Lulli Opera Latina*. Les aportacions del seu article no van més enllà d'aquesta pretensió explícitament declarada.

J. M. Ruiz Simon

82) Romano, «Le facoltà dello spirito e della sensibilità nell'arte di contemplare di Raimondo Lullo»

L'autora es proposa precisar quin és el lloc que la contemplació ocupa en la vida i l'obra de Ramon Llull. Centra el seu treball en l'estudi de l'antropologia lul·liana, de la concepció de l'home com a mediador entre el món natural i el sobrenatural i com a centre de recepció potencial de l'experiència de Déu. Analitza el paper clau que les tres potències de l'ànima racional fan en l'*ascensus*, però també el que fan els sentits espirituals i corporals, i els sentiments i les passions, mitjançant textos extrets del *Llibre de contemplació*, el *Gentil*, el *Llibre d'amic e amat* i, sobretot, l'*Art amativa*.

En resulten tot d'observacions valuoses, com ara el lloc central que ocupa el diàleg –incloent-hi l'anècdota i el relat– en l'art de contemplar de Llull, que s'expressa en una diversitat de formes i de gèneres literaris, i que revela una determinada manera de concebre la relació entre l'home-Déu en què els dos subjectes mantenen la seva pròpia identitat i alteritat (pp. 384-385). «La contemplazione lulliana è infatti il contatto tra le persone» (p. 386), expressat sobretot en la metàfora de l'amic i de l'Amat, dos subjectes vinculats per l'amor en la seva indefugible i irreductible diferència. Una metàfora, d'altra banda, que centra l'atenció en l'home com a agent de l'amor i en Déu com a pacient –un punt de vista poc freqüent: «in altre parole la contemplazione lulliana è antropocentrica» (p. 388). L'*amabilitat* és la qualitat pròpia de Déu, mentre que la de l'home és l'*amativitat*; d'aquesta manera, Llull desenvolupa un discurs innovador, que insisteix sobretot en la participació activa de l'home en la seva pròpia història de salvació, superant la contraposició clàssica entre natura corrupta i

natura redimida, i vinculant aquesta operativitat humana al procés dinàmic pel qual l'home esdevé home (p. 389): «Homo est ens homificans et homificabilis», és a dir, mitjançant el desenvolupament natural de totes les seves capacitats espirituals i corporals. D'altra banda, Romano remarca en el seu treball que no es poden separar les obres lul·lianes filosòfiques i les espirituals perquè ambdues estan al servei de la causa apologètica que condiciona l'entera vida de Ramon.

A. Soler

83) Rosselló Bover, «Cartes d'Edgar Allison Peers a Salvador Galmés»

Pere Rosselló Bover, excel·lent coneixedor de la figura de Mn. Salvador Galmés, completa el panorama de l'insigne lul·lista amb la presentació i edició de les cartes que s'intercanvià amb una altra eminència lul·lista, l'hispanista anglès Edgar Allison Peers. Amb la publicació d'aquestes cartes no només s'esbossa la relació amical que mantingueren Peers i Mn. Galmés, òbviament motivada per interessos lul·lians, sinó que sobretot permet de fer palesos alguns aspectes que sempre resten amagats o en segon terme en la labor d'investigació i d'edició d'obres, i que no per això deixen de ser significatius.

En les cartes, 20 de Peers a Mn. Galmés i 3 de Mn. Galmés i que abracen un període temporal d'11 anys (1923-1934), destaca en primer lloc com el castellà exercí la funció de *lingua franca* entre els dos estudiosos: Peers inicià la relació epistolar en francès, que seguí Galmés en català, per passar després tots dos al castellà, llengua en la qual es redacten la majoria de cartes i targetes d'agraïment. En segon lloc, i en relació amb la qüestió lingüística, les tres cartes de Mn. Galmés posen de manifest la unitat de la llengua que defensava, de manera que responia a Peers que el que es parlava a Mallorca era un dialecte del català. Igualment, es fa evident com Peers volia aprendre la llengua de Llull, com demanava consell a l'editor franciscà i com desitjava passar la seva primera estada a l'illa allotjat en una casa catalanoparlant per tal de fer una autèntica immersió lingüística. És en aquest sentit, també, que destaquen les consultes de Peers a Galmés sobre aspectes puntuals de traducció del *Blaquerna*, sobretot en qüestions de precisió del sentit. És precisament en l'establiment del procés de traducció i publicació del *Blaquerna*, i en el procés editorial de la resta d'obres que l'estudiós anglès va dur a terme, que l'epistolari pren valor: la preparació lingüística n'és un aspecte, que es perfila amb els contactes (destaca com en la primera missiva es demana informació sobre la «Société Lullienne»), els viatges arreu (Mallorca inclosa, en una ocasió, i l'estada llarga d'un any a Amèrica), els

intercanvis bibliogràfics i els entrebancs que caracteritzaren tot el procés (especialment la greu malaltia de l'esposa de Peers). En el cas del *Blaquerna*, queda reflectit com el professor Peers demanà permís a Galmés per fer servir la seva edició com a base de la traducció, a la qual cosa Galmés no s'hi oposà. Un altra qüestió summament rellevant és la preocupació que tengué Peers perquè la col·lecció completa de les Obres de Ramon Llull fos a Liverpool, objectiu que sembla que va aconseguir.

En definitiva, la publicació d'aquest epistolari permet il·luminar no tan sols la relació prou coneguda entre els dos insignes lul·listes, sinó que sobretot permet precisar-la, i perfilar la tasca investigadora i editorial que Edgar Allison Peers, especialment, i Mn. Galmés dugueren a terme des de les illes respectives durant el primer terç del s. xx.

M. Ripoll

85) Ruiz Simon, «De guineus, lleons, llops i pastors: domini i govern en el pensament polític de Llull»

És sabut que Llull va dedicar dues obres, el *Liber de consilio* (Montpeller, 1304) i l'*Ars consilii* (Tunis, 1315), a l'art d'aconsejar; Ruiz Simon, tanmateix, remarca que hi ha una tercera obra lul·liana dedicada al tema, encara que centrada en el mal consell, el *Llibre de les bèsties*. Partint del *De officiis* de Ciceró (I, 12, 41), fa evident que és del tot natural que Ramon tracti de la part més fosca de la política, de la força i del frau, en el llibre setè del *Fèlix*, que es dedica als animals; i que ho faci en forma de faula i en el marc de la tradició dels miralls de príncep com el *Secret dels secrets*, el *Calila i Dimna* –que Llull coneixia tan bé– o el *Llibre del Sidrac*.

Sobre l'art de governar, el *Llibre de les bèsties* es limita a subratllar dues idees bàsiques que es plasmen en el desenvolupament de la trama: el rei ha de saber regir-se ell mateix i ha d'envoltar-se de bons consellers. L'obra explica el cas del rei Lleó, capaç d'assolir el poder per la força, però incapaç de mantenir-lo perquè no sap contrastar la *maestria* i la hipocresia amb què l'acaba dominant Na Renard, l'astut conseller; el rei demostra ser presa dels vicis de la ira, la intemperància i la luxúria i, en conseqüència, esdevé progressivament més estult. D'aquesta manera, el *Llibre de les bèsties* il·lustra, en negatiu, la via que mena indefugiblement a la injustícia i ensenya més sobre com evitar l'engany que no pas sobre com exercir el govern.

El príncep té necessitat de conèixer aquest cantó fosc de la política, la violència i el frau, tant com de conèixer els mecanismes del bon govern, i Llull

la retrata en forma de mirall realista i pragmàtic, i plantejat en clau naturalista –els animals com a mirall de la bestialitat humana.

Ruiz Simon desenvolupa de manera suggerent i brillant aquesta interpretació del *Llibre de les bèsties* i la posa en relació amb la *Commedia* de Dante –especialment amb l'episodi de Guido de Montefeltro al cant XXVII de l'*Inferno*– i el capítol 18 d'*El Príncep* de Maquiavel.

A. Soler

86) Sacarès Taberner, «*Dispositor sum sanitatis*: el sepulcre de Ramon Llull»

87) Sacarès Taberner, «“En un instant li venc certa il·lustració divinal”. L'episodi de la il·luminació a la iconografia de Ramon Llull»

El primer dels articles repassa el procés de creació i d'execució del sepulcre de Ramon Llull que es troba al convent de Sant Francesc de Palma. El cos inferior, planejat i impulsat per Pere Joan Llobet a mitjan segle xv, amb un programa innovador en escultura funerària, consistent en les representacions de les set arts liberals, que malauradament restà inacabat. El cos superior, que conté pròpiament la tomba, a càrrec del prevere i escultor Francesc Sagrera, executat abans de 1492, però també inacabat. L'autora analitza també la realització d'aquest monument funeràri i els gravats que l'han representat. Per cert, les figures inscrites d'un quadrat, un cercle i un triangle, que simbolitzen la geometria en la peanya del cos inferior, formen la Figura Plena lul·liana, que representa la totalitat de l'ésser.

En el segon dels articles publicats, l'autora fa un repàs complet del tractament iconogràfic que ha rebut al llarg de la història l'episodi de la il·luminació de Ramon Llull al puig de Randa. El primer model, segons les representacions més antigues (la làmina IV del *Breviculum*, la miniatura del *Fèlix* conservat a la Staatsbibliothek de Munic, de 1406) apunta al de l'ermità solitari pregant en un entorn natural que rep la visita del Crist crucificat o de la divinitat en forma de raigs. El patró inicial queda fixat al segle xvi i es difon àmpliament mitjançant xilografies i gravats. Al segle xvii es desenvolupa un segon model, que coexistirà amb l'anterior perquè n'és una derivació, però que acabarà imposant-se i essent present fins al segle xx, el del Doctor Il·luminat, que representa Llull rebent la il·luminació però en acte d'escriure, amb ploma, tinter, llibres lul·lians identificables pels títols o perquè contenen les figures de l'Art; en alguns casos, a més de l'aparició del crucificat, s'hi afegeix la de la Immaculada en segon terme. Aquest segon patró es divulgarà tant en gravats com en pintura. L'un i l'altre poden contenir, a més, elements característics, propis de la tradició lul·liana que apareixen en moltes representacions; d'una banda, un paisatge

marítim de fons, amb un port i vaixells, que fa referència tant a Mallorca com als viatges de Ramon; de l'altra, la presència, en segon terme, de la mata escrita. Una variant secundària d'aquest segon model, la constitueix la representació de Ramon, envoltat de llibres, però abraçat a la creu. Les fonts narratives de tota aquesta iconografia cal buscar-les, en primer lloc, és clar, a la *Vita coetanea*, però també en molts episodis de les obres lul·lianes que tenen com a protagonistes a ermitans i contemplatius (*Blaquerna*, *Fèlix*...) i en les biografies que es difonen a partir del segle XVI i que ja incorporen molt de material llegendari. Una observació pel que fa a l'episodi del pastor que s'explica a la *Vita coetanea*, tot just després de la Il·luminació: l'estrofa V del *Desconhort* no es pot considerar de cap manera que relati aquest mateix exemple, ja que no descriu altra cosa que la trobada de Ramon amb l'ermità que li farà d'interlocutor.

Miquela Sacarès ha fet dues aportacions rellevants al coneixement de la tradició iconogràfica lul·liana, a les quals, sens dubte, en seguiran d'altres provinents de la tesi doctoral que ha presentat recentment.

A. Soler

89) Santi, Francesco, «“Guardarsi dagli amici” nella storia del libro filosofico di Ramon Llull»

L'autor parteix de la consideració dels modes de producció i de difusió del llibre filosòfic al segle XIII, sobretot el que es produeix en àmbit escolàstic, les formes i els canals previstos i les anomalies que es detecten. En aquest context, Santi caracteritza Llull a partir «della sua condizione de mercante, accreditato alla corte del re di Maiorca» (p. 213) –una categoria que no em sembla prou ajustada a la realitat històrica ni adequada per explicar qui va ser Ramon; més endavant s'insisteix que era «un ricco mercante» (p. 217) –, com a laic il·lustrat que se sent cridat, malgrat aquests condicionants, per Déu a lliurar-se a l'escriptura i que és objecte d'una revelació. L'obra que en resulta, centrada en l'Art, és peculiar, pels seus pressupòsits, pel seu plurilingüisme, per les dimensions, per la varietat, pels mecanismes gràfics que incorpora, etc. (Per cert, Llull no hauria dit mai una cosa com la següent, que tampoc no crec que es pugui deduir del seu pensament, i menys en aquests termes: «la Bibbia non serve più all'uomo razionale della fine del XIII, serve per la devozione, non per la diffusione e la coscienza della vera teologia», p. 217). A partir d'aquí, l'autor se centra en les formes de producció de l'obra i descriu un «*scriptorium* viaggiante» en què una «comunità intelletuale» elabora, i si convé reelabora, contínuament obres al costat del mestre, amb un cert grau d'autonomia, en diverses llengües. «Llull ha bisogno di proliferare e di proliferare in

maniera plurilinguista, di rappresentarsi come una macchina per la scrittura e anche come auto-traduttore» (p. 218). Le Myésier és un exemple d'aquests 'amics' de Llull, que reescriu les obres lul·lianes de tipus lògic «cercando di perfezionarle» (p. 220); i n'hi ha d'altres, que intervenen anònimament en alguns còdexs, com el 1001 de la Riccardiana de Florència, de final del segle XIV, on hi ha una introducció a la lògica lul·liana que es vol fer compatible amb la *Summa logice* de Guillem d'Ockham. Aquest concepte ampli de «comunitat intel·lectual» lul·liana, que s'estén en els segles i que intervé i modifica l'obra del mestre, em sembla particularment interessant: «Llull aveva escogitato un tipo di discorso filosofico che si prestava a piccole e grandi manipolazioni» (p. 222).

