

STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

ÍNDIX

P. BEATTIE, Eschatology and Llull's <i>Llibre contra Anticrist</i>	3-24
J. GAYÀ, Ramon Llull en Oriente (1301-1302): circunstancias de un viaje.	25-78
J.E. RUBIO, Alguns antecedents de la figura T de l'art quaternària al <i>Llibre de contemplació en Déu</i> .	79-104
W.W. ARTUS, Acuerdo y desacuerdo sobre la creación entre Tomás de Aquino y Raimundo Lulio	105-114
Bibliografía lul·lística	115-121
Ressenyes	123-154
Necrologies	155-161
Crònica	163-164
Índex d'obres lul·lianes citades	165-168

STUDIA LULLIANA, és la continuació d'ESTUDIOS LULIANOS,
revista fundada el 1957 pel Dr. Sebastià Garcías Palou.

Consell de redacció:

Anthony BONNER (Rector en funcions de la Schola Lullistica)
Lola BADIA (Girona)
Fernando DOMÍNGUEZ (Raymundus-Lullus-Institut, Alemanya)
Jordi GAYÀ (Roma)
Harvey HAMES (Anglaterra i Israel)
Michela PEREIRA (Itàlia)
Albert SOLER (Barcelona)

Redacció:

Maioricensis Schola Lullistica
Apartat de Correus, 17
Palma de Mallorca (Espanya)

Edició i distribució:

EDITORIAL MOLL
Torre de l'Amor, 4
07001 Palma de Mallorca
Espanya

Preu de subscripció: 2.200 pts. anuals.

Pregam que consulteu el preu dels números endarrerits i de la col·lecció completa de la revista (exhaurits els núms. 47-48 i 52-54, disponibles en fotocòpies).

© Studia Lulliana
Maioricensis Schola Lullistica
Apartat, 17
07080 Palma de Mallorca

ISSN 1132 - 130X
DL: PM-268-1961

STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. XXXVII

MALLORCA
1997

ESCHATOLOGY AND LLULL'S *LLIBRE CONTRA ANTICRIST*

Incipite pro Deo, incipite. Nam mors uenit et mille anni sunt iam praeteriti seu elapsi, in quibus melius negotium isto inceptum non fuit. De Fine, I.1¹

As Bernard McGinn and others have argued convincingly in recent years, any Christian view of history is eschatological in the sense that it must interpret both past and present events in the context of the divine economy—creation—fall—redemption—and the expectation of the Second Coming of the Messiah in some future time.² A particular strain or type of eschatology is *apocalyptic*, which focuses on a more deterministic understanding of historical events and attempts to discern specific time frames for eschatological events. A good way of distinguishing the two intellectual approaches to the «last times» alluded to in numerous scriptural passages³ is to say, again in the words of McGinn, that the distinction consists in the «difference between a general consciousness of living in the last age of history and a conviction that the last age itself is about to end.»⁴

These terms, eschatology and apocalyptic, relate most obviously to methods of biblical exegesis pursued by medieval theologians. Some patterns of exegesis led

¹ *ROL IX*, 254.

² Most relevantly, see Bernard McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil* (New York, 1994), pp. 12-13. From a theological viewpoint, see Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 1: *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago, 1971), p. 123 in particular. An interesting discussion of medieval historical writing with an eschatological bent can be found in R.W. Southern, «Aspects of the European Tradition of Historical Writing 3: History as Prophecy», *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th ser., 22 (1972), 159-180.

³ The four scriptural passages referring to Antichrist all occur in the epistles of John: I John 2:18, I John 2:22, I John 4:3, and II John vs. 7. Medieval exegetes found «signs of the times» or events believed to foreshadow the end of the world in numerous scriptural passages, including, of course, Apocalypse 20. Such signs included cataclysmic events and natural disasters, wars, persecutions, and rampant unrighteousness.

⁴ Bernard McGinn, *Visions of the End* (New York, 1979), p. 4.

to a theology of history in which biblical clarification of past events inspired prophecies about the future based on the division of history into various distinct ages. Joachim of Fiore, for example, divided history into three ages corresponding to Trinitarian theology of Father, Son and Holy Spirit—an exegesis which had tremendous implications for a radical understanding of the present and future experiences of the Church.⁵ Other more traditional historical divisions also existed. For example, it was St. Augustine's division of the ages of the Church which influenced St. Bonaventure's theology of history.⁶ But careful study of certain prophetic texts which circulated widely in the Middle Ages points beyond this scholarly «theology of history» to a more general cultural understanding of the relationship between current events and religious ideals which Robert Lerner has characterized as «everyday eschatological assumptions».⁷ As always, the writings of Ramon Llull afford us the opportunity to examine the point of intersection between the eschatological ideas of the theologians and exegetes and those of the educated lay public.⁸ Because Llull did not engage in systematic scriptural exegesis in general, not to mention of St. John's *Apocalypse* itself, a logical starting point for the investigation of the topic of Ramon Llull and eschatology can be found in the study of his treatise *Llibre contra Anticrist*.

Antichrist was, of course, one of the key figures in the eschatological drama of Christian history. During Llull's lifetime, there occurred an intensification of

⁵ See Marjorie Reeves, «Abbot Joachim's Theology of History», *1274 Année Charnière-Mutations et Continuités* (Paris, 1977), pp. 781-796.

⁶ See Joseph Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, trans. Zachary Hayes, (Chicago, 1971). For an interesting comparison of these major figures in the story of medieval eschatology, see David Burr, «Bonaventure, Olivi and Franciscan Eschatology», *Collectanea Franciscana* 53 (1983), pp. 23-40; as well as his «Mendicant Readings of the Apocalypse», in Richard K. Emmerson and Bernard McGinn, eds., *The Apocalypse in the Middle Ages* (Ithaca and New York, 1992), pp. 89-102.

⁷ Robert Lerner, *The Powers of Prophecy: The Cedar of Lebanon vision from the Mongol Onslaught to the Dawn of the Enlightenment* (Berkeley, 1983), p. 2. That the question of the coming of the Antichrist exercised late medieval intellectuals can be seen by the existence of a *quaestio* by the theologian from Oxford, Henry of Harclay, edited in Franz Pelster, «Die Quaestio Heinrichs von Harclay über die zweite Ankunft Christi und die Erwartung des baldigen Weltendes zu Anfang des XIV Jahrhunderts», *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 1 (1951), pp. 53-81.

⁸ Similar endeavors can be seen in work of people such as Daniel Bornstein who study sermons, confessors' manuals, saints lives and other such texts as products of an encounter between learned and popular culture. For an example, see Bornstein's «Dominican friar, lay saint: The Case of Marcolino of Forlì», *Church History* 66 (1997), pp. 252-267, and p. 253 in particular.

apocalyptic eschatology which frequently resulted in the proliferation of various prophecies predicting the time of the arrival of Antichrist. Arnau of Vilanova's *De tempore et adventu Antichristi* is a good example of such a treatise. One could also cite Peter John Olivi's *Postilla super Apocalypsim*, Ubertino da Casale's *Arbor vitae crucifixae* and Angelo of Clarenò's *Historia septem tribulationum ordinis minorum* among others, as examples of late medieval fascination with the arrival and identification of Antichrist.⁹ McGinn has claimed that «Antichrist haunted the late medieval imagination.»¹⁰ Antichrist imagery frequently surfaced in political and ecclesiastical rhetoric throughout this period and was also pervasive in art and literature.¹¹ However, given this cultural context, Lull's treatise on Antichrist is not what one would immediately expect. It makes no prophecies about the coming of Antichrist, it includes no timetables, and it contains no explicit identification of any particular individual or of any political or religious movement as definite manifestations of Antichrist.¹² Nevertheless, we can fruitfully examine Lull's *Llibre contra Anticrist* from a number of perspectives in order to gain insight into the eschatology of his day: we can study how this text reflects Lull's own intellectual and spiritual concerns, we can locate his ideas about Antichrist within the broader Christian Antichrist tradition, and finally, we can relate Lull's ideas to the apocalyptic themes enthusiastically embraced by some of the more radical religious figures of Lull's time.

⁹ See David Burr, «Olivi's Apocalyptic Timetable», *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 11 (1981), pp. 237-260.

¹⁰ McGinn, *Antichrist*, p. 143.

¹¹ For example, political leaders such as Frederick Barbarossa or Frederick II Hohenstaufen were identified with Antichrist. Popes Boniface VIII and John XXII shared the dubious honor of being termed Antichrist as well. See Bernard McGinn, «Angel Pope and Papal Antichrist», *Church History* 47 (1978), pp. 155-173. For many of these themes in general see, Harold Lee, Marjorie Reeves, and Giulio Silano, *Western Mediterranean Prophecy: The School of Joachim of Fiore and the Fourteenth-Century «Breviloquium»* (Toronto, 1989). A selection of essays which give an indication of the broad sweep of the influence of the *Apocalypse* in general on medieval culture can be found in Richard K. Emmerson and Bernard McGinn, eds., *The Apocalypse in the Middle Ages* (Ithaca and London, 1992).

¹² Lull also talks about Antichrist in his *Doctrina pueril*, chapter 96, and about the ages of the world in the same work, chapter 97, ed. Gret Schib, *ENC, A 104*, (Barcelona, 1972), pp. 230-5. Lull also discusses prophecy and the apostolic age in *Felix*, Book 1, chapters 11 and 12. In this context, Lull comments on a certain great clergyman who predicted the arrival of the Antichrist. Some have tentatively linked this anonymous figure to Arnau of Vilanova; I doubt whether Lull would have referred to Arnau as a clergyman, even if he were technically due the title. Another more compelling and logical possibility would be that Lull was referring to Olivi. For *Felix*, see A. Bonner, *Selected Works of Ramon Llull*, vol. 2 (Princeton, 1985), pp. 708-719.

I. The *Llibre contra Anticrist* and Llull's thought

A brief description of the treatise enables one to see how the *Llibre contra Anticrist* relates to common lullian concerns and also dispels any doubt that this is an authentic work of Llull's, even though no attribution as to authorship or date of composition can be found within the text in any of the known manuscripts. The work is a relatively brief treatise which exists in both a Catalan and a Latin version.¹³ Despite the lack of a date, the text clearly belongs to the «quaternary stage» of Llull's career, namely the period between 1274 and 1283, during which Llull incorporated sixteen divine dignities into the working of his Art.¹⁴ Josep Perarnau i Espelt has attempted to link the text to the foundation of the missionary *studium* at Miramar in 1276.¹⁵ Gret Schib supports a date of 1275/76, after the writing of the *Doctrina pueril*.¹⁶

The treatise is divided into three separate distinctions introduced by a prologue which briefly sets out Llull's purpose in writing the book. Here Llull declares that God created the world to love and know Him. But human perversity brought error into the world which leads men against this final intention. Therefore, Llull has compiled this book so that in the time of this adversary (namely the Antichrist), holy, wise and devoted men might find arguments and necessary reasons with which to combat the errors of Antichrist which turn some men towards the path of damnation.¹⁷ In his typical fashion, Llull provides the reader with a sketchy outline of the subjects he will cover in the treatise. He plans first to discuss *de començaments*, second to elucidate *les obres de Anticrist*, and third to deal with *sancta vida e doctrina*. Thus in the first distinction he attempts to prove the Christian doctrines of Unity, Trinity, Incarnation and elucidates the Christian virtues

¹³ The Catalan text has most recently been edited by Gret Schib Torra in *NEORL III* (Palma, 1996), pp. 105-160. A list of manuscripts and editions appears with a brief description of the work, its authenticity and date in the introduction to the edition on pp. 107-113. All subsequent references shall be to this edition as Llull, *Llibre contra Anticrist*.

¹⁴ Anthony Bonner, *Doctor Illuminatus: A Ramon Llull Reader* (Princeton, 1993), pp. 48-49.

¹⁵ Josep Perarnau i Espelt, «El *Llibre contra Anticrist* i la butlla de Joan XXI a favor de Miramar (1276)», *ATCA* 9 (1990), pp. 233-9. Perarnau's argument is that in distinction 3 of *Llibre contra Anticrist* on the «active life» Llull argues for the establishment of missionary *studia* as an unrealized project, so the treatise must date prior to the establishment of Miramar.

¹⁶ *Llibre contra Anticrist*, p. 107. In the *Liber de adventu Messiae*, Reims, Bibliothèque de la Ville, Ms. 500, ff. 133^r-149^r, also undated but belonging to the same period, Llull informs the reader that he is going to stop writing about the Messiah in order to work on a book against the Antichrist and his advent (f. 149^r).

¹⁷ Llull, *Llibre contra Anticrist*, p. 119.

in accordance with the principles of his Art. In the second distinction he enumerates the many and varied works and deeds of Antichrist, which are described under the headings of reasons, miracles, gifts, promises and torments. Here Lull intends to show how these acts are contrary to the principles set out in the first distinction and how those principles can be used to combat Antichrist. Or, to state it more simply, Lull argues that the principles of his Art will ultimately reveal the works and deeds of Antichrist as the falsehoods they are.¹⁸ Finally, he devotes the third distinction of *Llibre contra Anticrist* to describing the holy life which must be pursued by Christians who hope to combat and ultimately to resist the machinations of Antichrist. This section on *sancta vida e doctrina* is divided into a two-fold discussion of the contemplative life, consisting of prayer and suffering (*oració* and *afflicció*), and the active life, encompassing both preaching and armed confrontations (*prehicació* and *guerres e batalles*).

The basic divisions of this work amply illustrate Lull's overriding intellectual concerns. Although the traditional medieval Antichrist as the root of all evil and corruptor of men is recognizable here, it is clear that Lull is veering off in an unusual direction. In *Llibre contra Anticrist*, he is applying the basic principles of his Art to a topic of great contemporary interest while simultaneously demonstrating the flexibility of his unique intellectual tool as a means for combating error and arriving at eternal Truth. The prologue of the treatise plainly indicates that this work, like so many others, is a vehicle for Lull to explain the workings of his Art and emphasize its significance. Hence, the necessary reasons and theological arguments pertaining to the basic Christian doctrines in Distinction One take up by far the majority of the text.

The first distinction of *Llibre contra Anticrist* in particular displays the great confidence in reason which Lull shared with thirteenth-century scholastic culture and highlights his intellectual concerns. His emphasis on logical explanations of the Christian doctrines of the Unity or Oneness of God (monotheism), the Trinity, and the Incarnation in this text forge an obvious link to his missionary concerns. Just as he is certain that his necessary reasons can successfully demonstrate the truth of the Christian faith to unbelievers, he is equally convinced that the power of the intellect can overcome the false teachings of the Antichrist. The confluence of these

¹⁸ For example, see *Llibre contra Anticrist* II, p. 144; and II.1, p. 145: «Si Antichrist supposa per fe son advenimen[n]t, dient que hom crea ell esser Deu, dient que [a] son adveniment no-s pot donar demostració, cové-li esser respost segons los inconveniens que-s seguira en los començments si ell era Deu, quantra-ls quals es impossibol esser son adveniment en natura de Deu. Con si era possibol, seguir-s'ia que en les dignitats divines [a] alguns actus contraris, e açó es impossibol.»

ideas is not accidental. Identical methods can be used towards the conversion of unbelievers and the defeat of the Antichrist as even a cursory comparison of the arguments voiced here to those contained in works such *Llibre del gentil*, *Liber de fine*, *Liber de adventu Messiae* and many others demonstrates. The primary difference between this and later polemical texts lies in Llull's simplification of the mechanics of his Art, replacing with groups of nine divine dignities the sixteen he manipulates in myriad ways here, before finally losing interest in the mechanization of thought almost altogether.¹⁹ Whatever their number, combinations of these dignities consistently arrive at a truth which is more intellectually persuasive than the false teaching of Antichrist.²⁰

It is interesting, but not surprising to find that these false teachings of Antichrist mirror criticisms raised by Muslims, Jews, and schismatic Christians against the Latin Church and its doctrine. For example, one of the issues Llull raises is whether there can be a plurality of persons in God beyond the Trinity. Here he is clearly replying to the Muslim claim that if Christians are going to worship three gods, why not four or even more?²¹ Llull also addresses the doctrine of the procession of the Holy Spirit from the Father and the Son, the *filioque*, in response to arguments from the Greek Church.²²

Consistent in Llull's thought is the balance he strives to maintain between right belief and right action. Thus the *Llibre contra Anticrist* goes beyond simple enumeration of correct doctrine and attempts to relate those beliefs to broader theological and ethical issues. Besides the conversion of unbelievers, Llull was interested in contemplative union with God as well as in *imitatio Christi* as an expression of both Christian love and love of Christ. In view of this, the proofs for the doctrine of the Incarnation contained in this treatise are interesting because they stress how Christ's humiliation and suffering on the cross functioned to unite humans to God. Christ's passion is additionally significant for Llull because it can serve as a model for human suffering, reform and renewal, and provides an important link between the of threat of Antichrist and the need for the reform of Christendom.²³ The ethical implications of such a view are clear in the last part of the first distinction, «De virtuts creades», where proper belief is equated with the exercise of Christian virtues and the ability to resist the persuasions of the

¹⁹ See Anthony Bonner, *Doctor Illuminatus: A Ramon Llull Reader* (Princeton, 1993), p. 45.

²⁰ For parallels between this text and other works by Llull it is helpful to consult Josep Perarnau, «El *Llibre contra Anticrist* de Ramon Llull». *ATCA* 9 (1990), pp. 55-158.

²¹ *Llibre contra Anticrist*, I.i; p. 124.

²² *ibid.* I.i; pp. 124-5.

²³ *ibid.*, I.iii.5; p. 132; I.iii.11; p. 137; I.iii.12-13; pp. 137-8.

Antichrist.²⁴ Llull understands right Christian action as imitative of both the extrinsic act of God in connection with the incarnation, and the passion of Christ: both salvific works.²⁵ Because the virtue *caritat* so clearly relates to final intention, Llull presents the other virtues as a medium through which *caritat* can move the world towards its created purpose.²⁶ In the section on temperance, Llull links the great rewards of temporal goods, the miracles (sensual), and the fear which the Antichrist instills in humans with the loss of the virtue. Once temperance is lost, the Antichrist can easily destroy the other virtues as a direct result. Llull believes that an intellect which is illumined and fortified by the virtues will show that the Antichrist is not God, but rather the opposite to God.²⁷ In the *Llibre contra Anticrist*, Llull draws clear parallels between successful evangelization of non-Christians (right belief), reform and spiritual regeneration within Christendom itself (exercise of the virtues), and the eventual defeat of the Antichrist.

Examination of the first distinction of this treatise illustrates some of Llull's intellectual concerns. The subsequent distinctions reinforce the idea that Llull is using the subject of Antichrist as an occasion for airing these key ideas, but they also provide additional insight into the relationship between these concerns and Llull's understanding of the dangers which the suborning activities of Antichrist represent for Christendom. Here Llull broadens his discussion of the powers of Antichrist. He does not abandon his support of the intellectual versus the sensual: noting, for example, that Antichrist will promise men the highest knowledge of the Being and Glory of God and presenting a more subtle vision of Antichrist's powers.²⁸ However, he also points to other seductive powers of Antichrist which relate directly to the everyday life of ordinary Christians. Such include promises of wealth, health, honours, and power.²⁹ In contrast, avers Llull, Christ promises greater glory through poverty than riches, and eternal glory to those blessed people who suffer on account on the truth.³⁰ The allusion to Llull's own conversion

²⁴ *ibid.*, I.iv.; pp. 140-4.

²⁵ *ibid.*, I.iv.2; p. 141.

²⁶ *ibid.*, I.iv.3; pp. 141-2.

²⁷ *ibid.*, I.iv.6; p. 143.

²⁸ *ibid.*, II.iv; pp. 148-9.

²⁹ *ibid.*, II.iii-iv; pp. 147-8. For a lovely parallel to this passage see versicle 177 from *The Book of the Lover and the Beloved*, trans. Eve Bonner, in A. Bonner, ed. *Doctor Illuminatus*, p. 212: «“Tell us fool, do you have money?” He replied, “I have a beloved.” “Do you have towns, castles, cities, counties or duchies?” He answered, “I have love, thoughts, tears, desires, hardships, and suffering which are better than empires or kingdoms.”»

³⁰ *Llibre contra Anticrist*, II.iv; pp. 148-9: «Jesús promés major gloria per pobretat que per riquesa en ço que volch que sos apostols e sos dexebls fossen pobres. E Antichrist farà tot lo contari en ço que farà richs e benuyrats en est mon aquells qui-l creuran e-l obeyran.»

experience found in his *Vita coaetanea* and his adherence to mendicant ideas of poverty cannot be missed here. Lull's personal desire «to give up his life and soul for the sake of [Christ's] love and honour»³¹ is also reflected in the last part of the second distinction, «De turmens». Referring again to the passion of Christ, Lull contrasts the affliction, death and terror which Antichrist uses against those who resist him with the willing suffering and humiliation of Christ on mankind's behalf. Cruelty and violence are associated with Antichrist; penitence and conversion with Christ.³² Once again, Lull's plans for the defeat of Antichrist are associated with his ever pervasive ideals of reform and evangelization. The Christian who pursues such ideals in the face of the persecution and threats of Antichrist displays great virtue, particularly if such a pursuit leads to death.³³

In the third and final distinction, Lull fleshes out his plans for the virtuous resistance to Antichrist, which not surprisingly leads to the expression of standard elements of his plans for reform and evangelization. Who better to lead the Christian defense against Antichrist than holy men, armed with devotion, faith and love, some leading active lives, some leading lives of contemplation?³⁴ Our understanding of Lull's personal attraction to the contemplative life and his confidence in the power of prayer is deepened by the realization that Lull considers both prayer and contemplation as effective weapons against the errors of Antichrist. Moreover, remarkable parallels can be found between the desirable qualities of potential missionaries in other writings of Lull and those of spiritual warriors against Antichrist in this text. And just as missionaries can have recourse to Lull's Art and collections of necessary reasons and arguments for the work of conversion, contemplatives can turn to Lull's own writings for guidance in the work of prayer.³⁵ In a noteworthy way, this section of the treatise displays Lull's understand-

³¹ *Vita coaetanea*, ROL VIII, pp. 271-309, especially paragraphs 1-11; A convenient English translation of the *Vita* can be found in Anthony Bonner, *Selected Works of Ramon Lull*, vol. 1, (Princeton, 1985), pp. 10-40.

³² *Llibre contra Anticrist*, II.v; pp. 149-150.

³³ Compare *Llibre contra Anticrist*, III.i, «De afflictió», p. 154, where Lull explicitly connects martyrdom to the apostolic way of life.

³⁴ *ibid.*, III; p. 150: «[Esta] distinció es de la sancta vida, en la qual deuen esser sants homens christians per tal que sien començadors a destruyr les errós que Antichrist sembrará. On, nos departim esta distinció en dues parts: la primera es de vida contemplativa, e l'altre es de vida activa...»

³⁵ *ibid.*, III.i, *De oració*; pp. 150-4. Lull may be referring here to his work entitled *Oracions*; see p. 151: «Libre e ars e tractament deu esser fet hon sia la manera segons la qual deu esser la oració: e que sia també ordonat que la oració puscha tant puyar com es possibol cosa l'actu de contemplació, per ço que la anima meta tota sa força e virtut en contemplar.»

ding of the interrelatedness of the elements that comprise creation and God's involvement with the creation.³⁶ The second half of Lull's treatment of the contemplative life outlines the seven grades of affliction, essentially providing a little sub-treatise on the benefits of contemplating Christ's passion and the sufferings of the apostles and martyrs. Lull asks, «Where are those who are burning with love for Christ, who preach like the apostles, and who are willing to imitate Christ and suffer death on his account?»³⁷

In his discourse on the active life, Lull places the works of Antichrist starkly in the context of his missionizing plans: he repeats his call for holy and inspired preachers, willing to die for Christ's sake and capable of disputing with unbelievers in accordance with Lull's necessary reasons and arguments; here he outlines the basic elements of his missionary program, including the establishment of language schools, the education of learned Jews and Muslims, and so on.³⁸ An interesting element of these plans includes Lull's willingness to recruit his preachers from outside the religious orders. Although Lull is probably referring to members of the secular clergy here, it should be remembered that elsewhere he suggested that merchants should be able to engage in disputation with unbelievers and that he himself was a lay preacher. Presumably if he could qualify for the job, so could others like him.³⁹ Lull recognizes that the work of evangelization will be of long

³⁶ See especially, *Llibre Contra Anticrist*, III.i; p. 153: «Cor per entendre e amar la causa per l'effectu s'inclina la causa al effectu per actu de caritat, justicia, humilitat, remembrant la memoria les grans coses que Deus ha creades e fetes en est mon, axí com angels, cels, animes, elements, mars, terres, vegetables, animals e los actus qui a totes coses se convenen. E per aytal enclinement ha l'enteniment conexença com Deus es gran en si matex e en la obre intrinseca e extrinseca per actu de bonea, granea, etc., per lo qual enteniment la volentat exalça son voler a molt amar la causa.»

³⁷ *ibid.*, III.1, «De afflictió»; pp. 154-6, especially at lines 166-175. The call for a willingness to endure martyrdom for Christ's sake recurs throughout Lull's works, both early and late.

³⁸ *ibid.*, III.ii, «De prehicació»; pp. 156-8.

³⁹ *ibid.*, III.3, «De preycadors demunt dits deuen esser triats e alets de les religions e dels homens setglàs convinents al sant offici damunt dit, e cové que sien nodrits a morir e a desirar morir per exelçar la fe santa...» Despite Lull's enthusiasm for training special missionaries, he also supported the idea of educating laymen such as merchants with basic «necessary reasons» which would enable them to dispute with non-Christians effectively. This is implied in *De acquisitione Terrae Sanctae* of 1309, Paris, B.N. MS. lat. 15450 (the *Electorium*), f. 546^b. In 1313, Lull dedicated a treatise, *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona, magis magna et etiam magis vera*, to providing merchants with such basics. The several versions of the treatise are edited by A. Senellart, in *ROL* XVIII, pp. 161-193. One can't help but be reminded of the 1286 *Disputation of Majorca* in this context; see J.N. Hillgarth, «The Disputation of Majorca (1286): two new editions», *Euphrosyne*, N.S. 22 (1994), esp. pp. 408-411; and Ora Limor, «Missionary Merchants: Three medieval anti-Jewish works from Genoa», *Journal of Medieval History* 17 (1991), pp. 35-51.

duration, and stresses the need for perseverance. Llull repeats his hopes that wise infidels be instructed in the Catholic faith and then be sent home again to convey the truth about the faith to their fellows. Certain members of the Jewish and Muslim communities existing under Christian rule should be introduced to the faith and should be given privileges and freedom above their fellows to encourage their conversion.⁴⁰ This plan sounds somewhat reminiscent of Antichrist's attempts to win followers of his false teaching by holding out material rewards, but Llull does not address this anomaly. Finally, Llull expresses his wish that the schismatic Christians be rejoined to the Latin Church so as to evangelize to non-Christians more effectively.

These plans express consistent elements of Llull's missionary thought: the yearning for unity, the confidence in reason, the desire for cooperation in terms of educational exchanges, the willingness to use the blandishments of wealth and even compulsion to encourage conversion in view of the passing of time and the gravity of the situation. He explicitly states here what he only implies elsewhere: these missionary preachers should preach by both the example of holy life and by sermons based on necessary reasons, «for the example of holiness begets devotion in the will and necessary reasons illumine the intellect.» In addition, these two forms of preaching will spur the people to a holy way of life which is especially necessary for Christians so that they will have sufficient devotion and illumination of their intellects to combat the Antichrist.⁴¹ And finally, Llull assures the reader, as he does in his missionary treatises, that this work is possible if the Christian people and the patrimony of the holy Church come together to accomplish this exaltation of the faith. Spiritual benefits will accrue if this plan is followed, and great damage will result if it is ignored.⁴²

⁴⁰ *Llibre contra Anticrist*, III.ii; p. 158: «Los jueus e los sarrayns qui sons serfs e sotsmeses als christians, d'aquells jueus e sarrayns cové que sien triats e alets homens qui a temps sert ajen apreses tants de libres de nostra fe que sapien e coneguen la nostra fe e a aquells sia donada alcuna libertat e ajen alguns privilegis sobre·ls altres...»

⁴¹ *ibid.*, III.ii; p. 158: «...que los preycadors qui son en los sants hordens prehiquen los christians per paraules e per rahons necessaries e per eximpli de sancta vida; cor necessaries rahons illuminen l'enteniment e bon eximpli engenrre devocióen la volentat, e per açó es lo poble ocasionat a santa vida, la qual es molt necessria esser en lo poble dels christians per tal que Antichrist no·ls trop sens illuminat enteniment ni sens devoció, justicia, fortitudo, caritat, prudencia.» The emphasis on preaching by word and example is, of course, a very mendicant sentiment; see Carolyn Walker Bynum, *Docere verbo et exemplo*, Harvard Theological Studies 31 (Cambridge, MA, 1979).

⁴² *Llibre contra Anticrist*, III.ii; p. 158.

The last topic addressed by Llull in this treatise concerns wars and battles (*De guerres e de batalles*). His discussion of whether the use of armed confrontation with non-Christians in order to attain their conversion can be beneficial, helps clarify Llull's missionary theology. Llull begins this passage by lamenting the violence and discord which result from the mere existence of a diversity of faiths. He argues that war with unbelievers damages the holy Church because it is not in harmony with the methods through which the Church initially gained «exelçament e perfecció». He despairs that the original means of preaching and converting unbelievers to perpetual beatitude and eternal glory has all but vanished.⁴³ Thus he somewhat obliquely repeats various criticisms of crusading which were circulating around the time of the Second Council of Lyons, 1274. In other works, such as the *Llibre de contemplació*, Llull combines these criticisms with a call for a return to apostolic preaching.⁴⁴ He points out that armed confrontation was more appropriate to the wars of the Jewish people against infidels than it was to Christians. The passion of Jesus Christ provided Christian society with a new model of holy suffering to be emulated in the task of evangelization. In other words, Christian missionaries should imitate Christ because they are participating in his work of recreation by extending to all peoples knowledge of the salvation which can be attained through Christ.⁴⁵

Llull contrasts the violence of crusade to the example of the martyrs and the apostles, whose efforts were to convert people «from the shadows, into the perpetual light of truth.»⁴⁶ He argues that the fighting and battles which kings, princes and other Christian leaders in lands across the sea have conducted against

⁴³ *ibid.*, III.ii; pp. 158-9, lines 314-331.

⁴⁴ Similar arguments can be found in the treatise submitted by Humbert of Romans for the Second Council of Lyons, the *Opusculum tripartitum*, ed. E. Brown, *Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum*, vol. 2, (London, 1690), pp. 185-229. The relationship between missions and crusading has been studied by B.Z. Kedar, *Crusade and Mission: European Approaches toward the Muslims* (Princeton, 1984). I have written on this subject with respect to Llull in «*Pro exaltatione sanctae fidei catholicae: Mission and Crusade in the Writings of Ramon Llull*», in Larry J. Simon, ed., *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages*, Studies in Honor of Robert I. Burns, S.J., vol. 1 (Leiden and New York, 1995), pp. 113-129.

⁴⁵ *Llibre contra Anticrist*, III.ii; pp. 158-9.

⁴⁶ *ibid.*, III.ii. This phrase occurs in the Latin text, Paris, B.N., lat. 15450, f. 541^{va}: «Experientia est operis demonstratio, quod recordatam igitur et intellectam et dilectam experientiam sancte vite apostolorum et martyrum, qui in bello patientie, caritatis, humilitatis, devotionis, fortitudinis, afflictionis et mortis, vicerunt mundum et converterunt homines in tenebris in lumen perpetuum veritatis...» The phrasing is slightly different in the Catalan, p. 159.

the Muslims, demonstrate that the apostolic method should be considered the more excellent and noble way to acquire the Holy Land. He points out how such a *bellum sensuale* was the means by which the Muslims multiplied their sect and the Tartars and other infidels killed men with iron swords. It was more appropriate for Christians to use the weapons of the Christian virtues.⁴⁷ In this text, Lull does not rule out crusade entirely, but he is decidedly unenthusiastic about it. The failure of crusaders in the Levant is part of Lull's argument; some contemporaries claimed that the failures of the crusaders could be attributed to the fact that God was not in favour of this approach.⁴⁸ However, we know that in other texts, Lull also attributes the failure of the crusade and missions both to be a result of a sinful and unreformed Christendom.⁴⁹

Aside from the whole discussion about whether Lull supported crusade or not in this text, a more important element of his thought emerges in this passage: above all, Lull desires a peaceful and harmonious world which is united in its fulfillment of the purpose for which God created it—to love and know Him. A world in this state, which has been achieved by the out-pouring of sacred blood, by the way of the martyrs, and by the triumph of spiritual weapons which are comprised of the virtues, is a world best prepared to meet and defeat the challenges of the Antichrist.

II. The *Llibre contra Anticrist* and the Antichrist tradition.

The *Llibre contra Anticrist* broadly reflects the basic elements of Lull's thought; it articulates ideas and proposals to which he consistently returns throughout his career. Indeed, Lull's treatment of Antichrist suggests that he was more interested in the subject as an occasion for expressing these ideas than he was in the figure of Antichrist itself. Despite this unique characteristic, the treatise is important as a late thirteenth century expression of the medieval Antichrist tradition and bears some consideration in that context.

In the last two decades, an extensive literature on Antichrist, eschatology, prophecy and apocalyptic has appeared; it includes at least two major studies of Antichrist in English, several collections of essays, and numerous journal articles. This voluminous scholarship provides a sound indication that Antichrist allusions and symbols were pervasive in medieval art, literature and thought at all levels of society. One need only visit certain European cathedrals, peruse illustrated

⁴⁷ *ibid.*, III.ii; p. 159.

⁴⁸ Humbert of Romans, *Opusculum tripartitum*, ed. E. Brown, pp. 185-229.

⁴⁹ See P. Beattie, «Mission and Crusade in the Writings of Ramon Lull», pp. 122-3.

Apocalypse manuscripts or read Dante to appreciate how vivid and detailed the medieval Antichrist tradition was.⁵⁰ Where does Lull fit in?

Bernard McGinn explains the medieval understanding of Antichrist according to two polarities, one of which distinguishes between an external and an internal Antichrist, the other between an Antichrist of dread and one of deception.⁵¹ In order to determine where a medieval author falls in the tradition, we must ask whether he perceives Antichrist as an enemy located within Christendom itself, perhaps even in the hearts of individual Christians, or whether Antichrist will attack from outside the boundaries of Christendom. Will Antichrist be a tyrannical persecutor or a consummate deceiver? These questions deal with the location of ultimate evil in the world and with the nature of that evil. Several other issues are relevant here. Is Antichrist collective or singular?⁵² And eschatologically significant: is Antichrist already present in the world or is Antichrist to be anticipated as a future danger?