A. Soler

91) Serra Zamora, «Iconografía performativa en Ramon Llull: Imágenes móviles y pensamiento inventivo»

L'article se centra en un aspecte de la iconografia lul·liana estretament relacionat amb el pensament de Llull, com són les figures mòbils de l'*Ars* (el que l'autora anomena «iconografia performativa»). En realitat, són poques les figures que emprà Llull dotades de moviment, però no deixa de ser un aspecte interessant de la seua producció. Aquest estudi posa en relació el recurs lul·lià amb altres diagrames mòbils i n'estudia l'evolució a través de l'ús i de la interpretació que van fer alguns editors de l'*Ars*. L'autora estudia l'aparició de figures mòbils complexes en alguns manuscrits dels segles XIV al XVI i sobretot en l'edició de les *Opera omnia* de Lavinjeta editada per Alsted. Es tracta doncs d'una aportació a la història del lul·lisme que conclou que el peculiar ús de les figures mòbils en aquests textos és una mostra de la deriva cabalística i enciclopèdica de l'*Ars* en alguns lul·listes, més interessats per establir una mecànica combinatòria que per l'origen missional del mètode. És un encert establir aquesta diferència entre les figures originals de Llull i les interpretacions un tant hipertrofiades, però molt suggestives, dels lul·listes del Barroc, alguns exemples de les quals estan reproduïts en l'article. Només convindria tenir en compte que quan Llull parla de «figures» en les seues obres pot referir-se a qualsevol recurs sensual que serveixi per a manifestar a l'enteniment una significació intel·lectual; així, en el passatge del capítol 331 del *Llibre de contemplació* citat a la pàgina 136, les «figures sensuales» que s'esmenten no són ni diagrames ni figures mòbils, sinó les lletres, com ja van precisar els germans Carreras en explicar el triple sentit de «figura» en el *Llibre de Contemplació* (Ca I, 359).

J. E. Rubio

93) Szpiech, «Rhetorical Muslims: Islam as Witness in Western Christian Anti-Jewish Polemic. Musulmanes retóricos: el Islam como testigo en la polémica cristiana anti-judía en occidente»

Ryan Szpiech atiende un aspecto particular, aunque, dada la gran fortuna de los referentes, no sin importancia, de la literatura cristiana de refutación del judaísmo. Trata de ofrecer una explicación a la función de argumentos referidos al islam que aparecen dentro de textos principalmente destinados a la refutación del judaísmo. De entrada parecería que la literatura cristiana que se ocupa de la demostración de la falsedad de las religiones infieles de judíos y musulmanes (sic) empleara las mismas armas argumentativas en contra de ellas. Pero, con un mínimo de proximidad a los textos, pronto se hace evidente que los argumentos no podían ser compartidos: desde el punto de vista del cristianismo, el problema del judaísmo tiene una naturaleza y unas dimensiones diferentes del problema del islam. Los ejemplos son múltiples y muy significativos y, por citar alguno de peso, podríamos recordar que el asunto de la infidelidad del judaísmo, que se arrastra desde época paleocristiana, marcó la propia definición de los dogmas cristianos al ser aquél la raíz de éste (sin decir más, léase san Pablo); y recordar también que la distancia mayor está marcada en torno a la figura de Cristo. La aparición del islam –cuando la literatura antijudía ya contaba con textos fundacionales– plantea otros problemas distintos, también por razones no sólo ideológicas, sino también históricas: su presentación en territorio cristiano por medio de la fuerza de las invasiones era un aspecto desconocido respecto al judaísmo, y los dogmas del islam fueron recibidos, en primera instancia, como una herejía del cristianismo y no como una religión de infieles, en razón de argumentos enormemente importantes, como, por ejemplo, la aparición en el Corán de Jesús –aunque como profeta–, María, Abraham, Moisés y otros Patriarcas y Profetas reconocidos por la tradición judía y cristiana. Como se sabe, hasta el s. XII no se corrigió la percepción del islam como una herejía, para ver en ella otra religión distinta del cristianismo, aunque el peso de aquel primer argumento se ha sentido de manera incesante en toda la historia de las relaciones entre cristianismo e islam. Por estos y otros motivos evidentes, la literatura de refutación del judaísmo aparece en una tradición propia y distinta de la literatura de refutación del islam, aunque, desde el mismo s. VIII, no sea difícil encontrar en los textos latinos generalizaciones que descalifican toda infidelidad.

Partiendo de estas coordenadas –que Szpiech, naturalmente, no pretende aclarar, porque deben considerarse apriorísticas en un trabajo especializado como es el suyo–, el autor plantea el hecho de que, en textos antijudíos de los ss. XIII-XIV, aparecen argumentos referidos al islam, pero que tienen la función

de apoyo a los argumentos en contra del judaísmo. Esto es, se produce la argumentación de que ciertos dogmas del islam, especialmente aquellos que comparte con la tradición neotestamentaria, aportan pruebas evidentes de los errores del judaísmo. El esquema que podría trazarse es el de una mayor proximidad entre cristianismo e islam –y he aquí que la vieja percepción del islam como herejía cristiana se hace nostálgica–, y una mayor distancia entre cristianismo y judaísmo, religión que llega a ser presentada como la peor de todas las infidelidades. La recurrencia al islam en apoyo del cristianismo, dice Szpiech, gana fuerza a partir del siglo XIII, aunque aparecieron ciertos avisos en Pedro Alfonso de Huesca (inic. del s. XII) y en Pedro en Venerable (med. s. XII). Su trabajo detecta que este argumento es utilizado con mayor plasmación por Riccoldo de Monte Croce (estrictamente contemporáneo de Ramon Llull), pero analiza que el uso de este recurso argumentativo es importante sobre todo en Ramon Martí (también contemporáneo) y en la tradición que utiliza sus ideas, especialmente Alfonso Buenhombre (s. XIV) y el converso Alfonso de Valladolid (s. XIV).

Legítimamente, el trabajo de Szpiech se ocupa poco de Ramon Llull, al que sólo menciona en una ocasión para despejarlo de su línea de estudio, que, como hemos dicho, se apoya principalmente en Ramon Martí: comparándolo con el caso de Riccoldo de Monte Croce, dice que «Llull dedicates only a few select works out of his immense oeuvre to engagement with Judaism, and generally does not separate his polemic against Islam from his other polemical arguments» (p. 166), para lo cual remite escuetamente al trabajo ineludible de H. Hames, *The Art of Conversion* (Leiden: Brill, 2000). Pero lo cierto es que, una vez más, Ramon Llull debe explicarse a parte. Como señalamos en una ocasión, aunque en Ramon Llull también pueden hallarse referencias recriminatorias o descalificadoras hacia el judaísmo y siendo cierto lo que dice Szpiech, Llull es capaz también no sólo de exponer aisladamente la doctrina judía sino también de ofrecer reconocimientos que van en contra de las ideas que argumenta Ramon Martí, como la que presenta (correctamente) al judaísmo como una «religión buena, ya que es el fundamento de la ley cristiana».¹¹

A nuestro juicio el artículo de Ryan Szpiech es magnífico, principalmente porque se enfrenta a textos enormes y en absoluto críticamente editados, como el monumental y difícil *Capistrum Iudaeorum* de Ramon Martí, y también por-

¹¹ Ver A. Fidora et al. (eds.), *Raimundus Lullus. An Introduction to his Life, Works and Thought* (Turnhout: Brepols, 2008), p. 448. El texto citado es del op. 131 *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni*, ROL XXII, 239, lin. 3-7: «Manifestum est, quod tres leges dicuntur esse, et non plures, uidelicet lex Iudaeorum et christianorum et Saracenorum. Lex Iudaeorum bona est, in quantum est fundamentum legis christianorum. Sed lex christianorum est melior, in quantum est complete».

que pretende ofrecer una teoría interpretativa que pueda generalizarse, como es el argumento del uso del islam a favor del cristianismo en textos influyentes de los siglos XII-XIV (aumento la datación, con su trabajo en mano y a pesar de su propia enmarcación entre los ss. XIII-XIV). Su conclusión, «the calculated invocation of Islam within late thirteenth and fourteenth century anti-Jewish arguments can be seen, at the very least, as a curious footnote to the accepted historiography of Christian-Muslim relations in the later Middle Ages» (p. 178), nos parece más bien una plasmación de la modestia del autor, porque sus ideas solucionan –parcialmente, creemos– una contradicción en el tipo de literatura de refutación, como es el uso del tema del islam como confirmación del cristianismo frente al judaísmo.

Óscar de la Cruz

94) Valriu, «El llegendari vinculat a Ramon Llull: conversió, saviesa i santedat»

L'interès per la presència de Ramon Llull en la cultura tradicional ha donat lloc recentment a dos estudis que semblen haver-se dut a terme paral·lelament. Em referesc al llibre *Ramon Llull, entre la història i la llegenda*, de Catalina Bonnín, i a l'article «El llegendari vinculat a Ramon Llull: conversió, saviesa i santedat», de Caterina Valriu, que ens aproxima a les diverses llegendes que tenen el beat com a protagonista. Curiosament, i a diferència d'altres personatges reals (com el rei Jaume I, el comte Mal o el glosador Tià de sa Real), Ramon Llull no és present ni en la rondallística ni tampoc en el romancer. Però, en canvi, hi ha una gran abundància de llegendes populars que el tenen com a protagonista. Valriu les classifica de la següent manera: a) llegendes sobre la conversió (grup en què s'inclouen tant la llegenda de l'aparició de Jesús crucificat com la de la persecució d'una dama dins el temple de Santa Eulàlia, que li mostra el pit cancerós); b) llegendes relacionades amb la saviesa (com la de la mata escrita del Puig de Randa); c) llegendes vinculades a la santedat (com la de la seva naixença després d'anys d'esterilitat de la mare, l'arribada miraculosa de les seves despulles a Mallorca, curacions, culte a les relíquies, etc.), i d) llegenda de la mort per lapidació.

Valriu ressegueix la presència d'aquestes tradicions en els autors cultes, per tal d'aclarir-ne l'origen o trobar-ne una explicació. Així, per exemple, quant a la llegenda de la dama amb el pit cancerós, una de les més conegudes i més fressades pels nostres literats, Valriu en ressegueix la presència en autors cultes i apunta la possibilitat que estigui relacionada amb un capítol del *Fèlix*. Igualment, repassa les notícies sobre la mata escrita que es troben en autors diversos

(Custurer, Guillem Mayol, Binimelis...). Tanmateix, li acaba donant una explicació ben plausible, car en vincular-la a les rondalles que donen una explicació d'un determinat fenomen botànic (com les titulades «Com és que a totes les festes de la Mare de Déu hi ha romanins florits» o «Com és que ets ametlers floreixen primer que tots ets abres»). Quant a la llegenda de la mort de Llull per lapidació, es refereix a la provada falsedat d'aquesta tradició, tot recollint les aportacions de lul·listes com Miquel Batllori, Sebastià Garcias Palou i Llorenç Pérez, però no té en compte que Salvador Galmés (1951), en un text escrit poc abans de la seva mort, ja havia provat la falsedat d'aquesta llegenda (vegeu «*La mort de Ramon Llull*, de Salvador Galmés», *SL*, 82, pp. 43-56).

Valriu conclou que Ramon Llull es revela com un personatge «entorn del qual graviten motius llegendaris diversos que també trobem en les biografies d'altres personatges històrics o mítics de forta incidència en el context cultural occidental». Els motius llegendaris que sovint s'han atribuït a Llull pertanyen a «la tradició hagiogràfica habitual de les vides de sants» i serveixen per remarcar l'excepcionalitat del beat. Les llegendes i tradicions centrades en el Mestre pretenen sempre subratllar la seva espiritualitat, oposada al seu passat mundà, i la seva saviesa extraordinària, que sols es pot explicar per la intervenció divina. «Les llegendes sobre Llull –conclou Caterina Valriu– són una manera popular d'apropriar-se del personatge, de donar-li una dimensió més entenedora, de fer-lo proper a la gent».

Pere Rosselló Bover

95) Vargas, «Beatriu de Pinós y Agnès de Pacs: el origen femenino de las escuelas lulianas en la Mallorca del siglo xv»

Aquest breu article presenta Beatriu de Pinós i Agnès de Pacs al públic de l'àrea d'història de les dones. Ambdues eren dames de la noblesa (catalana en el cas de Pinós, mallorquina en el cas de Pacs), interessades en l'estudi de l'obra de Ramon Llull, el coneixement de la qual es van proposar impulsar, amb èxit irregular.

S'hi resumeixen notícies prèviament publicades sobre Beatriu de Pinós i sobre Agnès de Pacs, a cada una de les quals es dediquen dues pàgines i mitja. Les de Pinós (1433-1484) descansen bàsicament en els treballs d'Álvaro Santamaría i d'Antoni Pons, tot i que se n'hi repesquen alguns detalls interessants esmentats per Aguiló, per Muntaner i Bujosa i per Hillgarth. Les de Pacs (*ca.* 1415-1485), més escasses, es basen en treballs de Maria Barceló Crespí i, de nou, Álvaro Santamaría.

Beatriu de Pinós va voler llegar els seus béns al regne de Mallorca perquè aquest creés un centre d'ensenyament lul·lià a Miramar o a Randa. Nombrosos litigis (començant per la impugnació del testament per la seva filla) van dificultar la concreció d'aquests plans tal com Pinós hagués volgut, però tot i així aquest va ser el germen del futur Estudi General de Mallorca.

Agnès de Pacs va quedar vídua molt jove, amb una gran fortuna, i va dotar una institució per a l'estudi lul·lià, amb un mestre i dos deixebles. Aquest projecte va xocar amb l'oposició de l'inquisidor Guillem Castells.

Resulta sorprenent per al lector de l'article que aquestes dues interessants figures, essent coetànies i vivint les dues a Mallorca (Pinós s'hi va traslladar en 1477), no són posades en relació l'una amb l'altra, sinó tractades de manera aïllada, com si haguessen pertangut a èpoques diferents.

La miscel·lània en la qual s'inclou l'article hauria necessitat una supervisió editorial molt més seriosa que no la realitzada. Hi apareixen abundants errates (algun «Llull», per exemple), i els cognoms catalans solen presentar-se enllaçats per i majúscula («Mas I Vives», «Gili I Ferrer», «Muntaner I Bujosa»). La remissió a *op. cit.* hauria de deixar-se d'emprar ja: a més d'impedir la indexació de les cites per part dels cercadors, és ben ambigua i no ajuda a la localització de treballs remesos quan són d'autors dels quals se cita més d'una obra.

Rosanna Cantavella

97) Vinti, *Faccia a faccia tra fede e intelletto. Introduzione e commento alla Disputatio fidei et intellectus*

És un motiu d'alegria veure entrar un nou estudiós en el món lul·lià, i més encara quan debuta de manera tan rigorosa i erudita com Matteo Vinti.

Prenent com a punt de partida la *Disputatio fidei et intellectus* (1303), el treball –dut a terme al Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg en Br.– proposa una interpretació de les complexes relacions entre fe i raó la qual supera l'oposició binària de fideisme i racionalisme.

En una primera part, que comprèn els capítols 1 a 4, Vinti presenta els fonaments de l'apologètica lul·liana. Hi ocupa un lloc central el capítol 4 (pp. 101-132) que examina la «necessitas probationis» tot mostrant com aquesta depèn en gran mesura del concepte específic de causalitat que Llull desenvolupa. Així, Vinti interpreta un passatge clau de la *Disputatio* en el qual Llull distingeix diferents modes de «necessitas probationis»: 1) Per ligamen et naturam, quae est inter subiectum et praedicamentum. 2) Per causam et effectum, sicut si sol est, dies est, et si dies est, sol est. 3) Per causam se ipsam causantem.

A pesar dels errors de l'edició de les ROL, Vinti explica correctament que el primer mode és el que es dona a partir de la necessària relació entre el subjecte i el predicat (*praedicatum* i no *praedicamentum*, o sigui categoria, com diu el text de les ROL); el segon mode abasta la *demonstratio propter quid*, però també –i aquí Vinti s'equivoca– la *demonstratio quia*; el tercer correspon a la *demonstratio per aequiparantiam*, que és central per a tota l'argumentació de la *Disputatio*. Al mateix temps, Vinti adverteix que la necessitat provativa que es deriva d'aquest tercer mode s'ha de veure sempre en el context del *lumen gratiae* que acompanya tant els actes de l'intel·lecte com els de la fe. A més, subratlla que el coneixement obtingut per l'intel·lecte *in divinis* mai no pot arribar a ser complet (una *comprehensio*), sinó que roman inevitablement parcial (una *apprehensio*).

Un cop presentades aquestes coordenades sobre les quals recolza tot el pensament de Llull, Vinti es dedica a una anàlisi doctrinal i narratològica de la *Disputatio* i, en particular, de la manera com Llull hi prova a) la Trinitat (pp. 156-169), b) l'encarnació (pp. 170-185), c) la creació del món (pp. 186-206) i d) la resurrecció dels cossos (pp. 207-219). Les seves reconstruccions mostren una gran familiaritat no només amb el pensament lul·lià, sinó també amb els debats teològics del seu moment, i no amaguen, tampoc, els problemes inherents a l'apologètica lul·liana, com ara la demostració de la distinció personal a l'hora de provar la Trinitat. Tot plegat, aquesta reconstrucció de l'argumentació de la *Disputatio* s'ha de considerar una reflexió de gran profunditat sobre els temes cardinals del pensament lul·lià.

Hi ha tan sols alguns punts on discrepo; per exemple, la classificació literària de la *Disputatio* com una *Quaestio disputata* (p. 79). Aquí hagués convingut tenir en compte la definició de «disputa» de Llull i les regles específiques que ell mateix elabora per a les disputes al *Liber ad probandum aliquos articulos fidei catholicae per syllogisticas rationes*; així s'hagués pogut valorar millor la particularitat del text davant les qüestions universitàries. Tampoc és cert, com diu Vinti, que el *Liber de syllogismis*, al qual la *Disputatio* es refereix com a model, sigui un text perdut (p. 98); de fet, el *Liber de syllogismis* és idèntic al *Liber ad probandum aliquos articulos* suara esmentat. També cal assenyalar algun error menor (tot i que recurrent), com ara «Alexandrus de Hales» per «Alexander de Hales».

Amb tot, aquests punts no resten importància a aquesta publicació, que lamentem no haver tingut a disposició quan Josep Batalla i jo preparàvem la traducció catalana de la *Disputatio*. Lluny de ser una primícia, aquest treball és una reflexió madura sobre el nucli del pensament lul·lià que es mereix l'atenció tant dels especialistes com dels *amateurs* de la filosofia i teologia medievals.

A. Fidora

98) Vose, *Dominicans, Muslims and Jews in the Medieval Crown of Aragon*

Durant els anys transcorreguts des de la seva publicació, el llibre de Robin Vose ha generat un debat intens. L'objectiu de Vose fou revisar les interpretacions maximalistes, que situen la conversió i missió al cor del programa ideològic de l'Orde dels Predicadors del segle XIII. Tanmateix, com han remarcat alguns crítics, en revisar la posició maximalista, el llibre corre el perill d'adoptar-ne una de minimalista.

Com demostra de manera molt convincent Vose al llarg del seu llibre, als arxius dominicans queda poca evidència perquè es pugui parlar d'un interès sòlid i perdurable per la missió, amb dotacions de recursos, etc. D'altra banda, però, ens han arribat una sèrie de textos altament significatius, com ara els de Tomàs d'Aquino, de Ramon Martí, el protocol de la Disputa de Barcelona, etc. Qualificar aquests escrits, tal i com fa Vose, com a resultats d'iniciatives personals i excepcionals per a restar-los importància a l'hora de reconstruir la fisonomia dels dominicans del segle XIII, és, si més no, problemàtic.

En tot cas, aquest no és el lloc ni el moment d'entrar a discutir en detall un llibre que ja té la seva història, així que a continuació em limitaré a ressenyar les reflexions que l'autor dedica a Llull, és a dir, les pàgines 31-33 i 239-243, que es resumeixen molt bé en les següents paraules de l'autor: «In the end [Llull's] works reveal more about scholarly debates over the proper role of philosophy, then raging in and about medieval universities, than they do about contemporary missionary approaches to Muslims and Jews» (p. 33). Des d'aquesta perspectiva, que posa en dubte la representativitat de l'obra lul·liana per a les preocupacions apològiques del seu temps, el major interès de Vose en Llull és mostrar que el famós *exemplum* del missioner cristià que viatjà a Tunis no es refereix a Ramon Martí, i per tant no pot ser llegit com un testimoni de la seva activitat al Nord d'Àfrica, i menys encara de les pràctiques missioneres del predicadors en terres islàmiques: l'*exemplum* no seria res més que una ficció literària al servei dels interessos propis de Llull –una conclusió compartida per Harvey Hames en un recent estudi ressenyat a *SL* 53.

A. Fidora

100) Wyllie, «Ambigüidade, inconsistência e a *fallacia Raimundi*»

L'article parteix de la constatació del fet que, des del segle XII, els lògics mantenien que totes les fal·làcies estudiades a les *Refutacions sofístiques* d'Aristòtil es podien reduir a la fal·làcia d'*ignorantia elenchi*. Després de fer una

presentació de diverses fonts que parlen d'aquesta possibilitat, Guilherme Wyllie juxtaposa aquesta constatació a l'afirmació feta per Llull al *Liber de novis fallaciis* segons la qual totes les fal·làcies aristotèliques es poden reduir a la seva nova fal·làcia de contradicció. Un cop recordada la coincidència entre algunes de les característiques de la fal·làcia d'*ignorantia elenchi* i la nova fal·làcia lul·liana, l'autor subratlla que, amb tot i tal com assenyala explícitament el mateix Llull, existeix una diferència essencial entre ambdues fal·làcies: mentre que les velles fal·làcies analitzades per Aristòtil significaven que allò que és fals és veritable, la nova fal·làcia descrita per Llull significa que allò que és veritable és fals.

J. M. Ruiz Simon

CRÒNICA

1. Seminari Internacional “Em torno de Raimundo Lulo (Ramon Llull)”, Lisboa, 6 de juny de 2014.

L’Instituto de Estudos Medievais de la Universidade Nova de Lisboa va acollir el passat dia 6 de juny de 2014 un seminari internacional titulat “Em torno de Raimundo Lulo (Ramon Llull)”, organitzat pel Dr. Francisco José Díaz Marcilla, investigador en aquest centre, i pel Dr. José Higuera, membre de la secció lul·liana de la SIEPM (i professor de la Universitat Complutense). En aquesta intensa jornada es varen debatre alguns temes centrals tant de l’obra de Ramon Llull com especialment de la història del lul·lisme, que ha estat moltes vegades menystinguda i que, en els darrers anys, ha experimentat una notable revifalla.

La jornada, que va transcórrer en un ambient cordial i amb un debat ben animat, es va estructurar en tres parts. La primera estigué dedicada a la figura i a l’obra de Llull. En ella varen intervenir, en primer lloc, la Dra. Celia López Alcalde, de la Universidade de Porto, que va parlar de la tradició psicològica aristotèlica i la seva recepció a Llull, amb un ric estudi sobre la semàntica lul·liana (en la qual és notable la recepció agustiniana de la tripartició de l’ànima en paral·lel a la descripció de les facultats intel·lectuals exposades per Aristòtil); i seguidament hi dissertaren la Dra. Helena Simões, de la Universitat de Lisboa, que parlà de les influències sufís a Ramon Llull, especialment en el *Llibre d’amic e amat* (en aquest punt destaca les similituds del “caràcter místic” representades per Llull en la seva obra i alguns passatges del murcià Ibn-Arabi) i finalment la Dra. Carla Compagno, del Raimundus-Lullus-Institut de la Universitat de Freiburg, que va explicar els projectes que té en curs en el marc de l’edició crítica de la ROL, així com algunes dificultats concretes d’edició de les obres del segon sojorn que el Doctor Il·luminat feu a París (en la seva comunicació va destacar en concret el desig suggerit al *Liber de geometria nova* en què se es diu que s’haurien d’incloure quaranta figures més, un projecte no es dugué a terme mai).