Medieval Antichrist texts exhibit a huge variety of answers to these questions, some containing apparently mutually exclusive opinions without explanation or embarrassment. Lull's treatise is no exception. Lull's consistent use of the future tense suggests that he sees Antichrist as a coming threat to Christendom, not as an individual power of evil already present in society.⁵³ In one passage, Lull even refers to Antichrist as a most powerful future king.⁵⁴ In the final distinction of the treatise, Lull is concerned with preparing holy men to resist the *coming* attack of Antichrist. He resists identifying Antichrist with any individual, group or movement, present or future.⁵⁵ This is a careful treatise, devoid of speculation or prediction. Inasmuch as Lull deals with an individual Antichrist and apocalyptic eschatology, it is fair to say that he considers Antichrist a danger to be anticipated and he gives no explicit predictions about when Antichrist should be expected. Lull's opinions here are in harmony with contemporary scholars such as Alexander of Bremen, Peter Aureol and Nicholas of Lyra; following the Augustinian tradition, which

⁵⁰A good example of the breadth of recent scholarship in this area can be found in Richard K. Emmerson and Bernard McGinn, eds., *The Apocalypse in the Middle Ages* (New York and Ithaca, 1992).

⁵¹McGinn, *Antichrist*, pp. 4-5.

⁵²Robert E. Lerner discusses this in «Antichrists and Antichrist in Joachim of Fiore», *Speculum* 60 (1985), pp. 553-570.

⁵³See Gret Schib Torra's introduction to *Llibre contra Anticrist*, p. 109.

⁵⁴*Llibre contra Anticrist*, II.iii.; p. 147: «[A]ntechrist será rey molt poderós en lo mon e donará dons als homens en diverses maneres per tal que'ls puxa metre en error.»

⁵⁵This is a striking departure from the tendency toward identification of Antichrist found in some contemporary Spiritual Franciscan writings.

discouraged eschatological speculation, they denied that the arrival of the Antichrist was near and taught instead that St. John's prophecy was straightforward church history up through the sixteenth chapter. Everything following was true prophecy.⁵⁶

What did Llull perceive as the threat of such a future Antichrist? In this text, Antichrist is painted more frequently as the great deceiver than as a figure of persecution and physical dread. Llull's categorization of the works of Antichrist under the headings of false teachings (*rahons*), miracles, gifts, promises and torments is very traditional as comparison to a contemporary text written by the Dominican Hugh of Ripelin demonstrates. Hugh's *Compendium of Theological Truth* of 1265 recounted the works of Antichrist in accordance with the standard Antichrist lore found in the Bible and in Adso of Montier-en-Der's very influential *De ortu et tempore Antichristi* (written shortly after 950). The *Compendium* speaks of the cunning persuasion of Antichrist, his working of miracles, giving of gifts and tortures. Llull's categories, even with their characteristic stress on intellectual matters, clearly belong to this tradition.⁵⁷

Llull holds out the threat of Antichrist to provide an incentive for Christians to seek out the truth more diligently, to live more faithfully, and to pursue the goal of loving and serving God more enthusiastically. In this, he also follows a recognizable medieval tradition of *reformist* eschatology; the tradition can be traced to the thirteenth century from St. Augustine and figures like Haimo of Auxerre and Ambrosius Autpertus, who primarily understood the location of Antichrist as internal. For these theologians, Antichrist should be equated with the Spirit which resists Christ in the heart of believers. Haimo and Autpertus developed a strong apocalyptic justification for the spiritual or ascetic life in accordance with this understanding, stressing the need to encourage spiritual warriors. Douglas Lumsden argues that Haimo's and Autpertus' commentaries imply «that constant efforts to reform moral conduct within the ranks of Christianity by promoting a life of asceticism will hasten the fulfillment of the greatest hopes of the faithful.»⁵⁸ Llull's

⁵⁶ For citations and a discussion of this exegesis, see McGinn, *Antichrist*, pp. 144-5.

⁵⁷ For Adso's *De ortu et tempore Antichristi*, see D. Verhelst, ed. *Adso Dervensis: De ortu et tempore Antichristi*, Corpus Christianorum 45, (Turnholt, 1976). McGinn, *Antichrist*, p. 144, ties Adso's work to Hugh of Ripelin's *Compendium* and also to a treatise on Antichrist by the Franciscan Scotist Hugh of Novocastro. See also Richard K. Emmerson, *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature* (Seattle, 1981), pp. 74-107, where the life and deeds of Antichrist are discussed, esp. pp. 77-8.

hopes for a reformed Christendom, revealed in works like *Blaquerna* and later *De fine*, and particularly his stress on the contemplative life in *Llibre contra Anticrist* clearly fall into this tradition.⁵⁹

The spiritualizing eschatology of some great medieval reformers also must have influenced Lull. For example, Gregory the Great, in his *Dialogues* and *Moralia in Job*, combines a vague sense of impending doom with efforts to promote missionary efforts and the construction of a Christian society in the West. Antichrist is used as a tool for reform in these works.⁶⁰ Lull has affinities with this tradition too; he is a missionary and he is promoting the construction of a renewed Christendom advertising his Art as the optimum tool for such endeavors. (Thus it is important that he be able to demonstrate how his Art can be used to defeat Antichrist: a goal he accomplishes in *Llibre contra Anticrist*.) Lull's text not surprisingly presents an Antichrist and an eschatology consistent with that of prominent twelfth century theologians; his ideas are reminiscent of Bernard of Clairvaux, who was guarded in his eschatology, but whose thought had indisputable ties to the re-emphasized historicizing eschatology of his day as expressed in works such as Gerhoh of Reichersberg's *De quarta vigilia noctis* of 1167.⁶¹ Bernard's eschatological understanding of the crusades and explanations for the failure of the Second Crusade in particular seem to correspond to Lull's ideas both in the *Llibre contra Anticrist* and in later works such as *De fine, Liber de acquisitione Terre Sancte*, and his *Petitio* to the Council of Vienne in 1311.⁶²

The reformist eschatology of the medieval period perceives Antichrist both as an internal enemy, corrupting the hearts and minds of believers, and as an external enemy, attacking with the lure of false teachings and physical torments. The temptation to historicize such an external enemy was almost beyond avoiding. In Lull's day, this external enemy was portrayed collectively as Muslims, Jews,

⁵⁸ Douglas W. Lumsden, «Apocalyptic Expressions of Ascetic Spirituality», *Church History* 66 (1997), p. 251.

⁵⁹ For more on reformist eschatology in Lull's time, see Kathryn Kerby-Fulton, *Reformist Apocalypticism and 'Piers Plowman'* (Cambridge, 1990).

⁶⁰ See McGinn, *Antichrist*, p. 81; H. Savon, «Grégoire le Grand et l'Antichrist, » in *Grégoire le Grand* (Paris, 1990), pp. 389-405; and texts edited and translated in McGinn, *Visions of the End*, pp. 62-65.

⁶¹ For Gerhoh, see Robert Lerner, *The Powers of Prophecy*, p. 49; and Karl F. Morrison, «The Exercise of Thoughtful Minds: The Apocalypse in some German Historical Writings», in Emmerson and McGinn, *The Apocalypse in the Middle Ages*, pp. 352-373.

⁶² Bernard McGinn, «Saint Bernard and Eschatology», in *Bernard of Clairvaux. Studies presented to Dom Jean Leclercq* (Washington, D.C., 1973), pp. 161-185.

Mongols, or sometimes even Paris theologians.⁶³ By the late thirteenth century, some claimed that the external Antichrist existed as a particular political leader (the Hohenstaufen kings were popular candidates for such accusations) or even as the pope himself.⁶⁴ In this context manifestations of Antichrist at the very least, if not Antichrist himself, are understood as already present in Christian society. As such, Antichrist presents an immediate and urgent danger to believers. Even though Llull's treatise does not contain an explicitly historicizing eschatology, it inescapably equates the errors of Jews, Muslims, heretics and the like with the errors propagated by Antichrist. Llull's lifelong dedication to the work of evangelization and reform, leads to the conclusion that, like some of his contemporaries, he understood that Antichrist was already at work in the world.

Llull's *Llibre contra Anticrist* is an unusual example of the medieval treatment of the topic. As argued above, Llull is more eager to demonstrate the flexibility of his Art as a tool for combating Antichrist than he is interested in describing the life, appearance, or works of Antichrist, in engaging in eschatological speculation, or even in undertaking historical exegesis of relevant biblical passages. In fact, his treatise addresses only one of these subjects, the works of the Antichrist, in an abbreviated fashion. On the other hand, the treatise fits easily into the medieval eschatological traditions of Antichrist. In general, Llull's thought is frequently synthetic; his treatment of this topic provides no exception. His Antichrist is both external and internal; it is both a figure of dread and deception; it is individual (a powerful king and tormentor) and collective (false teachings of Muslims and others); it presents a danger both future and present. Llull's depiction of Antichrist in this text places him squarely in the tradition of reformist eschatology. McGinn has argued that there are three broad traditions of Antichrist in the late medieval period: one reflects the standard view of scriptural exegesis as represented by texts

⁶³ William of St. Amour accused the mendicants of being forerunners of Antichrist, in a treatise on Antichrist and his ministers which appears under the name of Nicholas Oresme in E. Martène and U. Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, v. 9, (Paris, 1733), cols. 1273-1446. As an example of recent scholarship on Islam and Antichrist, see David Burr, «Antichrist and Islam in Medieval Franciscan Exegesis», in John Victor Tolan, ed., *Medieval Perceptions of Islam: A Book of Essays* (New York and London, 1996), pp. 131-152. The association between Antichrist and Averroists is discussed in David Burr, «The Apocalyptic Element in Olivi's Critique of Aristotle», *Church History* 40 (1971), pp. 15-29, and in the same author's «Petrus Ioannis Olivi and the Philosophers», *Franciscan Studies* 31 (1971), pp. 41-71. Llull himself became increasingly more concerned about the Averroists in later life. See R. Imbach, «Lulle face aux Averroïstes parisiens», *Raymonde Lulle et le Pays d'Oc, Cahiers de Fanjeaux* 22 (Toulouse, 1987), pp. 262-282.

⁶⁴ See n. 11 above.

such as Adso's *De ortu et tempore Antichristi*, another applies the standard view to current events and is often reformist in orientation, the third tends more to the Joachite pattern of exegesis and consists of more literal applications of prophecy to contemporary society, as well as predicting the imminent end of the present age.⁶⁵ Llull's treatise is exemplary of both the first and second of these traditions; it remains to be seen where he fits with respect to the third.

III. Llull and radical historicizing eschatology.

It may seem a bit tendentious even to raise the question of how Llull's eschatology (such as it can be extrapolated from the texts) relates to the often radical and apocalyptic eschatology of the Spiritual Franciscans and other contemporaries, such as Arnau de Vilanova, whose exegesis was more reminiscent of Joachim of Fiore. But certain characteristics of Llull's life and thought demand that we ask the question. No single one of these characteristics in itself provides satisfactory evidence that Llull was of an apocalyptic mindset; however, taken together, they suggest that Llull evinced a distinctive eschatological understanding in his thought and by his actions.

First, we should consider Llull's preoccupation with the conversion particularly of Muslims, but also of Jews and other non-Christians. By the late thirteenth century, it was not uncommon for both Franciscan and Dominican exegesis of the *Apocalypse* to afford Islam and its leaders a special role in apocalyptic events. Certain scriptural prophetic texts were interpreted as referring to Muslims in general as well as to particular Muslim leaders such as Muhammad and Saladin. In this view, Muslims provided the last major challenge to the Christian Church in the sixth period of Church history. Joachite exegesis tended to put Muslims and Antichrist in the same period of history.⁶⁶ David Burr argues that with Olivi, we enter another world. Olivi perceived himself to be living between the fifth and sixth historical periods and understood that the sixth period was to be a period of renewal for the Church. Olivi's exegesis also betrays an increased interest in seeing Islam as having a major role in the coming apocalyptic temptations. He equated the beast rising from the sea with Islam and counted seven centuries between the rise of Islam and the coming of the Antichrist. By his calculations, the year 1323, the year of Antichrist, was significant because it figured importantly in Muslim as well as

⁶⁵McGinn, *Antichrist*, p. 144.

⁶⁶David Burr, «Antichrist and Islam in Medieval Franciscan Exegesis», pp. 131-6.

Christian chronology.⁶⁷ The precise relationship between Llull's and Olivi's thought needs to be explored and the differences between the two are quite obvious. Llull has no apocalyptic timetable, as does Olivi, and he also places more emphasis on evangelism than Olivi who thus does not share Llull's primary concern. In fact, most of the Spiritual Franciscan exegetes, particularly those influenced by Joachim's historical sequences, seemed content to wait for the inevitable conversion of Muslims, Jews and other non-Christians at the end of time when the *plenitudo gentium* would be accomplished.⁶⁸

On the other hand, placing Muslims and Antichrist in historical conjunction imbued the late thirteenth and early fourteenth centuries with a sense of eschatological urgency that can also be perceived in Llull's works. The *Llibre contra Anticrist* may not convey the sense that time is running out for the Christian world, but Llull's later works certainly do exude such an impression. For example, the citation from *De fine* of 1305 at the beginning of this article articulates the opinion that if Christians do not soon embark on his program of reform and evangelization their chance will be gone. Llull's confident assumption in the *Llibre contra Anticrist* that peaceful evangelism will inevitably be successful gives way in later years to a series of calls for renewed crusade efforts (1294, 1305, and 1309).⁶⁹ Llull does not abandon his missionary ideals, but they are tempered with experience, realism and political astuteness in later years. An example of his discouragement can be found in his drastic call for the banishment of Jews in the *De acquisitione* of 1309. The same treatise laments the ineffectuality of Christian attempts to evangelize the Mongols.⁷⁰

Llull's repeated emphasis on the passage of time in later works no doubt reflected his awareness that he himself was growing old and that he had had little personal success in getting his Art and other programs accepted. But his increasing sense of urgency evokes concern for Christendom as well. The late thirteenth century was a turning point in Christian thinking about Islam on a number of

⁶⁷ Burr, «Antichrist and Islam», pp. 136-8.

⁶⁸ See E.R. Daniel, «Apocalyptic Conversion: The Joachite Alternative to the Crusades», *Traditio* 25 (1969), pp. 127-154; and his *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages* (Lexington, KY, 1975). Also useful for the context of missions in this period is R.I. Burns, «Christian-Islamic Confrontation in the West: The Thirteenth Century Dream of Conversion», *American Historical Review* 76 (1971), 1386-1434.

⁶⁹ Three distinct crusade treatises are the *Tractatus de modo convertendi infideles*, *Liber de fine*, and *De acquisitione Terre Sancte*. Llull also voiced the call for crusade in numerous other works.

⁷⁰ *De acquisitione Terre Sancte*, f. 547^{va}.

different levels. The Christian loss of Acre in 1291 may not have generated an entirely new approach to crusade planning, but it certainly caused a great deal of soul-searching and self-doubt in the West. If biblical exegesis and prophecy linked Antichrist with Muslim success, it must have seemed to many that the end times were near. How did Llull and others expect the events of the «end times» to play themselves out?

Olivi and others believed that the end times would include a period of peace and «refreshment» prior to the Last Judgement.⁷¹ Olivi was an important transitional figure in the exposition of this idea in Llull's time, for he was the first to suggest that this time of refreshment would occur during the sixth age of the Church—and he saw his own age as lying between the fifth and the sixth. The interlude of renewal would be lengthy enough for the conversion of the entire world.⁷² The famous «Columbinus prophecy», which began circulating around 1300, predicted that the time of renewal, or sabbath, would begin in 1320.⁷³ In view of the increasingly urgent tone of Llull's works, the temptation to speculate as to the possible influence of such ideas on Llull is overwhelming.

Again, there is no explicit textual evidence proving that Llull embraced the notion of an eschatological sabbath. But it is evident that Llull believed that if Christians dedicated themselves to the work of evangelism and reform they would be able to attain the goal for which they were created, and that it was possible to accomplish this goal *within* history. Why else would he devote himself ceaselessly to promoting this end? His sermons, mystical writings, polemical works and romances—in short, his vast *corpus* of literature—paint a complete picture of the renewed and reformed world Llull envisioned. Despite the fact that some writers persist in referring to this vision as a utopia, it is evident that Llull truly believed such renewal could be accomplished.⁷⁴ Unlike the Spiritual Franciscans, Llull emphasized

⁷¹ See Robert Lerner's series of articles on this topic: «Refreshment of the Saints: The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought», *Traditio* 32 (1976), pp. 97-144; «Joachim of Fiore's Breakthrough to Chiliasm», *Cristianesimo nella Storia* 6 (1985), pp. 489-512; and «The Medieval Return to the Thousand-Year Sabbath», *The Apocalypse in the Middle Ages*, pp. 51-71.

⁷² Burr, «Antichrist and Islam», p. 136; and Lerner, «Medieval Return to the Thousand-Year Sabbath», pp. 61-3.

⁷³ Lerner, «Medieval Return to a Thousand-Year Sabbath», p. 64; see also E.A.R. Brown and Robert Lerner, «On the Origins and Import of the Columbinus Prophecy», *Traditio* 45 (1990), pp. 219-256.

⁷⁴ For an excellent discussion of this issue see J.N. Hillgarth, «Raymond Lulle et l'utopic», *EL* 25 (1981-83), pp. 175-185.

that it was the responsibility of Christians to exert the necessary efforts to reach the goal; conversion wouldn't miraculously occur by itself. However, taken together, Lull's espousal of the ideals of Christian renewal, his concern with evangelization, his equation of the doctrinal errors of Muslims and others with the false teachings of Antichrist, and his increased sense of urgency suggest that however cautiously Lull dealt with potentially explosive subjects (occasionally avoiding them altogether), he gradually internalized some of the apocalyptic ideas he was exposed to throughout his lifetime.

The evidence for Lull's theology of history (or his eschatological understanding) is sketchy and inconclusive, leading to stimulating but, for the time being at least, speculative conclusions about the influence that figures such as Olivi or other Spiritual Franciscans may have had on Lull. However, given that Lull was such a synthetic and comprehensive thinker, it is important to view him as a transmitter of a wide variety of the religious ideals of his times and to look at the question from the other direction; namely, what could apocalyptic writers find in Lull's thought that would appeal to them? Apart from his emphasis on the Art and the consistent expression of Lull's distinctive evangelical ideas, Lull's *Llibre contra Anticrist* is a careful and fairly conservative expression of reformist eschatology which betrays the only a faint echo of the historicizing trend of his day. Why then, do at least two authors of prophetic texts claim a distinctive and specific apocalyptic role for Lull? Lull's contemporary Arnau of Vilanova believed that he and Lull were the two modern messengers of the truth in an eschatological scenario arising from a Joachite apocalypticism which was also embraced by Spiritual Franciscans.⁷⁵ About four decades after Lull's death, the renegade Franciscan Jean de Rupescissa referred to Lull by name in his 1356 treatise *Liber ostensor*, where he speculated on the apocalyptic role that Lull may have filled.⁷⁶ And why were the same people who were drawn to the message of the Spiritual Franciscans also drawn to Lull? The posthumous investigation into Lull's orthodoxy by the Inquisitor General of

⁷⁵ J.N. Hillgarth, «Date de la rencontre de Lulle et d'Arnaud de Villeneuve à Marseille», *Raymonde Lulle et le Pays d'Oc. Cahiers de Fanjeaux* 22 (Toulouse, 1987), pp. 69-70. For Arnau's eschatology see Francesco Santi, «La vision de la fin des temps chez Arnaud de Villeneuve: Contenu théologique et expérience mystique», *Fin du monde et signes des temps: Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIII^e-début XV^e siècle). Cahiers de Fanjeaux* 27 (Toulouse, 1992), pp. 107-127.

⁷⁶ Louis Boisset, «Un témoignage sur Lulle en 1356. Jean de Roquetaillade», *Raymonde Lulle et le Pays d'Oc. Cahiers de Fanjeaux* 22 (Toulouse, 1987), pp. 70-4.

Aragon, Nicholas Eymerich (1320-1399), associated Llull's ideas with those of at least one group of beguines in Valencia.⁷⁷

These questions demand further research and answers to them will help to shed more light on the history of Lullism in the fourteenth century. Two avenues of investigation must be followed. First, we must study in a more specific way the relationship between Llull's ideas about reform and those of his contemporaries.⁷⁸ Which ideas of Llull's were particularly attractive to communities of Beguines as well as to figures like Arnau of Vilanova and Rupescissa? Clearly the answer must lie in Llull's calls for spiritual renewal and for his invocation of the ideals of the apostolic lifestyle. Llull's own embracing of the penitential way of life was doubtless inspiring to others in western Mediterranean urban society who were seeking new and meaningful expressions of piety. Llull's constant criticisms of the wealth and laxity of the institutional church also reflected the opinions of many contemporaries, including Spiritual Franciscans.⁷⁹ Llull's calls for evangelical poverty struck an answering chord in the hearts of many. In this connection, we need to study the transmission of these ideas in places where Llull was known to have travelled.⁸⁰ What opportunities existed for Llull to come into contact with such ideas? He had known contacts with Raymond Gaufredi, Bernard Délicieux, Arnau of Vilanova, Angelo of Clareno, Philip of Majorca, and that protector of Spirituals, Frederick of Sicily.⁸¹ Did other such contacts take place?

Secondly, we must examine more closely how Llull and his ideas fit into an apocalyptic scenario such as that created by Arnau of Vilanova. Apocalyptic writers of the late thirteenth and early fourteenth centuries saw the signs of the end times

⁷⁷ See Anthony Bonner, *Doctor Illuminatus*, pp. 57-59, 62. Eymerich's *Directorium inquisitorum* of 1376 contained a list of a hundred errors of Llull. See also J.N. Hillgarth, *Readers and Books in Majorca 1229-1550 I* (Paris, 1991), pp. 196-204.

⁷⁸ For examples of such studies, see Fernando Domínguez Reboiras, «Raimundo Lulio y el ideal mendicante: afinidades y divergencias», in *Aristotelica et Lulliana. Magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata* (Steenbrugge, 1995), pp. 377-413; and the series of articles by Antonio Oliver, «El beato Ramón Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV», *EL* 9 (1965), pp. 55-70, 145-165; 10 (1966), pp. 47-55; 11 (1967), pp. 89-119; 13 (1968), pp. 51-65.

⁷⁹ See Scott H. Hendrix, «In Quest of the *Vera Ecclesia*: The Crises of Late Medieval Ecclesiology», *Viator* 7 (1976), pp. 347-378.

⁸⁰ See Martin Aurell, «Eschatologie, spiritualité et politique dans la confédération catalano-aragonaise (1282-1412)», *Fins du monde et signes des temps. Cahiers de Fanjeaux* 27 (Toulouse, 1992), pp. 191-235.

⁸¹ See Hillgarth, *Readers and Books in Majorca I*, pp. 193-196; and for placing Llull in a definite historical context, see Hillgarth's, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971).

everywhere they looked. The rise and persistence of Islam, persecution of charismatic figures like Olivi, rifts within the Church, the prevalence of heresy, and struggles for power all signalled a new phase in the eschatological drama of church history. For example, Rupescissa saw the beginnings of the Hundred Years War as the prelude to the great Tribulation of the Church. Other prophetic writers believed that the last days would be heralded by the appearance of two new orders of spiritual men (sometimes simply two spiritual men). The *renovatio ecclesiae* also figured prominently in the events of the end times. It is easy to see how Llull, the bearded itinerant preacher, with his message of conversion and reform, with his criticisms of contemporary society, could fit into such a scheme.

The influence of the heightened eschatological awareness of his day on Llull's thought is apparent; it is difficult only to determine precisely the degree of such influence without further research. It is a bit easier to see how Llull could have been viewed as an apocalyptic figure himself. In the world of eschatological prophecy, Llull's conversion, appearance, deeds and preaching embodied the signs of the times and drew attention to the characteristics of his world which seemed to point to imminent eschatological events. Llull's depiction of the infernal enemy in *Llibre contra Anticrist* may be careful, conservative and reformist in nature—in short, unremarkable—but his unusual life, the increased urgency of his calls for evangelical renewal in Christendom, and his vision of the *renovatio mundi* are testimony to the remarkable eschatological world of the late thirteenth century reformers. The *Llibre contra Anticrist* affords us another opportunity to see how adept Llull was at synthesizing his own ideas with those of the world around him and how Llull's works can be viewed as a point of intersection between the worlds of the theologians and the educated lay communities of the Western Mediterranean.

Pamela Beattie
University of
Louisville, Kentucky

RAMON LLULL EN ORIENTE (1301-1302): CIRCUNSTANCIAS DE UN VIAJE¹

*Dominus vero Tartarorum circa horam sextam
vexilla crucis precedente congressum facit contra
sarracenos.*

(De un relato latino contemporáneo sobre la
batalla de Hims, 23-XII-1299).

*[Déu], qui tot poderós és, a elegut vós e la vostra
alta sanch per espaha de dretura en terra a
confondre e destruyr los seus enemics, qui-l seu
sanctuari de la sancta casa de Jerusalem per
moltes vegades an ensutzat.*

(Jaume I de Aragón, carta al il-Can Gazán,
18-V-1300).

La lista de interlocutores que Ramon Llull imagina para sus escritos es prácticamente exhaustiva. De la cristiandad medieval, su mundo, le interesa desde papas y reyes hasta burgueses y menestrales. Del mundo religioso conoce las diversas iglesias del cisma oriental, así como las otras dos grandes religiones mediterráneas, el judaísmo y el islamismo. Más allá de este mundo que pudo encontrar personalmente, Llull también piensa poder establecer un diálogo fructífero con un personaje lejano, el tártaro.

¿Quiénes eran para Ramon Llull los tártaros? De sus escritos podemos entre-sacar una imagen vaga, generalista, a todas luces insuficiente para constituir la razón que le impulsó al más largo viaje de su vida, de Mallorca a Armenia. ¿Cuál era la «imagen» que empujó al anciano maestro, 65 años, a cruzar el Mediterrá-

¹ Estas páginas resumen un trabajo mucho más extenso pensado para divulgación. Este origen ha condicionado su estilo y la concentración de referencias bibliográficas al inicio de los apartados. Estas indicaciones bibliográficas representan una selección de las efectivamente utilizadas.

neo de occidente a oriente el verano de 1301? Nuestro propósito es acercarnos a esta imagen, al modo personal como Lull se apropió una imagen que en su entorno ofrecía facetas diversas, incluso contrapuestas. La imagen en la que se reflejaba cómo Europa había entendido, o mejor, había sido incapaz de comprender, «el mayor acontecimiento mundial del siglo XIII» (J. Le Goff), el imperio mongol.²

1. La invasión mongol de Europa.³

«Hubo una vez un lobo azul que bajó del cielo. / Casó con una corza. / Y vinieron los dos, / pasaron las aguas inmensas, / acamparon donde nace el Onón, debajo del monte / de Burján Jaldún. / Así nació Batachiján.»

El lugar mítico en que *El Libro secreto de los mongoles* coloca el origen totémico del linaje de Gengis Can, fue el escenario de la asamblea de 1206, que marca uno de los hitos más importantes de la historia universal:

«Y así, llegó a regir Gengis Can a todos los que viven en tiendas de fieltro.

En el año del tigre, juntáronse todos donde nace el Onón, alzaron el blanco estandarte de las nueve colas, hicieron todos a Gengis Can su can, Can de todos, señor de la nación.»

² Bibliografía de carácter general: H. Finke, *Acta Aragonensia*, t. III (Berlin, 1922); S. Baluzius, *Vita Papparum Avenionensium*, ed. G. Mollat, t. III (Paris, 1921); M.L. Mulst-Thiele, *Sacrae Domus Militiae Templi Hierosolymitani magistri* (Göttingen, 1974); F. Gabrieli, *Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht* (München, 1976); G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, 5 vols. (Quaracchi, 1906-1927); R. Grousset, *Histoire des Croisades*, t. III (Paris, 1936); *Monumenta Germanica Historica*, vols. IX, X, XVI, XVII; G. Raynaud, *Les gestes des chiprois. Recueil de chroniques françaises écrites en Orient aux XIIIe et XIVe siècles* (Genève, 1887); *Recueil des Historiens des Croisades. Documents Arméniens*, 2 vols. (Paris, 1899); *Regesta Pontificum Romanorum*, (ed. A. Potthast), t. II (Berlin, 1875); J. Richard, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIIe-XVe siècles)* (Roma, 1977); J.-P. Roux, *Les explorateurs au Moyen Age* (Paris, 1985); S. Runciman, *A History of the Crusades*, 3 vols.; K.M. Setton, *A History of the Crusades* (Madison, 1975)

³ C.S.F. Burnett, «An apocryphal letter from the Arabic philosopher Al-Kindi to Theodore, Frederik II's astrologer, concerning Gog and Magog, the enclosed nations and the scourge of the Mongols», *Viator* 15 (1984), 151-167; A. Decei, «L'invasion des tartars de 1241/1242 dans nos régions selon la *Djami' ot-Tevarikh* de Fazl ol-Lâh Rasid od-Din», *Revue roumaine d'histoire* 12 (1973), 101-121; U. Knefelkamp, «Der Priesterkönig Johannes und sein Reich - Legende oder Realität?», *Journal of Medieval History* 14 (1988), 251-270; J. Richard, «Ultimatums mongols et lettres apocryphes. L'Occident et les motifs de guerre des Tartres», *Central Asiatic Journal* 17 (1973), 212-222; E. Voegelin, «The Mongol orders of submission of European powers, 1245-1255», *Byzantion* 15 (1940/41), 378-413

La primera reunificación tribal que culminó en 1206 fue el punto de partida de la expansión del imperio mongol. En casi veinte años los hombres de Gengis Can recorrieron desde el imperio Chin hasta el Cáucaso y las puertas de la India. Pese a todas las dificultades inherentes a una expansión tan rápida y tan extensa, la muerte de Gengis en 1227 no supuso el derrumbe de su obra. Su sucesor, Ogedei Can, se encargó de distribuir entre sus generales la responsabilidad de los diferentes frentes, así como la de dotar de una estructura de poder al mismo imperio, incluida la edificación de la capital, Caracorum.

Uno de los ejércitos, comandado por Batu, avanzó sobre Rusia en 1237. Por entonces, lejanos ya los tiempos del reino unificado de Kiev en el siglo XI, Rusia era un mosaico de principados objeto de las hostilidades de los pueblos vecinos y aun entre ellos mismos. Los mongoles atravesaron las regiones centrales del Volga y recorrieron la Meseta de Rusia Central. En 1239 bajaron hacia el sudoeste, atacando y arrasando Kiev en diciembre de 1240. Tomada Kiev el ejército mongol se dividió en cuatro cuerpos para avanzar por itinerarios diferentes. Uno de ellos se dirigió hacia Polonia, cruzó el Oder y se enfrentó al ejército germano-polaco, que fue derrotado en Liegnitz. Tras esta victoria los mongoles penetraron en territorio del Sacro Imperio Romano. Su rumbo, sin embargo, retrocedió y tomó hacia el interior de Hungría, donde el 11 de abril de 1241 el grueso del ejército mongol capitaneado por Batu se había enfrentado y había aniquilado las huestes húngaras de Bela IV. Después de saquear la capital de Hungría los mongoles prosiguieron hacia el sur. Con la misma rapidez llegaron a las costas adriáticas, cuando, de pronto, un hecho inesperado cambió la suerte de Europa. En diciembre de 1241 murió el Gran Can Ogedei, desatando una carrera de pretendientes a la sucesión. Batu se vió obligado a emprender el camino de regreso, y sus tropas retrocedieron a sus cuarteles del bajo Volga. Con tan precipitada retirada perdía toda su fuerza el mensaje que tras la victoria de abril Batu había hecho llegar al Gran Can: «las once naciones han sido sometidas».

El impacto que esta breve y cruenta historia causó en la sociedad europea, quedó reflejado en las crónicas históricas y caló en las conciencias hasta llegar a la creación del mito del salvajismo de los mongoles, «los más crueles y feroces de todas las gentes».

De entre los numerosos testimonios que poseemos, podemos citar el de la *Continuación Lambracense*: «1241. Tinieblas cubrieron la tierra entera y a principios de octubre pudieron verse las estrellas en pleno mediodía (...) En este mismo año Comanos y Tártaros invaden Hungría, una masa innumerable, y en su primer ataque ponen en fuga al rey, matando a ochenta mil de su ejército. En su avance, ávidos de la sangre de los cristianos, clavaban a los niños en cruces, degollaban las mujeres, dispersaban a los sacerdotes junto con la grey cristiana, en fin, se ensañaban miserablemente con jóvenes y vírgenes, los más viejos junto a los más jóvenes. Después de destruir los monasterios y las iglesias, masacrando todos sus

moradores, junto con miles y miles de cristianos, regresan a la tierra de donde vinieron.»

La brevedad de esta crónica transluce el estupor angustioso con que la gente vivió aquellos momentos. No hay menciones de batallas o de reyes guerreros. Es como si se tratara de una pavorosa fuerza surgida de la naturaleza misma; «raza desconocida», escribe otro cronista.

La mención del eclipse se repite en otras crónicas y se convierte como en el símbolo de la tragedia que tan repentinamente cayó sobre Europa. Los relatos transparentan, también siempre, esta extrañeza por la breve duración de la invasión. Es como un pesadilla. Quizá por eso mismo se acumulan detalles fantásticos y se crea el mito. Así, otro cronista enumera: «a unos los ahorcaban, a otros los asaeteaban, a otros los crucificaban y los partían por la mitad, a otros los tomaron cautivos.» Era la cristiandad que padecía en manos de paganos. La «sed de sangre de cristianos» es un motivo común a los cronistas. Elementos que inducen a pensar que los invasores son un pueblo bárbaro, salvaje, inhumano: «gente inmundísima que comen carne casi cruda y toman como bebida leche de yegua y sangre.» El canibalismo será el último detalle para redondear el mito: «cortando las manos y los pies a los niños cristianos, los salaban y se los comían inhumanamente.»

El factor sorpresa y la breve duración de la invasión fueron, sin duda, las causas principales de la imagen que los hombres de la época se forjaron de estos acontecimientos. Pero las crónicas dejan entrever otro elemento, un elemento que crea inseguridad desde el interior mismo de la cristiandad, un reproche a mantener vivo: la falta de reacción. La invasión fue sólo un aviso, si se quiere, pero hubiera podido convertirse en la tumba de Europa.

Los cronistas subrayan esta falta de reacción. Para la *Continuatio Garstensis*: «A la llamada de los predicadores muchos príncipes cristianos toman la cruz, junto con niños y mujeres de toda condición. Todos convienen en tomar la cruz, pero, como el ejército no encuentra un jefe, permanecen en sus casas. Y los tártaros se retiran por propia voluntad, o por disposición divina.» Para otros, en cambio, la causa es plenamente identificable: el ejército no pudo ponerse en marcha, pues «el emperador lo prohibió, porque el rey de Hungría no quiso acudir a su mandato a entablar conversaciones con él.» Como era de esperar, otros comentarios más críticos acompañaron a estas referencias: «Casi todo el pueblo tomó la cruz. De todas partes se reunieron grandes cantidades de dinero. Acaecieron otros hechos, y después los tártaros se retiraron. Y los obispos y los señores se repartieron el dinero.»