El Dr. Díaz Marcilla, que exercí com a amfitrió, encapçalà el segon bloc, centrat en la tradició específicament portuguesa, parlant d'algunes qüestions noves sobre el lul·lisme a Portugal, indicant algunes noves hipòtesis de feina, especialment en les vessants cultural, política i escolar. El seu objectiu és identificar els lul·listes portuguesos i fer-ne una història de la difusió dels textos i del pensament lul·lià a Portugal. Va cloure aquesta part la doctoranda Alice Tavares feu una aproximació general al *Livro da Corte Imperial*, en la qual va suggerir que tal volta aquesta obra tingué com a model el *Liber de quinque sapientibus*, així com els arguments que els cristians solien presentar en contra dels jueus.

El tercer bloc, dedicat a la tradició lul·liana a Europa, fou el més llarg i, en certa manera, el que donà peu a majors debats. El primer en intervenir fou el Dr. José Higuera Rubio, qui va mostrar, amb un fi anàlisi textual, la petjada d'un lul·lista desconegut dins el cercle humanista de Lefèvre d'Étaples, anomenat Alanus Varenius (que permet recrear els diàlegs del cercle de Lefèvre, com si assistíssim a una lliçó d'orientació lul·liana a París a les acaballes del segle XV). El Dr. Rafael Ramis Barceló parlà del lul·lisme a Barcelona al segle XVI, especialment a la Universitat, amb una presentació de la figura de Joan-Lluís Vileta i dels seus deixebles, en les obres dels quals hi trobem una mescla d'aristotelisme, lul·lisme, ramisme i hermetisme. Seguidament, el doctorand Noel Blanco Mourelle, de la Universitat de Columbia, mostrà alguns dels seus interessants projectes d'investigació, concernents al lul·lisme castellà del segle XVI, sobre els quals encara hi ha molt per investigar. Blanco parlà de la "portabilitat" del coneixement per a mostrar la manera en la qual el lul·lisme posseeix una dinàmica pròpia de transmissió intel·lectual, capaç d'inserir-se en diferents àmbits. El darrer ponent fou el Dr. Alessandro Tessari, que explicà l'Annus Mirabilis de 1598 per la història del lul·lisme, amb una curiosa intersecció entre la política de Felip II i el procés a Giordano Bruno.

Les conclusions finals permeteren la trobada de punts de vista de diversos investigadors del lul·lisme en les seves respectives vessants, així com hi hagué un èmfasi unànime en la necessitat no només de seguir cultivant la figura de Lluïl, sinó especialment de l'estudi de la projecció històrica de la petjada lul·liana. La història del lul·lisme, malgrat els progressos dels darrers anys, matisant els grans treballs dels germans Carreras Artau, de Paolo Rossi o del P. Batllori, roman una mica inexplorada (sobre tot des del punt de vista de la història de les idees, de les fonts i de les institucions) i necessita d'estudi acadèmic interdisciplinari. Són els reptes dels propers decennis, que permetran conèixer noves dimensions del mallorquí més universal.

Cal felicitar, en definitiva, els organitzadors per l'èxit d'aquest seminari

internacional que, en diferents contextos i formats, esperem que es pugui repetir en els propers anys.

Rafael Ramis Barceló

2. Vuitenes Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries de l'Aula Lul·liana de Barcelona

Com cada primavera, la Facultat de Filologia de la Universitat de Barcelona, la Facultat de Filosofia, la Facultat de Teologia de Catalunya i la Universitat Autònoma de Barcelona van organitzar la vuitena edició de l'Aula Lul·liana de Barcelona: «Ortodoxos i dissidents en temps de Ramon Llull». Mantenint l'estructura habitual de quatre ponències, les jornades van versar sobre tres figures d'heterodòxia controvertida que guarden certs paral·lelismes amb el beat: Arnau de Vilanova, Margherita Porete i Jacques de Molay; la ponència de cloenda es va reservar a la figura homenatjada.

Les jornades van inaugurar-se el divendres 9 de maig a l'Edifici Josep Carner de la Facultat de Filologia de la UB amb la intervenció del doctor en Filosofia Jaume Mensa, que va dedicar la seva ponència, «Arnau de Vilanova i el *ver cristianisme*: heterodòxia o radicalitat cristiana?», parlant de les conseqüències que va tenir la Sentència de Tarragona de 1316 per la valoració dels seus plantejaments de reforma.

La segona part de la tarda l'Aula Lul·liana va comptar amb la intervenció de l'autora de *Margherita Porete: un processo ancora aperto. Una voce mistica nell'Europa tardomedievale*, Maria Alessandra Soletì, vinguda de la Università degli studi di Siena. Sota el títol «Martiri della mistica: Margherita Porete, imputata alla corte di Ragione per aver fatto di *vouloir et amour martire*», la doctora en Filosofia va perfilar el personatge femení de les jornades i el context polític i religiós en què va escriure *L'espill de les ànimes* simples, l'obra que la va dur a la foguera.

El punt àlgid de les jornades va arribar al vespre, a l'escenari privilegiat del vestíbul de l'edifici històric de la Universitat de Barcelona, amb l'acte de presentació dels volums X, XI i XII de la col·lecció Nova Edició de les Obres de Ramon Llull. Enguany, l'acte cultural de l'Aula Lul·liana va comptar amb l'estrena d'una peça composta especialment per a l'ocasió pel jove compositor valencià Ximo Tarín-Micó: *Na Renard, vuit miniatures sobre el «Llibre de les bèsties» de Ramon Llull* (Op. 19). Amb una alquímia perfecta de literatura i música, sis veus experimentades (Lola Badia, Eugènia Gisbert, Maria I. Ripoll, Joan Santanach, Simone Sari i Albert Soler) van donar vida a alguns dels pas-

satges més llegits d'aquesta obra lul·liana; un clarinet (Ximo Tarín-Micó), un violí (Òscar Vilaprinnyó) i un fagot (Laura Serra) van ser els instruments triats pel compositor per anar lligant les escenes i fer-nos endinsar en el regne dels animals i els seus intrínquls polítics, protagonitzats per la guineu traïdora. La presidenta de la Institució de les Lletres Catalanes va cloure l'acte, que va ser un èxit rotund i que esperem poder tornar a repetir en les pròximes presentacions de la Col·lecció.

Dissabte 10 de maig al matí van encetar la segona jornada la parella Joan Fuguet i Carme Plaza, grans coneixedors de l'orde del Temple, amb una ponència que duia per títol «Jacques de Molay i els darrers anys de l'orde del Temple» i que presentava l'últim dirigent de l'orde, que va exercir la seva funció amb una voluntat reformadora, la qual cosa li va costar, també, la foguera.

Josep Amengual, doctor en Teologia, va posar el punt i final a les jornades versant sobre «L'ortodòxia i l'heterodòxia de Ramon Llull. Relacions amb els reformadors del Regne de Mallorca». Amengual va demostrar que els plantejaments reformadors de Llull anaven en la línia de l'Església i que, per tant, va ser falsament acusat i la seva proposta s'emmarca en una postura indiscutiblement ortodoxa.

Mentrestant, el Comitè Científic de l'Aula Lul·liana ja ha posat fil a l'agulla en l'organització del seu congrés de commemoració del VII Centenari de la mort de Ramon Llull, que ja avancem en aquestes pàgines que se celebrarà el 17 i 18 de novembre del 2016 a la capital catalana.

Mireia Martí

3. Actes celebrats a Mallorca el curs 2013-2014

En el número anterior, donàvem compte de les activitats realitzades al llarg de l'any 2012-2013 per commemorar el desè aniversari del conveni de la Càtedra Ramon Llull. En aquest sentit, durant el 2013 i 2014 s'han dut a terme diversos actes en aquest mateix marc. Així, el mes d'octubre, la Dra. Viola Tenge-Wolff va ser rebuda pel Rector de la UIB i va pronunciar una conferència sobre la institució en la qual treballa, el Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg, sota la direcció del Dr. Peter Walter. Tenge-Wolff va parlar sobre els orígens de la institució, dels investigadors que hi han treballat i de la projecció internacional que sempre ha tengut el centre.

El mes de novembre de 2013, per commemorar també la festa del patró de la UIB, el Dr. Simone Sari va pronunciar una conferència sobre *La poesia lul·liana en el marc de la tradició europea*. Jordi Gayà, per la festa del 27 de novembre,

va fer una conferència a Sant Francesc titulada *Santa Maria en la teologia i en la pietat de Ramon Llull*.

Durant el mes de febrer i març es varen organitzar pel Sindicat de Treballadores i Treballadors Intersindical de les Illes Balears (STEI) unes jornades sobre Ramon Llull, titulades «Aproximació a la figura de Ramon Llull des d'una òptica actual». Especialment dirigides a la formació de professors d'Ensenyament Secundari i Universitari, hi participaren com a ponents Anthony Bonner, Albert Soler, Josep Amengual, Pere Fullana, Isabel Peñarubia, Eusèbia Rayó i Maribel Ripoll. Les jornades es completaren amb dos recorreguts lul·lians, un a càrrec de Gabriel Ensenyat per Palma i Miramar i l'altre a càrrec de Joan Capellà per la muntanya de Randa.

Així mateix, i per segon any consecutiu, des d'Escola Catòlica, juntament amb la Fundació la Real, s'han realitzat dos cursos de formació de professorat sobre Ramon Llull, un que ha estat continuador del primer curs de l'any anterior, centrat en l'elaboració de materials didàctics sobre Llull, i un altre d'introducció general.

Dia 6 de juny es van presentar al claustre de Sant Francesc de Palma els volums lul·lians de la *Vida de mestre Ramon Llull*, edició a cura d'Anthony Bonner, i el *Llibre d'intenció*, a cura de qui signa aquest escrit. El primer constitueix el volum vuitè de la col·lecció Barcino, de la mateixa editorial, mentre que el segon és el volum XII de la NEORL, sota l'empara del Patronat Ramon Llull. A l'acte de presentació, a més dels parlaments de Joan Santanach (en representació de l'Editorial Barcino), de Maria Antònia Fornés (Vicerectora de Projecció Cultural de la UIB), d'Antoni Vera (director de l'Institut d'Estudis Balearics), de Laura Borràs (directora de la Institució de les Lletres Catalanes) i dels curadors dels volums respectius, hi intervingué musicalment la formació *Asinus ad lyram*, conjunt musical illenc que recupera i interpreta el repertori musical propi de l'Edat Mitjana.

Maribel Ripoll Perelló

4. XIII Incontro del Centro Italiano di Lullismo (E. W. Platzek)

Venerdì 16 maggio 2014 si è tenuto il XIII incontro del Centro Italiano di Lullismo (E.W. Platzek), organizzato dalla Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani della Pontificia Università Antonianum. La sessione è stata aperta da p. Pietro Messa con parole beneauguranti rivolte al prof. Perarnau, impossibilitato ad essere presente all'incontro di quest'anno, da lui fortemente desiderato. Proprio in seguito alle lezioni pubbliche tenute nel gennaio 2014

dallo studioso catalano e dedicate a “Le obiezioni mosse contro la dottrina di Raimondo Lullo”, è sorta l’esigenza di un confronto circa l’apporto della ricerca alla causa di canonizzazione del Maiorchino. Le ricerche condotte negli ultimi decenni, infatti, hanno contribuito al superamento di alcuni degli ostacoli che da lungo tempo impedivano il riconoscimento della santità di Lullo mediante un solenne pronunciamento papale.

Il prof. P. Messa è quindi passato ad una sintesi delle attività del CIL. Anche quest’anno la Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani ha proposto un corso su Raimondo Lullo. Dal corso annuale dell’anno precedente è nato l’articolo di Laura Mastrantuono – Vincenzo Livia, *Il ritratto di Raimondo Lullo ed il rapporto con il mondo clericale a lui contemporaneo nel Liber disputationis Petri et Raymundi sive Phantasticus: un’interpretazione storico-letteraria*, pubblicato in *Frate Francesco* 79 (2013), 359-372. La Commissio Sinica Ordinis Fratrum Minorum, recentemente ricostituita, ha mostrato interesse alla vicenda di Raimondo Lullo, in merito alle sue opinioni circa i movimenti dei Mongoli/Tartari in connessione con la presenza islamica nei luoghi santi.