2. Los primeros exploradores.⁴

La fugaz incursión de los mongoles fue un grito de alarma para una sociedad que ya había perdido el entusiasmo de las primeras cruzadas y que creía haber establecido fronteras firmes contra sus enemigos tradicionales. Nuevos elementos tomaron fuerza espoleando el interés por conocer más directamente a este enemigo potencial proveniente de la lejana Asia. Por encima del mito era preciso encontrar un lugar conceptual para un pueblo que no podía ser identificado como «el enemigo», es decir, los musulmanes, ni incluido entre los aliados, los griegos, pues unos y otros también habían padecido las mismas devastadores incursiones. El interrogante se abrió para que «exploradores», misioneros y diplomáticos aportasen nuevos elementos de juicio.

Mientras tanto los hechos habían despertado la imaginación de los eruditos y surgían explicaciones teóricas. Se reavivó la historia del «preste Juan», un príncipe cristiano nestoriano, tal vez, se decía, descendiente de los Reyes Magos, que luchaba contra los enemigos de la fe. Mucho tiempo antes, hacia 1165, se había fabricado una carta del preste Juan dirigida a Manuel Comneno, Federico Barbarroja y Alejandro III. Del éxito que tuvo este escrito dan fe su traducción prácticamente a todas las lenguas y su asunción por los historiadores medievales. Los misioneros posteriores aportarían datos más que suficientes para negar la leyenda. Sin embargo, Marco Polo creará necesario confirmar la existencia del personaje, en un principio dominador de los mongoles y contra quien después se levantó Gengis Can. Éste, finalmente, derrotó al preste Juan, que pereció en la batalla.

El preste Juan, nunca definitivamente identificado, podía encarnar la esperanza de ver surgir una fuerza aliada contra los musulmanes. Las primeras incursiones victoriosas de los mongoles sobre Persia en los años 1218-1221 darian fe de ello. Incluso ciertos círculos judíos, mientras en París ardían los libros sagrados en las hogueras de 1240, entendieron la noticia de aquellos hechos como anuncio de la llegada de los tiempos mesiánicos.

En cambio, el horror que siguió a la invasión de Europa en 1241 llamó a otro fantasma, los reyes de Og y Magog. Esta figura bíblica fue identificada en los primeros siglos de la Edad Media, como unos pueblos que fueron sometidos por

⁴ G.G. Guzmán, «European clerical envoys to the Mongols: Reports of Western merchants in Eastern Europe and Central Asia, 1231-1255», *Journal of Medieval History* 22 (1996), 53-67; J. Richard, «Isol le Pisan: un aventurier franc gouverneur d'une province mongole?», *Central Asiatic Journal* 14 (1970), 186-194; B. Roberg, «Das "Orientalische Problem" auf dem Lugdunense II», *Annuaire historiae conciliorum* 9 (1977), 43-66.

Alejandro Magno y confinados en una región próxima al mar Caspio. Su misión sería aparecer en el tiempo previsto por Dios para castigar la corrupción de los cristianos. Igual que en el caso anterior, en 1240 apareció una carta, atribuida a un filósofo árabe llamado al-Kindi y dirigida a Federico II. En la carta se describían los aspectos zoomórficos de cada uno de los veinte pueblos que formaban la nación de Og y Magog, y se vaticinaba su próxima irrupción sobre Occidente. En este caso, sin embargo, la falsificación tenía algún fundamento. Efectivamente, el filósofo persa al-Kindi, que murió en torno al año 873, había escrito un breve tratado calculando la duración del imperio árabe. La obra circulaba en traducción latina junto a una serie de escritos de pronósticos astrológicos. Si bien la noticia podía alegrar a Occidente, también podía hacer surgir el temor a que la misma potencia que acabara con los árabes, acabara también con los latinos.

La decisión del papa Inocencio IV de convocar un concilio en Lyon para 1245, e incluir entre los temas a tratar el de los tártaros, polarizó de alguna manera todos estos rumores. Más aún, Inocencio IV no aguardó las decisiones conciliares y dispuso una primera misión. Su propósito queda plasmado en las dos cartas que entregó a sus enviados. En la primera, protestando por la injusticia con que se habían emprendido las agresiones contra los cristianos, proponía a los mongoles el establecimiento de un pacto de paz. En la segunda se presentaba un resumen de la fe cristiana y se les invitaba a la conversión.

No le resultaría difícil a Inocencio IV encontrar hombres hábiles para la misión proyectada. Las cruzadas y las relaciones con las iglesias orientales habían motivado numerosos contactos, escuela de embajadores, llevados a cabo principalmente por dominicos y franciscanos. En esta ocasión Juan de Plancarpin, por una parte, y Ascelino de Cremona y Andrés de Longjumeau, por otra, fueron los encargados de la misión papal. Junto con las cartas dirigidas a los mongoles, eran portadores de una bula destinada a todos los obispos de las iglesias no latinas, el otro tema foco de preocupación durante todos estos años.

Andrés de Longjumeau y Ascelino de Cremona, por itinerarios diferentes, intentaron aproximarse a la corte mongol siguiendo la ruta de Siria. Sus misiones tuvieron poco éxito político. Ascelino estuvo a punto de ser ajusticiado cuando su rechazo a someterse a los ritos humillantes que los mongoles exigían de los emisarios llegados a sus cortes, provocó las iras del príncipe Baidu. Sólo el respeto casi sagrado que sentían los mongoles por la persona de los embajadores, le salvó en aquel trance. Su fracaso estrepitoso, sin embargo, se vió compensado por la curiosidad de uno de sus acompañantes, Simón de San Quintín. Este atento observador transmitió a Europa las primeras observaciones directas de las costumbres de los mongoles en su *Historia de los Tártaros*.

Muy otro sería el destino de Juan de Plancarpin. Este franciscano, que había ejercido diversos puestos de responsabilidad en su orden en Alemania, y quizá también en España, recibía el difícil encargo a sus 63 años de edad. La ocasión le

depararía múltiples oportunidades para dejar constancia de su perspicacia, de su tenacidad, de su equilibrio al valorar las situaciones.

Partió de Lyon en abril de 1245 y pocos meses después tomaba contacto con las tropas mongolas. Después de entrevistarse con Batu, éste insistió en mandarlo a la corte del Gran Can. El 22 de julio de 1246 se hallaba a menos de una jornada de Caracorum. Y con todo, el franciscano no pondría sus pies en la mítica ciudad.

La suerte de Plancarpin es haber coincidido su llegada con uno de los acontecimientos más determinantes de la historia del imperio: la gran asamblea, el kuriltai, en la que se decidía la sucesión del Gran Can. En este caso se trataba de designar, después de algunos años de regencia, el sucesor del Gran Kan Ogedei, muerto en 1241.

Testigo de excepción, con él era Europa entera que por primera vez se hallaba en el seno de algo totalmente diferente. Plancarpin observaba atentamente, intentaba comprender, traducir a sus esquemas las referencias religiosas, familiares, sociales, incluso adaptarse a las minuciosas normas de etiqueta.

Guyuk fue elegido Gran Can en agosto de 1246. En noviembre Plancarpin era conducido al campamento del Gran Can y recibía la carta de respuesta a las misivas papales. Después, el penoso regreso durante el invierno.

Recibían de todo el mundo felicitaciones, «como si hubiéramos resucitado de entre los muertos». No era para menos. De hacer caso a lo que habían escrito los cronistas anteriores, aquel viaje se parecía mucho a un descenso a los infiernos.

Si la negativa de Plancarpin de ser acompañado por embajadores mongoles frustró a medias esta primera ocasión, no sucedió lo mismo con las iniciativas desde Siria. La primera fue cuando, como respuesta a la misión de Ascelino, Baidu designó un turco y un nestoriano para que le acompañaran en su regreso. La segunda ocasión fue la delegación que Algigigai mandó hacia Chipre al encuentro de Luís IX de Francia.

Era el momento de la séptima cruzada. Los mensajes que la legación hace llegar al rey francés en los últimos días de 1248, son muy diferentes a los conocidos hasta la fecha. En esta ocasión el jefe mongol subraya la tolerancia para con los cristianos mantenida desde el edicto de Gengis Can, y adelanta las bases de una posible alianza. De la sinceridad de tales afirmaciones daba también fe la relación que desde Samarcanda, a principios del mismo año, había mandado a Hetum I de Armenia su enviado el conestable Sinibald. Ante el rey Luís los mensajeros no dudaron en subrayar el clima de tolerancia y añadir de propia cosecha que, tal como se rumoreaba en Occidente, el Gran Can Guyuk había recibido el bautismo.

No todos, ciertamente, dieron fe desde el principio a este cambio de opinión acerca de los mongoles. Los recelos seguían vivos aún en 1261 cuando el capítulo general de los cistercienses acogía en su orden del día el tratar «el negocio de la Iglesia contra los tártaros». Y entre los cruzados la postura generalizada era de franca desconfianza, por lo menos antes de 1260.

El rey san Luís obró con prudencia, tal vez incluso con cierta desconfianza. La misión que llevaba su respuesta a la corte tártara estaba dirigida por el ya avezado Andrés de Longjumeau. Un año después, en marzo de 1250, recibe la contestación. No nos sorprenderá que una vez más el mensaje sea: de acuerdo con la paz, con aquella paz verdadera que nace de la sumisión total al imperio mongol.

3. La misión de Guillermo de Rubruck.⁵

Luís de Francia pensaría que había llegado el momento de tomarse muy en serio la cuestión tártara. El intercambio diplomático de embajadores, el ir y venir de cartas que repetían las fórmulas oficiales, a pocos resultados conducían; ni siquiera se podía tener la certeza de haber avanzado algo en el conocimiento de las costumbres de aquel pueblo. Cómo vivían, cómo se gobernaban, cuál era su lengua, cuál su religión, cuáles sus relaciones con otros pueblos... Multitud de interrogantes que se iban planteando cada vez con más urgencia. ¿Qué sucedía con tantos cristianos como parecían encontrarse entre los tártaros, aun en puestos de importancia?. ¿Había que pensar en estructurar para ellos una administración episcopal? A parte de todas las cuestiones estratégicas, seguramente fueron esas algunas de las preguntas que se formulara san Luís de Francia aquellos años en Chipre.

La respuesta vendría de la mano de un franciscano que posiblemente compartió muchas de esas reflexiones: Guillermo de Rubruck.

Curioso destino el de este hombre. Un informe, posiblemente de carácter privado, le asegura la más firme notoriedad histórica. Y sin embargo, la documentación sobre su biografía es prácticamente nula. Entre las escasísimas referencias se puede dar por segura una primera estancia prolongada en París, si bien fuera él de origen flamenco. Es en París donde se relacionaría con la corriente «espiritual» de los franciscanos, a cuya orden pertenecía. Cuando, después de su viaje, consiga, por fin, permiso para abandonar el Oriente, regresará a París donde será tratado por Salimbene y Roger Bacon. Su presencia en Oriente, por otro lado, parece anterior al viaje del rey san Luís en 1248. Sería precisamente en Chipre donde se uniría a la expedición cruzada para la campaña de Egipto. Lo que le llevó a establecer un relación lo suficientemente estrecha con el rey, hasta el punto de convertirse en su agente, resulta difícil determinarlo.

Agente del rey, no propiamente embajador, esa es una de las notas singulares de la misión de Rubruck. Ciertamente que lleva consigo cartas del rey Luís y presentes,

⁵ Guillaume de Rubrouck, *Voyage dans l'empire mongol*, ed. C. y R. Kappler (Paris, 1985); P. Jackson, D. Morgan, *The mission of friar William of Rubruck: his journey to the court of Great-Khan Mongke, 1253-1255* (Londres, 1990); J. Le Goff, *Saint Louis* (Paris, 1996).

pero él, ante la extrañeza de todos, insistirá en el carácter eminentemente misional de su viaje, un viaje de buena voluntad. Y así se trasluce a lo largo de su escrito. Es la obra de un atento observador, curioso por anotar las costumbres, por compartir la manera de vivir, por socorrer en la medida de lo posible a los «francos» penosamente encerrados en aquel mundo, por enfrentarse, aunque nunca perdiendo las buenas maneras, con la mala propaganda que entre los mongoles suponía la conducta de los nestorianos. Etnógrafo casi, su escrito ofrece una impresionante multitud de datos de fiabilidad prácticamente total.

El 13 de abril de 1253, domingo de Ramos, predicando en Santa Sofía de Constantinopla, Guillermo había proclamado el sentido de su viaje: «que no era embajador vuestro -escribirá, luego, al rey Luís- ni de nadie, sino que iba para predicar la fe a aquellos infieles, según la Regla de nuestra Orden.» De todas formas, al llegar a Crimea, verdadero punto de partida de su itinerario, tuvo ya que desmentir rumores en sentido contrario que le habían precedido.

El día de san Juan evangelista, Guillermo y su ayudante Homodes y demás acompañantes llegaron al campamento de Mangu. Para sorpresa y admiración suya, el entorno se reveló poblado de húngaros, algún franco, un ermitaño procedente de Jerusalén y muchos nestorianos. Había una auténtica competencia entre religiones. El Gran Can se sabía por encima de todos y dejaba espacio a un ambiente religioso sincretista. Nestorianos, musulmanes y budistas multiplicaban sus escenificaciones religiosas con ánimo de mostrar su superioridad. Guillermo intuyó que para sobrevivir debía adaptarse a este ambiente. Junto con el ermitaño y sus acompañantes, toma sus libros litúrgicos, un estandarte en el que ha pintado una cruz, y recorre el campamento cantando el *Vexilla regis prodeunt*.

Sus esfuerzos de adaptación se vieron pronto recompensados. Después de un interrogatorio exploratorio por parte de los cortesanos nestorianos, Guillermo fue recibido por el Gran Can. Por desgracia, los efectos de la cerveza y la impericia del intérprete impidieron que Mangu se enterara del discurso de Guillermo minuciosamente preparado.

Siguiendo al Gran Can, con su estandarte y con ramos en las manos, Guillermo y el ermitaño entraron en Caracorum el domingo de Ramos, 5 de abril de 1254.

Fue una memorable Semana Santa. Fray Guillermo vió acudir a su encuentro un gran número de cristianos hechos prisioneros por los tártaros a lo largo de sus incursiones y que no eran aceptados por los nestorianos. Todos le pedían insistentemente que celebrara para ellos los oficios religiosos. Guillermo tenía reparos. Le era difícil escucharlos en confesión, por desconocer sus idiomas; además, por los continuos peajes a lo largo del camino, se había quedado ya sin ningún ornamento litúrgico.

Maestro Guillermo, un orfebre parisino que trabajaba para el Gran Can, acudió en su ayuda. Durante su estancia en Caracorum se había esculpido al estilo francés

una imagen de la Virgen María, había obrado un cáliz con reliquias incrustadas y no le fue difícil construir un molde para fabricar las hostias necesarias. Los nestorianos, por su parte, les prestaron algunos ornamentos y un altar portátil.

Fray Guillermo pudo celebrar la misa el Jueves Santo y el domingo de Pascua con toda la solemnidad que las fechas requerían. Los mismos nestorianos participaron de su gran alegría. En todo caso, quizá le inspiraron éstos alguna envidia: la vigilia de Pascua bautizaron a más de sesenta personas.

Es de admirar la tenacidad de fray Guillermo. La complicada diplomacia de los servidores del Gran Can inquiría una y otra vez por los motivos de su viaje, por los propósitos de su estancia, tan lejos de su propio hogar. Se les hacía difícil, acostumbrados a un ir y venir de pleitesías de embajadores procedentes de los cuatro vientos del mundo, se les hacía difícil comprender a una persona que se toma un viaje tan fatigoso libremente, sin una imposición expresa de algún señor suyo. Y Guillermo aprovecha la insistencia de sus anfitriones para repetir que tiene una palabra de parte de Dios para proclamar.

Su insistencia surtió efecto. Finalmente le fue comunicado de parte del Can este mensaje: «Os halláis en nuestra ciudad cristianos, musulmanes y budistas. Cada uno asegura que su ley es la mejor y sus escritos los más verdaderos. Reuníos, proceded a una discusión, y que cada uno ponga por escrito sus palabras. Luego podré indagar por mí mismo la verdad.»

Los secretarios de Mangu tomaron por escrito su respuesta: «Alabado sea Dios que ha dispuesto en el corazón del Can tal propósito. Nuestra Escritura dice: “No procede que el siervo de Dios se mezcle en disputas; que se comporte con mansedumbre hacia todos.” Así, pues, estoy dispuesto a dar razón a quien lo pida, sin disputa y sin controversia, de la fe y de la esperanza de los cristianos.»

Los planes de la disputa siguieron adelante. En los preparativos, sin embargo, Guillermo se encontró en la necesidad de tener que hacer un frente común con los nestorianos. Fue preciso, pues, que trataran entre ellos de ponerse de acuerdo. También discutieron la estrategia a seguir. En opinión de Guillermo era mejor empezar la discusión oponiéndose a los idólatras budistas, partiendo de la afirmación de la existencia de Dios, puesto que con los musulmanes ya se comparten ciertas creencias. Otro punto a resolver era el método. Los nestorianos creen poder tomar como argumentos los textos de la Escritura. A Guillermo no le convence tal procedimiento: «Ellos no creen en la Escritura -les dice-. A cualquier relato vuestro, ellos pueden responder con otro.» Deciden, en fin, que Guillermo intervendrá en primer lugar. En caso de apuros, los nestorianos podrán tomar el relevo.

El 30 de mayo del año 1254, vigilia de Pentecostés, el humilde oratorio del ermitaño de Jerusalén, instalado desde su llegada a Caracorum muy cerca de la espaciosa iglesia nestoriana, se llenó de la intelectualidad de cada una de las religiones. Mangu había designado como árbitros a tres de sus secretarios, uno de cada religión.

Uno de los secretarios abrió la sesión proclamando el decreto del Gran Can: «Este es el decreto de Mangu; que nadie se atreva a sostener que el decreto de dios difiere de él. Se ordena que nadie ose pronunciar palabras agresivas o injuriosas contra otro, ni suscitar altercado alguno que malogre esta disputa. Bajo pena de muerte.»

Un bonzo de origen chino planteó el problema del origen del mundo. Guillermo, sin embargo, supo convencerlo para establecer primero la existencia de Dios. Al final el budista se vio aislado en su negación de Dios, frente a musulmanes y cristianos. Para Guillermo había llegado el momento de iniciar la discusión sobre la Trinidad. Pero, en este punto, se levantaron los nestorianos y reclamaron para ellos tal honor. Cumpliendo a regañadientes lo pactado, el franciscano les cedió el turno. Lo que entonces sucedió lo dejó lapidariamente escrito en su relato al buen rey Luís: «Los nestorianos hablaron largo y tendido. Hicieron un relato pormenorizado hasta la venida de Cristo en el juicio final. Recurrieron a semejanzas para exponerles, tanto a los budistas como a los musulmanes, la doctrina de la Trinidad. Todos escucharon sin levantar objeción alguna. Sin embargo, nadie dijo: Yo creo, yo quiero ser cristiano.»

La amargura con que Guillermo vio concluir la disputa religiosa, iniciaba la tristeza de la despedida. El día siguiente, el día de Pentecostés, Guillermo tuvo su última entrevista con Mangu. Una conversación cálida, amistosa, que Guillermo recordaría siempre con nostalgia.

Mangu pronunció ante él su profesión de fe: «Nosotros los mongoles, creemos que no hay sino un solo Dios, por quien vivimos y por quien morimos, y andamos ante él con corazón sincero.»

Guillermo intentó explicarle que esa sinceridad de corazón era sólo posible con la ayuda de la gracia. Mangu, por su parte, le fue citando ejemplos de preceptos contenidos en las Escrituras, y que los cristianos no ponían en práctica. Y se despidió. Le expresó su deseo de que retornara a su país y que fuera portador de algunas cartas. Insistió Guillermo en que le concediera permiso para regresar algún día a territorio mongol, por lo menos para atender a los cristianos esclavos. Mangu, siguiendo rigurosamente su concepción del poder, le respondió que podría hacerlo siempre y cuando sus superiores se lo ordenaran. Más por realismo, que por desconfianza, Guillermo respondió que de todas formas regresaría.

Era el adiós definitivo. El Gran Can ordenaba que se le proveyera de todo lo necesario. Mandó redactar el mensaje para el rey Luís. Le deseó un feliz regreso.

«Si yo hubiera tenido el poder de hacer milagros como Moisés, tal vez se hubiera humillado.»

Mientras la cancillería se tomaba su tiempo para redactar la carta que Guillermo debía llevar consigo, pudo despedirse de su ya querida ciudad. Caracorum, por una decisión del Can, se había convertido en una gran fiesta. Hubo recepción oficial de embajadores, entre ellos los de Bagdad, de la India y de

Turquía. Se inauguró la obra hidráulica de maestro Guillermo Boucher, «un árbol que daba de beber». Fray Guillermo bautizó a tres hijos de un prisionero teutón.

Larga despedida. Juntar lo necesario para el camino, o más, pues se reanudarían las presiones en búsqueda de obsequios. Homodei, el fiel compañero, adquirió algunas cosas para revenderlas luego a buen precio y agenciarse del viaje alguna ganancia. Maestro Guillermo, el orfebre, entregó al franciscano un cinturón adornado con una piedra preciosa, de virtudes mágicas, según se decía, para el rey Luís. «No sabría expresar -escribe Guillermo- ni a Dios, ni a vos, cuánto debo estarle agradecido» al orfebre parisino de tanto éxito en la corte del Gran Can.

Aunque para el camino de vuelta Guillermo contara con mayor ayuda y recomendaciones que a su ida, las fiestas de Navidad le pillaron cerca del monte Ararat, inmovilizado por las nevadas. Allí tuvo ocasión de saludar a un tal Bernardo Cathalanus, fraile dominico, que había residido algún tiempo en Georgia con unos amigos templarios, y que, al no conseguir permiso para adentrarse en territorio mongol, fijó su residencia en Tabriz.

Siguiendo su ruta, Guillermo visitó en Sis la corte del rey de Armenia, ya que éste se le había cruzado en el camino y se hallaba precisamente en aquellos momentos en la corte de Mangu. Guillermo bajó hasta el puerto de Ayas y de ahí pasó a Chipre, rumbo a Nicosia. Era el 29 de junio de 1255. El viaje había durado dos años y unos tres meses.

Sus superiores dispusieron que fray Guillermo permaneciera en Oriente. Le nombraron lector en el convento de Acre. Si así le parecía bien, debería informar a su rey por escrito.

Así lo hizo, por suerte nuestra. Pero su informe no era, bien lo había repetido, el fruto de una embajada diplomática. Por eso mismo su escrito no se detiene en recomendaciones políticas. Se limita a indicar como más razonable la ruta cruzada a través de Hungría, Constantinopla y Armenia, y recomendar que los ejércitos, también en su alimentación, tomen ejemplo de las costumbres de los mongoles.

Por lo demás, un cierto gesto de desilusión. No es aconsejable, escribe Guillermo, que se repitan misiones como la suya o la de otros frailes dominicos. Mejor sería, de emprender alguna, hacerlo designando un obispo que pueda presentarse con ostentación y acompañado de secretarios que realcen el hecho tomando protocolos de cuanto se diga o se trate.

4. Los mongoles en Persia.⁶

No resulta fácil atribuir una estrategia definida a las expediciones de los mongoles más allá de sus regiones de origen. No lo es a la hora de interpretar la invasión de Europa en 1241, ni lo es al repasar su presencia en Persia.

La expansión hacia el Sur fue la respuesta a un suceso bastante frecuente, pero en este caso considerado una provocación. Fue el asalto a una caravana de mercaderes lo que decidió a Gengis Can a atacar el imperio de Karesmia, que tras la anexión de Irak extendía sus fronteras desde el Indo al Tigris y desde el mar Caspio al golfo Pérsico. En la primavera de 1219 Gengis se puso en marcha con un ejército de unos 200.000 hombres. En el verano de 1221 los ejércitos mongoles llegaron a Tabriz. Desde allí Gengis tuvo que acudir a la frontera del Indo, para regresar después a Mongolia, donde falleció el 25 de agosto de 1227.

⁶ R. Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks: The Mamluk-Ilkhanid War. 1260-1281* (Cambridge, 1995); D. Ayalon, «The Auxiliary Forces of the Mamluk Sultanate», *Der Islam* 65 (1988), 13-37; M.C. Bartusis, *The Late Byzantine Army. Arms and Society, 1204-1453* (Philadelphia, 1992); J.A. Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran. Vol. V: The Saljud and Mongol Periods* (Cambridge, 1968); C. Brunel, «David d'Ashby auteur méconnu des "Faits des Tartres"», *Romania* 79 (1958), 39-46; J.-B. Chabot, «Notes sur les relations du roi Argoun avec l'Occident», *Revue de l'Orient Latin* 2 (1894), 566-629; F. Cleaves, «A Chancellery Practice of the Mongols in the Thirteenth and Fourteenth Centuries», *Harvard Journal for Asiatic Studies* 14 (1951); F. Cleaves, «Trois documents mongols des Archives Secrètes Vaticans», *Harvard Journal of Asiatic Studies* 15 (1952), 455-459; J. Fletcher, «The Mongols: Ecological and Social Perspectives», *Harvard Journal of Asiatic Studies* 46 (1986), 11-50; A.J. Forey, «Constitutional Conflict and Change in the Hospital of St. John during the Twelfth and Thirteenth Century», *Journal of History Researches* 33 (1982), 15-29; «The Military Orders and Holy War against Christians in the Thirteenth Century», *The English History Review* 104 (1989), 1-24; P.M. Holt, «Mamluk-Frankish Diplomatic Relations in the Reign of Qalawun (678-89/1279-90)», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1989), 278-289; A. Lambton, *Continuity and Change in Medieval Persia* (Albany, 1988); D.O. Morgan, «The Mongol Armies in Persia», *Der Islam* 56 (1979), 81-96; «Who ran the Mongol empire?», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1982), 124-136; «The Mongols in Syria, 1260-1300», en: P.W. Edbury (ed.), *Crusade and Settlement* (Cardif, 1985); *Medieval Persia, 1040-1797* (London, 1988); L. Pouzet, *Damas au VIIIe/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses d'une métropole islamique* (Beirut, 1988); K. Sagaster, «Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen», *Central Asiatic Journal* 17 (1973), 223-242; M. Shatzmiller (ed.), *Crusaders and Muslims in Twelfth-Century Syria* (Leiden, 1993); D. Sinor, «Les relations entre les mongols et l'Europe jusqu'à la mort d'Arghoun et de Bela IV», *Cahiers d'histoire mondiale* 3 (1956), 39-62; J. M. Smith, «'Ayn Jalut: Mamluk Success or Mongol Failure?», *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44 (1984), 307-345; B. Spuler, *Die Mongolen in Iran* (Berlin, 1955); P. Thorau, «The Battle of 'Ayn Jalut: a Re-examination», en: P. W. Edbury (ed.), *Crusade and Settlement* (Cardif, 1985).

La ocupación de los territorios conquistados fue precaria, amanzada en particular por la fuerza omnipresente de los ismaelíes desde su fortaleza de Alamat. Organizados en la secta de los Asasines, su capacidad de infiltración y de fanatismo era proverbial. Actuaban también como asesinos a sueldo, y como tales prestaron sus servicios tanto a los musulmanes como a las facciones latinas de Siria. En su haber se contaba el asesinato de algunos altos dignatarios a cuenta de los Hospitalarios. En 1270, y por encargo de Baibars, dos sicarios asesinaron a Felipe de Monfort en Tiro y perecieron en el lugar. Posiblemente se refiere a este suceso cuando Ramon Llull escribe en el *Blaquerna*: «En Ultramar venc un recontador qui tramès a dir al cardenal que dos axixins havien mort un princep, e que.ls havia hom mort; e lo cardenal anà preïcar los religiosos qui aprenien diverses lenguatges, e enagà-los de desirar la mort per Jesucrist».

El encargado de la destrucción del «Viejo de la Montaña» fue el il-Can Hulegu, que conquistó Alamat a finales de 1256. El árabe Juvaini, que junto a Hulegu oficiaba de historiador, obtuvo permiso para salvar la biblioteca, que se reveló riquísima en manuscritos y en instrumentos astronómicos.

Hulegu continuó su campaña de conquista y el 4 de febrero de 1258 tomaba Bagdad. La ciudad fue saqueada durante siete días, respetando únicamente las casas e iglesias cristianas.

La implantación del dominio mongol en Persia provocó la reacción de los poderes del litoral mediterráneo y causó su división estratégica. Por una parte, Armenia y los latinos de Siria optaron por la alianza con los mongoles, mientras los latinos de Palestina prefirieron buscar amparo en Egipto. Por eso, cuando en marzo de 1259 cae Damasco, junto a los mongoles se encontraban Hetum de Armenia y Bohemundo de Antioquía. Por el contrario, cuando el ejército mameluco de Qutug y Baibars avanzó hacia el norte, no tuvo que temer dificultad alguna en su paso por Palestina.

Los dos ejércitos, igualados en fuerzas, se encontraron frente a frente en 'Ain Jalut la mañana del 3 de septiembre de 1260. Traicionados por uno de sus aliados, los mongoles sufrieron una grave derrota. Una vez repuestas sus fuerzas, el ejército mongol presentó de nuevo batalla en Hims, el 10 de diciembre. Su derrota fue aún más estrepitosa. Fue también en Hims donde los mongoles sufrieron otra gran derrota el 30 de octubre de 1281.

De forma casi definitiva los mongoles eran obligados a renunciar a Siria y conformarse con Persia. Desde esta posición los mongoles multiplicaron sus esfuerzos para una alianza con Occidente, procurando que los cristianos ocuparan puestos de privilegio en su corte. El dominico David de Ashby, consejero de Hulegu y de su sucesor Abaqá, acompañó la legación mongol al concilio de Lyon en 1274. Los mensajes al rey de Armenia, a Constantinopla, al Papa, a Eduardo de Inglaterra o a Felipe de Francia se sucedían con frecuencia. En ellos se propone la estrategia de tenaza, la *qmsa*, de mongoles y cristianos contra musulmanes.

En una de estas propuesta estuvo activamente implicado Jaime I de Aragón.

5. La cruzada de Jaime I de Aragón.⁷

Invitado por su hijo Sancho, recién nombrado arzobispo de Toledo, Jaime I acudió a Toledo en noviembre de 1268, estando también presente el rey de Castilla Alfonso X. A los pocos días se presentó Jacme d'Alarig. Venía acompañado de dos embajadores tártaros, uno de ellos personaje de alto rango.

El acontecimiento no era del todo inesperado. Justamente un año antes, hallándose en Perpignan, Jaime I había recibido un mensaje del il-Can Abaqá. Es posible que en respuesta a este primer mensaje hubiera dispuesto que Jacme d'Alarig viajara como embajador suyo ante la corte persa, y que éste volvía ahora con la respuesta del il-Can. Desconocemos el contenido del mensaje, pero, lo que es más importante, por el relato del mismo rey sabemos lo que él entendió a partir de ahí.

Jaime I vió como inmediata la posibilidad de establecer una alianza con los tártaros y de recuperar para la cristiandad la Tierra Santa. Incluso imagina, al comunicar sus proyectos al rey Alfonso, que alguno de los hijos del rey castellano podría acceder a la posesión de alguno de los territorios a reconquistar.

Alfonso se muestra mucho más prudente. Él sabe -pervivencia del mito- que los tártaros son falsos por naturaleza y poco dados a mantener sus palabras. A lo que objeta el de Aragón que si de entre todos los reyes de la cristiandad, sólo a él se le hace tal proposición, es un signo, más que de la buena voluntad del il-Can de los tártaros, de la disposición divina sobre su destino.

Bajo este prisma providencialista había considerado el rey de Aragón sus conquistas de Mallorca y Valencia. Existían, además, otras razones que requerían su atención para con las cuestiones orientales. Estaban, en primer lugar, sus propias raíces de parentesco. Jaime I, al inicio de la narración de sus gestas, no se cansa de subrayar la maravillosa y azarosa historia gracias a la cual Eudoxia, hija del emperador Manuel Comnenos, fue su abuela materna. En el plano político, Jaime I había mantenido relaciones diplomáticas con el sultán de Egipto entre 1262 y 1266. Estas relaciones se habían deteriorado a raíz de las últimas campañas egipcias en Siria y, además, no habían significado una implantación importante de los

⁷ F. Carreras Candi, «La Creuada a Terra Santa», en: *Congrés d'Història de la Corona d'Aragó* I, t. 1 (Barcelona, 1909), p. 106-138; H. Finke, *Acta Aragonensia*; Jaume I, *Llibre dels feits*.

comerciantes catalanes en Oriente. Un cambio de alianzas era, por tanto, aconsejable. Jaime, por otra parte, ya había mantenido contactos con Hetum I, rey de Armenia, una de cuyas embajadas se encontraba en Barcelona en enero de 1265.

La conexión de Jaime I con Constantinopla era conocida también en la corte persa. En aquellas mismas fechas Abaqá había escrito a Clemente IV una carta en la que, después de relatar cómo los ejércitos mongoles habían ido dominando las fuerzas enemigas, concluía «que vuestra santidad procure con toda diligencia reunir el ejército que, según nos indicaste, pensáis mandar a estas partes, a fin de que, juntamente con el rey de Aragón y su ejército, que acudiría a instancias del emperador de Bizancio, nuestro suegro, podáis atacar por una parte, haciéndolo nosotros por la otra, hasta exterminar a los enemigos que se verían atrapados en el medio.»

¿Era esta mediación de Miguel Paleólogo la que le llegó pocos días después, cuando Jaime I se hallaba ya en Valencia? En esta ocasión Jacme d'Alarig y los dos embajadores tártaros se presentan ante el rey con un mensajero griego. De seguir la propia narración del rey, en esta ocasión los planes son ya mucho más concretos. Se sugiere como punto de encuentro el puerto de Ayas, o alguno otro cercano. El emperador griego, por su parte, aseguraba su concurso para la travesía marítima. Los embajadores podrían regresar con promesas firmes, rubricadas por las muestras de afecto de la corte aragonesa. El infante Pere aporta su granito de arena obsequiando con un caballo a los embajadores tártaros.

La decisión, en efecto, estaba tomada. En realidad los preparativos habían comenzado ya, cuando, después de abandonar Toledo, Jaime había recibido por parte de los Hospitalarios el ofrecimiento de participar en la empresa. Ahora, pues, ya se podía fijar fecha para *el passatge*.

Jaime I reunió a su familia para la despedida. En Barcelona consiguió el contingente de tropas y en Mallorca recibió 50.000 sueldos como aportación generosa de sus súbditos, y víveres de los musulmanes menorquines. El 4 de septiembre de 1269 la expedición zarpó desde Barcelona.

Apenas iniciada la travesía se toparon con fuertes tormentas. Pero, vencidos los primeros momentos de indecisión, siguieron adelante hasta que, finalmente, en las proximidades de Menorca el convoy se dispersó. La nave real, azotada por vientos cambiantes, consiguió refugiarse en Aigues-Mortes.