P. Pietro Messa ha ricordato, infine, il prof. Alessandro Musco e p. Giacomo Bini recentemente scomparsi e molto legati, per motivi diversi, al poligrafo di Maiorca. È intervenuta poi la prof.ssa Michela Pereira su *Raimondo Lullo e l’alchimia: tra storiografia e filologia*. Dopo le parole di saluto e di auguri di una pronta guarigione indirizzati al prof. Perarnau, Michela Pereira ha precisato che la sua ricerca sui testi alchemici attribuiti a Lullo è iniziata senza pensare agli effetti che essa poteva avere sulla causa di canonizzazione del Maiorchino. Anche se le prime accuse che intralciano il percorso della canonizzazione riguardano alcuni scritti autentici di Lullo, dal momento in cui iniziarono a circolare molti scritti alchemici sotto il suo nome era inevitabile che la questione dell’alchimia cominciasse ad ostacolare la causa lulliana. Nei primi due secoli che seguirono la morte di Lullo e l’inizio della produzione di scritti d’alchimia, che in seguito sarebbero circolati a suo nome, la tradizione lulliana autentica e quella alchemica circolarono separatamente e in ambienti diversi. Quando la leggenda di Lullo alchimista divenne un tutt’uno con quella agiografica, l’attività di Lucas Wadding, ripresa da Vicente Mut, iniziò a concorrere all’elaborazione della dimostrazione della falsa attribuzione degli scritti alchemici. La critica di Wadding e di Mut si era basata sull’anacronismo delle date degli scritti alchemici rispetto a quelle della vita di Lullo - sottolineando quindi anche l’impossibilità di un suo contatto con il re Edoardo III di Inghilterra -, e sul giudizio negativo espresso dal Maiorchino sull’alchimia nelle sue opere autentiche. A questi elementi, nel XVIII secolo, Jaime Custurer e Jean Baptiste Sollier aggiunsero il riconoscimento del tentativo dei falsari di imitare lo stile lulliano.

La prof.ssa Pereira, dopo aver ripercorso tutte queste testimonianze - e quelle che continuarono a mantenere aperta la questione alchemica - con una nuova ricerca effettuata secondo la metodologia storica contemporanea e dopo uno studio approfondito dell'intero *corpus* alchemico attribuito a Lullo, ha potuto confermare la correttezza degli argomenti mossi nel tempo per confutare una tale attribuzione. La prorompente vitalità di Sandro Musco è stata ricordata da Marta Romano, rammentando il suo grande contributo alla costituzione del Centro Italiano di Lullismo e a tante iniziative culturali ed editoriali riguardanti Raimondo Lullo. La studiosa ha ribadito la continuazione dell'attività dell'Officina di Studi Medievali, fondata dall'appassionato professore di Storia della Filosofia medievale dell'Università di Palermo.

I contributi di numerosi studiosi sul tema del dialogo interreligioso ed interculturale in Raimondo Lullo, sintetizzati da Sara Muzzi, hanno messo in evidenza il merito lulliano di esigere un'adeguata conoscenza delle altre religioni e delle altre culture, che implica la necessità, considerata da Lullo a partire dagli inizi della sua attività, che venga fatta chiarezza sui concetti su cui si fondano le religioni monoteiste.

La sezione dedicata ai "lavori in corso" è stata aperta da Carla Compagno con una dettagliata descrizione delle problematiche filologiche legate all'edizione della *Brevis practica Tabulae seu Ars compendiosa*, nell'ambito del progetto di edizione delle opere latine che Lullo scrive nel 1299. Il testo è stato messo in relazione anche con quello della *Tabula generalis* per vedere da quale ramo di quest'opera l'*Ars compendiosa* ha potuto ricevere il testo delle *quaestiones*.

Il prof. Alessandro Tessari ha illustrato un progetto che prevede la pubblicazione entro l'anno in corso del primo di tre volumi, in catalano, intitolato *Ramon Llull, vida i obres* del professor Pere Villalba y Varneda, noto agli studiosi di Lullo per aver curato per i tipi della Brepols, nella collezione del *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, l'importante opera lulliana *Arbor scientiae*. Il libro di Villalba verrà stampato a cura dell'istituto di Studi Catalani e della Elsa Peretti Foundation. Nel primo volume verrà inserito un DVD, curato da Alessandro Tessari con una sintetica presentazione, con traduzione in sette lingue compreso l'arabo, della figura del Maiorchino. Il libro è presentato da una comitato di studiosi di diverse discipline: aprono la lista Umberto Eco e Federico Faggin, Eco come scrutatore, nell'epoca di Lullo dell'incerto confine tra l'ossessione del panopticon e il rischio del labirinto; Faggin, ideatore del primo microprocessore, apre strategie sul futuro che Lullo aveva intuito nel suo immaginifico lavoro.

Dopo aver concluso il dottorato in filologia romanza con una tesi sulla mariologia lulliana, presentata al CIL nel 2008, Simone Sari ha pubblicato nella

NEORL (XI 2012) le edizioni critiche delle *Hores de nostra Dona* e del *Desconhort de nostra Dona* con le apocrife *Hores de santa Maria* in prosa. Questo volume raccoglie due tra la più belle e interessanti composizioni poetiche dedicate alla Vergine e ne propone una nuova interpretazione. Nella sua ricerca Sari si è principalmente rivolto alla produzione letteraria di Lullo, riorganizzando il “canzoniere” lulliano, cioè la sua produzione in verso; ha inoltre collaborato con la dott.ssa Gabriella Pomaro per l’analisi dei manoscritti del fondo di Sant’Isidoro in Roma, con la quale ha pubblicato un articolo su *Studia Lulliana*. Ora sta lavorando sul lessico letterario lulliano, con interessanti presenze e notevoli assenze, su cui pubblicherà un articolo per la fine dell’estate.

Mons. Gabriel Ramis, postulatore della causa di canonizzazione di Raimondo Lullo, ha chiuso l’incontro aggiornando i presenti sullo stato della causa del servo di Dio: la *positio* verrà presentata ad ottobre.

Sara Muzzi

5. Bisbat de Mallorca. Any Ramon Llull 2015-2016: 700è aniversari de la mort del Beat Ramon Llull

El Bisbat de Mallorca, per tal de celebrar amb la dignitat que es mereix el 700è centenari de la mort del Beat Ramon Llull, ha proclamat entre el 27 de novembre de 2015 i el 27 de novembre de 2016 un any commemoratiu dedicat a enaltir el fill més gran d’aquesta terra, la memòria i el mestratge del qual han perdurat al llarg dels segles.

Amb la finalitat d’organitzar i coordinar aquesta commemoració, el bisbat ha constituït dues comissions: la *Comissió Acadèmica* i la *Comissió Diocesana*.

La *Comissió Acadèmica* fou constituïda pel bisbe Jesús Murgui i Soriano el 24 de gener de 2012. Està conformada per totes les institucions i entitats universitàries que a dia d’avui estudien la figura i l’obra de Llull:

Maioricensis Schola Lullistica (Palma de Mallorca).

Càtedra Ramon Llull (Universitat de les Illes Balears).

Societat Arqueològica Lulliana (Palma de Mallorca).

Centre d’Estudis Teològics de Mallorca (Palma de Mallorca).

Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona).

Archivium Lullianum (Universitat Autònoma de Barcelona).

Facultat de Teologia de Catalunya (Barcelona).

Facultat de Filosofia de Catalunya (Universitat Ramon Llull) (Barcelona).

Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana. (València).

Raimundus-Lullus-Institut (Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg i. B.) (Alemanya).

Centro Italiano de Lullismo E. W. Platzek (Pontificia Università Antonianum, Roma) (Itàlia).

Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (Florència) (Itàlia).

Officina di Studi Medievali (Università degli Studi di Palermo) (Itàlia).

Grup d'Investigació "Fèlix" de la Universitat Nacional d'Educació a Distància (UNED) (Madrid).

Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (Sao Paulo) (Brasil).

El secretari d'aquesta comissió és el Dr. Josep Amengual i Batle. Té com a comesa l'organització dels dos congressos científics que es celebraran en torn de la figura de Lull: el primer, a Palma, el mes de novembre del 2015, coincidint amb l'obertura de l'any centenari, i el segon, a Barcelona, el mes de novembre de 2106, en motiu de la cloenda. A més, serà qui coordini la publicació de les actes congressuals, així com altres activitats de caire científic i acadèmic.

La *Comissió Diocesana*, per la seva part, fou constituïda pel mateix Bisbe Murgui el 28 de maig de 2012, i l'integren representants de les institucions diocesanes, a més de persones escollides a títol personal. El secretari d'aquesta comissió és Mn. Nadal Bernat i Salas. La Comissió diocesana s'ha marcat objectius i diverses àrees de treball, que es concretaran en un seguit d'activitats durant l'any commemoratiu. Entre els objectius a destacar hi ha la necessitat de la divulgació de la figura de Ramon Llull entre les generacions més joves, així com la seva popularització, i la voluntat de fer perviure la festa i la devoció a Ramon Llull. Les àrees de treball es divideixen en tres: activitats de caire religiós i espiritual, activitats divulgatives i de formació, i activitats artístiques i commemoratives.

A més de la creació del logotip de l'aniversari, el primer fruit de la comissió ha estat la *Lletra de Convit*. Escrit a mode de crida a tota l'Església i a la societat en general a preparar-se per a la gran commemoració, de la *Lletra de Convit* se n'han publicat, per una banda 10.000 exemplars en llengua catalana, i per l'altra, 7.000 amb l'original en català i traduccions al castellà, l'anglès, l'alemany, el francès, l'italià i el portuguès. En aquests moments ambdues edicions es troben gairebé exhaurides després que se n'hagi fet un intens procés de difusió.

Bernat Nadal Salas

6. Commemoració de l'any Llull 2016. Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya

El 4 de juliol de 2014, sota la presidència del Conseller de Cultura de la Generalitat de Catalunya, Ferran Mascarell, i amb l'assistència de Pilar Piferrer, Secretària General del mateix Departament, es van reunir a la Sala Rodona del Palau March de Barcelona: Lola Badia, de la Universitat de Barcelona, Laura Borràs, de la Institució de les Lletres Catalanes, Carles Duarte, del Consell Nacional de la Cultura i de les Arts, Antoni Ferrando, de l'Institut d'Estudis Catalans, Alexander Fidora, de la Universitat Autònoma de Barcelona, Damià Pons, de la Universitat de les Illes Balears, Maria Isabel Ripoll, de la Universitat de les Illes Balears, Albert Soler, de la Universitat de Barcelona i Àlex Susanna, de l'Institut Ramon Llull. També havien estat convocats Anthony Bonner, Jacint Duran i Daniel Giralt-Miracle, que va excusar la seva presència.

L'objectiu de la reunió era posar en marxa un Acord de Govern de la Generalitat de Catalunya publicat l'11 de març de 2014, en què es validava aquesta proposta del Departament de Cultura: "L'any 2016 tindrà lloc el setè centenari de la mort de Ramon Llull (Ciutat de Mallorca, 1232-1315-6?). Atesa la rellevància de la figura històrica de Ramon Llull, el Consell de Direcció del Departament de Cultura va acordar el 10 de febrer de 2014 proposar al Govern declarar el 2016 Any Llull, i celebrar-lo entre el mes de novembre de 2015 i el mes de novembre de 2016."

El Conseller Mascarell va explicar als reunits que, per tal de programar conferències, exposicions, projectes editorials i educatius per a la divulgació de la vida i de l'obra de Ramon Llull, a més d'un magne congrés acadèmic, el Departament de Cultura assumia l'organització dels actes commemoratius comptant amb el finançament de totes les entitats participants. Les persones convocades es van constituir en Comitè Organitzador i es van comprometre a treballar en l'elaboració del programa dels actes commemoratius en harmonia amb els que paral·lelament s'estan programant des del Bisbat de Mallorca amb el suport de les institucions acadèmiques dedicades a Llull arreu del món. En el curs de l'àpat que va cloure la trobada es va discutir el perfil del comissari de l'any Llull, que serà nomenat pel conseller Mascarell en el curs de l'any 2014.

Lola Badia

7. *Sots l'ombra d'un bell arbre, o quan Llull només és una excusa*

L'actriu, amb un micròfon a la mà, es desplaça des del fons de la platea cap a l'escenari. S'atura, es fica entre les butaques i interpel·la l'escàs públic que assisteix a la representació. Els pregunta sobre les seves creences religioses. «Existeix Déu?» «Quin és el seu aspecte?» «Com és el teu déu?» «Té sentit de l'humor, el teu déu?» El públic respon, indecís i imprecís, amb una barreja de particularisme teològic i d'ateisme vacil·lant.