Un pequeño resto consiguió acabar la travesía. Once naves llegaban con lo que quedaba de la expedición cruzada a san Juan de Acre a finales de octubre. Entre los expedicionarios se encontraban dos hijos bastardos de Jaime I que tuvieron ocasión de enfrentarse con el ejército egipcio mandado por Baibars. En febrero de 1270 regresaban a Barcelona los supervivientes.

A pesar de las referencias de Jaime I a los designios divinos sobre su persona, el contexto general de su política mediterránea no favorecía su empresa cruzada. La Corona de Aragón, representada en sus comerciantes y sus soldados mercena-

rios, mantenía muy rentables relaciones con el Norte de África. Pero, más allá, la poca transcendencia de los intercambios con Egipto y, durante el reinado de Pedro IV, el lastre de la cuestión siciliana, no permiten hablar de una presencia significativa de la Corona en Oriente hasta los últimos años del siglo XIII.

6. Roma, 1287: el cruce de dos itinerarios.⁸

Rabban Sauma

Los esfuerzos diplomáticos de los mongoles para asegurar una colaboración estratégica con Occidente, y que las derrotas de 'Ain Jalut en 1260 y de Hims en 1281 habían revelado necesaria, alcanzaron un punto de gran relieve con la embajada de Rabban Sauma.

En el verano de 1287 la curia papal vivía momentos difíciles. El fallecimiento del papa Honorio IV en abril, a los dos años escasos de su elección, confirmaba la serie de brevísimos pontificados que llenaron la segunda mitad del siglo XIII. Más aún, las dificultades que encontraron los electores del sucesor y el aplazamiento de la elección hasta pasado el invierno, de seguro traerían a la memoria los largos periodos de sede vacante que eran frecuentes.

Mal momento, pues, para que, a pesar de su exotismo, hallara buena acogida la embajada de Rabban Sauma. Con ella el il-Can persa Argún hacía una segunda tentativa para conseguir la colaboración militar de los europeos.

Rabban Sauma llegaba a Roma después de recorrer muchos kilómetros, que le habían ido alejando de su ciudad natal. Allí, en Pekín, había dejado a sus padres Shibán y Qiamta, apesadumbrados por tener que despedirse de su único vástago, habido ya en su madurez. Al igual que su padre, ministro importante en la iglesia nestoriana, también él había seguido la formación eclesiástica y obtenido puestos de cierta relevancia. Pero a sus veintitrés años abandonó todas sus dignidades para entrar en un monasterio. En su retiro pronto atrajo la atención de los fieles que a él acudían para recoger sus enseñanzas.

Entre los que se sintieron atraídos por la palabra de Rabban Sauma se hallaba Marcos, un joven procedente de un pueblo próximo a Pekín, hijo también de un eclesiástico nestoriano. Entre ambos surgió una profunda comunidad de ideales, que desembocó en un raro propósito: peregrinar a Occidente hasta llegar a Jerusalén. Nadie fue lo suficientemente convincente para hacerles desistir de un viaje tan largo

⁸ A. Bonner, «Notes de Bibliografia i cronologia lul·lianes», *EL* 24 (1980), 72-86; J.-B. Chabot, «Histoire du patriarche Mar Jaballaha III et du moine Rabban Sauma», *Revue de l'Orient Latin* 1 (1893), 567-610; 2 (1894), 73-142, 235-304, 566-643; A. Soler i Llopart, «El *Liber super Psalmum Quicumque* de Ramon Llull i l'opció pels tàrtars», *SL* 32 (1992), 3-19.

y tan duro. Los dos monjes emprendieron su camino, atravesando regiones desoladas por las guerras y enfrentándose con todos los rigores de las estaciones.

En Persia fueron muy bien recibidos en cuantos monasterios arribaban y se integraron en la vida eclesiástica. También el il-Can Abaqá les recibió amigablemente y les dispensó su protección. Las autoridades eclesiásticas, por su parte, pensaron que podrían servirse de ellos para reafirmar su jerarquía en el Oriente. En vistas de ello resolvieron consagrar a Marcos como obispo para la China septentrional y a Rabban Sauma nombrarlo visitador general. Marcos tomó el nombre de Mar Jaballaha. Pero los dos amigos no pensaban tomar el camino de retorno sin haber llegado al término de su destino, a Jerusalén, y retrasaron su regreso.

Nuevos acontecimientos, sin embargo, se interpusieron en su camino, cuando en febrero de 1281 falleció el patriarca de Bagdad. Como sucesor suyo los dignatarios nestorianos resolvieron elegir al obispo chino. Con esta resolución fue elevada la correspondiente súplica al il-Can. Abaqá lo aprobó y entregó al nuevo patriarca la tablilla de oro con las insignias reales. Cuando a finales de año Abaqá visita Bagdad, Jaballaha se encuentra a su lado como consejero.

Durante los años del breve il-canato del musulmán Ahmed, Jaballaha y Rabban Sauma sufrieron como los restantes cristianos las amarguras de la persecución. La ascensión de Argún al trono en 1284 restauró la tradicional tolerancia religiosa. Más aún, el patriarca se convirtió en uno de los consejeros más próximos del il-Can. Y a él acudió Argún cuando, al proyectar la conquista de Siria, concibió el propósito de una coalición con Occidente. Jaballaha no lo dudó, Rabban Sauma sería el mensajero idóneo.

El il-Can confió a Rabban Sauma los «decretos» con que, al estilo mongol, se dirigía a los dignatarios europeos y le entregó la tablilla de oro. La comitiva subió hasta el Mar Negro y arribó a Constantinopla, desde donde embarcaron.

El viaje de la legación combinó intereses religiosos y políticos. Éstos, sin embargo, eran en el inicio los centrales. Y cuando a finales de junio de 1287 la comitiva llegaba a Roma no había, ciertamente, posibilidad ninguna de tratarlos.

Desde Roma la expedición del dignatario chino recorrió Europa. En septiembre se entrevistaba, en París, con Felipe IV, y al mes siguiente, en Burdeos, con Eduardo I de Inglaterra. Después de visitar de nuevo París, la embajada llegó a Roma avanzado el invierno, cuando Nicolás IV había iniciado su papado. La corte romana le prestó esta vez más atención, pero cambió substancialmente el sentido de su misión. Las cuestiones que le fueron propuestas por los cardenales pretendían informarse de la fe de la iglesia caldea y, así, fueron trabajando hasta conseguir la proclamación de unión entre aquella iglesia y Roma. Se extendieron las correspondientes bulas, se prepararon los oportunos obsequios y Rabban Sauma, con el título de *Barbazona Thartarus orientalis archiepiscopus*, extiende documentos asociado a obispos latinos.

Todo ello va acompañado de manifestaciones significativas, atrayentes para la masa que llena las iglesias. En la Semana Santa de 1288 el obispo llegado del más lejano Oriente celebra la liturgia en su rito exótico ante la corte papal. Una piadosa atracción, pero por encima de todo una confirmación de la universalidad del poder de la Iglesia.

Aun sin dudar de la recta intención de Rabban Sauma o de la corte papal, es difícil valorar el exacto alcance de estos gestos. Las circunstancias convirtieron la misión política de Rabban Sauma al servicio del il-Can, en un acontecimiento religioso de reunificación eclesiástica. Resulta claro que una unión tan precipitada y personal no podía ser profunda, ni tener demasiadas repercusiones. Algo, por lo demás, que se repite de manera parecida en otros acontecimientos unionistas de aquellos siglos.

Rabban Sauma y sus acompañantes abandonaron definitivamente Roma en abril de 1288.

Ramon Llull

Después de una prolongada y significativa estancia en Montpellier, en la primavera de 1287, Ramon Llull se dirigió a Roma, a la corte papal. «E, com fos atès a cort, atrobà lo Sant Pare qui llavors era, mort de fresc». La sede vacante por la muerte de Honorio IV impidió a Ramon Llull presentar sus propuestas.

Es incierto cuánto tiempo permaneció Llull en Roma en aquella ocasión. Posiblemente poco. No sólo los rasgos de su temperamento o la expresión de la *Vita coetanea* lo sugieren. En efecto, es difícil suponer que si Llull permaneció en Roma hasta el verano de 1288, meses después, por tanto, de ser elegido papa Nicolás IV, abandonara la ciudad sin presentar ningún escrito a favor de sus proyectos y emprendiera viaje hacia París.

Sea lo que fuere, la coincidencia de fechas e itinerario con la embajada de Rabban Sauma obliga a plantearse si Llull tuvo conocimiento de ella, o, incluso, si tomó contacto con los embajadores orientales.

La sospecha parece convertirse en evidencia al abrir el *Liber super Psalmum Quicumque vult sive Liber tartari et christiani*. De fecha incierta, todo hace suponer que, en efecto, esta obra fue escrita entre 1287 y 1289. En ella, con «parábolas y metáforas», Llull quiere llamar la atención sobre la urgencia de la misión entre los infieles. A este propósito enmarca su exposición con una historia.

El protagonista de la narración es «cierto tártaro, muy sabio y entendido en filosofía, que habitaba en los confines de los sarracenos.» Este sabio en sus reflexiones descubre un importante hueco en su vida, la falta de una ley religiosa. Sin embargo, de momento, el apego a su familia y posesiones le induce a que permanezca en el «culto a los ídolos». Será un acontecimiento trágico, la muerte de un caballero amigo suyo, lo que le decidirá, definitivamente, a emprender su búsqueda.

Las dos primeras etapas de su camino serán fáciles, directas. Un judío, primero, y un musulmán, después, le informan resumidamente de sus creencias. La tercera etapa, sin embargo, el encuentro con la fe cristiana, será mucho más laboriosa. Primero porque supone un largo viaje por montes y valles hasta dar con un ermitaño. Y segundo, porque este ermitaño le mostrará un camino «a través del desierto» hasta encontrar a Blaquerna. Será este personaje luliano quien expondrá al tártaro extensamente la fe cristiana y después le remitirá a Roma para ser bautizado.

La explicación en boca del ermitaño se desarrolla como comentario al llamado símbolo atanasiano, una fórmula de profesión de fe muy usada en la liturgia cristiana. Pero esta referencia no pasa de ser un mero recurso de sistematización. El peso de la argumentación, en cambio, reside en los principios y las figuras del Arte luliano. Y lo que en ello llama la atención no es su uso por parte de Blaquerna, sino el que lo use para tal oyente. Ni la más mínima consideración introductoria se muestra necesaria para el tártaro «entendido en filosofía». Ni siquiera parece haber sido preciso mencionar la aceptación de tales principios por su parte. Blaquerna da por plenamente establecido que el tártaro comprende a Dios a través de sus propiedades y que le es familiar el «investigar por suposición».

Con la nueva fe aprendida y con el libro en que se han recogido las conversaciones mantenidas, el tártaro llega a la curia romana en el momento en que el papa está celebrando la misa. Al finalizar, el tártaro impetra el bautismo, y es luego bautizado con el nombre que él mismo ha escogido, Largus. Después, el nuevo cristiano, se ofrece «para ir a los confines de los tártaros» llevando consigo cartas papales para «su rey».

La historia luliana ha sido reiteradamente relacionada con la embajada de Rabban Sauma. Pero, en realidad, hay otros hechos que contribuyeron en la época de Llull a la popularidad del tema tártaro y sobre todo que incluyen el motivo del bautismo de un tártaro.

Un año después de los hechos relatados, el genovés Buscarellio Ghisolfi fue enviado por el il-Can con las respuestas a los mensajes recibidos a través de Rabban Sauma. No era la primera vez, ni sería la última, que el genovés intervenía en las relaciones diplomáticas. Tanto Argún, como más tarde Gazán, confiaron en sus buenos oficios como mensajero ante el papa y los reyes europeos. En esta ocasión, Buscarellio y sus acompañantes llegaron a Roma en el mes de septiembre de 1289. Visitaron, después, a Felipe el Hermoso y, en enero de 1290, se hallaban en Inglaterra. Fue durante esta legación cuando dos tártaros fueron bautizados. El hecho, por lo demás, no era insólito. También en 1274, cuando el concilio de Lyon, algunos tártaros habían sido solemnemente bautizados.

En este cruce de embajadores es posible conjeturar que Llull coincidiera bien con la legación de Rabban Sauma en Roma el 1288, bien con la embajada de

Buscarellio Ghisolfi en París a finales de 1289. En todo caso, el motivo referido por Llull resultaría familiar en aquel clima de atención a la cuestión mongol que imperaba en Occidente.

7. Llull recibe licencia para enseñar en Siria.⁹

En marzo de 1389, era remitido probablemente desde Mallorca a un tal Andrés, mercader de Barcelona, un importante documento. Se recogían en él nada menos que las calificaciones auténticas y más prestigiosas a favor de la doctrina de Ramon Llull. La copia venía con los avales notariales en regla.

Una de estas calificaciones era la que el 26 de octubre de 1290 Raimundo Gaufredi, maestro general de la orden franciscana, había firmado en Montpellier. En esta carta el general franciscano elogiaba la persona y la enseñanza de Ramon Llull y pedía a los ministros de las provincias de Apulia, Génova y Siria, que le acogieran en sus conventos y le permitieran explicar su Arte.

No hay motivos concluyentes para rechazar la fidelidad de estos documentos respecto del original, a pesar del asombro que puede causarnos ver procuradas a Ramon Llull credenciales para un país tan alejado de los escenarios normales donde se desenvuelve su actividad. A la búsqueda, pues, de detalles y acontecimientos que nos aclaren el contexto de este suceso, debemos prestar atención a la personalidad de quien suscribe el documento.

Y debemos comenzar recordando que aquéllos eran años en que se ventilaban importantes cuestiones en el seno de los seguidores de Francisco de Asís. Ya en tiempos del fundador se habían suscitado graves disputas en torno a las condiciones de la práctica de la pobreza. Mientras sobrevivieron aquellos que habían convivido con el santo, un cierto respeto a la memoria aún viva impidió que las querellas derivaran en enfrentamientos y divisiones. Pero, el alejamiento en el tiempo respecto a los orígenes, y la asimilación cada vez más definitiva de la orden por parte de las estructuras eclesiásticas, aconsejaban una solución definitiva. Lo que, por otra parte, había sido una corriente de opciones más o menos personales, se había convertido en facciones lideradas por personalidades destacables, con escritos que circulaban por doquier y conformando grupos de presión particularmente activos en el momento de decisiones sobre elecciones para cargos en la orden. Acometer la solución de estas cuestiones pendientes conformaría ya de antemano el programa que correspondería desarrollar al decimotercer Maestro general de la orden a elegir en el capítulo de Asís en 1289.

⁹ G.L. Potesta, *Angelo Clareno. Dai poveri eremiti ai Fraticelli* (Roma, 1990); L. Van Auw, *Angelo Clareno et les spirituels italiens* (Roma, 1979).

Gaufredi no era ciertamente el candidato papal. Tal vez previendo que los capitulares reunidos en Asís se resistirían a aceptar a su candidato, Nicolás IV, él mismo franciscano, mandó que se trasladaran a Rieti para reunirse en su presencia. Imaginaria el papa que se le presentaba una ocasión de oro para dejar constancia de la buena marcha de los negocios de la Iglesia, bajo su control, por supuesto. Pues, se hallaba asimismo en Rieti Carlos II, a quien Nicolás poco antes había coronado rey de Sicilia, contravinando todas las promesas gracias a las cuales el angevino había podido salir de la cárcel aragonesa.

Con todo, el capítulo general franciscano, haciendo caso omiso de las presiones papales, optó por elegir Maestro general al provincial de Marsella. Apenas iniciado su generalato Gaufredi tuvo que atender a cuestiones de suma importancia.

Sin duda, el caso más grave con el que tuvo que enfrentarse Gaufredi fue aquel que tuvo como protagonista central a Angelo Clareno.

Inmediatamente después de su elección, en una de sus primeras visitas a las provincias de la orden, Raimundo Gaufredi llegó al convento de Ancona, en las Marcas. Al examinar en capítulo la situación de la orden en la región, se topó con el caso de un cierto número de frailes sometidos a duras penas de reclusión y de privación de sacramentos, sin que para ello se especificaran claramente los motivos. Al tratar de aclarar los hechos, se revelaba como único motivo el que se hubieran excedido en el celo y la observancia de la pobreza. Después de haberlo considerado detenidamente, Gaufredi reconoció que aquellas conductas, lejos de suponer un motivo de castigo, debían ser algo a imitar por todos. Su decisión fue revocar las condenas que pesaban sobre aquellos frailes.

Para algunos cronistas contemporáneos de la propia orden franciscana, por esta decisión Gaufredi se granjeó definitivamente el odio de muchos, que no cejaron de acosarle hasta que consiguieron de Bonifacio VIII su destitución como general de la orden. La acusación tenía cierto sabor luliano: le tildaban de «*fautor phantasticorum et superstitiosorum hominum*».

La liberación de los encarcelados en Ancona tuvo como consecuencia que la polémica en torno a los *zelanti* se volviera más violenta. Sus enemigos pasaron al acoso permanente, con lo cual, a su vez, trataban de minar la autoridad de Gaufredi. En tales circunstancias sólo uno de aquellos hechos que suelen calificarse de providenciales, podría hacer posible una solución.

Y este acontecimiento se produjo, gracias al fervor cristiano de Hetum II, rey de Armenia.

Hacia ya algunas décadas que los franciscanos se habían establecido en Armenia. En sus distintos viajes fray Juan de Montecorvino había sido acompañado por miembros de su orden. Fue a través suyo, justo antes de iniciar su viaje a China, que en 1289 llegó a Gaufredi la petición de Hetum II para que el general tuviera a bien designar un nuevo grupo de frailes para establecerse en Armenia. Fue la ocasión propicia para solucionar la situación de los liberados de Ancona. Dis-

puso, pues, que el grupo, cinco en total, partieran para Armenia. Entre ellos figuraba Angelo Clareno.

Evidentemente, en Armenia, el grupo franciscano fue muy bien recibido por el rey. Su agradecimiento se hizo público en una carta leída en el capítulo general de París en mayo de 1292. Sin embargo, la estancia de aquellos franciscanos no dejaba de suscitar querellas. Así, apenas se difundió la noticia de su arribada, el guardián del convento de Acre, que en Italia había sido colaborador del provincial que castigara a los espirituales, consiguió que el provincial franciscano se dirigiera al rey Hetum para ponerle en guardia contra aquel grupo. Hetum les interrogó ampliamente y no halló razonables las prevenciones del provincial.

El grupo de Angelo Clareno debió entender su estancia en Armenia como un exilio. No era unánime su aceptación por parte de la mayoría de la orden y, en sus desplazamientos a Chipre u otras partes de Asia Menor, a menudo se les trataba de mala manera, incluso negándoles cualquier participación en la celebración de los sacramentos.

Además, las circunstancias hicieron que ni en Armenia mismo pudiera prolongarse su estancia. La caída de Acre, los episodios de las incursiones mongolas y la misma debilidad de la dinastía armenia, multiplicaron los factores de inseguridad para Angelo Clareno y sus compañeros. En 1294 el grupo se disolvió, tomando direcciones distintas para su regreso.

En julio de 1294 tendrá lugar la elección del papa Celestino V. Este breve pontificado, que tras cinco meses se cerrará con la única renuncia del papado que la historia conoce, será el momento de la gran esperanza para la familia de los espirituales. Un paréntesis, tan sólo, en el camino turbulento que Angelo Clareno deberá recorrer. Después, entre otros episodios, figurará una estancia prolongada en Grecia y una visita de cinco meses a Mallorca, en 1313, para visitar al infante Felipe de Mallorca.

Todos los hechos mencionados no constituyen, ciertamente, una explicación a la carta recomendatoria que recibiera Llull. Es cierto que los vive de cerca, en Montpellier. Durante 1289 había abandonado París, después de haber conseguido autorización para explicar públicamente su Arte. Pero 1290 es para él un año de gran actividad intelectual. Es el año, nada menos, de la principal reforma a que Llull somete su sistema, pasando de lo que se conoce como etapa cuaternaria, a la etapa ternaria, con la redacción del *Ars inventiva veritatis*. No se explica, pues, que tuviera tiempo suficiente como para tomarse en serio un amplio periplo de propagación de sus doctrinas. A no ser que construyéramos la hipótesis de que mestre Ramon, al revisar su sistema cara a esta campaña de propaganda, se encontrara de improviso con la tarea de proceder a una reformulación de los fundamentos mismos. Su posterior viaje a Roma y Apulia daría cumplimiento a sus planes primeros, sólo que recortando el área a recorrer.

Sea lo que fuere, no deja de tener gran interés que por las mismas fechas Gaufredi dispusiera el viaje de Clarenó a Oriente, a la provincia franciscana de Siria, y extendiera la autorización a Ramon Llull. Llull, por lo demás, coincidió con Clarenó por lo menos en tres ocasiones: en los días de la elección de Celestino V, en la celebración del concilio de Vienne y en los cincuenta días de estancia de Clarenó en Mallorca en 1313.

8. El desastre de la caída de Acre.¹⁰

Los últimos decenios de la presencia latina en Siria y Palestina fueron marcados por circunstancias de debilidad interna. Las rivalidades entre familias y facciones, las estrategias a menudo divergentes de las órdenes militares y de las potencias comerciales, así como una actitud, por parte de los centros de poder occidentales, que mezclaba el desinterés con una concepción idealista de la empresa cruzada, son algunos de los factores más sobresalientes.

La definitiva pérdida de Jerusalén en 1244 era ya un hecho lejano y ni siquiera la prolongada estancia del rey san Luís en Oriente había sido capaz de articular una empresa decidida de recuperación.

Reducida la presencia cruzada a unos pocos enclaves de la costa siria, los últimos años del Reino de Jerusalén están llenos más de episodios de lucha interna que no de campañas contra los musulmanes.

Estaban, por ejemplo, las dos potencias comerciales, con sus aliados, con sus perennes enfrentamientos. Ante el puerto de Acre, en mayo de 1287, tuvo lugar un encuentro entre un convoy pisano mandado por el almirante Orlando Ascheri y unas galeras genovesas al mando de Tomás Spinola. La victoria se inclinó a favor de los genoveses, pero no significó la última palabra. En la trastienda de este episodio, sin embargo, aparece otro elemento en escena. Poco después de la batalla, Tomás Spinola mantuvo contactos con el sultán Qalawun de Egipto en Alejandría. Los términos pueden suponerse: facilidades comerciales en Egipto para Génova, a cambio de vía libre para la flota egipcia.

¹⁰ M.-L. Favreau-Lilie, «The military orders and the escape of the Christian population from the Holy Land in 1291», *Journal of Medieval History* 19 (1993), 201-227; Ch. L. Kingsford, «The Kingdom of Jerusalem, 1099-1291», en: *The Cambridge Medieval History* (Cambridge, 1926); J. Riley-Smith, «Peace never established: The Case of the Kingdom of Jerusalem», *Transactions of the Royal Historical Society* 28 (1978), 87-102; R. Roricht, «Études sur les derniers temps du royaume de Jérusalem», *Archives de l'Orient Latin* 1 (1881), 617-652.

Mientras, en Siria dio comienzo uno de los episodios más amargos de este final de historia. Tras la muerte de Bohemundo VII, las fuerzas vivas de la ciudad de Trípoli se unieron en 1287 para erigirse en comuna y solicitaron el protectorado de Génova. La respuesta fue evidentemente positiva y el almirante Benedetto Zaccaria se dirigió a Trípoli como representante de la ciudad protectora.

La decisión comunal, sin embargo, no debía haber contado con la aceptación unánime, mucho menos de las órdenes militares. Después de muchas negociaciones se consiguió reforzar la autonomía de las instituciones ciudadanas. Sin embargo, había demasiados intereses en juego para dejar Trípoli en manos de los genoveses. Trípoli no era sólo un punto estratégico más. Se trataba de un ciudad populosa, industrial y culta. Poseía una floreciente industria textil, que las crónicas árabes testimonian al hablar de no menos de 4.000 telares en funcionamiento. La ciudad poseía también escuelas de fama reconocida, particularmente las dedicadas a medicina.

El descontento y la alarma ante el asentamiento de los genoveses en Trípoli desembocó en el envío desde Acre de una embajada a El Cairo. Aun desconociendo los términos del mensaje, resulta fácil comprender con qué satisfacción acogería Qalawun la oportunidad de intervenir en los problemas francos. El 4 de febrero de 1289 el sultán con sus ejércitos salía de El Cairo rumbo a Siria. Sus mensajeros le precedieron hacia Damasco con la orden a los emires locales de reunir las tropas para la conquista de Trípoli. Gracias a la amistad de uno de los generales del sultán, la orden llegó a conocimiento del maestro general del Temple. Alarmado por estas nuevas Guillermo de Beaujeu llegó a Trípoli para alertar a la población y organizar la defensa. Recordando sus intervenciones en los acontecimientos más recientes, nadie hizo caso de sus avisos, pensando que sería una más de sus acostumbradas intrigas.

El 20 de marzo Qalawun, con todo su ejército bien pertrechado, salió de Damasco en dirección a Trípoli. Cinco días después la ciudad era rodeada por el ejército mameluco y 19 catapultas empezaban el bombardeo sobre las defensas de la ciudad. El 27 de abril Trípoli era asaltada. La huida precipitada había comenzado días antes. Nobles, comerciantes, eclesiásticos y órdenes militares habían ido transportando sus tesoros a las pocas naves surtas en el puerto. La defensa se hallaba, por eso mismo, muy desatendida. La entrada de los mamelucos, como era de esperar, supuso la matanza de todos los hombres y la cautividad de mujeres y niños. A medida que avanzaban las tropas egipcias la población retrocedía hacia el puerto, y desde aquí, incluso a nado, hacia la pequeña isla que hay delante de él. Los que la alcanzaron no fueron más afortunados que los que perecieron entre las olas. La caballería egipcia consiguió atravesar con sus caballos a nado la corta distancia y masacró a todos los supervivientes. La ciudad fue arrasada en sus mismos fundamentos.

Ante la caída de Trípoli algunas fortalezas desperdigadas por la región ofrecieron someterse a Qalawun y considerarse sus vasallos. De esta manera pudieron sobrevivir más de una década pequeños núcleos de latinos en los territorios dominados por los mamelucos.

Tras la caída de Trípoli quedaba claro que el árbitro indiscutido de la región era el sultán Qalawun de Egipto. Los mongoles, tras su derrota de Hims en 1281, no habían reaparecido por Siria. Si bien las buenas disposiciones hacia Egipto, que había manifestado el il-Can Tegüder en 1282, se habían trocado en los planes de ofensiva que en 1289 el il-Can Argún confirmaba a Felipe el Hermoso de Francia, la campaña mongol no llegó a materializarse.

La nueva situación, pues, imponía a los interesados obrar en consecuencia. Lo demostraba claramente la buena previsión con que había actuado la ciudad de Acre algunos años antes. Frente a la ascendente estrella de Qalawun la ciudad notificó al sultán en repetidas ocasiones su disposición a concluir un tratado de paz, como ya en 1272 se había firmado con Baibars. Algo cansado de sus idas y venidas, Qalawun les llegó a prohibir que acudieran a él por tierra, temeroso, tal vez, de que de esta forma se mantuvieran demasiado bien informados sobre el estado de la región y la disposición de sus fuerzas. Por mar, pues, en mayo de 1283, una legación de ocho personas, entre ellos dos templarios y dos hospitalarios, se dirigieron a El Cairo para la conclusión del tratado.

El texto del pacto da una imagen bastante clara de cuál era, por lo menos legalmente, la convivencia de francos y mamelucos en la región. Las aldeas que se reconocen como posesión de los francos están desperdigadas por un amplio territorio. A propósito, resultará interesante señalar que no se encuentra en el texto ninguna referencia a Jerusalén. Por el contrario, en lo que es una especie de cláusula final, se reconoce el derecho de los francos a poseer «la iglesia de Nazaret y cuatro de las casas próximas que estarán dispuestas para recibir la visita piadosa de los peregrinos cristianos que procedan de Acre y de los otros lugares de la costa.» Este derecho, por otra parte, viene acompañado de una curiosa obstaculización: cualquier piedra de la iglesia que se venga abajo deberá ser echada fuera y no podrá ser repuesta.

Además de contemplar las circunstancias de la navegación y las obligaciones de asistencia en caso de naufragio, el tratado incluía un compromiso por lo que a terceros se refiere. Es un punto que interesa destacar. Curiosamente el único enemigo que se menciona por su nombre son los mongoles. Primero se establece que si una de las dos partes tiene conocimiento de que «algún enemigo, mongol u otros» se levanta en pie de guerra, debe avisar enseguida a la otra parte. En caso de que uno de estos enemigos, «mongol u otros», repite, ataque Siria y las tropas del sultán se batan en retirada, los francos pueden disponer libremente las medidas que crean más oportunas para su protección.

El otro caso contemplado es el de las posibles cruzadas procedentes de Occidente. Cuando se enteren de un proyecto semejante, los francos de Acre deben avisar al sultán por lo menos dos meses antes de la llegada de la expedición. Si realmente transcurren dos meses antes de la llegada, los de Acre quedan eximidos de cualquier responsabilidad en los ataques posteriores que reciban los mamelucos.

El tratado de 1283 fue firmado para «diez años, diez meses, diez días y diez horas», y estaba, por tanto, plenamente vigente en el momento de la caída de Trípoli; ciudad, por otra parte, no comprendida en el tratado. Sin embargo, los nuevos acontecimientos hicieron pensar en la necesidad de preparar su renovación. La corte de El Cairo, además, era meta de muchas embajadas. En diciembre de 1289 Alberto Spinola, en nombre de la república de Génova, llega a El Cairo para proceder a la restitución de algunas mercancías que naves genovesas habían apresado en un asalto a un convoy egipcio. Spinola aprovecha la ocasión para negociar un tratado que concedía facilidades comerciales a los genoveses en Alejandría. En esta ocasión el enviado de Génova se topó en la corte de Qalawun con embajadores de Constantinopla y del emperador germánico.

Inmediatamente después de la caída de Trípoli Enrique II de Chipre acudió a Acre, recibió una legación de parte de Qalawun y el tratado de 1283 fue renovado por otro igual período. Ello no obstante, tanto Enrique como las órdenes militares urgieron alguna iniciativa rápida en sus mensajes a Europa. Para desgracia suya obtuvieron respuesta. El papa Nicolás IV secundó la iniciativa y Venecia, temerosa de que Acre pudiera reportarles las mismas pérdidas que para los genoveses había supuesto lo sucedido en Trípoli, pusieron sus galeras a la disposición de los cruzados. Los que se iban reuniendo para pasar al Oriente no eran de lo más escogido de la sociedad. Había gentes de muy diversa procedencia, pero, ciertamente, muy pocos caballeros y soldados de profesión. En agosto los cruzados llegaron a Acre. Su sorpresa fue mayúscula.

En Acre lo que hallaron los cruzados fue todo lo contrario de una ciudad en armas. El renovado tratado de paz estaba dando sus frutos y las calles y los mercados de la ciudad estaban repletos de pequeños comerciantes y campesinos venidos de las regiones limítrofes que en Acre obtenían una muy rentable salida a sus productos. La presencia de musulmanes en la ciudad pertenecía a la normalidad de la vida diaria. Para los recién llegados, un hecho insólito, incomprensible. Su móvil había sido el de llegar y entablar combate enseguida. Tener que convivir, comerciar ahora con sus enemigos los infieles, no guardaba relación alguna con sus ideales. Las peleas callejeras, los asaltos, los desórdenes empezaron a multiplicarse en la ciudad. Y las autoridades se sentían impotentes para dominar aquella masa en una ciudad ahora más que superpoblada. En el colmo de su ofuscación los nuevos cruzados salieron a la calle y atacaron a todos los musulmanes, guiados sólo por el aspecto de su indumentaria. Ni decir tiene que muchos cristianos perecieron también por haber adoptado la moda oriental.

Las noticias de estos sucesos encendieron la ira del sultán. Inútilmente las autoridades de Acre y los dirigentes de las órdenes militares presentaron toda clase de disculpas. Propusieron incluso que presos comunes que se hallaban en las cárceles de Acre fueran entregados a Qalawun. Pero la propuesta corría el peligro de exasperar más todavía al populacho. La suerte de Acre estaba cantada. El plazo que se le concedió se lo debió únicamente a la muerte de Qalawun en noviembre de 1290.

El plazo expiró cuando el 6 de marzo de 1291 el sucesor de Qalawun, sultán al-Malik al-Ashraf, partió de Egipto al frente de sus tropas en dirección a Acre. El 5 de abril la ciudad era sitiada. Cientos de máquinas de guerra iniciaron el ataque del doble lienzo de murallas. Miles de guerreros, algunas crónicas los elevan a 60.000 hombres a caballo y 160.000 de a pie, rodeaban la ciudad, concentrándose en la parte sur, la más cercana al puerto. El asedio contó con un sinnúmero de salidas por parte de los sitiados, así como también diversas tentativas de negociar la paz. Pero la decisión del sultán era firme, había llegado el momento de acabar con la presencia de los latinos en Palestina.

Enrique II de Chipre acudió en socorro de la ciudad con unos 2.000 hombres. También algunos caballeros procedentes de Europa acudieron a Acre. Las órdenes militares, por su parte, movilizaron todos sus contingentes disponibles. Génova se mantuvo al margen.

En aquellos momentos Acre encerraba unas 55.000 personas.

Después de más de cuarenta días de asedio las tropas egipcias penetraron en la ciudad por el extremo opuesto al puerto. Los sucesos acaecidos en la toma de Trípoli parecieron repetirse. Calle a calle, casa a casa, la feroz resistencia de los cruzados fue masacrada por los invasores. Muchos nobles tuvieron tiempo de alcanzar sanos y salvos las naves. Otros no tuvieron la misma suerte. El Gran Maestre de los Templarios, Guillermo de Beaujeu, fue herido en combate y falleció ahí mismo. El Gran Maestre de los Hospitalarios, herido también, fue embarcado contra su voluntad y logró escapar con vida. El patriarca de Jerusalén, Nicolás de Hanapes, natural de Reims, pereció ahogado al sobrecargarse la embarcación en que emprendía su retirada. La ocasión, por otra parte, no fue desaprovechada por el templario catalán Roger de Flor que se hallaba en Acre con «la major nau qui en aquell temps fos feta» y llamada «lo Falcó». La nave había sido comprada para él a los genoveses por el maestre del Temple, tal vez en el marco de su política de rearme naval. Roger de Flor acogió a muchos prófugos en su nave, con lo que, en el decir irónico de Ramon Muntaner, «guanyà en aquell viatge sens fi». Sería uno de los motivos por el que se levantarían en su contra graves acusaciones, y que le llevarían a abandonar la orden.

Es imposible calcular cuántos fueron los que hallaron su muerte en el asedio y cuántos fueron hechos prisioneros y vendidos como esclavos. Diez años después de la caída de Acre aún retornaba algún superviviente liberado de su cautividad.

El espanto de aquella tragedia merece esta descripción de un cronista árabe: «Los musulmanes provocaron en Acre un espantoso baño de sangre y consiguieron un botín incalculable. A los que se resistieron hasta el final, el sultán los mandó decapitar hasta al último hombre. Después se ordenó que la ciudad fuera destruida hasta el nivel mismo del suelo.»

Tras Acre fueron cayendo los últimos girones del reino de Jerusalén. Tiro, Sidón, Tortosa, Beirut y los monasterios del Monte Carmelo, Haifa, fueron tomadas entre el 19 de mayo y el 14 de agosto de 1291. Sólo la pequeña isla fortificada de Ruad, frente a Tortosa, permanecía en manos de los Templarios. Estaba destinada a ser el último escenario de la epopeya cruzada.

Para Occidente la hecatombe de la caída de Acre fue un mazazo psicológico. Ricoldo de Monte Croce, que a la sazón se hallaba en Bagdad, exclamará en una de sus cartas: «¿Dónde está Trípoli, dónde Acre, dónde tantas iglesias cristianas diseminadas por aquellos lugares? ¿Dónde las reliquias de los santos, dónde tantos religiosos y monjas que alababan a Dios, cual luceros de la mañana? ¿Dónde la muchedumbre del pueblo cristiano? Religiosos y guerreros han sido asesinados, exceptuados los niños para convertirlos en sarracenos, y las damas, las monjas y las doncellas, que han sido entregadas como concubinas y esclavas, para que por ellas se multiplique el pueblo sarraceno.» Tras esta desolación religiosa no se ocultaba tampoco la ruina moral que sobrevino a la sociedad cruzada. El cronista templario de Tiro lo menciona: «Luego que se perdieron Acre y Siria las gentes se trocaron de buenas en malas personas. Ya nadie amaba a su prójimo, ni le quería servir o socorrer. Nunca se había visto a los nobles tan degradados y envilecidos.»

El papa Nicolás IV, por su parte, seguía muy de cerca los acontecimientos. En marzo de 1291 se esforzaba en convocar a la organización de una cruzada. Y el 1 de agosto, dos meses después de los acontecimientos, dirige a toda la cristiandad la carta *Illuminet super vos* en la que da cuenta de la caída de Acre y emplaza a los cruzados para junio de 1293. El papa encarece a todos los responsables que promuevan la predicación de la cruzada, establece que se concedan indulgencias, pide incluso que se condonen las deudas de quienes quieran sumarse a la expedición. No olvida tampoco aconsejar prudente vigilancia frente a los aprovechados de siempre.

Con estos antecedentes no resulta extraño que en la calamidad de 1291 se levante un dedo acusador contra las órdenes militares. La opinión que culpa de la catástrofe de Acre a la enemistad de las órdenes militares entre sí, no sólo aparece en los cronistas contemporáneos, sino también en cartas del mismo papa.

Al hacerse eco de la pérdida de Acre los cronistas ponderan la duración del asedio, 45 días, y la multitud de muertos, tantos que quedaron repletos los fosos de la ciudad. El motivo de las disensiones y la reacción papal aparecen en la *Continuatio Weichardi de Polheim* con estos términos: «Era opinión de muchos que si hubiera habido buen entendimiento entre los hermanos de las casas del Hospital,

del Temple y Teutónicos, y entre la demás gente, la ciudad no hubiera sido tomada. Por eso mandó el papa Nicolás [IV] que se reunieran concilios provinciales para deliberar cómo se podría ayudar a aquella tierra. En un concilio celebrado en Salzburgo se mandó un mensaje al papa sugiriéndole que por decreto se dispusiera la unión de aquellas tres órdenes en una, y que se llamara al rey de los romanos para que acudiera en socorro de Tierra Santa.»

Efectivamente, en agosto de 1291 Nicolás IV se dirige a diversos obispos pidiéndoles su parecer sobre la reunificación, así como la discusión del tema en concilios provinciales. La misma petición dirige incluso a diversos superiores de las órdenes militares mismas, así como a Felipe IV de Francia. Corresponderá a Clemente V, en el concilio de Vienne en 1312, avanzar hacia la unificación suprimiendo oficialmente la orden del Temple.

Durante este mismo mes de agosto se registran otros mensajes. En unos se dirige al il-Can Argún y a algunos personajes de su corte, exhortándoles a recibir el bautismo. En un segundo grupo de documentos se refiere a las raíces del desastre de Acre. Así, el 13 de agosto se dirige a las autoridades y al común de Génova recordándoles los sucesos recientes, y rogándoles hagan las paces con los venecianos, como también que mantengan y hagan cumplir la prohibición de comerciar con Egipto. En fin, en otros documentos, expedidos entre el 18 y el 26 de agosto, se dirige a diversos obispos rogándoles consideren la cuestión de la unificación de las órdenes militares.

9. Victoria mongol y armenia en Hims.¹¹

Un aliado con el que pudieron contar siempre los mongoles fue el reino cilicio de Armenia. A la fuerza, también, el pequeño reino tuvo que depositar en esta alianza la garantía de su supervivencia, puesto que sus relaciones naturales con Bizancio y Occidente fueron inconstantes.

¹¹ R. Amitai, «Mongol Raids into Palestine (A.D. 1260 and 1300)», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1987), 236-255; T.S.R. Boase (ed.), *The Cilician Kingdom of Armenia* (Edinburgh, 1978); G. Dedeyan, «Les listes "féodales" du Pseudo-Sinbat», *Cahiers de Civilisation Médiévale* 32 (1989), 25-42; P.M. Holt, «Qalawun's Treaty with Genoa in 1290», *Der Islam* 57 (1980), 101-108; J.-M. Merigoux, «Un précurseur du dialogue islamo-chrétien. Frère Ricoldo (1243-1320)», *Revue Thomiste* 73 (1973), 609-621; D.O. Morgan, «The Mongol Armies in Persia», *Der Islam* 56 (1979), 81-96; A. Mostaert, F.W. Cleaves, *Les lettres de 1289 et 1305 des ilkhan Argun et Oljeitu à Philippe le Bel* (Cambridge, 1962); L. Petech, «Les Marchands Italiens dans l'Empire Mongol», *Journal Asiatique* 250 (1962), 561-563

Su origen remoto se lo debía a Bizancio. Algunos generales procedentes de Armenia, que habían servido a Bizancio, recibieron según la costumbre de la *pronoia* tierras en la franja de Cilicia. El establecimiento atrajo también a otras familias procedentes directamente de Armenia. Hechos que significaron, por otra parte, el surgimiento de constantes luchas entre familias. En los fértiles valles del sur del Tauro los nuevos pobladores desarrollaron pronto su dominio, de tal forma que Benjamín de Tudela en 1167 habla ya, impropiaemente, de Toros como rey de Armenia.

La instauración del reino era la gran esperanza de los armenos. Confiaban conseguirlo de la visita de Federico Barbarroja. Pero el emperador falleció durante esta visita, en junio de 1190. Después de ulteriores negociaciones y no pocas concesiones en materia eclesiástica, el 6 de enero de 1198, en presencia del canciller del Sacro Imperio Romano Germánico y del legado papal, León fue coronado rey en la catedral de Tarso.

Le tocó a Hetum I jugar la carta de los mongoles, alentado por las victorias que éstos estaban consiguiendo. Hetum visitó al Gran Can en 1253 y estableció un pacto de colaboración. Cuando la suerte cambió, Armenia sufrió las iras de Egipto. Baibars saqueó Sis en 1266. Después de la derrota de Hims, Armenia se vió obligada a negociar con el Cairo y en 1285 tuvo que firmar un pacto en condiciones extremadamente gravosas.

En 1289 inició su novelesco reinado Hetum II, rey a la fuerza. Por cuatro veces subió al trono y renunció a él. Su primer período duró escasamente un año, tras el cual se retiró a un monasterio. Llamado de nuevo en 1291 acogió a Angelo Clareno y sus compañeros enviados por Ramon Gaufredi. La segunda renuncia al trono se produce tres o cuatro años después. El rey ingresa en un convento franciscano y profesa tomando el nombre de fray Juan. Otro escaso año de retiro y Hetum es llamado de nuevo al trono. En esta ocasión se empeña en reforzar las alianzas del reino y visita al Gran Can y Bizancio. En esta ciudad vive el saqueo del barrio veneciano por parte de los genoveses. Al regresar a Sis encuentra que su hermano Sempad, que había dejado al frente del reino, no tiene intención de dejar su puesto. Hetum es expulsado y en busca de auxilio para recuperar su trono visita Chipre, Bizancio y Persia. Una nueva intervención de los nobles del reino le lleva por cuarta vez al trono.

Minado por una historia tan inestable, el pequeño reino vivía ante la continua amenaza de los sirios y sometido al pacto de 1285 con el Cairo. Por eso, los planes de nuevas campañas programadas por el il-Can Gazán contra Egipto encontraron la respuesta pronta del rey Hetum, fray Juan.

Después de la derrota de Hims en 1281, los il-Canes sucesivos no habían dejado de pensar en una revancha contra Egipto. Argún, proclamado il-Can en agosto de 1284, envió una legación a Honorio IV en 1285 y la embajada a Europa, conducida por Rabban Sauma en 1287. De nuevo escribió a Roma en 1289. A su

muerte sucedieron los años desastrosos del il-Can Geikatu y la revuelta de Baitu. Contra éste se levantó Gazán, hijo de Argún. Gazán había tomado como esposa a la princesa china Cocain, en realidad destinada a ser esposa de su padre. Marco Polo la había acompañado desde la lejana China en un viaje que le había llevado a lo largo de la costa de Asia y en el que perecieron más de quinientos hombres.

Poco antes de iniciar su expedición contra Baitu, el 19 de junio de 1295 Gazán se había declarado musulmán. Con su subida al trono la tradicional tolerancia religiosa iba a sufrir un duro revés. En efecto, los primeros meses de su gobierno fueron de auténtica persecución religiosa. El florentino fray Ricoldo de Monte Croce se encontraba en Bagdad por aquellas fechas y tuvo que huir disfrazado de camellero. A su regreso a Europa los años de intensa actividad misional le sirvieron para escribir las obras *Improbatio Alcorani*, *Libellus ad nationes orientales* y *Liber peregrinationis*.

La política religiosa de Gazán fue casi inmediatamente suavizada, posiblemente porque gran parte de la administración, de la que debía servirse para reorganizar Persia, era nestoriana. El éxito de esta reforma administrativa y económica fue la plataforma que le animó a interesarse de nuevo por Siria.

Solicitado por algunos emires sirios, Gazán apoyó ciertas revueltas contra Egipto. Estas revueltas ocasionaron finalmente una expedición de represalia por parte de las tropas egipcias, en la primavera-verano de 1299, durante la cual no se ahorraron ni el saqueo de mezquitas, ni el exterminio de fieles musulmanes durante la celebración del Ramadán. Para Gazán estos fueron motivos religiosos que le obligaban a tomar las armas. El 16 de octubre de 1299 se inició la expedición contra la presencia de los egipcios en Siria.

A mediados de diciembre el ejército mongol se hallaba en las cercanías de Alepo y, sin atacar la ciudad, seguía hacia el sur. Sería posiblemente en este punto cuando se le juntó Hetum de Armenia, tal vez acompañado además por algunos contingentes de las órdenes militares. Éstas no habían perdido aún las esperanzas de recuperar las fortalezas que con anterioridad habían poseído en la región. El rey armeno era el único que respondía así a la invitación que Gazán había hecho también al rey de Chipre y a los maestros de las órdenes militares.

Los egipcios aguardaban cerca de Hims, alentados por el recuerdo de su victoria en ese mismo lugar en 1281. Gazán, rehuyendo el ataque frontal, inició un lento repliegue hacia el este con el fin de sorprender la retaguardia enemiga. El il-Can parecía querer retrasar el momento del ataque. El día 22 por la mañana el grueso del ejército mongol se hallaba abrevando y apacentando sus caballos. Como exigían sus necesidades los diferentes grupos se hallaban dispersos en una extensión de varios kilómetros. En el campamento propiamente dicho se hallaban únicamente Qutlughshah y el mismo Gazán. Con ellos no se hallarían más de 15.000 soldados. El il-Can tenía junto a él casi únicamente lo que formaba su guardia personal.

Hacia las once de la mañana, aprovechando la dispersión de las tropas mongoles, los egipcios iniciaron de repente el ataque. Los dos grupos del sorprendido ejército mongol intentaron concentrarse en sus posiciones, quedando separados entre sí. Qutlughshah, conociendo lo reducido de la tropa de Gazán, ideó una maniobra de despiste. Hizo resonar los grandes tambores de guerra, con el fin de hacer creer al enemigo que en el grupo se hallaba el il-Can y la plana mayor de las fuerzas. La treta surtió efecto y los egipcios dirigieron el grueso de su ejército sobre el grupo de Qutlughshah. Los soldados que se hallaban con Gazán, conociendo su inferioridad, se ordenaron para la defensa. Utilizando un recurso reservado para situaciones desesperadas descabalaron de sus monturas y, formando un círculo, disparaban sus flechas parapetados por los caballos.

Alertados del inicio de la batalla, las dispersas tropas mongoles iniciaron su concentración y acudieron al lugar de la refriega. Dada la rapidez de movimientos, en vez de agruparse en orden de batalla, los diferentes grupos procedieron directamente a atacar al enemigo. Pronto los egipcios se vieron desbordados por los frentes que se les abrían desde todas las direcciones. Oleadas sucesivas de jinetes se acercaban para disparar sobre ellos sus pesadas flechas.

Entre los primeros que llegaron a prestar socorro a Gazán se hallaba el grupo de los aliados armenos. A su cabeza Hetum, vestido con el hábito franciscano, blandía la cruz y la espada contra los enemigos del pueblo cristiano.

Hasta la caída de la noche duró el combate. Poco a poco los mamelucos pudieron comprobar que no habría una segunda victoria de Hims. No les quedó más remedio que iniciar una retirada precipitada, sin tiempo para entrar en la ciudad y recoger sus tesoros. El botín fue cuantioso. Los emires locales que habían ido retrocediendo ante la presencia de los mongoles y que, como era costumbre, lo hacían cargados con sus pertenencias más valiosas, habían dejado para el ejército de Gazán una ciudad repleta de riquezas. El il-Can pudo recompensar con esplendidez al rey Hetum, reconociéndole que le había prácticamente salvado la vida. El 28 de diciembre Gazán entró triunfalmente en Damasco.

Un cuerpo del ejército, con la participación de Hetum, persiguió a los egipcios hasta las inmediaciones de Gaza. A finales de enero de 1300 le llegó la noticia a Gazán: los egipcios habían sido expulsados de Siria.

10. La lenta reacció de los cruzados.¹²

Las noticias de las victorias de Gazán atravesaron con rapidez el Mediterráneo. Las referencias a los hechos militares se mezclaban con las imágenes familiares para el Occidente. La campaña mongol, apoyada por las reducidas tropas cristianas de Hetum, se dibuja como una victoria cruzada.

Un tal Nicolás narra en una carta que dos galeras trajeron la buena noticia a Venecia. Se decía que Gazán había reunido un ingente ejército, mayor que el que movilizara Alejandro Magno en sus campañas, con el fin de aniquilar la pérfida ley de los sarracenos. «El rey de los tártaros, apartando de sí todo temor, encendido de celo, dirigió su espada contra los enemigos de la cruz.» Su avance victorioso había llegado hasta Hims. Duras horas las primeras de aquella memorable jornada. Horas de indecisión motivadas, como sabemos, por la sorpresa del ataque mame-luco, precisamente cuando las tropas mongoles se hallaban dispersas. Los generales, a decir del corresponsal, tuvieron que insistir para que Gazán se decidiera a contraatacar. «Vencido finalmente por los ruegos de los suyos, alrededor del mediodía, el rey de los tártaros, precedido por el pendón cruzado (*vexilla crucis precedente*), inició el ataque contra los sarracenos.»

Tal vez con mayor realismo, quienes vivían más de cerca aquellos acontecimientos también notificaron las últimas novedades a sus conocidos.

La corte del rey de Aragón fue puntualmente informada. La retirada de los mamelucos a Damasco, el incendio y destrucción de la ciudad por parte de los mongoles, la derrota total, en fin, de los egipcios, era comunicada a Jaime II por una carta que le dirigía Ça Guardia. En ella se hacía referencia también a los preparativos que se hacían en Chipre para unirse a las tropas victoriosas y recuperar Siria. Según estos datos la carta había sido fechada entre febrero y marzo de 1300.

Jaime II de Aragón reaccionó con entusiasmo ante estas noticias. Dispuso una embajada que dirigida por Pere Solivera visitaría Chipre, Armenia y la corte de Gazán. La espléndida carta que dirigía al il-Can dice:

Al molt gran e poderos rey dels Mogols Cassan rey dels reys de tot lo Levant en Jacme per la gracia de Deu rey de Arago, de Valencia e de Murcia e conte de Barcelona e de la molt sancta esgleya de Roma senyaler, almiral e capitani general salut e bonastrucs succehimens.

¹² W. Bettenbach, «Ein Bericht über die Schlacht bei Hims am 23 Dec. 1299», *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 4 (1879), 207-208; E. Finke, *Acta Aragonensia*.

Cor neguna creatura no es, que aja poder en si sino aytant com nostre senyor Deu tot poderos ne vol donar als seus amics. Entre ls quals havem entes, que ell, qui tot poderos es, a elegut vos e la vostra alta sanch per espaha de dretura en terra a confondre e destruyr los seus enemics, qui-l seu sanctuari de la sancta casa de Jerusalem per moltes vegades an ensutzat: de la qual novela lo nostre cor molt se alegra.

On con los nostros predecessors tots temps ajen desijat d'esser e de passar en aquestes partz per ajudar a conquistar la Terra Sancta, majorment con certa cosa sia, que la maior partida dels regnes, que nos tenim, los ditz predecessors nostres ajen conquests e guaanyats de les mans e poder de la mala semença dels infeels Sarrayns ab la sancta ajuda e misiricordia de nostre senyor Deu tot poderos, e nos desigem mes que nuyla altre cosa, que sia en aquest mon, de passar en aquestes parts per ajudar a trer de les mans e poder dels dits infeels Sarrayns la Terra Sancta, on nostre senyor Deu pres mort e passio per nos a reembre e salvar e metrela en poder dels feels crestians, per ço que-l seu sant nom hi fos loat e beneyt:

Per la qual cosa fem a vos saber, que, si avets mester nostra ajuda de naus, de galees e de gens d'armes, de cavals ni de viandes ne de negunes altres coses profitoses a la vostra host, pregamvos, que m'ho fassats saber per vostre missatge, car nos som apareyllats de fer e cumplir-ho. Sabeu per cert, que nos avem fet ordonament e manament a totes nostres gens, qui vulen passar en aquexes partz a honor de Deu e a creximent de la vostra host, que ho puschen fer sens negu contrast. Per esters si mester hi avetz-nos ni les notres gens, fet nos ho saber per vostra letra e missatge per lo feel nostre en P. Solivera, burgues de la ciutat de Barcelona, portador d'aquesta carta nostra, lo qual a vos trametem per especial missatge nostre, cor nos som aparellatz e avem molt gran volentat de passar-hi, per tal que la mala erba, qui lonc temps ha tenguda e ensutzada la dita Sancta Terra de Jerusalem, puscha esser taylada sobre terra.

Pregan vos, que-ls christians, que trobarets en les parts, on vos serets, e especialment los Franchs de nostra terra sots la sancta fe catolica constituits, ajats en vostra guarda e defeniment especial per terra e per mar axi en la sancta terra, que Deus vos ha donada a guanyar con en aquella de d'aqui avant vos donara. E com sobre aço algunes paraules ajan comanades al dit feel nostre en P. Solivera, que us diga de part nostra, pregam la vostra excellencia afectuosament, que al dit P. Solivera cregats de tot ço, que sobre aquests feyts dira a vos de part nostra.

Escrita en la ciutat de Leyda xviii dies anats del mes de Maig en l'an de nostre Senyor de M.CCC.

Las instrucciones que recibió Solivera sobre lo que debía transmitir oralmente, son estas:

Aquests son los capitols, que'n P. Solivera burgues de Barcelona a a dir al rey dels Mogols de part del rey d'Arago:

Primerament que diga de part del senyor rey al dit rey dels Mogols, con lo dit senyor rey d'Arago vol saber, que, si vol ajuda d'el, quina part aura de la Terra Sancta, que mijansan la gracia de nostre senyor Deu a guanyada novelament e d'aquella, que d'aquí a avant guanyara e conquerra.

Item que totes les gens del rey d'Arago sien salves e segures en la dita terra, que a guanyada e d'aquí avant Deu li donara per mar e per terra, e pusquen fer pelegrinatges segurament sens negun tribut totz los christians Francs sen negun embargament.

El ofrecimiento de Jaime II sería de las primeras iniciativas que la noticia de las victorias de Gazán provocaba en Occidente. También sería él de los primeros que podría darse cuenta de lo infundado de las esperanzas surgidas. Quizá sólo un par de meses después, Jaime II recibiría la carta del sultán egipcio al-Nasir que le comunicaba su victoria sobre los mongoles.

Entre otros personajes que informaban a la corte aragonesa, en noviembre de 1300 era el mismo Jacques de Molay, Maestre de la orden del Temple, quien se dirigía a Jaime II para informarle de los últimos acontecimientos. El maestre templario se refería a la expedición cruzada que había ocupado Tortosa y Ruad poco antes, a la espera de unirse a las tropas mongoles. El encuentro no se produjo, comunicaba Jacques de Molay al rey de Inglaterra en abril del año siguiente. Según sus informes Gazán se había visto retenido por enfrentamientos familiares, pero su venida estaba prevista para septiembre de 1301. Los hechos demostrarían lo infundado de tales esperanzas.

También a Chipre, evidentemente, llegaron las noticias de las victorias de los mongoles. Se decía incluso que las órdenes militares habían sido restablecidas en sus antiguas posesiones. En realidad en Chipre se estaba trabajando aún en los preparativos del ejército que Gazán había solicitado al inicio de la campaña.

En Chipre, sin embargo, los preparativos siguieron adelante. Algunos quizás con la esperanza de ser los primeros en sacar provecho de la ocupación de la región. Así un tal Petrus de Vares que en enero contrata una nave con 55 marineros para hacer el periplo de los puertos sirios, de Tortosa a Acre, los próximos meses de marzo a julio.

Enrique II de Lusignan, Amalric de Tiro, el Gran Maestre del Temple y el del Hospital armaron conjuntamente dieciséis galeras. En julio zarparon desde Famagusta con el propósito de atacar las costas siria y egipcia. La campaña, sin embargo, se redujo a un raid sobre los puertos de Alejandría, en el delta del Nilo, Acre y Tortosa, sin más consecuencias.

La expedición chipriota estaba de antemano condenada al fracaso. Los aliados mongoles ya no estaban ahí para auxiliarles.

En efecto, después de su triunfo, Gazán apenas permaneció un mes en Damasco. A principios de febrero iniciaba su regreso, tal vez alertado por insurrecciones en el sur de Persia. Su comandante Qutlughshah dejaba la ciudad dos meses después. Pisándole casi los talones los egipcios iban reocupando Siria. En mayo tenían Damasco otra vez bajo control.

Hay que reconocer que el tema sirio era una preocupación permanente, casi una obsesión, para Gazán. Un año después hará un nuevo intento. En enero de 1301 sus tropas se hallan otra vez en las proximidades de Alepo. Pero, en esta ocasión, las torrenciales lluvias de aquel invierno le harán desistir de continuar su campaña.

Tampoco en esta ocasión los latinos pudieron unirse a sus aliados mongoles. En efecto, un segundo grupo de fuerzas, unos trescientos hombres, integrado por templarios y, en menor número, hospitalarios, conducidos por Amalric de Tiro, en noviembre de 1300 había dirigido un ataque sobre Tortosa, en la costa Siria a la altura de Hims, ocupando la ciudad sólo algunos días y retirándose después a la pequeña isla de Ruad, ante el acoso de los ejércitos egipcios. Se habían puesto en contacto con los mongoles y esperaban encontrarse con sus tropas. Pero los mongoles se hallaban detenidos por los elementos naturales y habían desistido de proseguir su expedición. Desde Antioquía llegaron noticias a los cruzados informando de lo sucedido y notificando que la campaña se reiniciaría en el próximo mes de septiembre. Amalric regresó a Chipre, dejando las tropas en Ruad. Muy pronto los egipcios pusieron cerco a la pequeña isla con una flotilla de 20 navíos. La resistencia se prolongó hasta octubre de 1302, en que unos 200 defensores fueron conducidos a El Cairo, cuando otros 800 habían sucumbido en el asedio.

En abril del mismo año 1302, en una carta dirigida a Bonifacio VIII, Gazán aseguraba hallarse firmemente decidido a emprender de nuevo la campaña de Siria. En esta ocasión, sin embargo, no asistirá personalmente al campo de batalla. Qutlughshah se hace cargo de la expedición, y a él le corresponde el triste destino de regresar junto al il-Can con la nueva del desastre total sufrido por las fuerzas tártaras.

Dos años después fallecía Gazán, su sueño de dominar Siria aún irrealizado.

11. Ramon Llull en el reino de Chipre.¹³

Ramon Llull llegó por segunda vez a París en agosto de 1297 y permaneció allí hasta julio de 1299. Fueron los años fructíferos de su amistad con Thomas Le Myèsier y su relación con los cartujos de Vauvert, a quienes regala una copia de la traducción latina del *Llibre de contemplació*.

Es en su relación con la cartuja de Vauvert que hay que sugerir otro posible contacto de Llull con un personaje importante para el conocimiento de los hechos orientales. Se trata del príncipe armeno Aitón de Gorikos.

En su *Flores Historiarum Terrae Orientis* el príncipe Aitón narra los repetidos intentos por parte de los mamelucos de apoderarse del pequeño reino armeno. Culpa de los éxitos egipcios al grave estado en que las luchas por el poder habían sumido a Armenia. En efecto, desde 1296 a 1298 tuvieron lugar las luchas fratricidas por el trono armeno, que se cerraron en 1298 cuando Hetum II lo recuperó. Hetum mandó al exilio a sus oponentes, y antaño contendientes entre sí, Sempad y Constantino. Es de suponer que estas medidas, así como los acontecimientos anteriores, provocarían el exilio también de partidarios de los bandos rivales. Por el tono nada entusiasta con que el príncipe trata al rey Hetum en su historia, no parece descabellado suponer que el narrador se vió envuelto en estos acontecimientos, hallándose precisamente en el bando de los perdedores.

Al narrar estos episodios, así como la campaña de Gazán de 1299, el príncipe Aitón interrumpe su relato para informarnos que «antes que sobrevinieran tales calamidades al reino de Armenia, emprendí el viaje para cumplir mis promesas a la Madre de Dios en Vauvert. Por lo cual atravesé el mar y pasé dos años antes de regresar a mi tierra.»

Si, como parece lo más probable, Aitón se refiere a la cartuja parisina, y si su partida, como más tarde, coincidió con el exilio de Sempad y Constantino, en la primavera de 1299 habría tenido tiempo más que suficiente para arribar a su destino.

¹³ G.M. Andersen, «An Economic Interpretation of the Medieval Crusades», *The Journal of European Economic History* 21 (1992), 334-366; M. Balard, «Il paesaggio urbano di Famagusta negli anni 1300», in: *Covegno di studi sui ceti dirigenti nell'istituzioni della Repubblica di Genova* (Genova, 1984), 277-191; A.J. Forey, «The Military Orders in the Crusading Proposals of the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries», *Traditio* 36 (1980); H.F. Delaborde, «Actes passés à Famagouste de 1299 à 1301 par devant le notaire génois Lamberto di Sambaceto», *Revue de l'Orient Latin* 1 (1893), 206-215; P.W. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374* (Cambridge, 1991).

¿Conoció Ramon Llull al príncipe Aitón en la cartuja de Vauvert? Si así fue, seguro que no desaprovecharía la ocasión para informarse de los hechos más recientes acaecidos en Oriente. Sus contactos con la casa de Aragón o con los círculos mercantiles, sin duda le habían proporcionado ya un cuadro general de la situación. Las informaciones de Aitón lo completarían de forma más fidedigna. Y su comportamiento posterior se nos presenta de modo mucho más comprensible. Si Aitón le había hablado del momento ascendente del poder mongol, cualquier posterior noticia podría interpretarla como confirmación total de los proyectos conocidos. La sucesión misma de los episodios de su viaje a Chipre y Asia Menor adquieren una consistencia nueva y la lógica que siguieron se nos manifiesta mayor.

No es necesario suponer que cuando Llull pasa por Barcelona en 1299 abrigara proyectos definidos cara al Oriente, o que cuando en mayo de 1300 partiera de Barcelona la embajada de Pere Solivera con la felicitación a Gazán, Llull permaneciera aún en esta ciudad. Es lo más probable que por aquellas fechas mestre Ramon estuviera ya en Mallorca. Se mantendría a la expectativa.

Y sin embargo, pese a los términos usados por la *Vita coaetanea*, la sucesión cronológica no indica que Llull reaccionara a las primeras noticias llegadas del Oriente, entregado a su proyecto de predicación en sinagogas y mezquitas, según el permiso real obtenido a su paso por Barcelona, y metido en la redacción de diversas obras. Resulta difícil precisar cuándo Llull abandonó Mallorca. Al fechar una breve obra en verso, la *Aplicació de l'Art general*, indica que lo escribe en marzo de 1300. Lo cual implica que si fue después del 25 de marzo, día en que se iniciaba el año, se refiere a 1300, pero si era antes del 25, en realidad se trataba de doce meses más tarde, en 1301.

Lo cierto es que en septiembre de 1301 Ramon Llull había llegado a Chipre. Y apenas arribó a la isla pudo darse cuenta de la parsimonia de los acontecimientos: «Al oír Ramon las noticias, apenas encontró una nave preparada, navegó a Chipre. Una vez allí, se encontró que los rumores eran totalmente falsos. Viéndose frustrado en sus primigenios proyectos, aquellos que motivaron su viaje, Ramon empezó a imaginar otro camino en que ocupar el tiempo que Dios le concediera, no mano sobre mano, sino haciendo algo útil.»

No parecía que se hubiera dicho la última palabra en la cuestión siria. La ocupación de la pequeña isla de Ruad por los Templarios aseguraba simbólicamente una cierta continuación en la historia de la presencia latina en Siria. Los medios diplomáticos aún no habían detectado ningún movimiento que hiciera suponer algún cambio de actitud en los propósitos de coalición por parte de Gazán. Se estaba a la espera. Quien más quien menos imaginando cómo podría verse beneficiado por los futuros acontecimientos.

Esperar no era uno de los rasgos más sobresalientes de la conducta de Ramon Llull. La posibilidad de desplazarse a territorio bajo dominio mongol, o territorio en manos de cristianos por concesión de la victoria mongol, debería ceder la pre-

ferencia a una alternativa más inmediatamente realizable. No le era difícil a Ramon dar con una alternativa semejante. En diferentes ocasiones, al dibujar su estrategia misionera global, había manifestado la oportunidad de conseguir la unión con Roma de las iglesias orientales separadas. Si bien este objetivo no carecía de valor intrínseco, su consecución sería óptima plataforma para emprender la actividad misionera de cara a los musulmanes orientales.

Este proyecto en dos tiempos fue el que presentó al rey de Chipre. Ramon Llull pedía que se obligara a todos los cristianos griegos a asistir a sus predicaciones y disputas. En segundo lugar suplicaba que se le facilitara el camino hacia las cortes de Egipto y Siria.

Hay, al respecto, un inciso en la narración de la *Vida coetanea* que merece ser discutido. Escribe el biógrafo que en su petición Llull pretendía visitar al «sultán, que era sarraceno, y los reyes de Egipto y Siria». En una primera lectura parece deducirse que el autor se refiere al sultán de Egipto, al-Malik al-Nasir, y a los emires al servicio de o aliados con Egipto. Pero, en tal caso, ¿era necesario subrayar que el sultán egipcio era musulmán? Por eso, al releer el texto cabe preguntarse si el sultán mencionado no es en realidad el il-Can mongol, del cual ciertamente cabía destacar que era musulmán. Es cierto que en sus propias obras la terminología usada por Llull no se presta a confusiones, pero en este caso se trata de un texto redactado por un extraño.

Sea cual fuera el tenor literal de la petición luliana, lo cierto es que Enrique II de Lusignan, rey de Chipre, «no quiso saber nada de todo ello».

Resulta comprensible la actitud del rey. El primer punto de la petición luliana hubiera supuesto remover una vieja herida. La imposición de la jerarquía latina había provocado no pocos problemas en la isla y la llegada de los refugiados de Siria suponía una mayoría tan definitiva de latinos que mejor era no incitar de nuevo a la minoría fiel a Bizancio con nuevas campañas.

Nos es conocida la tozudez de Llull. Nada extraño, pues, que a pesar de la falta de apoyos reales, iniciara a título personal sus predicaciones y disputas. Es el testimonio de la *Vida coetanea*. Sus obras, la *Rhetorica nova* y el *Liber de natura*, no guardan, sin embargo, relación aparente con esta actividad.

La primera está fechada en el monasterio de San Juan Crisóstomo en septiembre de 1301. El lugar se halla situado en la falda sur del monte en cuya cima se yergue la fortaleza de Buffavento. Se trataba de la fortificación más inexpugnable de toda la isla y que formaba parte del sistema defensivo de la costa norte, junto con las fortalezas de Kantara, San Hilarión y Kirenía. Kirenía era el puerto prácticamente único en la parte norte de la isla, y se comprende el valor estratégico de las fortalezas mencionadas, pues el acceso a las alturas casi al borde mismo del mar, representaría para cualquier posible invasor el dominio sobre la llanura de Nicosia que se extiende en la parte sur del sistema montañoso.

No más de treinta kilómetros separaban el monasterio de San Juan Crisóstomo de la capital. Nicosia, aun siendo la capital del reino, veía reducida su importancia por la actividad que se desarrollaba en Famagusta. Los reyes, pendientes de los acontecimientos de las costas palestina y siria, residían largas temporadas en la ciudad portuaria. Lo mismo vale decir de la autoridad eclesiástica. En este caso, además, hay que tener en cuenta que en aquellos años ocupaba la sede patriarcal Gérard de Langres, consejero de Felipe el Hermoso de Francia, y que nunca puso los pies en Chipre.

Ramon Llull pasaría en la región de Nicosia los primeros meses de su estancia en Chipre. Contando que el trayecto desde Mallorca hubiera durado algo más de dos meses, Ramon Llull habría iniciado su viaje, a lo más tardar, en junio de 1301.

En diciembre de 1301 Llull fecha en Famagusta su segunda obra chipriota. Era otro escenario. Era una populosa ciudad. Ciertamente con sus 70.000 habitantes distaba mucho de los más de 200.000 de París, que Llull conocía, pero, con todo, doblaba en número la población de la misma Roma.