Així s'inicia *Sots l'ombra d'un bell arbre*, espectacle construït a partir del *Llibre del gentil e dels tres savis* de Ramon Llull, que es va poder veure al Teatre Tantarantana de Barcelona entre el 24 d'abril i l'11 de maig de 2014. Es tracta d'una producció impulsada conjuntament per les companyies Teatrodecerca, la portuguesa Propositário Azul, la gallega Voadora i el mateix Tantarantana, que a més va tenir el suport de la Direccão-Geral das Artes del Govern portuguès i de l'Institut Ramon Llull. La dramaturgia va anar a càrrec d'Helena Tornero, i la direcció, de Marta Pazos. Sobre l'escenari, dues actrius, Sónia Barbosa i Joana Pupo, i tres actors, Jorge-Yamam Serrano, Hugo Sovelas i Eduardo Telletxea, amb diversa capacitat a l'hora de convèncer els espectadors.

L'adaptació de qualsevol text antic, i més si es tracta d'una obra complexa, i sovint mal compresa, com el *Llibre del gentil*, requereix un considerable esforç de documentació i, sobretot, d'interpretació del sentit de l'obra. Si no, es fa molt difícil establir-hi cap mena de diàleg, encara que sigui de signe contrari. La versió dramàtica del text lul·lià presentada al Tantarantana coixeja lamentablement d'aquest peu.

L'obra trasllada l'acció del *locus amoenus* lul·lià, el bosc on es desenvolupa l'encontre del gentil amb els tres savis, a una asèptica estació espacial. Hi treballen tres científics, dels quals aviat sabrem que parlen llengües diferents — espanyol, català i portuguès. Viuen una existència rígida i exigent, sotmesa a tota mena de normes (entre les quals, la prohibició de parlar de religió), dedicats en cos i ànima a les seves investigacions científiques. Descobrirem, a mesura que avança l'obra, que la lingüística no és l'única diferència que hi ha entre ells. Val a dir que aquesta diversitat no els impedeix la comunicació; en una ocasió, fins i tot, en plena discussió amb el cap de l'estació, càrrec que recau en el científic que s'expressa en castellà, el parlant de català adopta la norma de convergència lingüística, avui encara ben activa, i canvia d'idioma —desconec si per exigència dramàtica, o per manca d'atenció de l'actor.

També els diferencia la religió que professen. El portuguès és jueu (el seu soliloqui sobre el pes de la sang hebrea destaca en el to més aviat baix que embolcalla tota la representació); el cap de l'estació és un ateu militant, mal que

d'origen cristià, i el català és musulmà. Tres savis sotmesos a una rígida disciplina que neutralitza tota disputa religiosa. Tampoc els savis de Llull no arriben a discutir directament les seves posicions entre ells, sinó que exposen els arguments respectius al gentil, que és l'únic que respon o demana aclariments. En *Sots l'ombra...*, però, els científics no emprenen en cap cas la tasca de convertir el gentil a la pròpia fe.

Respecte al gentil, a l'obra de teatre s'ha optat per convertir-lo en una gentil, parlant de portuguès i estudiant del llibre de Llull. La noia ha obtingut la feina de cuinera de l'estació espacial, i s'encarregarà de les feines domèstiques, al mateix temps que prepara en secret la tesi. En la seva condició de doctorand, ens informarà que el *Llibre del gentil* no és una obra en què s'equiparin les tres religions, sinó que Llull hi atorga la primacia al cristianisme. Els seus interessos, però, contràriament al model lul·lià, no van pel camí de les certeses, sinó pel dels qüestionaments. Sigui com sigui, la noia arriba a l'estació espacial decidida a no deixar-se trepitjar pels científics ni les seves normes. Tampoc no vol que la converteixin en un autòmat més dels que poblen la base. La seva presència, doncs, esdevindrà incòmoda i un element de distorsió per a les rutines creades, i més encara quan els científics comencin a sentir-se atrets per ella.

Hi ha encara un cinquè personatge que, tot i que no pronuncia ni un sol mot, no passa desapercbut. Déu. Se'ls apareix en un parell d'equívocues escenes, amb la figura d'una noia jove de moviments insinuadors, vestida amb roba curta i ajustadíssima. I fumant una cigarreta. Era el que mancava per acabar de desballestar l'instable equilibri de l'estació científica.

Entre els diversos actes, es reciten fragments del *Llibre del gentil* lul·lià. Són sobretot passatges procedents del marc narratiu en què es desenvolupa el diàleg. De les argumentacions de cadascun dels savis, només se'n recull la descripció que el savi musulmà fa del paradís d'acord amb les seves creences. No cal dir que els raonaments fonamentats en l'Art, que constitueixen el moll de l'os del text de Llull, desapareixen completament.

Era esperable, si voleu, que en una adaptació que cerca actualitzar l'obra es prescindís de les complicades argumentacions artístiques. No ho és tant, en canvi, que no hi hagi, pròpiament, cap discussió al voltant de la primacia d'una o altra de les lleis, o sobre el contacte de religions, o bé un posicionament davant de l'opció atea, encarnada, encara que amb dubtes, per dos dels personatges (un dels savis i la gentil). Les manifestacions que, en aquest sentit, fan els personatges, no passen de ser meres declaracions de principis, no pas arguments destinats a reforçar o a rebatre les creences pròpies o de l'interlocutor. S'hi plantegen igualment algunes qüestions —les dificultats de comunicació humana, el paper de la dona en la religió—, que malgrat tot no s'arriben a desenvolupar.

En *Sots l'ombra...*, l'actualització del contingut del llibre es duu a terme, en bona mesura, per mitjà de la supressió d'aquest contingut. Segurament hi té a veure, si més no en part, que les realitats històriques, socials i espirituals no són en cap cas equiparables. El resultat, però, desvirtua el text de Llull i difumina la proposta representada al Tantarantana. De l'original lul·lià, tot just s'hi conserva una aproximació a l'esquema dels tres personatges que s'adrecen a un quart, i la reflexió, mal que en termes i en graus d'aprofundiment diferents, al voltant de la transcendència. I, en canvi, un aspecte que s'ha valorat tant del llibre lul·lià, i que efectivament és una aportació de Llull ben singular en l'agre context de les disputes medievals, com és el to cordial i respectuós en què es desenvolupa el diàleg entre els savis i el gentil, té ben poca presència en el text dramàtic, en què les relacions que s'estableixen entre els personatges són considerablement més tenses que en l'obra de Llull.

Sí que coincideixen en el final obert i sense conclusions. Però les motivacions que hi porten no són pas les mateixes. Llull no fa explícita quina és l'opció adoptada pel gentil perquè espera que sigui el mateix lector qui n'extregui, a partir de les paraules dels tres savis, les conseqüències necessàries. En una lectura atenta del llibre, el desenllaç —és a dir, l'opció adoptada finalment pel gentil—, encara que no s'arribi a fer explícit, és del tot unívoc. En *Sots l'ombra...*, per contra, la manca de conclusions finals deriva més aviat de la superficialitat i de la inconcreció que embolcalla tota l'obra. Ni tan sols es pot parlar d'ambigüïtat, perquè no s'hi transmet cap missatge mínimament articulat ni coherent, sigui o no relacionat amb el seu referent medieval. I el públic abandona la sala convençut que no n'hi ha prou de formular preguntes en el buit.

Joan Santanach i Suñol

ÍNDEX D'OBRES LUL·LIANES

- A vós, dona verge santa Maria, 103
Arbre de ciència, 74, 79, 89, 112, 129, 149, 164
Arbre de filosofia d'amor, 89, 109, 129, 149
Arbre de filosofia desiderat, 124
Arbre exemplifical, 101, 102, 104, 154
Ars abbreviata praedicandi, 40-41
Ars brevis quae est de inventione juris, 16, 112, 163
Ars brevis, 103
Ars compendiosa inveniendi veritatem, 16, 123
Ars consilii, , 167
Ars generalis ultima, 94-95, 162
Ars inventiva veritatis, 7
Ars juris, 156
Art abreujada d'atropar veritat, vegeu Ars compendiosa inveniendi veritatem
Art amativa, 165
Art breu, vegeu Ars brevis
Art de fer e sobre qüestions, 123
Art demostrativa, 87
Blaquerna, 16, 18, 20, 41, 87, 89, 101, 103, 104, 120-1, 125, 129, 162, 166-7, 169
Brevis practica Tabulae seu Ars compendiosa, 185
Cant de Ramon, 41, 101-2, 118
Començaments de medicina, 103
Coment del dictat, 131
De convenientia fidei et intellectus in objecto, 18
Declaratio Raimundi per modum dialogi, 151
Desconhort de Nostra Dona, 104, 142, 143, 186
Desconhort, 22, 41, 101-2, 104, 118, 142, 143, 150, 151

- Dictat de Ramon, 131
 Disputació de cinc savis, 18, 102, 120-2, 146, 180
 Disputatio fidei et intellectus, 18, 175-6
 Disputatio Petri et Raimundi sive Phantasticus, 12, 21, 101-2, 103, 111, 112, 118, 119, 141, 151, 155-8
 Disputatio Raimundi christiani et Homeri saraceni, 18, 172n.
 Doctrina pueril, 16, 103, 125, 136, 137
 Fèlix, 20, 87, 89, 103, 104, 120, 127, 129, 169
 Geometria nova, 129, 179
 Hores de nostra dona santa Maria, 104, 186
 Lectura compendiosa Tabulae generalis, 140
 Lectura super figuras Artis demonstrativae, 75
 Lectura super tertiam figuram, 140
 Liber ad probandum aliquos artículos fidei catholicae per syllogisticas rationes, 176
 Liber chaos, 74-75
 Liber de acquisitione Terrae Sanctae., 18, 43, 103
 Liber de adventu Messiae, 144, 146
 Liber de Antichristo, 141
 Liber de ascensu et descensu intellectus, 112, 160
 Liber de civitate mundi, 103
 Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto, 17n.
 Liber de ente quod simpliciter est per se and propter se existens et agens, 43n., 141
 Liber de fine, 17, 33-66, 103, 144
 Liber de novis fallaciis, 178
 Liber de participatione christianorum et saracenorum, 141
 Liber de passagio, 42-43, 103
 Liber de praedicatione, 17, 40, 117, 144
 Liber de quinque sapientibus, vegeu Disputació de cinc savis
 Liber de syllogismis, 176
 Liber natalis pueri parvuli Christi Jesu, 101-2, 118, 141
 Liber praedicationis contra judaeos, 17, 40, 144, 146
 Liber tartari et christiani, 146
 Llibre contra Anticrist, , 107
 Llibre d'amic e amat, 87, 106, 142, 165, 179
 Llibre d'intenció, 102, 121, 123-7
 Llibre de contemplació en Déu, 16, 87, 89, 101, 103, 125, 129, 131, 141, 150, 152, 165, 170

- Llibre de demostracions, 16
 Llibre de l'orde de cavalleria, 16, 102, 103, 104
 Llibre de les bèsties, 103, 167-8, 181
 Llibre de meravelles, vegeu Fèlix
 Llibre de santa Maria, 103, 124
 Llibre del gentil e dels tres savis, 16, 41, 89, 103, 107, 114, 121, 136-7, 139, 144, , 146, 151, 165, 189-190
 Llibre dels mil proverbis, 121
 Llibre què deu hom creure de Déu, 102
 Lògica del Gatzell, 16
 Logica nova, 16, 129
 Medicina de pecat, 104
 Mil proverbis, 102, 155
 Novell llibre d'ànima racional, 103
 Petició a Bonifaci VIII, 122
 Petició de Ramon al papa Celestí V per a la conversió dels infidels, 102, 122
 Petitio Raymundi in Concilio generali ad acquiriendam Terram Sanctam, 141, 156
 Phantasticus, vegeu Disputatio Petri et Raimundi
 Proverbis de Ramon, 16, 102, 155
 Proverbis d'ensenyament, 102
 Proverbis de la Retòrica nova, 101, 102, 118
 Questiones atrebatenses, 80
 Regles introductòries a la pràctica de l'Art demostrativa, 142
 Rhetorica nova, 41, 101, 117, 129, 130, 155
 Romanç d'Evast e Blaquerna, vegeu Blaquerna
 Summa sermonum, 40, 144
 Taula general, 87, 140, 162, 185
 Vita coetanea, 3, 5, 7, 19, 20-23, 25, 31-32, 34n., 40, 41n., 137, 156, 159

OBRES PSEUDOLUL·LIANES I LUL·ÍSTIQUES

- Hores de santa Maria, 186
 Logicalia parva, 93
 Testamentum, 160

Procediments de publicació de *Studia Lulliana*

PROTOCOL D'ACCEPTACIÓ D'ARTICLES PER A *STUDIA LULLIANA*

El Consell Editor de la revista, en la seva reunió anual ordinària, examinarà els articles susceptibles de ser publicats en els números de *Studia Lulliana* que estiguin en preparació, tant si són fruit d'un encàrrec exprés del Consell com si han estat tramesos a la redacció pels seus autors.