Era, además, una ciudad llena de febril dinamismo. La caída de Acre la había convertido en la primera plaza comercial de Oriente. En su catedral de San Nicolás los reyes de Chipre eran coronados reyes de Jerusalén. En la misma plaza de la catedral y del palacio episcopal, en aquellos momentos ocupado por el obispo Guy de Ibelin, se hallaban a pleno ritmo las obras del palacio real. Al otro lado de la calle podía observarse la iglesia y el convento de los franciscanos rodeados de amplios terrenos. Su fundación recordaba el paso de Francisco de Asís por la isla. Colindante con los terrenos del convento franciscano, hacia el norte, se hallaba la lonja de los genoveses, cuya hegemonía se iba acentuando; a finales del siglo XIV los genoveses se harán amos de la ciudad y se considerarán independientes respecto del reino de Chipre. Casi en el extremo norte de la calle principal quedaba el convento de los dominicos, cuya instalación en la isla había tenido lugar alrededor de 1226. No eran éstos, evidentemente, los únicos conventos ni las únicas iglesias. Muchos de estos edificios eran objeto de obras de embellecimiento y restauración por aquellas fechas. El momento era de prosperidad y las instituciones religiosas se veían favorecidas con multitud de donaciones. Las numerosas actas comerciales de aquellos años que se conservan dan fe de las cuantiosas transacciones comerciales que comerciantes venidos de todos los puertos del Mediterráneo, mallorquines incluidos, allí efectuaban. Las órdenes militares, por su parte, no tenían una presencia muy relevante en la ciudad. Los hospitalarios tenían abierto un hospital, mientras los templarios se habían limitado, al parecer, a habilitar como albergue alguna de sus propiedades en la ciudad. Lo suficientemente digna, con todo, para que Jacques de Molay pudiera celebrar en Famagusta la recepción de miembros de la orden.

La prosperidad se gestaba en el barrio comercial. Su eje era la larga calle ya mencionada que desde la plaza principal se dirigía hacia el norte. En ella se alineaban las lonjas tanto propias como públicas. Entre las primeras destacaban las de los genoveses, de los venecianos, de los pisanos y del mismo rey de Chipre. Bajo sus pórticos y los de las lonjas públicas hormigueaban gentes venidas de todos los puertos del Mediterráneo. Otras instalaciones mercantiles confluían en la calle entoldada. Fondacos, almacenes, boticas de diferentes artesanos, o simples mesas de cambio, constituían el corazón de la actividad más propia de la ciudad, desparramándose, ciertamente, hasta el puerto con sus puestos de aduana, atarazanas, torre de defensa y otras instalaciones.

La vida cotidiana seguía las pautas de todo centro comercial mediterráneo. Las lonjas, a modo de pórticos, daban paso a espacios en donde lo puramente comercial se traducía en nacional. Genoveses, pisanos, venecianos y catalanes tenían su propia administración de justicia, sus iglesias, reencontraban la vida de sus países de origen. Incluso para los refugiados de Palestina existía en aquella arteria vital su espacio propio.

En las calles de Famagusta se mezclaban lenguas, naciones y religiones. Los griegos ocupaban un barrio en la parte sur de la ciudad y contaban con un obispo propio. También los judíos se ubicaban en la parte meridional. Pero el intercambio era continuado. Excesivo a los ojos de las autoridades eclesiásticas. Y si Nicolás IV, en vísperas de la caída de Acre, había pedido al patriarca de Jerusalén que reforzara la vigilancia inquisitorial sobre los judaizantes, ahora, en Chipre, se le insistía en la necesidad de atajar la frecuencia con que muchos latinos acudían a las iglesias griegas y adoptaban sus costumbres, como la de celebrar matrimonios y bautismos en los palacios particulares. Por su parte, las autoridades eclesiásticas de la isla intentaban poner coto a la disolución social que la mezcla de gentes tan diversas provocaba. Un concilio celebrado en 1298 se alarmaba ante la frecuencia con que las madres se deshacían de los niños recién nacidos y creía necesario ordenar que la lectura de los delitos por los que se incurría en pena de excomuni3n, lectura que se solía hacer el Domingo de Ramos, se repitiera todos los domingos. Entre los delitos enumerados figuraba el comercio de armas y provisiones con los sarracenos, los cantos de sortilegios en los funerales, tanto en la iglesia como en los cementerios, la piratería y el juego a los dados.

Tras los pocos meses de estancia en Chipre Ramon Llull había recogido elementos más que suficientes sobre la situación real de la isla. El ajetreo que bullía en las calles de la ciudad, pulso de las fuertes inversiones que se estaban moviendo, no le ocultaba los graves problemas de fondo que existían. Ni los problemas que minaban el poder real, ni los derivados de la desastrosa situación en Siria.

No podía olvidarse que en Ruad los templarios soportaban el peso de una defensa desesperada y necesitada de refuerzos urgentes. El recuerdo de este episodio aparece bajo la pluma de Llull en el *Liber de fine* al afirmar que en futuras cru-

zadas para la defensa de la isla serían necesarios unos contingentes excesivos. Aquel suceso parecía constatar que se había jugado la carta de los mongoles y se había fracasado de momento. Con tales antecedentes estaba a punto de estallar el enfrentamiento entre dos estrategias a seguir, negociar con Egipto o mantener la alianza con los mongoles.

En semejante situación los rumores que llegaban del campo mongol eran alarmantes. Gazán se había puesto en contacto con al-Nasir. El 19 de diciembre de 1301, cuando se hallaba de caza en las cercanías del mar Caspio, recibía la respuesta del sultán egipcio. Al-Nasir daba a entender que no pensaba reconocer que por sus ataques a los ocupantes de Damasco estuviera obligado a reparación alguna. Sin embargo, acababa en tono conciliatorio y hacía una oferta para concluir la paz y establecer una alianza.

Entretanto, el maestre de los Hospitalarios, Guillermo de Villaret, estaba intentando otras vías. De entre los que regresaron de Ruad a principios de año, Guillermo era el que había reaccionado con más rapidez. Mientras los demás conspiraban contra el rey Enrique, él volvió sus ojos hacia el pequeño reino de Armenia.

12. Ramon Llull en Armenia.¹⁴

Todo parecía jugar a favor del reino de Armenia. La interrupción de las rutas del mar Negro y el cierre, después, de los puertos de Siria, le daban una importancia única. Las buenas relaciones mantenidas con los mongoles ofrecían, además, la seguridad de las rutas desde el golfo de Alexandretta hasta Persia, y más allá hasta China. En el tráfico que transcurría por estas rutas residía el interés que la región despertaba tanto a los señores de la guerra sirios, como a los mamelucos de Egipto. A cambio de ayuda para mantener el control sobre estas rutas, resulta lógico que los reyes armenos estuvieran dispuestos a pactar casi con quien fuera. Y a su vez, era para hacer frente a las cargas que suponían estos pactos, como por ejemplo el establecido con Egipto en 1285, que los reyes armenos estaban dispuestos a favorecer a todos aquellos que quisieran contribuir a la animación de las rutas comerciales.

¹⁴ C. Cahen, «Le commerce anatolien au début du XIII^{ème} siècle», en: *Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de L. Halphen* (Paris, 1951), 91-101; M.L. Faureau, «Die italienische Levante-Piraterie und die Sicherheit der Seewege nach Syrien im 12. und 13. Jahrhundert», *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* 65 (1978), 461-510; H. Hellenkemper, *Burgen der Kreuzritterzeit in der Grafschaft Edesa und in Königreich Kleinarmenien. Studien zur historischen Siedlungsgeographie Südost-Kleinasiens* (Bonn, 1976).

Esta buena disposición de los armenos se manifestó incluso en las cuestiones eclesiásticas. Las estrechas relaciones mantenidas con los latinos no sólo se manifestaron en la buena acogida de las órdenes religiosas, sino que llegó a la práctica unión con Roma, hasta el punto que el papa Gregorio X cursó, tanto al rey como al patriarca, invitaciones oficiales para asistir al concilio de Lyon. El reinado de Hetum II, él mismo franciscano, se distinguió particularmente en este sentido, no dudando incluso en procurar la deposición de los obispos reticentes a la unión con Roma. Con su apoyo se emprendió la definitiva discusión teológica que llevó a la unión total pocos años después en el concilio de Sis. Entre los asistentes al concilio de Sis figuraba un tal Juan, obispo de Ayas.

Ayas era la cabeza natural de las rutas comerciales que partían de territorio armenio. Ya en tiempos de los cartagineses y de los griegos había destacado como plaza comercial. Su suerte se vio extraordinariamente favorecida cuando resultó ser prácticamente la única puerta de Asia, al ir abandonando los francos las costas de Siria, y en la circunstancia de tornarse impracticable el puerto de Tarso convertido en arenal.

Ayas se halla situada en una entrada en la parte oeste del golfo de Alexandretta. El núcleo urbano ocupaba un promontorio que se prolonga por el oeste en playas bajas de arena. Algunas pequeñas alturas la protegen de los vientos del norte y un pequeño torrente la cruzaba por la parte oeste. En el extremo del promontorio se edificó una fortificación para protección del puerto y vigilancia sobre el golfo. A finales del siglo XIII se construyó otra fortificación ocupando un pequeño islote que se halla a unos 400 metros frente al puerto. En ella se encuentran diferentes construcciones que, si bien no indican que se tratara de una mansión cortesana, hace pensar que era suficiente para proceder a carga y descarga de naves mayores.

La fortificación que vigilaba el puerto, por el contrario, se reducía a una pura torre de defensa. Tampoco parece que hubiera más edificaciones en las inmediaciones del muelle. Las mercancías serían depositadas en la playa en techados provisionales, o en los almacenes en el interior de la ciudad, si así lo requería el período que mediara en su reexpedición.

Una pequeña porción de la villa se hallaba rodeada por una débil fortificación. En su perímetro se hallaban encerradas las residencias de los oficiales administradores del rey de Armenia, que era el señor directo de la ciudad. Su número, por otra parte, sería muy reducido, pues Tarso continuaba centralizando la administración comercial y, tal como disponían los acuerdos firmados por el rey, a Tarso debían dirigirse cuantos tuvieran que formalizar trámites fiscales en su paso por Ayas. Tampoco es probable que haya que contar entre estas edificaciones las pertenecientes al obispo armenio de Ayas. Simeón, que así se llamaba el que ocupaba la sede en 1300, residiría, como era casi norma, en algún monasterio rural.

Fuera del perímetro fortificado, hacia el este, se extendía la población propiamente tal. Era un núcleo abigarrado, típico de una villa vuelta exclusivamente al comercio. Allí residían los cónsules de las potencias marítimas, se ubicaban los fondacos, los almacenes y, en la parte que daba a la playa, los talleres de reparaciones y los lugares de carga y descarga. Posiblemente habría que contar también con una escuela, pues por lo menos de 1274 tenemos constancia de que en Ayas residía un maestro de gramática latina. Precedente, tal vez, de la escuela que en Ayas abrirán los dominicos en 1310.

Al hallarse relativamente distante de la frontera siria, Ayas no se vió excesivamente involucrada en hechos de guerra. Con todo, sufrió dos saqueos importantes, uno en 1266 y otro en 1275, ambos, evidentemente, por tropas egipcias. Sin embargo, en ambas ocasiones la ciudad se rehizo con rapidez. Apenas tres años después del primer saqueo, al pasar por ahí Marco Polo en 1269, la ciudad, y Armenia en conjunto, es descrita por el veneciano en estos términos: «En la Pequeña Armenia hay un señor que guarda recta justicia y está bajo el Gran Can. En esta región hay muchas ciudades y muchos castillos, y abundancia de todo, también asaz caza de aves y animales. Los hombres de esta región eran valerosos, ahora se hallan todos en pésimo estado. Una sola virtud les resta: que son grandes bebedores. Sabed además, que en la orilla del mar hay una ciudad llamada Laias que es un gran puerto de mercancías. Ahí confluyen todas las especias que vienen del Oriente. Los mercaderes de Venecia y Génova y de todas partes acuden en busca de paños y todos los demás bienes preciados. Todos los mercaderes que quieren adentrarse hacia el Este parten de aquella ciudad.»

Diversos privilegios de ámbito general concedidos por los señores armenos atestiguan ya a principios del siglo XIII el fuerte interés de las potencias comerciales por aquel territorio. En Ayas, concretamente, los venecianos se instalaron con privilegio real en 1261. Poco después lo harían también los genoveses, pues en 1274 ya contaban con su iglesia de San Lorenzo. Con ellos también se fueron instalando cónsules de Pisa, Piacenza y Cataluña. Los catalanes, precisamente, en estos momentos intentaban acabar con su hasta la fecha casi total desinterés por esta parte del Mediterráneo y abrirse paso en los mercados de Armenia.

No es extraño que las proximidades de Ayas fueran también escenario de las rivalidades entre las potencias comerciales. Frente al puerto de Ayas se desarrolló uno de los episodios más sangrientos de la guerra entre Génova y Venecia durante 1293. Después de haber destruido la lonja de Génova en la ciudad chipriota de Limasol, los venecianos se apoderaron de una galera genovesa que se hallaba en el puerto de Ayas. En represalia Génova mandó un convoy de quince galeras que se enfrentaron en una dura batalla contra los venecianos. Finalmente fueron los genoveses quienes se hicieron con la victoria, y con un botín que sobrepasó el medio millón de besantes. En años posteriores, si bien no en esta magnitud, se

dieron otros enfrentamientos piráticos en las cercanías de Ayas. En 1296, en uno de estos encuentros, Marco Polo caerá en manos de los genoveses y partirá hacia la prisión que le serviría para redactar la memoria fantástica de sus viajes. Constatación, en definitiva, del intenso tráfico comercial que pivotaba sobre la ciudad armenia.

No resulta extraño que, recién llegado al Oriente, el nuevo maestro de los Hospitalarios, Guillermo de Villaret, jugara la carta de Armenia. Apoyar a Hetum II como aliado de los mongoles a la conquista de Siria, era cumplir con su misión de cruzados; conseguir, a cambio, el control de ciertas fortalezas en Armenia era asegurarse una fuente de ingresos nada despreciable, dado el intenso tráfico comercial que transcurría por la región.

Para Ramon Llull la perspectiva misionera no era menos halagüeña. Si la empresa cruzada se llevaba a cabo podría entrar en contacto con los tártaros y, quien sabe, llegar también al rey de Egipto. De paso, podría conocer cómo se estaba llevando a cabo algo muy semejante a lo que él también había ideado para las iglesias orientales: las discusiones teológicas cara a la unión doctrinal y eclesiástica.

A finales de diciembre de 1301 Ramon Llull arribaba al puerto de Ayas. Llull llegaba a Ayas en un momento en que la tensión se había alejado de la región y se mantenía estacionaria en las costas sirias. Además, la paz firmada dos años antes entre Génova y Venecia había reducido algo la actividad pirática. En la escena internacional la situación se hallaba en un compás de espera. La crisis que atravesaba la Horda de Oro, la restauración de la dinastía legítima en el sultanato de Rum por intervención de los mongoles, la postración de Constantinopla bajo Andrónico II y, algo más lejos, el conflicto que después del jubileo de 1300 iba enfrentando cada vez más radicalmente al papa Bonifacio VIII con Felipe el Hermoso, habían concentrado en Siria toda la tensión del momento. Y en este punto todo parecía indicar que Gazán podía conseguir asestar el golpe definitivo. En realidad, como ya mencionamos, Gazán estaba dispuesto a cambiar de estrategia.

Más aún que en Famagusta, los francos vivirían en Ayas una situación de paso. Aventureros, buscadores de fortuna, negociantes de camino y mercenarios, formaban la mayor parte de la población de aquella ciudad marítima. Con ellos convivían los armenios, que sustentaban su vida en la posición privilegiada de su ciudad y que religiosamente se hallaban a merced de las disputas teológicas que se dirimían en los monasterios de la capital.

Ante esta sociedad Llull comenzó a plantearse sus perennes interrogantes. ¿Cómo podría proclamarse que la ley cristiana era la verdadera, si aquéllos que la seguían parecían tenerla en tan poco aprecio? Aquellos hombres, cristianos todos, que lejos de sus hogares padecían las inclemencias del invierno al abrigo de los soportales de los almacenes con la esperanza de alguna ganancia, ninguno de ellos sabría responder a las más elementales preguntas acerca de su fe. Y de hacerlo, a

buen seguro se oirían de sus labios tantas equivocaciones que más parecería que estaba hablando un infiel. No era del caso hacer de cada uno de aquellos pobres desgraciados un maestro en teología. Tenía claro mestre Ramon que para su salvación bastaba con que se mantuvieran «en el hábito de la fe». Pero tampoco estaría de más pretender que por lo menos evitaran los errores de bulto y que no se vieran puestos en ridículo por las objeciones de los infieles.

Ramon Llull se pone manos a la obra. Para todos esos cristianos que no saben cómo expresar el contenido de su fe, para todos aquellos infieles que no llegan a entender cuales son en esencia las verdades que la fe cristiana afirma, Llull escribe el *Llibre què deu home creure de Déu*. Lo hace en catalán, en una lengua que no resultaría inasequible para la mayoría en aquel entorno cosmopolita.

Es un breve catecismo. En él Llull va repasando, en su estilo y vocabulario característico, el de su Arte, las verdades fundamentales de la fe cristiana. Sugiere cómo responder a objeciones y aclarar malentendidos. En el decurso de la obra menciona a los sarracenos, a los nestorianos, a los jacobitas, y también a los que piensan que existe un dios autor del mal o que Dios tiene figura temporal. No sería extraño que con estas últimas referencias estuviera mencionando a los budistas mongoles, pues esos mismos eran los temas que aparecieron en la disputa interreligiosa de Guillermo de Rubruck en la corte del Gran Can.

Ramon Llull ha dedicado casi todo el mes de enero del, para nosotros, nuevo año de 1302 en la redacción del librito. Ahora hacía falta darlo a conocer. Ponerlo en manos de algunos predicadores que lo fueran explicando a la gente. Tal vez el rey Hetum estuviera dispuesto a apoyar esta misión. Además, en Sis podría ponerse en contacto con los círculos eclesiásticos tan receptivos ante lo latino; podría visitar a los franciscanos y tal vez hacer valer las cartas de recomendación del maestro general Gaufredi. Son hipótesis que ningún dato nos permite siquiera discutir.

A lo más, y para desgracia suya, Ramon consiguió la ayuda de un clérigo y de un criado. Extraños personajes los que rodean la vida doméstica de Llull. En Mallorca, de eso hacía ahora casi cuarenta años, fue un esclavo moro quien le acompañó en sus primeros pasos por la lengua árabe, y quien puso en peligro su vida. En Armenia se repite la historia.

A Ramon Llull comienzan a pesarle los años. Está ya próximo a los setenta, y pronto hará un año que dura esta empresa del Oriente. Llull se siente fatigado física y moralmente. Y sus ayudantes aprovechan la ocasión para intentar deshacerse de él. Acuden al veneno. Pero sus propósitos no tienen éxito. Llull se resiste y logra superar la crisis. Enfrentado de nuevo al castigo rememoraría la desazón con que en Santa María la Real se debatiera en aquella primera ocasión. Entre tanto, sus convicciones han madurado, la frecuencia con que ha tenido que enfrentarse a circunstancias adversas le han concedido una paciente resignación. «Con mansuetud de corazón, los despidió,» comenta la *Vita coaetanea*.

Lo vivido en Armenia le dejará a Llull un recuerdo desagradable. Tres años más tarde, en el *Liber de fine*, afirmará de Armenia que se trata de regiones nada saludables para nadie: «bien que lo sé yo, que estuve ahí». Opinión que será confirmada años después en el memorial de Jacques de Mollay.

13. Convalecencia en Chipre.¹⁵

Ramon Llull percibió cierta afectación en la alegría con que Jacques de Mollay, Gran Maestre de la Orden de los Templarios, salía a su encuentro. Después de las peripecias de Armenia, físicamente al límite de sus fuerzas, mestre Ramon soboreaba la amargura del fracaso. Más ante aquel hombre que representaba un poder tan evidente y tan envidiado. Difícilmente podía nacer aquella alegría de la coincidencia de puntos de vista y de intereses entre aquellos dos hombres. Las palabras de bienvenida sonaban a reconvencción paternalista que acogía la vuelta de quien había equivocado su camino. O a sarcasmo despreciativo. No olvidemos que el *hilariter* con que la *Vita coetanea* caracteriza la actitud de Jacques de Mollay, se refiere al templario, a la hora de redactar el escrito, sometido a crueles procesos judiciales desde hacía cuatro años, y perteneciente a una orden que el concilio de Vienne disolvería definitivamente.

Jacques de Mollay había llegado al Oriente alrededor de 1275. Por entonces regía la orden Guillermo de Beaujeu, uno de los interlocutores de Jaime I de Aragón cuando el concilio de Lyon, y que cayó en el asedio de Acre en 1291. La política de Guillermo se inclinaba a conseguir una cierta coexistencia entre las fuerzas enfrentadas en Palestina, sin descartar el establecimiento de pactos con Egipto. Esta política encontraba el rechazo de los sectores más jóvenes de la Orden. Y Jacques de Mollay pareció erigirse en portavoz de esta línea cuando se hizo cargo de la Orden en 1292. Una de sus primeras medidas fue la adquisición de seis galeras armadas para reforzar la presencia de la Orden en el Mediterráneo Oriental, un terreno en el que la política emprendida por el Hospital en los últimos años había dejado a los Templarios en inferioridad de condiciones. Jacques de Mollay se sabía soldado. Así se lo expresará en un informe a Clemente V. Para él la característica de los Templarios radica en que fueron fundados para la milicia, mientras los Hospitalarios lo fueron para el mantenimiento de hospitales y sólo subsidiariamente para la milicia.

¹⁵ M. Barber, «James of Mollay, the last Grand Master of the Order of the Temple», *Studia Monastica* 14 (1972), 181-209; H. Finke, *Papstum und Untergang des Templerordens* (München, 1907).

Además de la consolidación de su potencia militar, en la estrategia de Jacques de Mollay figuraban dos puntos destacados. Uno era la imposición de un embargo total en el comercio con Egipto, el otro, conseguir un cierto dominio sobre el reino de Chipre. En pos de este segundo objetivo se apuntó al partido que apoyaba a Amalrico de Tiro contra Enrique II. Para él Chipre debía ser la plataforma desde la que se atacara las costas sirias. Pero no era cosa de entretenerse en pequeñas razzias. Debía prepararse un ataque en toda regla. A partir de los cálculos que, según sus informaciones, había hecho el propio sultán de Egipto, debería disponerse de unos 15.000 hombres a caballo y unos 5.000 de a pie. Además debía descartarse totalmente la idea de utilizar Armenia como plataforma de ataque. El juicio de Jacques de Mollay sobre Armenia era demoledor. En su opinión, «se trata de una región tan miserable y mala que si entraran cuatro mil caballeros en ella, por muy fuertes y sanos que se encontraran, milagro sería si al cabo de un año quedaran cincuenta.» Nada son de fiar los soldados que ahí pudieran reclutarse, pues apenas se enfrentan al enemigo, emprenden la huida. Y, por si fuera poco, queda aún el problema de la población. Se trata de un conglomerado de razas pronto a la traición y en extremo predispuestos contra los francos.

Para presentar sus proyectos y ganarse apoyos suficientes, Jacques de Mollay emprendió un viaje a Europa. Entre 1294 y 1297 visitó Roma, Nápoles, Francia e Inglaterra, entrando en contacto con Carlos II de Nápoles y Jaime II de Aragón. Las circunstancias que rodean este viaje son significativas. En julio de 1294 había sido elegido papa Celestino V, el ermitaño favorecedor de los espirituales. Era una maniobra de Carlos II de Anjou, quien hizo fijar la residencia del papa en Nápoles. Tras la renuncia de Celestino V en diciembre, los cardenales reunidos en Nápoles a los pocos días eligieron al nuevo papa Bonifacio VIII, quien en enero de 1295 deja la ciudad para instalarse en Roma. Jacques de Mollay vivió en Nápoles parte de estos acontecimientos. Otro de los presentes, cabe recordarlo, era Angelo Clareno. También Ramon Llull se hallaba allí.

Mientras ultimaba su estrategia bélica, Jacques de Mollay no olvidaría que sobre la orden planeaba de antiguo una cuestión pendiente. A decir verdad no parece, sin embargo, que por aquellas fechas le preocupara demasiado. Ni siquiera el memorial de 1306 evidencia excesiva preocupación. En el concilio de Lyon, recordaba Jacques de Mollay, ya se había puesto sobre el tapete la urgencia de tomar una decisión sobre la unificación de las órdenes militares. El papa Gregorio y el rey san Luís lo habían consultado a los responsables del Temple y del Hospital. La oposición de los reyes españoles, que querían mantener las tres órdenes militares que existían en sus reinos, hicieron fracasar las conversaciones. El tema volvió a saltar al primer plano de la actualidad a raíz de la caída de Acre. El papa Inocencio IV parecía dispuesto a la unificación, pero su sucesor Bonifacio VIII detuvo todo el proceso.

Era evidente que de darse la unificación se cosecharían algunas ganancias. A pesar de todo, los perjuicios serían mayores. A Jacques de Mollay las desventajas se le ocurren en tropel: los orígenes de las dos órdenes son del todo diferentes; habría problemas en redistribuir las áreas de influencia, en donde el Temple saldría ganando en detrimento del Hospital; en las ciudades donde coexisten casas de cada orden sería conflictivo decidir cuál debería cerrarse; habiendo armas de por medio, a la menor desavenencia estallarían los enfrentamientos armados. Además, ya no existiría razón alguna para proceder con aquella santa emulación gracias a la cual frente al enemigo la victoria de unos requería ser superada por la victoria de los otros, o las limosnas de unos eran sobrepasadas por la generosidad de los otros.

Dos opuestas visiones del mundo frente a frente. Ramon Llull lo había repetido hasta la saciedad, y ahí estaba su cuerpo deshecho por el dolor para rubricarlo con su propia sangre. Eran hombres dispuestos a vivir como vivieron los apóstoles quienes con su ejemplo y con su palabra conseguirían conquistar la Tierra Santa. Y en cuanto a la unificación de las órdenes militares, ya lo había sugerido a Nicolás IV en un memorial de 1292, cuando el mismo papa se hacía eco de la opinión común de que la caída de Acre había sido causada en gran parte por las desavenencias entre las órdenes, y lo había repetido años después en su *Desconort*.

Pese a mantener tan diferentes puntos de vista, Jacques de Mollay hospedó al anciano y doliente mestre Ramon. Tal vez por aprecio de amigos comunes, tal vez por admiración, tal vez en recuerdo de encuentros anteriores, el maestre ofreció su casa para que Llull pudiera reponerse de su mal estado. La casa del Temple en Famagusta no pasaba de ser algo así como una posada para los caballeros de camino. La sede oficial continuaba siendo Limassol, allí guardaban los templarios su tesoro, pero Jacques de Mollay hacía alto en ella sólo en muy contadas ocasiones. Después de que la casa de Limassol hubiera sido atacada y destruida por Hugo III en 1279, había muchos otros lugares más cómodos y, sobre todo, más cercanos a los centros neurálgicos de la actividad política de Chipre, como eran Nicosia y Famagusta.

Haciendo caso omiso del ajetreo de la ciudad, de las maquinaciones de nuevas campañas militares, de las intrigas cortesanas, Ramon Llull se encerraría en sus meditaciones. Una vez más desfilarían ante sus ojos aquellos años, tan difíciles de olvidar, en que su vida transcurría tranquila y plácida entre la mejor sociedad de su tiempo. Una vez más repasaba aquellos años críticos que le hicieron abandonar familia y tierra, que le lanzaron a los caminos del mundo a importunar a los grandes con sus utópicos proyectos y sus insólitos escritos.

mas no-m val pauc ni pro
 requerir companyia, ans son sol a bandó;
 e can los quart en la cara e·ls vuyl dir ma rasó,
 no-m volen escoltar, ans díent que fat só,
 los de més, per so car los dic aytal sermó.

14. Peregrinación a Jerusalén.¹⁶

La aventura oriental tocaba a su fin. En el pequeño ermitorio que se había construido en Randa, aquel pastor que tantas cosas le había revelado trazó sobre su cabeza y sobre todo su cuerpo el signo de la santa cruz. La premonición no se había cumplido. Ramon Llull no pudo participar en ningún hecho de cruzados. En el fondo, aquella que había presenciado durante estos meses no podría ser su cruzada. Él, más que ninguno, participaba de la opinión de quienes creían que junto al *negotium crucis*, debía promoverse el *negotium fidei et pacis*, si no elegirlo como objetivo único.

Pero mestre Ramon se había acostumbrado a las empresas personales. Era la solución a este estado de desazón y de inseguridad que le acosaba en los momentos en que más crudamente experimentaba su fracaso. Se trataba de aprovechar la primera oportunidad, por muy descabellada que fuere.

Aunque después le resultara incómodo dar cuenta de sus actos y tuviera que decir la verdad a medias. Además, no sería necesario repetirlo, su narración autobiográfica en la cartuja de París no es un diario de a bordo. Tenían que leerlo los graves padres conciliares de Vienne y demás señores influyentes, e importaba evitar todo lo que pudiera levantar sospechas.

Parecerá extraño, pero un viaje de Chipre a Jerusalén, pudiera levantar sospechas. Aún en 1311, cuando la narración de la *Vita coetanea*, no se habría olvidado que el desastre de la empresa oriental había sido motivado por el interés comercial de las potencias mediterráneas, Aragón entre ellas. Los papas iban repitiendo una y otra vez que incurrían en pena de excomunión todos los que negociaran con los musulmanes, sobre todo con los egipcios. Las potencias marítimas hacían oídos sordos. Unos ingeniabán la creación de bases comerciales en Famagusta, acudiendo a la ficción de un comercio indirecto, otros, como Aragón, acudiendo directamente a El Cairo. Una actitud, pues, absolutamente condenada por la Iglesia era la que iba a hacer posible que Llull visitara Jerusalén. Mestre Ramon evitó referir el hecho en su narración biográfica, pero ya lo había mencionado en 1305 en el *Liber de fine*.

¹⁶ D. Abulafia, «Catalan Merchants and the Western Mediterranean, 1236-1300: Studies in the Notarial Acts of Barcelona and Sicily», *Viator* 16 (1985), 211-242; A. Atiya, «Egypt and Aragon. Embassies and Diplomatic Correspondence between 1300 and 1350 A.D.», *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 23 n. 7 (1938); A. Elad, *Medieval Jerusalem and Islamic Worship. Holy Places, Ceremonies, Pilgrimage* (Leiden, 1995); R. Roricht, «Le pèlerinage du moine augustin Jacques de Vérone (1335)», *Revue de l'Orient Latin* 3 (1985), 155-302

La posibilidad del viaje se basa ante todo en las relaciones entre Egipto y Aragón. Es verdad que Jaime II de Aragón se había comprometido en repetidas ocasiones a organizar la cruzada. Solemnemente en 1295 en Anagni. El papa Bonifacio VIII había reunido a los embajadores de Francia, Nápoles y Aragón para solucionar de una vez el problema de Sicilia y sus secuelas. En junio pudo firmarse el tratado de paz. Entre los acuerdos tomados, recordémoslo también, se hallaba la restitución por parte de Jaime II de Aragón del reino de Mallorca a su tío Jaime II. Por el tratado Jaime II de Aragón se comprometía a apoyar el proyecto de Cruzada y, a cambio, se veía libre de la excomunión que sobre él pesaba.

Pero la idea que Jaime II tuviera de la Cruzada no parecía sintonizar con la opinión papal. Los intereses económicos de Aragón en el Oriente eran demasiado importantes. Además había que aprovechar el desorden que la caída de Acre había ocasionado en el tradicional reparto de mercados. Para Jaime II estaba claro que, a pesar de todos los entredichos y de todas las promesas, había que penetrar en el mercado egipcio.

No más tarde que en los primeros meses de 1300 llegó a El Cairo una embajada del rey aragonés. El 6 de abril el sultán al-Nasir daba respuesta al mensaje. Su tono, casi cordial.

Al-Nasir comunica a Jaime II que sus ejércitos han rechazado los ataques mongoles y su dominio de Siria es completo. En cuanto a las peticiones formuladas por el rey de Aragón, el sultán accede generosamente. Concedido que “mercaderes y gente con mercancías que provengan de Aragón puedan entrar en el territorio y viceversa.” Concedido, también, que “a cuantos quieran visitar Jerusalén desde Aragón les sea permitido hacerlo en paz y con seguridad.” Desea, por último, el sultán que se desarrollen en el futuro estas amigables relaciones entre los dos países. Cierto que con alguna lentitud, pero así ocurrió. En años sucesivos seguirán otras siete embajadas. Las primeras, una en 1303 y dos en 1306. Además de las peticiones comerciales, Jaime II intercederá por la reapertura de iglesias cristianas en territorio mameluco y para que sea concedida la custodia del Santo Sepulcro a los dominicos, esto último en 1322.

Semejante apertura de relaciones era, desde la situación de Llull, una oportunidad que no podía ser desaprovechada. Es cierto que la carta que en junio de 1303 escribe Jaime II al sultán indica que hubo problemas. A unos mercaderes procedentes de Barcelona en la aduana de Alejandría les fueron incautados 12.000 besantes. Pero dificultades surgidas precisamente porque se utilizó el permiso concedido. También Llull utilizaría esta posibilidad.

Dadas su experiencia y sus relaciones no le sería difícil procurarse los instrumentos notariales que le acreditaran como súbdito de la Corona de Aragón y le permitieran cumplir los requisitos de la autorización del sultán. Llegado el verano su salud se habría ya recuperado como para permitirle un viaje que transcurriría por

rutas costeras y que en las condiciones excepcionales en que se realizaba forzosamente tenía que ser breve.

El recuerdo del viaje se conserva en este texto de Llull, en el *Liber de fine*:

«Más de una vez estuve junto al altar de san Pedro en Roma. Le vi con mucho adorno, bien iluminado. Vi como celebran en él el papa con sus cardenales, mientras asiste un gran coro alabando y bendiciendo a nuestro Señor Jesucristo.

«Existe, sin embargo, otro altar que es el ejemplar y el señor de todos los demás. Cuando yo lo vi, solamente dos lámparas lo iluminaban, y una de ellas rota. La ciudad se halla tan despoblada, que apenas pueden contarse cincuenta moradores. Por doquier acechan serpientes en sus covachuelas. Y eso, con ser aquella ciudad más sublime que todas las demás ciudades, hablando a lo divino. Porque si a lo humano hablamos, ved cuál es su prestigio, en qué consiste, a dónde paró, cuánto importa. ¿Acaso no somos cristianos? ¿Qué somos, pues? Bien conocerá Cristo quienes son sus amigos y quienes no están para estos trabajos. Todos sus nombres se hallan escritos en su divina memoria, y en su justicia y en su poder. Con una escritura que permanecerá hasta el día del juicio. Entonces se la leerá entre el regocijo de los buenos y el rencor, la tristeza y el dolor de los malos. La puerta se cerrará luego para siempre.»