Després d'una primera selecció se sol·licitarà la lectura crítica per part d'un membre del Consell Assessor i d'un especialista extern, que expressaran per escrit la seva opinió. Si els informes són favorables es comunicarà a l'autor l'acceptació del treball i se li demanarà, si escau, que introdueixi les modificacions que el Consell Editor li proposi, ja siguin de contingut o d'adequació a les normes d'edició de la revista.

Un membre del Consell Editor actuarà d'interlocutor amb l'autor implicat i es farà responsable del seguiment del procés d'acceptació i d'edició dels articles. Acabades les revisions, es remetrà un joc de proves a l'autor per a la seva correcció.

L'autor ha de limitar-se a corregir només aquelles errades evidents que siguin observables a les proves o, com a màxim, a introduir les actualitzacions bibliogràfiques que siguin imprescindibles.

NORMES D'EDICIÓ PER ALS COL·LABORADORS DE *STUDIA LULLIANA*

Els originals es poden lliurar en qualsevol de les següents llengües: català, espanyol, francès, italià, anglès, alemany. L'autor acompanyarà el seu article d'un resum en anglès (abstract) i en la llengua original del text, i de tres o quatre paraules-clau en anglès (key words) i en català triades d'entre la llista que ofereix la redacció de *SL*.

Els originals es presentaran en format Word. L'estil de lletra ha de ser Times New Roman, cos 12 per al text, 1,5 espai d'interlínia; i cos 10 per a les notes a peu de pàgina, a 1 espai d'interlínia.

L'autor ha de firmar el seu article afegint-hi la institució docent o de recerca a la qual pertany i el seu correu electrònic.

Es faran arribar a l'adreça de correu electrònic: scholalullistica@gmail.com

1. Abreviatures pròpies de *Studia Lulliana*

1.1 Abreviatures de revistes

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
 BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
 EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu SL)
 SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans EL)
 SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

1.2 Edicions de les obres de Ramon Llull

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)
 MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, I. Salzinger (ed.), 8 vols. (Magúncia, 1721-1742; reimpr. Frankfurt, 1965)
 NEORL = Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (Palma, 1991 i ss.)
 OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-1960)
 ORL = *Obres de Ramon Llull, edició original*, 21 vols. (Palma, 1906-1950)
 OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
 ROL = *Raimundi Lulli Opera Latina* (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum*, *Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)
 TORL = Traducció de l'Obra Llatina de Ramon Llull (Turnhout i Santa Coloma de Queralt, 2006)

1.3 Abreviatures de fonts bibliogràfiques

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.
 RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

1.4 Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL (en rodona) de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.es/llull/cioarl.asp>>

1.5 Abreviatures usuals

ca. (*circa*)
 cap. (capítol), caps. (capítols)

cf. (*confere*)
 col. (columna), cols. (columnes)
 doc. (document), docs. (documents)
 e. g. (*exempli gratia*)
 f. (foli), ff. (folis)
 fig. (figura)
 ibid. (*ibidem*)
 id. (*idem*)
 i. e. (*id est*)
 l. (línia), ll. (línies)
 ms. (manuscrit), mss. (manuscrits)
 n. (nota), nn. (notes)
 par. (paràgraf)
 § (paràgraf)
 p. (pàgina), pp. (pàgines)
 p. ex. (per exemple)
 ss. (següents)
 s. v. (*sub voce*)
 v. (vers), vv. (versos)
 vols. (volums)

2. Expressions numèriques

2.1 Les dates se citaran sempre *in extenso* (1314-1315). La referència a pàgines es pot o no abreujar (pp. 154-156; o bé pp. 154-6).

2.2 La numeració romana (en versaletes) es reserva per a la indicació de segles (el segle XIII). També s'ha de fer servir (en rodona minúscula) per reproduir la paginació d'una introducció (pp. xxxii-xxxiii) o casos semblants. Es fa servir també (en majúscula i rodona) per a toms de col·leccions de llibres (ORL II, ROL XV, NEORL VI, etc.).

2.3 S'empraran xifres aràbigues per a números de revistes i en tots els altres casos.

3. Cometes

En l'ús de les cometes els autors es regiran pels usos que siguin habituals en el seu idioma. Per al català i l'espanyol es faran servir només les cometes baixes («cometes baixes»); les cometes altes (“cometes altes”) substitueixen les baixes dins de qualsevol expressió que ja vagi entre cometes baixes.

4. Cursiva

3.1 Van en cursiva *apud, ibidem, idem, infra, passim, sic, supra* i *versus* (però no les abreviatures llatines recollides a 1.5).

3.2 Va en cursiva qualsevol expressió en una llengua diferent a la del text que s'escriu (*sensu stricto, sermones*).

3.3 Van en cursiva els títols d'obres o revistes (no els de col·leccions o parts d'obres):

Llibre de contemplació en Déu

Traditio

El capítol «De recreació» de la *Doctrina pueril*

5. Citacions literals

Les citacions breus es marquen amb cometes baixes. Les citacions llargues (més de trenta o quaranta paraules) s'han de reproduir sagnades i sense cometes, amb un espai d'interlínia i la primera línia de la citació sagnada.

6. Guions, parèntesis i claudàtors

6.1 S'usarà indistintament el guió o el parèntesi en els incisos que interrompen un període sintàctic. En els textos romànics, un guió mitjà amb espai anterior i posterior —és a dir, com aquests— per als incisos; mentre que per als textos anglosaxons, un guió llarg sense espai —és a dir, com aquests— per als incisos.

6.2 Els claudàtors marquen només intervencions de l'autor del treball al text d'un altre (e. g. rectificació d'una lliçó; afegit d'una data; consignació, per mitjà de *sic*, d'un error observat). Noteu que indiquen l'omissió d'un fragment d'una citació:

Lull escriu: «Home savi [...] consira qual sentiment li ve per aquell ymaginar».

6.3 Caldria evitar parèntesis entre parèntesis; si la citació ja es troba entre parèntesis, s'escriuria per exemple:

(com es pot veure a l'article de Charles Lohr, «Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens», *Theologie und Philosophie* 56, 1981, p. 223).

7. Notes a peu de pàgina

Per norma general, la crida s'ha de col·locar al final del període, evitant així que calgui interrompre'n la lectura; la principal excepció és l'enumeració de fonts primàries. L'índex volat (superíndex) corresponent ha d'anar després de la puntuació.

8. Referències bibliogràfiques

8.1 L'autor de l'article pot escollir entre:

A) El sistema tradicional de referència en nota a peu de pàgina. En aquest darrer cas, la primera vegada que es dóna una referència ha de ser completa; per a les següents, basta indicar el primer cognom de l'autor i el títol reduït de l'obra (els mots justos per identificar-la). Si la referència a una obra és molt posterior a la immediatament precedent, es pot introduir entre parèntesis el número de la nota on s'ha citat el títol *in extenso*. Per exemple, en una hipotètica nota 40, quan l'obra només s'ha citat a les notes 10 i 15, escriuríem: Johnston, *Evangelical Rhetoric* (citat *supra*, n. 10), p. 39. S'evitaran del tot les formes op. cit., art. cit., loc. cit.

B) El sistema de referències bibliogràfiques autor-data, que implica una llista bibliogràfica al final del treball.

8.2. L'autor també pot establir una llista d'abreviatures *ad hoc* d'obres citades correntment al seu article, bé a la primera nota del text si fa servir el sistema A o bé a la llista bibliogràfica final si fa servir el sistema B. En el cas d'obres presents a la llista d'abreviatures estàndard (apartat 1), bastarà reproduir en el text o en la nota l'abreviatura seguida del volum i la paginació (ROL XIV, 39; NEORL VII, 42-46). Hom trobarà la referència completa de cadascun d'aquests volums (amb indicació dels editors, obres i números de catàleg, etc.) a la Llull DB.

8.3 En el sistema A, les normes de citació d'un títol seguiran les fórmules següents:

Nom Cognom(s), *Títol de volum. Subtítol*, X vols. (Lloc d'edició: Editorial, data).

Nom Cognom(s), «Títol de l'article», *Títol de la revista* volum (any/s), pp. 11-18.

Nom Cognom(s), «Títol capítol del volum», dins *Títol del volum*, Nom Cognom(s) (ed.) (Lloc d'edició: Editorial, data), pp. 11-18.

La col·lecció s'indicarà només (en rodona, entre cometes, abans dels parèntesis, i precisant-ne el número) quan sigui una dada rellevant.

Altres particularitats es dedueixen d'aquests exemples:

- Adam Gottron, *L'edició maguntina de Ramón Lull* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1915), 59 p.
- Llorenç Pérez Martínez, *La Causa Pia Lul·liana. Resum històric*, «Publicacions del Centre d'Estudis Teològics de Mallorca» 13 (Palma de Mallorca, 1991), pp. 11-12.
- Geneviève Hasenohr, «Les romans en vers», dins *Mise en page et mise en texte du livre manuscrit*, H.-J. Martin i J. Vezin (ed.) (París: Éditions du Cercle de la Librairie-Prodromis, 1990), pp. 245-263.
- J. N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del lul·lisme*, Albert Soler (ed.), «Textos i Estudis de Cultura Catalana» 61 (Barcelona: Curial Edicions - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998), pp. 83-105.
- Charles Lohr, «Ramón Lull und Nikolaus von Kues. Zu einem Strukturvergleich ihres Denkens», *Theologie und Philosophie* 56 (1981), p. 223.

8.4. En el sistema B s'assenyala la font bibliogràfica, ja sigui en nota o bé integrada en el text del cos del treball, amb el cognom de l'autor (en lletra rodona) i l'any de publicació del llibre o de l'article i el número de pàgina que correspongui entre parèntesis (l'any i el número de pàgina van separats per una coma i ometent la indicació pp. abans de la xifra corresponent). Els parèntesis se suprimiran si la referència ja es troba dins d'un parèntesi. Exemples:

- Montoliu (1962, 35) és del mateix parer. En canvi, altres autors (Casacuberta 1986, 223; Ferrater 1987, 36) opinen tot el contrari.
Això mateix observa Bohigas (1929, 30).

L'any de publicació correspondrà al que figura en l'entrada corresponent a l'autor en la llista bibliogràfica general. En cas que hi hagi més d'un escrit d'un mateix autor que sigui del mateix any, s'afegirà a la indicació de l'any una lletra minúscula (per ordre alfabètic), que correspondrà a l'ordre en què apareixen els escrits de l'autor en la bibliografia general. Exemples:

- Montoliu (1962a, 35).
Montoliu (1962b, 89).

En la bibliografia general del sistema B cada ítem conté, en primer lloc, el cognom de l'autor (en lletra rodona) i l'any de publicació de l'obra tal com hagi estat utilitzat al cos de l'article i, després d'un signe =, la referència completa d'acord amb les indicacions que s'han establert per al sistema A. Cada ítem d'aquesta bibliografia se sagnarà a l'estil francès. En la recopilació dels diferents treballs d'un mateix autor s'evitarà la repetició del cognom i nom amb un guió llarg. Exemples:

- Batalla (2004) = Ramon Llull, *Lo desconhort. Cant de Ramon*, Josep Batalla (ed.), «Exemplaria Scholastica» 1 (Tona, Barcelona: Obrador Edèndum, 2004).
Montoliu (1962a) = Manuel de Montoliu, *La Renaixença i els Jocs Florals. Verdaguer* (Barcelona: Alpha, 1962).

- (1962b) = Manuel de Montoliu, *Aribau i el seu temps* (Barcelona: Alpha, 1962).
Rubió (1960) = Jordi Rubió i Balaguer, «Introducció a l'*Arbre de filosofia d'amor*», dins id., *Ramon Lull i el lul·lisme*, pròleg de Lola Badia (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985), pp. 324-351.

8.5 La citació de llocs web en la bibliografia ha de contenir les informacions següents:

Cognoms, Nom, *Títol*. <Adreça> (Data de consulta).

Exemple:

Di Girolamo, Costanzo (coord.), *Repertorio informatizzato dell'antica letteratura catalana. La poesia (RIALC)*. <<http://www.rialc.unina.it>> (13 de maig de 2001).