Las frases entrecortadas, la nerviosa escritura de Llull no traiciona el paisaje que contempló. Seguramente exagera cuando menciona que sólo se encuentran en Jerusalén cincuenta moradores, o cincuenta familias. Jerusalén era también para los musulmanes demasiado preciada, como para aplicar en ella la política usada en otras poblaciones sirias de arrasar la ciudad y fundar otra nueva a alguna distancia. La descripción, en cambio, de la iglesia es bastante real. Por los textos de pactos firmados entre los cruzados y los egipcios sabemos como, en las ocasiones que se permitía el culto, la prohibición de cualquier reforma o mejora era total. Los diez años que habían transcurrido desde la caída de Acre, los últimos años de continuos enfrentamientos entre mongoles y egipcios, seguramente habían agravado el estado de la ciudad.

Unos treinta años después, en 1335, el monje agustino Jaime de Verona nos dejará el relato de su viaje a Jerusalén. El trayecto que sigue, en menos de tres meses, le conduce de Famagusta a Jafa (un solitario embarcadero), Jerusalén, Sinaí, El Cairo, Jerusalén de nuevo, Damasco y Acre, desde donde retorna a Chipre. Del relato se desprende que los mamelucos se han avenido a recibir a los peregrinos y han aprovechado para convertirlo en fuente de algunos ingresos. Cuando el peregrino llega al embarcadero de Jafa, debe aguardar a que venga el guía oficial y, previo pago de los derechos correspondientes, inicie la marcha del grupo. A la hora de visitar el Santo Sepulcro los peregrinos deberán de nuevo satisfacer el importe de la entrada, ya que el acceso depende de que los musulmanes que guardan las llaves accedan o no a acompañar a los visitantes.

La descripción de Jerusalén que hace Jaime de Verona no contradice en ningún punto la impresión dejada por el relato de Llull. Su insistencia en que todo son ruinas (iglesias, casas, hospitales), es machacona. «La ciudad se halla en su mayor parte en ruinas. Varias veces la rodeé y apenas pude distinguir en contados lugares puertas o iglesias antiguas.» Particularmente desolador resulta el estado en que se encuentra el recinto del monte Sión. Todos los edificios están en ruinas y sin habitar. «Hay viñas y campos llenos de piedras y muros derruidos.» En él se halla lo que fuera el Cenáculo, donde Jesús celebró la última Cena e instituyó la Eucaristía, «antaño una iglesia muy hermosa, ahora totalmente en ruinas.»

No es difícil imaginar con qué desesperación mestre Ramon recorrería aquellas ruinas, acompañado, sin duda, de alguno de los cristianos sometidos a la esclavitud, o de algún otro peregrino.

Sobre la cubierta del barco que le devolvía a su tierra, mestre Ramon va dejando atrás su aventura. Con nuevas experiencias, con un conocimiento más próximo de la realidad, pero sin rencor. Para entretener el ocio de la travesía Llull da inicio a un nuevo libro. Casi como si se tratara de un ejercicio mental para alejar recuerdos que pudieran convertirse en pesadilla, Llull se dedica a construir breves sentencias, proverbios los llama. «Aquests proverbis féu e dictà mestre Ramon Llull, de Mallorca, venent d'Oltramar, en l'any de nostre senyor Déu Jesucrist, M.CCC.ij.»

Jordi Gayà
Roma

ALGUNS ANTECEDENTS DE LA FIGURA T DE L'ART QUATERNÀRIA AL *LLIBRE DE CONTEMPLACIÓ EN DÉU*.¹

El *Llibre de contemplació en Déu* (escrit vers el 1273 o 1274) suposa la primera gran obra de Ramon Llull. Redactat poc abans de la il·luminació de Randa (esdevinguda el 1274), és l'escrit més representatiu de l'etapa preart, i alhora un dels més importants de la història de la literatura i del pensament catalans.

El tall que suposa l'experiència de la il·luminació i la consegüent escriptura de la primera versió del seu mètode universal de trobar la veritat (l'Art), ha fet que la major part dels estudis al voltant de la filosofia lul·liana i de la seua plasmació literària comencen a partir de les obres redactades a l'etapa quaternària, tot negligint els continguts del *Llibre de contemplació* com a «superats» per la nova formulació nascuda de l'experiència il·luminadora. Amb tot, creiem que si l'Art sorgeix d'algun lloc, ha de ser d'aqueixa «prehistòria» (d'acord amb l'expressió encunyada pels germans Carreras i Artau) representada per la magna enciclopèdia primera.²

Així doncs, d'acord amb aquest pressupòsit, podem resseguir al *Llibre de contemplació* alguns aspectes de la gestació de l'Art lul·liana en la seua formulació quaternària. En concret, el present treball pretén esbossar alguns antecedents dels conceptes que basteixen la figura T i de llur funcionament tant a l'*Art abreujada d'atrotar veritat* (1274) com a l'*Art demostrativa* (ca. 1283).

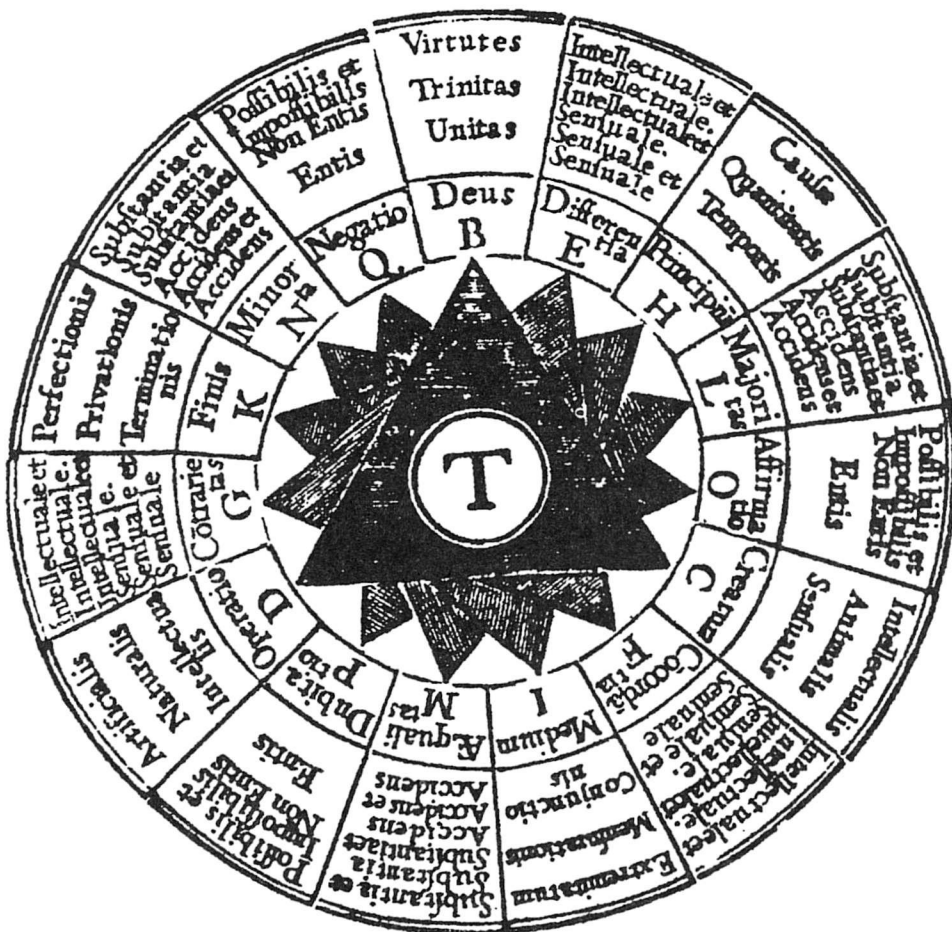
La figura T és, amb la figura A, una de les més importants del sistema lul·lià, com es prova en el fet que es mantindrà en la reformulació posterior a 1290 (tot i que reduirà els seus components de quinze a nou). En l'etapa quaternària, actua conjuntament amb la figura S o de l'ànima racional amb un valor instrumental: S i T «passen» per les cambres de l'Art per tal de trobar resposta a les preguntes

¹ Aquest treball s'inscriu en el projecte d'investigació GV-3110/95 (Generalitat Valenciana), el qual es duu a terme al Departament de Filologia Catalana de la Universitat de València.

² Ca I, pp. 348 i ss. Per a la divisió en etapes de la producció lul·liana, veg. OS I, pp. 58-59.

plantejades. En concret, la figura T, formada per quinze principis relatiu organitzats en cinc triades, acomplirà la finalitat de connectar entre si les cambres de la resta de figures, tot establint el tipus de relació que mantenen.

Visualment, consisteix en un cercle amb cinc triangles concèntrics, que fan un total de quinze angles, a cadascun dels quals li correspon una cambra en la perifèria del cercle, amb el seu corresponent principi relatiu. Cada triangle té un color especial:



Triangle blau:

B. Deus:	Unitas. Trinitas. Virtutes.	C: Creatura:	Sensualis. Animalis. Intellectualis.
	D. Operatio:		Intellectualis Naturalis. Artificialis.

Triangle verd:

E. Differentia:	Sensuale et sensuale. Sensuale et intellectuale. Intellectuale et intellectuale.
F. Concordantia:	Sensuale et sensuale. Sensuale et intellectuale. Intellectuale et intellectuale.
G. Contrarietas:	Sensuale et sensuale. Sensuale et intellectuale. Intellectuale et intellectuale.

Triangle vermell:

H. Principium:	Temporis. Quantitatis. Causae.	I. Medium:	Conjunctionis. Mensurationis. Extremitatum.
	K. Finis:		Terminationis. Privationis. Perfectionis.

Triangle groc:

L. Majoritas:	Accidens et accidens. Substantia et accidens. Substantia et substantia.
M. Aequalitas:	Accidens et accidens. Substantia et accidens. Substantia et substantia.
N. Minoritas:	Accidens et accidens. Substantia et accidens. Substantia et substantia.

Triangle negre:

O. Affirmatio:	Entis. Non entis. Possibilis et impossibilis.
P. Dubitatio:	Entis. Non entis. Possibilis et impossibilis.
Q. Negatio:	Entis. Non entis. Possibilis et impossibilis.

Amb aquests quinze angles hom forma cent cinc cambres. Aquesta figura té un caràcter formal respecte de la figura S:

nam sicut aqua recipit colorem a vase, in quo continetur, sic S assumit
formam secundum cameras ipsius T.³

³ *MOG* I, vii, 3 (435).

S, és a dir, l'ànima, amb les seues potències, ha de temptejar en quina o en quines de les cent cinc cambres de T pot adquirir el coneixement de Déu i dels seus atributs (fig. A), de les virtuts i dels vicis (fig. V), de la predestinació (fig. X), de la veritat (fig. Y) i de la falsedat (fig. Z).⁴

D'acord amb l'afirmació de l'autor, aquesta figura T consta de «tres figures»:

T. consistit in tribus figuris, quarum prima est ex quinque triangulis compositis inter unum circulum: secunda est ex sedecim cameras, in quibus Elementa sunt scripta; & est impressio, in qua ostenditur tertia figura secundum Tropologiam & Allegoriam: tertia figura est illa, in qua T. utitur ista arte in aliis figuris.⁵

La primera figura de T seria la representació gràfica amb els principis que hi formen part; la segona figura de T és una figura auxiliar, anomenada també «figura dels elements», composta per quatre quadrats, cadascun d'ells representant un dels quatre elements amb setze «cambres» resultants de quadrar el nombre bàsic. El paper d'aquesta figura elemental és fornir analogies, és a dir, interpretar en clau de tropologia o d'al·legoria l'aplicació de T a la resta de figures (el que constituïria el tercer ús de T).⁶

L'origen de la figura T al *Llibre de contemplació* es manifesta a través d'un conjunt de conceptes comparatius, sovint organitzats de manera dual i opositiva: major-menor, concordança-contrarietat, afirmació-negació, Déu-criatura, etc. El

⁴ D'acord amb la cita, les significacions de la figura T rodegen l'ànima racional. Per això el P. Platzeck relaciona aquesta figura amb la gramàtica especulativa medieval, preocupada per determinar els modes de significació. Veg. E.-W. Platzeck, «La figura T del Arte luliano y la doctrina de las significaciones (un capítulo de la gramática especulativa medieval)», *SMR* 9-10 (1953-54), pp. 35-49.

⁵ *MOG* I, vii, 3 (435). Els Carreras confonen la funció de la segona figura («& est [secunda figura] impressio, in qua ostenditur tertia figura secundum Tropologiam & Allegoriam») amb la tercera figura. La funció de la segona és aportar analogies per les quals la tercera es manifesta segons tropologia i al·legoria, mentre que la tercera consisteix en l'ús que hom fa de la T sobre les altres figures. És a dir, la segona figura de T extreu analogies de l'aplicació dels «triangles» a les altres figures. Els germans Carreras interpretaven que «Llull señala todavía una tercera figura o, tal vez mejor, un tercer uso de la figura T consistente en interpretar por tropología o alegoría determinadas impresiones o signos visibles» (Ca I, p. 376). Veg. nota següent.

⁶ Cal tenir en compte que el concepte de «figura» pot significar tant una representació visual i gràfica com un ús determinat dels conceptes que la formen. En aquest cas, la primera i segona «figura» de T s'adiuen amb el primer sentit. La tercera figura, per contra, fa referència a l'aplicació abstracta dels conceptes, a un funcionament específic de T. Així, en arribar a la figura X, trobem que Llull la divideix en quatre «figures», que no són sinó quatre passes en el seu funcionament, sense cap referència gràfica.

tertium quid o element mitjancer, que converteix el dualisme opositiu en trinitarisme convergent, es va creant tot al llarg de les pàgines del *Llibre de contemplació*, però no sempre apareix des dels inicis de l'obra. La figura tindrà en l'Art una estructura i contingut ja clarament trinitaris.

Cinc «triangles» en formen part. No tots, però, acabaran tenint la mateixa funcionalitat. El primer (Déu-criatura-operació) i el darrer (afirmació-negació-dubte) seran eliminats pel beat en les formulacions ternàries de l'Art, tot reduint de quinze a nou els principis relatius de la figura. Ja al *Llibre de contemplació* trobem que aquestes dues tríades tenen un tractament una mica diferenciat de la resta: la primera és poc emprada, mentre que la segona té un major ús, però en un context molt concret, exclusivament epistemològic. Resseguim les petjades dels cinc triangles al llarg dels capítols del *Llibre de contemplació*.

1. Triangle blau: Déu-criatura-operació.

B. Deus:	Unitas. Trinitas. Virtutes.	C: Creatura:	Sensualis. Animalis. Intellectualis.
D. Operatio:		Intellectualis Naturalis. Artificialis.	

Ajuda a discernir quins aspectes de la realitat corresponen a cadascun dels éssers: què és atribuïble a Déu com a creador, què a la creatura i què a les operacions o obres sorgides tant de Déu com de les criatures. La seua presència al *Llibre de contemplació* és tan absoluta i continuada com implícita: de fet, tota l'obra es mou en la dialèctica entre aquestos tres termes, els quals resumeixen tota la temàtica del llibre. Però no els trobem explícits formant una terna aplicable a altres conceptes, com és el cas de la resta de triangles de T.

Déu és el tema principal de l'obra. Cada cop que Llull dedica una sèrie de capítols a la divinitat, el procés és el mateix: comença per demostrar la seua unitat; seguidament, parla de la trinitat de persones; i, finalment, presenta les dignitats o atributs que la defineixen. De la unitat a la multiplicitat, una multiplicitat que no atempta contra la unitat, ans al contrari la reforça. La figura T recull aquest tractament; al triangle blau, el vèrtex dedicat a Déu es divideix en tres conceptes: unitat, trinitat, virtuts.

Els primers capítols de la distinció XL, la darrera de l'obra, són una bona mostra d'aquest tractament de Déu al *Llibre de contemplació*. El capítol 316 porta el títol «Com hom adora e contempla la gloriosa unitat de nostre senyor Déus»; el següent, el 317, «Com hom adora e contempla la gloriosa sancta trinitat qui és en nostre senyor Déus». Els capítols següents ja tracten sobre les virtuts divines. Un altre exemple: el capítol 176 tracta sobre l'existència de Déu: «Com hom ha apercebiment e coneixença que nostre senyor Déus és en ésser». Sols hi ha un Déu, l'essència del qual no podem conèixer per ella mateixa (capítol 177). Però sí podem conèixer les seues virtuts essencials (capítol 178: «Com hom apercep e coneix que aquelles coses que hom apella vertuts en Déu, són en Déu coses essencials e que no són coses accidentals»), les quals ens condueixen al coneixement de la trinitat (capítol 179: «Com hom apercep e entén, per significacions entel·lectuals demostrades e significades per vertuts entel·lectuals e per raons necessàries, que nostre senyor Déus és en trinitat de persones»). Déu és, abans de tot, activitat, i el seu ésser es manifesta en la creació. Déu és el creador; els altres dos vèrtexs del triangle sorgeixen de l'activitat divina tant intrínseca com extrínseca. «Criatura» és el segon terme relatiu de la figura T, i abasta igualment tres dimensions: sensual, animal i intel·lectual. Les dues primeres es corresponen amb la natura sublunar, mentre que les criatures purament intel·lectuals existeixen en esferes superiors, fora dels cicles de generació-corrupció imposats per les qualitats dels elements. L'home, com a animal racional, comparteix les dues natures, la sensual i la intel·lectual. La presència d'aquestes consideracions és ben ampla al llarg del *Llibre de contemplació*, i fins i tot determinant com a element estructurador del conjunt de l'obra.⁷

Però tant Déu com la criatura comparteixen la capacitat de generar operacions. Les criatures ja són una obra divina; però elles també poden donar lloc a altres operacions de caire artificial. Intel·lectual, natural i artificial són els tres vessants de l'operació. L'home té poder d'actuar solament sobre el darrer. Nombrosos capítols són dedicats al *Llibre de contemplació* a les obres artificials humanes: tots els relacionats amb les arts mecàniques les contempen des del punt de vista d'«operacions artificials» elaborades per la criatura. La distinció XXXIV, «Qui tracta de l'arbre de sensualitats e d'entel·lectuïtats», conté al seu primer capítol importants passatges sobre la qüestió; per exemple:

Resplendor de totes resplendors e lugor de totes lugors! En l'obra feta artificialment entenem faedor en diverses maneres, car per obra artificial entén hom faedor sensual prop e faedor sensual luny, e faedor entel·lectual prop e

⁷ Veg. J. E. Rubio, *Literatura i doctrina al Llibre de contemplació de Ramon Llull* (València: Saó, 1995), p. 35.

faedor intel·lectual luny. Lo faedor sensual prop és, Sènyer, lo maestre qui fa la nau, e·l faedor sensual luny és lo maestre qui ha feta la nau, e hom per la figura de la nau sent lo maestre lo qual és absent a la vista corporal.

Lo faedor intel·lectual prop és, Sènyer, natura, la qual ha fet lo cors del maestre qui fa la nau e fa al maestre rememorar e entendre e voler l'obra que fa, la qual natura és entesa corporal e incorporal: corporal, ço és, l'elemental qui fa lo cors del maestre; incorporal, ço és, natura d'ànima racional qui fa al cors haver moviment e li fa haver coneixença de l'art de la fusteria; lo faedor intel·lectual luny sòts vós, Sènyer, qui havets creada natura corporal e incorporal, per la qual és art de fusteria e dels altres maestres.⁸

El terme «faedor» fa referència a la causa eficient. Déu és la causa primera, com a creador, i d'ell sorgeixen les altres causes. La criatura humana, amb la doble natura sensual i intel·lectual, dóna lloc a una obra (=operació) artificial: la nau. Tenim tots els elements que componen el triangle blau de T.

L'obra humana és doncs artificial; la de Déu, però, té un doble vessant. Pot ser una obra natural («segons curs de natura») o intel·lectual («fora del curs de natura»). Totes dues tenen un ampli tractament al *Llibre de contemplació*. Ja el capítol 28 contempla les operacions divines («Com Déus és bo en sa obra»). Les operacions naturals són immediatament comprensibles per l'enteniment humà (capítol 151: «Com hom cogita en les obres que fa la divinal essència e en les obres que són fetes segons cors de natura»). La sensualitat humana, però, no arriba a copsar les obres de Déu que se n'ixen del curs natural dels esdeveniments; el tema és important, ja que permet al beat tocar qüestions com els miracles, però també la transsubstanciació en l'eucaristia. Dos capítols més van dedicats a la qüestió, entre altres: capítol 171, «Com hom apercep e entén lo cors de natura e les obres de natura»; capítol 172, «Com hom apercep e entén quals són les coses qui no van segons cors de natura e que són fora los tèrmens de natura».

El triangle blau de T es troba doncs disseminat arreu del *Llibre de contemplació*, infiltrat en tota la seua estructura temàtica, en la contínua dialèctica implícita que fa avançar l'obra: Déu, unitat i trinitat manifestades en les virtuts, crea éssers sensuais, animals i intel·lectuals, i dóna lloc a operacions naturals i sobrenaturals. La criatura animal que comparteix la doble natura, sensual i intel·lectual, també genera operacions artificials, a imitació del seu creador. Els tres vèrtexs del triangle es mantenen en tot moment estretament intercomunicats.

⁸ *Llibre de contemplació*, cap. 230, vv. 16-17 (OE II, pp. 684-5).

2. Triangle verd: diferència-concordança-contrarietat.

E. Differentia:	Sensuale et sensuale. Sensuale et intellectuale. Intellectuale et intellectuale.
F. Concordantia:	Sensuale et sensuale. Sensuale et intellectuale. Intellectuale et intellectuale.
G. Contrarietas:	Sensuale et sensuale. Sensuale et intellectuale. Intellectuale et intellectuale.

Dues realitats diferents poden ser concordants o contràries. Tant la concordança com la contrarietat pressuposen una diferència prèvia. Amb l'ajuda d'aquest triangle, l'ànima racional (les espècies de S) discernirà el tipus de relació establerta entre dos objectes diferents. Però ja al *Llibre de contemplació* trobem l'ús d'aquests conceptes relacionals. Dues realitats *diferents* poden ser *concordants*, com ara el cas de la natura humana i la natura divina de Jesucrist:

Enaixí, sènyer Déus, com ha gran diferència e gran diversitat enfre la vostra deïtat e la vostra humanitat, enaixí ha gran conveniència e gran concordança enfre vostra deïtat e vostra humanitat.⁹

La *diferència*, però, en altres casos implica *contrarietat*:

Tot lo món, Sènyer, veem ple de diversitats e de contrarietats; car diferència veem que ha enfre la cosa ocasionant e la cosa ocasionada; e diferència veem que ha enfre una ocasió e altra, e enfre una cosa ocasionada e enfre altra ocasionada; e diferència veem enfre una raó e altra, e així de les altres coses.¹⁰

Els passatges suara reportats corresponen al capítol 106, «Com hom se pren guarda de les diferències qui són en les creatures». Els conceptes relatius de la figura T seran aplicats a la resta de figures de l'Art, incloent-hi la pròpia figura T.

⁹ *Ibid.*, cap. 106, v. 15 (OE II, p. 325).

¹⁰ *Ibid.*, cap. 106, v. 18.

L'Art *demonstrativa* ho mostra encara amb més claredat que l'Art *abreujada d'atrotbar veritat*: el condicionament de la cambra [T T], a la segona distinció, indica que:

aquesta cambra significa con los uns triangles de T sien meses en los altres triangles.¹¹

És a dir: cada triangle de T «entra» en els altres quatre que formen la mateixa figura, però no pot entrar en ell mateix. El títol del capítol 106 del *Llibre de contemplació* implica que Llull ha aplicat el triangle verd (diferència-concordança-contrarietat) al blau (Déu-criatura-operació). El resultat, com hem vist, és que mentre en *Déu* les diferències són concordants, en les *criatures* són contràries. I no només mirarà Llull les diferències entre les creatures i Déu, sinó també entre les *obres* de les pròpies creatures:

Remembrat Senyor en les cuites e en les nostres necessitats, lo qual sòts loat per tots los pobles; nós veem, Sènyer, que enaixí com havets posades diferències en les formes e matèries e en los linatges e en les espècies e en los individuus, enaixí veem que havets posada diferència en les obres que fan les creatures; car les obres que fan los hòmens no semblen ab les obres que fan les bèsties, ne ço que fan les aus no és semblant ab ço que fan los hòmens ne les bèsties, enans ha en tot gran diferència.¹²

Tot i estar mancat de l'estructura rígida pròpia de l'Art, i de la matematització imposada per la substitució de conceptes per lletres, el discurs del *Llibre de contemplació* és ja plenament un discurs «artístic». Molts dels mecanismes de l'Art hi són fàcilment identificables per a qui coneix llur funcionament. Però no oblidem que primer va ser el *Llibre de contemplació*: Llull no està aplicant el mètode de l'Art a la magna obra; al contrari, l'Art deriva del *Llibre de contemplació*. La consideració totalitzadora que ambiciona l'obra enciclopèdica implica, en aquest cas, la recerca de les diferències entre tots els elements de la creació: creador-criatura i obres. La «il·luminació» de Randa convertirà açò en dos triangles de T, arran de la presa de consciència per part de Llull de les exhaustives possibilitats epistemològiques de les comparacions establertes sobre la base dels principis relatius.

El triangle verd serà un dels més emprats tant en l'Art com en el *Llibre de contemplació*, precisament per la seua capacitat d'establir fructíferes comparacions entre els diversos objectes que conformen la realitat tant immanent com transcendent. La diversitat té una vàlua epistemològica, com es palesa en la importància que

¹¹ OS I, p. 349.

¹² *Llibre de contemplació*, cap. 106, v. 4 (OE II, p. 324).

pren el coneixement per la negativa: la contrarietat ajuda al coneixement. La concordança també, a través de l'analogia, la qual pressuposa que a partir d'un fet determinat podem aprehendre un altre diferent, però semblant.

El camí cap al coneixement està clarament establert al *Llibre de contemplació*: suposa una escala epistemològica que parteix de les sensualitats i arriba a les intel·lectualitats, tot estudiant analògicament i opositivament les diferències, concordances i contrarietats en el si de les unes i de les altres, i entre totes dues. La distinció dedicada a l'aperceïment com a seny espiritual teoritza sobre les relacions epistemològiques entre sensualitats i intel·lectualitats. El primer capítol de la distinció, el 169, marca l'objectiu dels que seguiran (i, al capdavant, l'objectiu de tot el *Llibre de contemplació*): «Com hom apercep ab les coses sensuales quals coses són les coses entel·lectuals». I recordem que el triangle verd de T inclou, en cada vèrtex, els termes de comparació «sensual i sensual», «sensual i intel·lectual» i «intel·lectual i intel·lectual»; és a dir, els tres graons de l'escala epistemològica. Cal doncs mirar les diferències, concordances i contrarietats entre les sensualitats, entre aquestes i les intel·lectualitats, i entre aquestes darreres.¹³

Serà doncs esperable trobar-se amb el triangle verd al capítol 169. En efecte; el següent versicle resumeix perfectament la seua constitució i el seu funcionament dins del que serà el mecanisme de l'Art, un altre cop prefigurat a l'enciclopèdia mística:

Amable Senyor, per diferències e per les propietats e per les conveniències e per les contrarietats que hom sent que són en les coses sensuales apercep hom les concordances e les propietats qui són en les coses intel·lectuals; car enaixí com les sensuales se concorden generant e desacorden corrompent, enaixí les coses intel·lectuals se concorden amant e-s descorden aïrant.¹⁴

¹³ En la *Lectura Artis compendiosae inveniendi veritatem*, on l'autor amplia i matisa els continguts de l'Art abreujada d'atobar veritat, aquesta triple via per arribar a la veritat es completa amb una quarta que, al capdavant, es desglossa de les anteriors: «per hunc triangulum [el triangle verd] Y. quadrifariam inquiritur, primò differentià sensualis à sensuali, secundò sensualis ab intellectuali, tertio intellectualis ab intellectuali, quartò intellectualis à sensuali; hoc idem fiat in concordantia & contrarietate» (MOG I, viii, 5, (487)). És a dir, igual que passa al *Llibre de contemplació* (i de nou la connexió amb aquesta obra és ben palesa), l'escala epistemològica esdevé un cercle quan, de manera descendent, també les intel·lectualitats es refereixen a les sensualitats: «ordonació és a hom ocasió e demostració e endreçament com per ella sàpia conèixer per una sensualitat altra sensualitat, e per una sensualitat una entel·lectuïtat, e per una entel·lectuïtat altra entel·lectuïtat, e per una entel·lectuïtat una sensualitat» (*Llibre de contemplació*, cap. 291, v. 19; OE II, p. 906. Veg. també el cap. 327, v. 2).

¹⁴ *Ibid.*, cap. 169, v. 24 (OE II, p. 485).

Un cop d'ull a la figura T de l'*Art abreujada d'atrotar veritat* manifesta tot d'una l'estreta relació entre aquest passatge i el triangle verd, alhora que evidencia que l'origen dels processos epistèmics artístics es troba al *Llibre de contemplació*. La terna de conceptes relatius diferència-concordança-contrarietat deriva de l'estudi de les relacions establertes entre la natura sensual i la intel·lectual, i al capdavall s'aplica a la comparació de múltiples aspectes de la realitat. El versicle suara reportat té una correspondència amb altres, disseminats al llarg de l'obra, que incideixen en el mateix punt, i que mostren aquest origen del triangle verd de T:

En natura sensual e en natura intel·lectual ha, Sènyer, propietats, e diversitats, e contrarietats, e concordances e d'altres qualitats.¹⁵

Tota la dubitació qui cau, Sènyer, en home, esdevé per ço car hom no sap apercebre ni conèixer les concordances ni les discordances qui són enfre les unes sensualitats ab altres sensualitats, e les unes sensualitats ab algunes intel·lectuïtats e les unes intel·lectuïtats ab altres intel·lectuïtats.¹⁶

Déus dreturer, vertuós, en tots temps gloriós! Com home sia compost de natura sensual e de natura intel·lectual, per açò són, Sènyer, en home les unes costums sensuais e les altres són intel·lectuals. On, per açò com sensualitat e intel·lectuïtat són coses diverses, per açò s'esdevé que les costums sensuais e les intel·lectuals algunes vegades se contrariegen; e com home és ajustat de sensualitat e d'intel·lectuïtat, per açò esdevé que les costums sensuais e les intel·lectuals a vegades se concorden enfre elles mateixes.¹⁷

Com les sensualitats, Sènyer, s'acorden les unes ab les altres, e com les sensualitats s'acorden e-s convenen ab les intel·lectuïtats, e com les intel·lectuïtats s'acorden e-s convenen les unes ab les altres, adoncs és significada amor; mas com les sensualitats se contrariegen en si mateixes o se desconvenen ab les intel·lectuïtats o com les unes intel·lectuïtats se desconvenen ab les altres, adoncs donen demostració de desamor.¹⁸

On, com açò sia enaixí, doncs los significats de les qualitats sensuais e de les qualitats intel·lectuals en una manera són diverses e en altra contraris e en altra concordants.¹⁹

Les sensualitats i les intel·lectualitats abasten tota la realitat creada; són conceptes generals, que inclouen altres més particulars. Així, podem comparar *una*

¹⁵ *Ibid.*, cap. 171, v. 3 (*OE II*, p. 490).

¹⁶ *Ibid.*, cap. 173, v. 5 (*OE II*, p. 497).

¹⁷ *Ibid.*, cap. 194, v. 1 (*OE II*, p. 569).

¹⁸ *Ibid.*, cap. 202, v. 18 (*OE II*, p. 596).

¹⁹ *Ibid.*, cap. 234, v. 27 (*OE II*, p. 701).

sensualitat concreta amb *una* intel·lectualitat igualment específica; per exemple, l'enteniment (realitat intel·lectual), i la paraula (realitat sensual). Tenim d'aquesta manera el capítol 155 del *Llibre de contemplació*, «Com home cogita en les concordances e en les contrarietats qui són enfre enteniment e paraula». Tota la realitat, sensual o intel·lectual, és objecte d'aplicació del triangle verd de T. Al *Llibre de contemplació* Llull ja l'empra amb el mateix valor que tindrà en l'Art.

3. Triangle vermell: principi-mitjà-fi.

H. Principium:	Temporis. Quantitatis. Causae.	I. Medium:	Conjunctionis. Mensurationis. Extremitatum.
K. Finis:		Terminationis. Privationis. Perfectionis.	

Un altre triangle força emprat en l'Art, i en el *Llibre de contemplació*. «Principi» té un triple sentit: temporal, quantitatiu o causal, segons es desprén de la figura. «Mitjà» pot significar conjunció, mesura o extremitat, mentre que «fi» té els matisos de terminació, privació o perfecció. El sentit temporal de la terna serà el més emprat al *Llibre de contemplació*, sense negligir-ne el causal: una cosa té un començament, un estadi intermedi i una fi, tres moments en l'evolució temporal des de la seua creació fins a la desaparició. Déu, evidentment, no està subjecte a aquesta regla. Però sí podem considerar que Déu és el començament o inici causal de totes coses, i llur finalitat en sentit teleològic: la perfecció cap a la qual tendeixen tots els éssers.

Conceptes espacials, causals i temporals es barregen en aquest triangle, el qual recull així en bona mesura els accidents de la lògica aristotèlica. En efecte: el sentit relacional de la figura T en l'Art té un abast lògic, és l'element mitjancer o connector entre el subjecte i el predicat. El que ara ens interessa és veure l'aparició al *Llibre de contemplació* del triangle vermell, on trobarem els seus conceptes constitutius operant de forma semblant a l'Art —tot i que, evidentment, l'autor no parle encara de cap «triangle»: la figura com a tal sols apareixerà en l'*Art abreviada d'atrotar veritat*, després de Randa, tot operant una unió estructuradora dels conceptes relatius que a l'obra que ens ocupa són dispersos, encara que ja plenament operatius.

L'aparició al *Llibre de contemplació* dels tres conceptes d'aquest triangle també és primerenca. Ja al capítol 14 trobem:

Al vostre excel·lent poder donem, sènyer Déus, tota laor e tota glòria, car tan és de gran vertut e de gran noblea, que no ha en si primer ni mijà ni darrer, enaixí com ha nostre poc poder, qui està enfre primer e darrer, e ha mijà per raó de sa poca poquea.²⁰

El poder de Déu no té principi, ni mitjà, ni fi, en sentit quantitatiu. El seu poder és infinit. A més de ser infinit és també etern, sense limitació temporal, a diferència de l'ésser huma:

Com nosaltres, Sènyer, siam esdevenguts es ésser e hajam primer e mijà e darrer, per açò s'engendra en nosaltres diversitat e diferència; enaixí que los uns són uns, e los altres altres, ni los uns no són en los altres. Mas de vós, Sènyer, no és enaixí com de nosaltres; car qui no ha esdeveniment ne primer ne darrer, e qui és infinit e eternal no pot haver en si null departiment.²¹

En termes artístics, podem dir que en l'anterior passatge Llull ha aplicat el triangle vermell a la S (ésser humà) i a la A (Déu); és a dir, a la cambra [A S]. El resultat ha estat la constatació de l'eminència de Déu sobre l'home, ja que el primer és infinit i eternal (virtuts divines) i, per tant, la seua diversitat no implica contrarietat («no pot haver en si null departiment»), al contrari que en l'home, el qual conté en si «diversitat e diferència» (triangle verd).