ÍNDEX GENERAL

R SZPIECH, La disputa de Barcelona como punto de inflexión	3-22
P. BEATTIE, Crusading and the Penitential Life: James of Vitry's Crusade Sermon Models and Lull's <i>De fine</i>	33-66
R. PLANAS, La batalla dels elements. Fra Lluís de Flandes, caputxí, contra Benito Jerónimo Feijóo, benedictí	67-86
A. BONNER, Qui té por de Ramon Lull?	87-99
Bibliografia lul·lística	100-116
Ressenyes	117-178
Crònica	179-191
Índex d'obres lul·lianes citades	193-195
Procediments de publicació de <i>Studia Lulliana</i>	197-203

Studia Lulliana (des de 1991) és la continuació d'*Estudios Lulianos* (1957-1990). Anuari d'estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme

Consell editor:

Anthony Bonner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lola Badia, Jordi Gayà, Pere Rosselló, Albert Soler (vocals)

Consell assessor:

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut, Emeritus), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), J.N. Hillgarth (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Emeritus), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena Emerita), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma (Espanya)
www.msl.cat
scholalullistica@gmail.com

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma

ISSN 1132 - 130X
ISSN digital 2340-4752
DL: PM-268-1961

ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

Abreviatures de revistes

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu *SL*)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans *EL*)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

Abreviatures de col·leccions

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = Nova Edició de les obres de Ramon Llull (Palma, 1991 i ss.)
OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
ORL = Obres de Ramon Llull, edició original, 21 vols. (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = Raimundi Lulli Opera Latina (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

Abreviatures de fonts bibliogràfiques

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.
RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cioarl.asp>>.

¹ Se cita «*MOG* I, vii, 23: 455», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors, després dels dos punts, el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.

2014

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

R SZPIECH, La disputa de Barcelona como punto de inflexión	3-22
P. BEATTIE, Crusading and the Penitential Life: James of Vitry's Crusade Sermon Models and Lull's <i>De fine</i>	33-66
R. PLANAS, La batalla dels elements. Fra Lluís de Flandes, caputxí, contra Benito Jerónimo Feijóo, benedictí	67-86
A. BONNER, Qui té por de Ramon Llull?	87-99
Bibliografia lul·lística	100-116
Ressenyes	117-178
Crònica	179-191
Índex d'obres lul·lianes citades	193-195
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	197-203

T. LIV

STUDIA LULLIANA

MAIORICENSIS
VOL. LIV

SCHOLA
2014

LULLISTICA
Núm. 109

Studia Lulliana (des de 1991) és la continuació d'*Estudios Lulianos* (1957-1990). Anuari d'estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme

Consell editor:

Anthony Bonner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lola Badia, Jordi Gayà, Pere Rosselló, Albert Soler (vocals)

Consell assessor:

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut, Emeritus), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), J.N. Hillgarth (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Emeritus), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena Emerita), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma (Espanya)
www.msl.cat
scholalullistica@gmail.com

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma

ISSN 1132 - 130X
ISSN digital 2340-4752
DL: PM-268-1961

ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

Abreviatures de revistes

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu *SL*)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans *EL*)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

Abreviatures de col·leccions

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = Nova Edició de les obres de Ramon Llull (Palma, 1991 i ss.)
OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
ORL = Obres de Ramon Llull, edició original, 21 vols. (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = Raimundi Lulli Opera Latina (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

Abreviatures de fonts bibliogràfiques

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.
RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cioarl.asp>>.

¹ Se cita «*MOG* I, vii, 23: 455», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors, després dels dos punts, el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.

Studia Lulliana (des de 1991) és la continuació d'*Estudios Lulianos* (1957-1990). Anuari d'estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme

Consell editor:

Anthony Bonner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lola Badia, Jordi Gayà, Pere Rosselló, Albert Soler (vocals)

Consell assessor:

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut, Emeritus), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), J.N. Hillgarth (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Emeritus), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena Emerita), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma (Espanya)
www.msl.cat
scholalullistica@gmail.com

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma

ISSN 1132 - 130X
ISSN digital 2340-4752
DL: PM-268-1961

ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

Abreviatures de revistes

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu *SL*)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans *EL*)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

Abreviatures de col·leccions

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = Nova Edició de les obres de Ramon Llull (Palma, 1991 i ss.)
OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
ORL = Obres de Ramon Llull, edició original, 21 vols. (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = Raimundi Lulli Opera Latina (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

Abreviatures de fonts bibliogràfiques

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.
RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cioarl.asp>>.

¹ Se cita «*MOG* I, vii, 23: 455», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors, després dels dos punts, el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.

2014

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

R SZPIECH, La disputa de Barcelona como punto de inflexión	3-22
P. BEATTIE, Crusading and the Penitential Life: James of Vitry's Crusade Sermon Models and Lull's <i>De fine</i>	33-66
R. PLANAS, La batalla dels elements. Fra Lluís de Flandes, caputxí, contra Benito Jerónimo Feijóo, benedictí	67-86
A. BONNER, Qui té por de Ramon Llull?	87-99
Bibliografia lul·lística	100-116
Ressenyes	117-178
Crònica	179-191
Índex d'obres lul·lianes citades	193-195
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	197-203

T. LIV

STUDIA LULLIANA

MAIORICENSIS
VOL. LIV

SCHOLA
2014

LULLISTICA
Núm. 109

2014

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

R SZPIECH, La disputa de Barcelona como punto de inflexión	3-22
P. BEATTIE, Crusading and the Penitential Life: James of Vitry's Crusade Sermon Models and Lull's <i>De fine</i>	33-66
R. PLANAS, La batalla dels elements. Fra Lluís de Flandes, caputxí, contra Benito Jerónimo Feijóo, benedictí	67-86
A. BONNER, Qui té por de Ramon Llull?	87-99
Bibliografia lul·lística	100-116
Ressenyes	117-178
Crònica	179-191
Índex d'obres lul·lianes citades	193-195
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	197-203

T. LIV

STUDIA LULLIANA

MAIORICENSIS
VOL. LIV

SCHOLA
2014

LULLISTICA
Núm. 109

Studia Lulliana (des de 1991) és la continuació d'*Estudios Lulianos* (1957-1990). Anuari d'estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme

Consell editor:

Anthony Bonner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lola Badia, Jordi Gayà, Pere Rosselló, Albert Soler (vocals)

Consell assessor:

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut, Emeritus), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), J.N. Hillgarth (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Emeritus), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena Emerita), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma (Espanya)
www.msl.cat
scholalullistica@gmail.com

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma

ISSN 1132 - 130X
ISSN digital 2340-4752
DL: PM-268-1961

ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

Abreviatures de revistes

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu *SL*)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans *EL*)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

Abreviatures de col·leccions

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = Nova Edició de les obres de Ramon Llull (Palma, 1991 i ss.)
OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
ORL = Obres de Ramon Llull, edició original, 21 vols. (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = Raimundi Lulli Opera Latina (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

Abreviatures de fonts bibliogràfiques

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.
RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cioarl.asp>>.

¹ Se cita «*MOG* I, vii, 23: 455», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors, després dels dos punts, el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.

Studia Lulliana (des de 1991) és la continuació d'*Estudios Lulianos* (1957-1990). Anuari d'estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme

Consell editor:

Anthony Bonner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lola Badia, Jordi Gayà, Pere Rosselló, Albert Soler (vocals)

Consell assessor:

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut, Emeritus), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), J.N. Hillgarth (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Emeritus), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena Emerita), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma (Espanya)
www.msl.cat
scholalullistica@gmail.com

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma

ISSN 1132 - 130X
ISSN digital 2340-4752
DL: PM-268-1961

ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

Abreviatures de revistes

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu *SL*)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans *EL*)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

Abreviatures de col·leccions

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = Nova Edició de les obres de Ramon Llull (Palma, 1991 i ss.)
OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
ORL = Obres de Ramon Llull, edició original, 21 vols. (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = Raimundi Lulli Opera Latina (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

Abreviatures de fonts bibliogràfiques

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.
RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cioarl.asp>>.

¹ Se cita «*MOG* I, vii, 23: 455», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors, després dels dos punts, el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.

2014

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDEX

R SZPIECH, La disputa de Barcelona como punto de inflexión	3-22
P. BEATTIE, Crusading and the Penitential Life: James of Vitry's Crusade Sermon Models and Lull's <i>De fine</i>	33-66
R. PLANAS, La batalla dels elements. Fra Lluís de Flandes, caputxí, contra Benito Jerónimo Feijóo, benedictí	67-86
A. BONNER, Qui té por de Ramon Llull?	87-99
Bibliografia lul·lística	100-116
Ressenyes	117-178
Crònica	179-191
Índex d'obres lul·lianes citades	193-195
Procedures for the publication of <i>Studia Lulliana</i>	197-203

T. LIV

STUDIA LULLIANA

MAIORICENSIS
VOL. LIV

SCHOLA
2014

LULLISTICA
Núm. 109

Studia Lulliana (des de 1991) és la continuació d'*Estudios Lulianos* (1957-1990). Anuari d'estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme

Consell editor:

Anthony Bonner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lola Badia, Jordi Gayà, Pere Rosselló, Albert Soler (vocals)

Consell assessor:

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut, Emeritus), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), J.N. Hillgarth (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Emeritus), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena Emerita), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma (Espanya)
www.msl.cat
scholalullistica@gmail.com

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma

ISSN 1132 - 130X
ISSN digital 2340-4752
DL: PM-268-1961

ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

Abreviatures de revistes

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu *SL*)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans *EL*)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

Abreviatures de col·leccions

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = Nova Edició de les obres de Ramon Llull (Palma, 1991 i ss.)
OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
ORL = Obres de Ramon Llull, edició original, 21 vols. (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = Raimundi Lulli Opera Latina (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

Abreviatures de fonts bibliogràfiques

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.
RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cioarl.asp>>.

¹ Se cita «*MOG* I, vii, 23: 455», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors, després dels dos punts, el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.

Studia Lulliana (des de 1991) és la continuació d'*Estudios Lulianos* (1957-1990). Anuari d'estudis sobre Ramon Llull i el lul·lisme

Consell editor:

Anthony Bonner (director), Maria Isabel Ripoll (secretària), Lola Badia, Jordi Gayà, Pere Rosselló, Albert Soler (vocals)

Consell assessor:

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut, Emeritus), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), J.N. Hillgarth (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Emeritus), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena Emerita), Josep M. Ruiz Simon (Universitat de Girona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma (Espanya)
www.msl.cat
scholalullistica@gmail.com

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17. Palma

ISSN 1132 - 130X
ISSN digital 2340-4752
DL: PM-268-1961

ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

Abreviatures de revistes

ATCA = *Arxiu de Textos Catalans Antics* (Barcelona)
BSAL = *Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana* (Palma)
EL = *Estudios Lulianos* (Palma) (1957-1990. Vegeu *SL*)
SL = *Studia Lulliana* (a partir del 1991. Abans *EL*)
SMR = *Studia Monographica et Recensiones* (Palma)

Abreviatures de col·leccions

ENC = Els Nostres Clàssics (Barcelona)
MOG = *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. (Magúncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = Nova Edició de les obres de Ramon Llull (Palma, 1991 i ss.)
OE = Ramon Llull, *Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
ORL = Obres de Ramon Llull, edició original, 21 vols. (Palma, 1906-50)
OS = *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, ed. A. Bonner, 2 vols. (Palma, 1989)
ROL = Raimundi Lulli Opera Latina (Palma i Turnhout, dins el *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*, 1959 i ss.)

Abreviatures de fonts bibliogràfiques

Llull DB = Anthony Bonner (dir.), *Base de Dades Ramon Llull*, Centre de Documentació Ramon Llull (Universitat de Barcelona), <<http://orbita.bib.ub.es/llull>>.
RD = Estanislau Rogent i Elies Duran, *Bibliografia de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927; reimpr., 3 vols., Palma, 1989-1991); se cita segons el número d'edició (no segons pàgina).

Catàlegs d'obres de Ramon Llull

Se citen els catàlegs d'obres de Bonner o de la ROL acompanyant les sigles Bo i ROL de la referència que correspongui a l'obra en qüestió. Hom pot trobar aquests catàlegs a la següent adreça de la Llull DB: <<http://orbita.bib.ub.edu/llull/cioarl.asp>>.

¹ Se cita «*MOG* I, vii, 23: 455», donant primer la paginació de l'edició original, és a dir, la p. 23 de la setena numeració interna, i llavors, després dels dos punts, el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta tant a aquells lectors que utilitzen la versió original com a aquells que fan servir la reimpressió.