Però en intervenir en la història humana a través de l'encarnació, Déu es va sotmetre a les categories temporals; el trànsit de Jesucrist per aquest món nostre de la immanència és perfectament mesurable:

Savi fos, Sènyer, vós en lo començament de vostra nativitat e en lo mijà e en la fi de los dies que vós visqués en est segle.²²

Les criatures sensuales tenen principi, mitjà i fi, en sentit temporal, perquè han estat creades; és a dir, perquè són precisament criatures sorgides d'un creador, Déu. Igual que s'esdevindrà en l'*Art demostrativa*, en aquest passatge Llull aplica el triangle vermell al blau:²³

Enaixí mostrand-se les sensualitats als nostres ulls que elles han començament e fi e mijà, e mostrand-se que elles han passió en quant lo cors,

²⁰ *Ibid.*, cap. 14, v. 7 (*OE II*, p. 130).

²¹ *Ibid.*, cap. 106, v. 12 (*OE II*, p. 325).

²² *Ibid.*, cap. 70, v. 22 (*OE II*, p. 250).

²³ *Cf. OS I*, p. 352.

per açò és revelat e significat que és creador qui ha creades les sensualitats, car pus que són fenides no són dignes d'ésser sens començament.²⁴

Els termes relatius que formen el triangle vermell no s'aplicaran només a Déu i a les criatures; també les operacions d'aquestes tenen un principi, un mitjà i una fi; per exemple, una operació intel·lectual com és la recerca sobre la trinitat:

A aquell, Sènyer, qui's met en l'encercament de la vostra trinitat segons esta art e esta manera damunt dita, necessària cosa li és que en lo començament de l'encercament e en la mijania e en la fi faça son enteniment franc, car null enteniment forçat ni constret no pot encercar ni apercebre ni atrobar ço que vol saber.²⁵

Epistemològicament, la consideració del triangle vermell és altament valuosa, ja que es mostra com una eina important per a assolir un grau de saviesa:

Excel·lent Senyor sobre totes altees, noble sobre tots honraments! Home savi ha esguardament al començament e a la mitjania e a la fi, mas home neci fa lo contrari, car no guarda a nulla termenació.²⁶

Aquest passatge inclou tant el sentit temporal com el causal; aquest darrer també és present al *Llibre de contemplació*. Déu és el principi causal del bé que hi ha en l'home, mentre que la privació és el principi del mal

enaixí com matèria és subject a forma e a privació, enaixí l'ésser humà és subject com reeba bon començament de Déu e mal començament de privació.²⁷

Finalment, presentarem un text on el concepte de mitjà apareix amb el sentit de «conjunció», nexa d'unió:

Gloriós Senyor, enaixí com superficients cové ésser mijà sensualment enfre matèria e color per tal que la color pusca ésser object a la primera vertut visiva, enaixí cové que en cascuna de les tres potències de l'ànima haja mijà qui sia ocasió com l'ànima haja coneixença, de ço que les creatures signifiquen de si meteixes e de vostres vertuts, e de ço que vostres vertuts signifiquen de vostra gloriosa essència e de si meteixes.²⁸

²⁴ *Llibre de contemplació*, cap. 169, v. 30 (OE II, p. 486).

²⁵ *Ibid.*, cap. 179, v. 15 (OE II, p. 520).

²⁶ *Ibid.*, cap. 201, v. 25 (OE II, p. 594).

²⁷ *Ibid.*, cap. 340, v. 28 (OE II, p. 1125). Desenvolupem, en aquest passatge, les lletres substitutives dels conceptes amb què juga el capítol.

²⁸ *Ibid.*, cap. 353, v. 20 (OE II, p. 1189).

Amb la bateria d'exemples reportats ha quedat suficientment palesada la presència al *Llibre de contemplació* dels conceptes relatius que en l'*Art abreujada d'atrotar veritat* bastiran el triangle vermell de la figura T. Igual que s'esdevé amb la resta de triangles, tampoc aquest no està explícitament presentat com una unitat integrada en un conjunt superior: això ja serà tasca de l'Art. La seua presència es troba disseminada, però amb uns trets característics que li confereixen una finalitat lògica idèntica a la que assolirà en l'Art.

4. Triangle groc: majoritat-igualtat-minoritat.

L. Majoritas:	Accidens et accidens. Substantia et accidens. Substantia et substantia.
M. Aequalitas:	Accidens et accidens. Substantia et accidens. Substantia et substantia.
N. Minoritas:	Accidens et accidens. Substantia et accidens. Substantia et substantia.

Els tres conceptes relatius que formen aquest triangle generen un altre criteri important per a discernir la validesa epistemològica d'un objecte. Aquesta validesa, en darrer terme, depèn de la càrrega ontològica que suporta l'objecte en qüestió. Déu, un cop més, és l'ésser per excel·lència, i s'adiu amb la majoritat absoluta, sense que entre en Ell cap minoritat. La resta d'éssers ja són els uns majors o menors que els altres.

El criteri de validesa dels arguments lul·lians dependrà d'una obvietat flagrant: és cert allò que salvaguarda la superioritat del que és major i millor front al que és menor i pitjor. El que contradiga aquest principi serà fals. El paper del triangle groc en l'Art serà doncs fornir comparances que ens informen sobre els objectes on trobem la major consistència ontològica; amb aquest funcionament el trobem ja a nombrosos passatges del *Llibre de contemplació*. Per exemple:

Gloriós Senyor, si la lig dels crestians no era vera, l'apercebiment lur seria de pus vil condició que l'apercebiment qui no és tan aparellat a reebre los significats ni a conèixer de les vostres acabades qualitats com és l'apercebiment dels crestians; *e si açò era enaixí, doncs les coses mellors e*

*majors serien de pijor condició que les menors, e açò és cosa impossívol; car si era cosa possívol que ço qui és pus vil o menor fos major e mellor que la cosa pus noble e mellor e major, doncs possívol cosa seria a vós fer falliment e errada, e açò és, Sènyer, cosa impossívol que vós façats null falliment ni nulla cosa qui sia contrària a raó ni a justícia.*²⁹

El versicle resumeix a la perfecció el criteri imposat pel triangle groc: el que és major és major, i el que és menor és menor. I el major no pot ser menor, ni viceversa, ja que llavors en Déu hi hauria defecte (una minoritat en la majoritat summa), cosa que contradiu el principi bàsic de la figura A.

La recerca del lloc on es troba allò major i allò menor és doncs un dels punts on Llull esmerça una bona quantitat d'esforç al *Llibre de contemplació*. El terme mitjà, «igualtat», és gairebé absent. A més, l'àmbit d'aplicació dels dos conceptes contraris, a l'obra que ens ocupa, serà quasi exclusiu: la comparança entre el mal i el bé. A la figura T de l'Art trobarem que l'aplicació del triangle groc recau sobre la substància i els accidents: és aquí on Llull cercarà la majoritat, igualtat o minoritat. Però a l'obra anterior la recerca s'aplica sobretot a la comparança entre el major o menor bé, i el major o menor mal. Així, per exemple:

Qui bé vol ésser savi, cové que faça departiment enfre bé e mal, e que faça comparació de major bé a menor e de major mal a menor, e cové que leix lo mal e que prena lo bé, e que prena enans lo major bé que'l menor, e'l menor mal que'l major. Mas de totes estes coses he jo fet, Sènyer, lo contrari; per què só foll sobre tots los folls e necí sobre totes altres neciees.³⁰

La dialèctica major-menor mal i major-menor bé recorrerà especialment el primer volum del *Llibre de contemplació*, tot i que també es trobarà present als volums següents, com és el cas del capítol 192 del segon volum, dedicat tot sencer al tema: «Com hom ha apercebiment e coneixença quals són los majors béns ni quals són los majors mals». Heus ací altres llocs on trobem l'ús dels principis relatius de majoritat i minoritat al llibre que ens ocupa:

Oh Senyor primer e derrer! Durabletat sens fi sia coneguda a vós, car en vós ha tanta de saviea, que havets ordonat que home sia en elecció de triar lo menor bé o'l major bé.³¹

Lo menor do que vós, Sènyer, donats en glòria, és molt major que tots los dons que són donats en est món.³²

²⁹ *Ibid.*, cap. 250, v. 18 (*OE II*, p. 758). El subratllat és nostre.

³⁰ *Ibid.*, cap. 69, v. 24 (*OE II*, p. 248).

³¹ *Ibid.*, cap. 49, v. 19 (*OE II*, p. 248).

³² *Ibid.*, cap. 82, v. 5 (*OE II*, p. 273).

On, com aquest món sia, Sènyer, loc d'alteració, lo vostre servidor, sènyer Déus, vos prega e us clama mercè, que vós l'alterets e'l mudets dels vicis en què és, e que'l metats en bones obres; e dels menors béns clama-us mercè, Sènyer, que'l mudets en los majors béns, e dels majors mals en los menors mals.³³

Al capdavant, sembla que aquest triangle té un ús més limitat al *Llibre de contemplació* que els altres que també formaran la figura T de l'Art. El criteri de validesa que imposa als arguments, però, ja es pot entreveure a la magna obra que estudiem.

5. Triangle negre: afirmació-dubte-negació.

O. Affirmatio:	Entis. Non entis. Possibilis et impossibilis.
P. Dubitatio:	Entis. Non entis. Possibilis et impossibilis.
Q. Negatio:	Entis. Non entis. Possibilis et impossibilis.

Important terna de principis relatius, que manifesta el resultat o conclusió de l'aplicació dels altres triangles de la figura T als objectes de recerca. La comparació establerta entre les cambres de les altres figures dona lloc finalment a un afirmació o a una negació, les quals poden esdevenir dubte, amb la qual cosa caldrà reiniciar la recerca fins arribar de nou a la certesa del que hom afirma o nega.

També al *Llibre de contemplació* trobarem una àmplia presència dels conceptes que formen aquest triangle. I és que el viatge epistemològic que planteja la gran obra no pot tenir més que una meta: eixir del dubte a través de l'afirmació de la veritat i de la negació de la falsedat. El dubte sovint trabuca l'afirmació i la negació, de manera que hom no sap a quina de les dues acollir-se; per exemple,

³³ *Ibid.*, cap. 105, v. 24 (*OE II*, p. 324).

en el cas que la potència racional siga sotmesa a la sensitiva, amb el consegüent capgirament de les possibilitats cognoscitives de l'ànima:

la imaginació qui entra en esta raó serve de la sensitiva, en partida imagena veritat e en partida falsetat, e per açò és l'home en dubte e en sospita e a les vegades aferma e a les vegades descreu e nega.³⁴

Llavors, més que no davant metes som davant etapes o fites en el camí de recerca de la veritat: l'afirmació, el dubte i la negació serveixen en un moment donat per a impulsar l'avanç cap a la veritat, en el punt on l'ànima necessita aquesta empena suplementària perquè ha assolit ja un nivell en la recerca, però encara és lluny de la meta. De fet, l'afirmació de la veritat no és tant el resultat final del camí epistemològic com el seu impuls inicial, la primera etapa de la cursa: l'afirmació de la possibilitat d'un fet és condició *sine qua non* per a la seua posterior aprehensió intel·lectual.³⁵

Tal és la importància d'aquest ús del triangle negre en l'Art que fins i tot constitueix la base del seu mecanisme de funcionament:

Al començament que S [l'ànima racional] encerca Y [la veritat], comença ab N, sotsposant que possibol cosa sia atrobar Y per lo triangle negre.³⁶

Es tracta de la *suposició prèvia*, tasca de l'espècie N de la figura S, la qual s'aplica amb el triangle negre a l'objecte que hom vol conèixer. La suposició, al capdavant, no és més que l'*afirmació* de la *possibilitat* existencial d'un fet, afirmació realitzada per una *voluntat* activa que l'estima, encara que no el membra ni l'entén (espècie N).

Després d'aquesta afirmació de la voluntat, la memòria i l'enteniment (F i G) ja passen a fer llur recerca epistemològica, alliberats de qualsevol prejudici que destorbe el seu avanç —és a dir, sense la H, o voluntat desamant—. El següent passatge de l'*Art demostrativa* manifesta quin és el principi de l'Art, la base del seu funcionament, en la qual el triangle negre té un paper força destacat:

Al començament del triangle negre se cové que F G decorren per les figures e per les cambres d'esta *Art*, e que F membre e G entena segons quals començaments ni cambres cové afermar o dubtar o negar, entrò que E es en Y e H en Z no cové ésser feta la solució, e tota hora cové conservar los començaments d'esta *Art* en lurs condicions. On, per aquest mijà decorre per

³⁴ *Ibid.*, cap. 239, v. 21 (OE II, p. 719).

³⁵ Veg. J. E. Rubio, «Les raons necessàries segons l'*Art demostrativa*», *SL* 33 (1993), pp. 3-14.

³⁶ *Art demostrativa* (OS I, p. 348).

lo triangle negre lo començament e la fi qui és object d'esta *Art* e en aquesta regla està tota esta *Art*, la qual regla és contra R e dubitació.³⁷

Afirmar, dubtar o negar constitueixen les activitats que donen dinamisme a l'Art. El resultat, però, ha de ser afirmar la veritat i negar la falsedat; fins que hom no arriba a aquest punt no pot dir que haja aconseguit la solució a la qüestió plantejada: «entrò que E es en Y [afirmació de la veritat] e H en Z [negació de la falsedat] no cové ésser feta la solució».³⁸ Aquesta és la regla que resumeix l'Art, «la qual regla és contra R e dubitació».

Tornem ara al *Llibre de contemplació*. Insistim en el valor eminentment epistemològic de l'obra. Tot allò que en l'Art és nuclear respecte al mètode de trobar la veritat té també un paper destacat en l'enciclopèdia primera; de fet, s'hi pot resseguir l'origen. El triangle negre de T no és cap excepció. A la primera gran obra lul·liana, que suposa el primer intent de bastir un mecanisme cert de coneixement de la realitat, l'afirmació, la negació i el dubte aniran estretament units a la recerca de la veritat mampresa per les potències de l'ànima. L'Art no aporta en aquest sentit gairebé res de nou que no estiga ja plantejat al *Llibre de contemplació*.

El capítol 173 és un clar antecedent de la importància del paper del triangle negre en l'Art. El títol ja n'és indicatiu: «Com home apercep e entén les ocasions per les quals home és certificat o per les quals home cau en dubitacions». El concepte de dubte és oposat al de certificació. Aquest darrer, però, inclourà tant l'afirmació com la negació. Llull considera en aquest cas només l'afirmació, identificant-la amb la certesa; tant aquesta com el dubte es corresponen amb sengles situacions psíquiques concretes:

Desijat Senyor, amat, volgut per tots los pobles! Com ànima sia en tres coses, ço és a saber, memòria e enteniment e volentat, e com ànima sia, Sènyer, subject en lo qual caen en home dubitacions e afermacions, per açò s'engendra en la memòria e en l'enteniment e en la volentat ocasions per les quals és l'ànima dubtosa o certificada en alcunes coses.³⁹

La memòria, l'enteniment i la voluntat en estat potencial afavoreixen l'aparició del dubte. La situació és la corresponent a l'espècie N de la figura S:

³⁷ *Ibid.*, p. 355

³⁸ A les fonts impreses apareix I en lloc de H (*OS I*, p. 355, n. 125); en cert sentit, la I té més lògica en aquest passatge, ja que segons es diu en diversos llocs de l'*Art demostrativa* es correspon amb la negació, i és una espècie com E, té el mateix valor estructural i es manté així el paral·lelisme, mentre que H és tan sols un individu pertanyent a l'espècie I. Però en altres passatges de la mateixa *Art demostrativa* apareix també sovint l'oposició E Y / H Z.

³⁹ *Llibre de contemplació*, cap. 173, v. 10 (*OE II*, p. 498).

Com la memòria de l'home, Sènyer, no ha compliment a recordar les coses passades, e com l'enteniment humanal no ha acabament d'entendre ni apercebre alcunes coses, e com la voluntat de l'home no és amadora d'encercar com les coses pusca recordar e entendre, adoncs és en l'ànima d'home engenrat dubte e és en ella mortificada afirmació.⁴⁰

La situació contrària, òbviament, ve representada per l'espècie E, on l'ànima membra, entén i estima l'objecte que llavors és afirmat sense cap dubte:

Com s'esdevé que la memòria de l'home recorda acabament segons veritat alguna cosa, e com enteniment d'home l'entén en aquella manera e en aquell estament en lo qual és aquella cosa que hom entén, e com la voluntat de l'home és ordenada e atrempada en aquella cosa a amar e a recordar e a entendre, adoncs, Sènyer, és engenrada en home afirmació en aquella cosa de la qual home no ha dubtació.⁴¹

Per completar la correspondència psicològica entre l'ànima i el triangle negre, restaria atribuir a la negació l'espècie I, on la memòria membra, l'enteniment entén, però la voluntat desama; és a dir: hom nega el que prèviament ha conegut intel·lectualment. L'absència d'estima aportada per la N, com que no es recolza en una base intel·lectual ferma, s'adiu més amb el dubte.

La tríada suara reportada del capítol 173 del *Llibre de contemplació* té amplis ressons dels següents passatges de l'*Art demostrativa*, tots ells referits al triangle negre de T i a l'estructura psíquica que acompanya cadascun dels seus termes:

En V ha afirmació e concordança ab E, e negació ab I, e per açò ha concordança V blava ab E, e V vermella ab I; e és la dubtació en N R per ço que F G descorren tan longament per V tro que hagen afigurada e formada la concordança damunt dita, discorrents F G per tots los angles de la T.⁴²

Afermar Y per N és acostar dubtació a la afirmació, e negar Y per N és acostar dubtació a la negació; mas afermar Y per E és lunyar dubtació de afirmació e de negació, e és lunyament de H de Y, e aquesta regla no fall en ninguna cambra d'esta *Art* segons que'l triangle negre pot entrar en la cambra de S Y.⁴³

La dubtació no cap en E I, mas en N R tan solament.⁴⁴

⁴⁰ *Ibid.*, cap. 173, v. 11.

⁴¹ *Ibid.*, cap. 173, v. 12.

⁴² *Art demostrativa* (OS I, p. 356).

⁴³ *Ibid.*, p. 348.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 354.

I un llarg etcètera. L'objecte de l'Art, insistim, serà destruir el dubte a través de l'afirmació o de la negació (afirmació de la veritat i de les virtuts: [E V Y]; negació de la falsedat i dels vicis: [I V Z]). Però hem dit que el procés s'inicia amb una afirmació prèvia, una suposició que implica afirmar la *possibilitat* del fet que hom vol conèixer. El triangle negre de T contindrà, en cadascun dels seus angles, els termes «ésser», «no ésser», i «possible i impossible». L'afirmació, la negació o el dubte impliquen tots tres conceptes.

Naturalment, també el *Llibre de contemplació* presenta ja aquest tractament de la qüestió. L'afirmació es fa sobre un fet *possible*, i implica una *suposició* necessària per a arribar a eliminar el dubte. El darrer capítol de l'obra, el 366, ofereix interessants dades a propòsit del mètode heurístic seguit al *Llibre de contemplació*; la base és la mateixa que en l'Art:

Cové que hom afer possibilitat en totes aquelles coses que no entén les quals vol entendre; car enaixí com l'argenter no poria de la peça d'argent adur les formes potencials en actu si primerament no havia coneixença de les formes qui són potencialment en la matèria de l'argent, enaixí hom no poria entendre ni saber les raons ni·ls arguments ni les demostracions necessàries sens que hom no afermàs aquelles raons e demostracions a ésser possívols o impossívols; car enaixí com forma no pot ésser vista sens matèria, enaixí raó ni demostració necessària no pot hom entendre ni apendre sens afermació de possibilitat o d'impossibilitat.⁴⁵

Afirmar possibilitat o impossibilitat: heus ací el secret de les raons necessàries i de les demostracions lul·lianes. Tornant al capítol 173, dedicat al dubte i a la certificació, trobem que la reflexió sobre l'afirmació i sobre el dubte ens du també a considerar la parella possibilitat-impossibilitat:

Oh vós, sènyer Déus, qui vivificats e magnificats tots aquells qui en grat vos vénen! Dubitacions e afermacions caen, Sènyer, en home per raó de les coses qui són possívols, car com les coses possívols no són significants més les coses essents que les coses privades, ni no donen major significat de les coses privades que de les coses essents, adoncs cau en home dubte per ço car les possivolitats donen equal significat de les coses essents e de les coses privades.⁴⁶

Llull ve a dir que, al capdavant, tot és possible en principi, per la qual cosa la sola consideració de la possibilitat no ens treurà del dubte. Cal fixar-se doncs

⁴⁵ *Llibre de contemplació*, cap. 366, v. 12 (OE II, p. 1254).

⁴⁶ *Ibid.*, cap. 173, v. 19 (OE II, p. 499).

també en el terme contrari: la impossibilitat completa el panorama, i junt amb la possibilitat col·loca la base per a eixir del dubte i afirmar un fet amb certesa.

Com en home, Sènyer, cau afirmació e certificació per raó de la cosa possible e impossible, adoncs és engendrada l'afirmació e la certificació en l'egualtat de la demostració qui és significada per les coses possibles e per les coses impossibles, car les coses possibles demostren lur possibilitat e les coses impossibles demostren lur impossibilitat. On, significant les coses possibles lur possibilitat signifiquen la impossibilitat de les coses impossibles, e demostrant les coses impossibles lur impossibilitat demostren la possibilitat en les coses possibles.⁴⁷

Açò és el que Llull anomena «demostració per possible e impossible», fonamental per a bastir «raons necessàries» que permetran eixir del dubte i certificar qüestions com ara la trinitat o l'encarnació.⁴⁸ Si l'infidel atorgara prèviament la possibilitat del fet que nega d'antuvi, arribaria a la seua comprensió per raons necessàries; cal una premissa de fe per tal d'eixir del dubte i accedir al coneixement per la raó. Aquesta premissa ve donada per l'afirmació de la possibilitat:

En ço, Sènyer, que és pus prop dubte de fe que de raó e certificació és pus prop de raó que de fe, per açò dubta hom en lo començament com fe està menys de raó, car per breugeses de temps l'enteniment humanal, ans que sia pervengut a la raó, està dubtant en la fe moltes de vegades. On, com l'infesel ou que vós sòts en trinitat e que sòts encarnat e mort, descreu encontinent; mas si ell en lo començament havia fe en possibilitat que volgués guardar e encerar si's pot fer o no, adoncs apercebria ço que no pot apercebre per ço com en lo començament ho descreu de tot en tot; car nulla cosa hom no pot encerar si és vera o falsa, si en lo començament hom no consent si pot ésser vera o falsa. On, si los infesels seguien aital manera, ells apercebrien que vós sòts ver Déu e ver home e que sòts en tres persones e en una unitat de substància divina.⁴⁹

El *Llibre de contemplació* va adreçat a demostrar als infidels la manera correcta d'accedir a la comprensió dels dogmes de la fe catòlica, a través d'un mètode que els siga acceptable i satisfactori. És el mateix objectiu que es planteja l'Art, que, en aquest sentit, no és més que una prolongació de l'obra anterior. Al versicle

⁴⁷ *Ibid.*, cap. 173, v. 20.

⁴⁸ Així, al capítol 184 demostrava primer si Déu *pot* encarnar-se, per tal de passar tot seguit a la *necessitat* de l'encarnació, deduïda de la possibilitat. Veg. també cap. 291, vv. 11-12.

⁴⁹ *Ibid.*, cap. 173, v. 30 (*OE II*, p. 500).

ara transcrit Lull ens dóna la clau de l'accés, per part dels no creients, a la comprensió del dogma: «car nulla cosa hom no pot encercar si és vera o falsa, si en lo començament hom no consent si pot ésser vera o falsa». Al capdavant, el mètode és vàlid per a l'accés a qualsevol veritat. Cal, senzillament, afirmar d'antuvi («en lo començament») la possibilitat de la certesa del fet que hom investiga. El següent passatge de l'*Art demostrativa*, referit també al «començament» de la recerca (terme, recordem-ho, del triangle vermell de la figura T), demostra que el funcionament epistemològic de l'Art és el mateix que el del *Llibre de contemplació*; Lull exposa ací la mateixa clau d'accés a la veritat que presentava el versicle suara transcrit:

En lo començament que encerques lo particular, cové que eleges aquella cambra o cambres qui ab ell mills se cové, e que sotsposes que per aquelles cambres lo pusques atrobar; cor sens que no ho sotsposasses, la G no hauria vertut a encercar lo particular, ni la F a membrar les cambres qui són començaments a ésser atrobats en ells los particulars.⁵⁰

Nombrosos passatges del *Llibre de contemplació* anuncien aquesta resposta al problema de l'accés a la veritat; els conceptes que formaran el triangle negre de T s'aplicaran a possibilitat-impossibilitat, així com a ésser i privació. El resultat: l'afirmació de la possibilitat ens acosta a l'ésser i ens allunya del dubte.

No és nulla manera on tan leugerament pusca hom a son adversari endreçar son enteniment, com fa si hom li fa encercar possibilitat en aquelles coses que li paren impossívols, car ab possibilitat és l'enteniment de l'home encercant e atrobant e demostrant veritat.⁵¹

Misericordiós Senyor, piadós, en tots béns abundós! Possibilitat e impossibilitat són ocasió com la consciència de l'home caia en dubitacions, car per ço com home innora e menysconeix moltes coses possívols e moltes coses impossívols, per açò és dubtós.⁵²

Com hom, Sènyer, priva possibilitat de son remembrament e de son enteniment e de son voler afermant impossibilitat, l'actualitat e la potència e la impossibilitat menysconeix e innora; car enaixí com los hòmens són encercadors en les coses sensuais ab la vista corporal, enaixí l'enteniment encerca ab creure e ab afermar possibilitat; car enaixí com per privació de vista sensual hom és innorant color, enaixí per privació de fe en les coses possívols és l'enteniment innorable de saviea e de veritat.⁵³

⁵⁰ *Art demostrativa* (OS I, pp. 382-3).

⁵¹ *Llibre de contemplació*, cap. 187, v. 30 (OE II, p. 550).

⁵² *Ibid.*, cap. 212, v. 22 (OE II, p. 626).

⁵³ *Ibid.*, cap. 229, v. 24 (OE II, p. 681).

On, deïm que qui ama ni vol haver saviea, covén-se per fina força que aferm possibilitat en ço que vol conèixer ni saber, car afermant possibilitat encerca l'enteniment si la cosa que hom vol saber és possívol o impossívol, car sens afermació feta ab possibilitat hom no pot haver coneixença de la impossibilitat, car dementre que hom aferma possibilitat és afigurat a l'humà enteniment si la cosa que hom aferma possívol és possívol o impossívol. On, com açò sia enaixí, doncs enaixí com de forma e de matèria s'afigura cors a la vista sensual, enaixí, Sènyer, de coneixement en ço qui és possívol e impossívol s'afigura a l'humà enteniment per raons necessàries seviea e coneixença.⁵⁴

On, deïm que qui vol vós conèixer, cové que son voler remembre possibilitat per tal que l'enteniment vos encerc afermant possibilitat, car l'enteniment menys d'afermada possibilitat no pot fer null encercament per ço car afermada impossibilitat és empatxament a son encercament.⁵⁵

Igualment, afirmar la impossibilitat ens pot allunyar de la veritat (és el que fan els infidels amb la trinitat i l'encarnació):

Enaixí, Sènyer, com és cosa impossívol que sens moviment se pusca mudar cors d'un loc en altre, enaixí és cosa impossívol que aquells qui afermen ésser cosa impossívol que vós hajats presa carn, pusquen entendre la vostra encarnació; mas si ells afermaven la possibilitat, adoncs porien encercar si és veritat o no que vós siats encarnat ni ajustat ab natura humana. On, com açò sia enaixí, doncs lo mellor endreçament que hom pot donar als hòmens qui innoren veritat, és, Sènyer, que hom faça afermar a ells possibilitat per tal que ab possibilitat sien encercadors e atrobadors de veritat.⁵⁶

El capítol 364, important per ser resum de les arts presents al *Llibre de contemplació* i anticipador de l'*Art abreujada d'atobar veritat*, també havia de recollir la qüestió. En la «figura Q» l'autor representa l'amagament de la falsedat amb la fe; és a dir, la falsa fe, la dels infidels, la que afirma d'entrada la impossibilitat de la veritat, i impedeix que l'enteniment o raó hi pugua accedir. La conclusió és important: hom no pot demostrar a través de la raó la veritat a l'infidel si prèviament aquest no renuncia als prejudicis que la seua fe l'imposa. Dit altrament: mentre la fe afirma la impossibilitat d'un fet, la raó no s'hi pot aplicar lliurement.

⁵⁴ *Ibid.*, cap. 291, v. 7 (*OE II*, p. 904).

⁵⁵ *Ibid.*, cap. 302, v. 13 (*OE II*, p. 952).

⁵⁶ *Ibid.*, cap. 229, v. 27 (*OE II*, p. 681).

Eternal Senyor, sens fi e sens començament! La setena figura se demostra ab la Q. On, deïm que entel·lectualment entenem que la F amaga la D [falsetat] ab la G [fe], car com hom en la G aferma alguna cosa impossívol sens que la H [raó necessària] no haurà vist si és possívol o impossívol, adoncs són a la H tancats los ulls entel·lectuals, per lo qual tancament la B no pot obrir l'A [veritat] a la H; on, per açò la H no pot encercar ni atrobar si en la G [fe] és l'A [veritat] o la D [falsetat]; on, per açò la F és la porta qui en la G [fe] tanca la D [falsetat] en ço que per afirmada impossibilitat no pot ésser vista ni atrobada la D qui és en la G.⁵⁷

Els conceptes de possibilitat-impossibilitat tenen doncs un ampli abast demostratiu en el *Llibre de contemplació*, tan important com el que assoliran en l'Art. I per una senzilla raó: l'Art deriva del *Llibre de contemplació*. El triangle negre de la figura T suposa la ubicació dins una estructura major d'uns conceptes que a l'obra primera eren plenament operatius: afirmació-negació-dubte. Tots tres apareixeran relacionats amb ésser, no ésser (o privació) i possibilitat-impossibilitat. Al *Llibre de contemplació* trobem tots aquestos termes en un arbre del llibre quart, concretament el de la distinció XXXIII, «En l'arbre qui tracta d'ésser e de necessària e de privació». Si ens fixem en la seua constitució, veurem que els conceptes d'ésser, de necessarietat i de privació apareixen llançats sobre possibilitat-impossibilitat i sobre potència-acte. L'ésser i el no ésser es manifesten en l'operació epistemològica d'affirmació o de negació de la possibilitat-impossibilitat dels fets dubtosos o desconeguts. Tota aquesta distinció del *Llibre de contemplació* pot ser considerada doncs com un altre precedent del triangle negre de la figura T.

En conclusió, hem pogut trobar com al llarg del *Llibre de contemplació* apareixen ja els conceptes relatius que bastiran la figura T de l'Art quaternària. Però, el més important de tot, és que no es tracta d'aparicions aïllades o esporàdiques: aquestos conceptes es manifesten ja amb una operativitat semblant a la que tindran en l'Art, i reunits en grups que ben bé poden considerar-se el nucli generador dels triangles de T.

Josep E. Rubio
Burjassot
València

⁵⁷ *Ibid.*, cap. 364, v. 22 (OE II, p. 1244).

ACUERDO Y DESACUERDO SOBRE LA CREACIÓN ENTRE TOMÁS DE AQUINO Y RAIMUNDO LULIO

A no ser que se usen palabras sin precisión ni cuidado, una síntesis de pensamientos no debe presentarse como un sistema válido de filosofía cristiana, si en su postura y conclusiones básicas está en desacuerdo serio con las enseñanzas principales y conocibles racionalmente de las grandes religiones monoteístas, sobre todo la católica cristiana. Con el nombre de «teísmo clásico» pasa con frecuencia el conjunto de esas verdades radicales y conocibles por la razón humana, siempre que se refieran algunas de esas verdades directamente a Dios, el Ser Primero, y otras a nosotros o al mundo, pero siempre vistos en relación estrecha con ese Ser Primero. Sin duda una de las verdades fundamentales de dicho teísmo afirma sin equivocación alguna su divina trascendencia, es decir, que toda otra cosa no es Dios, sin negar por eso la inmanencia divina en todo lo que haya salido o procedido de Dios y que sea otro que Él. Ligada íntimamente a esa verdad de la divina trascendencia, clarificándola al mismo tiempo, está la verdad que dice que Dios, por ser el Ser Absoluto subsistente por su misma esencia, es la única fuente de todo lo que ha sido creado verdaderamente, el «creador del mundo y del cielo» como lo declara sin duda alguna el catecismo de la Iglesia Católica,¹ inspirado por los libros de las Escrituras que llamamos la Biblia. La verdad de esa creación del mundo la aceptan al menos implícitamente todos los cristianos sinceros, incluso los que sean pensadores de talla. Al mismo tiempo se reconoce sin ninguna duda que la creación del mundo, tal como la proclama la religión católica, era desconocida por los principales filósofos de la edad antigua y de aun más tarde,² hasta que esa religión la difundió por doquier a base de los libros de la Biblia recibida de los judíos. Habiendo sido así las cosas, no extraña que los que llamamos con justicia «filósofos cristianos», después y sobre todo durante los siglos trece y catorce cuan-

¹ *Catechism of the Catholic Church*, n. 279 (El Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1994), p. 73.

² Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Randon House, 1955), pp. 19-20, 39-40.

do floreció la filosofía cristiana,³ hayan explicado y defendido con unanimidad casi completa y en un estilo filosófico la verdad de «la creación del mundo», que ya recordamos es una enseñanza muy básica. Como sabemos, Santo Tomás de Aquino, el Doctor Angélico, y el Beato Raimundo Lulio, el Doctor Iluminado nacido pocos años después de Santo Tomás, se cuentan entre el número de esos pensadores cristianos de renombre a quienes la historia recuerda por su contribución benemérita a la filosofía cristiana.⁴ En varios de los muchos libros que dejaron, y que son bastante conocidos, ambos doctores investigaron de un modo decididamente filosófico la cuestión o el problema de la creación del mundo y de los seres que en él se contienen, y eso prestando atención a los varios aspectos o temas íntimamente relacionados con esa verdad, cuando se trata de comprenderla, al menos un poco, con seriedad filosófica. Nuestra intención en estas páginas será la de comparar el pensar de ambos autores, aunque con brevedad, porque así lo requiere un artículo de esta índole.

Primero, como muestra del interés constante con que Santo Tomás y el Beato Raimundo trataron de examinar con claridad filosófica el tema de la creación del mundo visible e invisible, y de los seres en él puestos en existencia, mediante un acto o actos de creación por Dios directamente, empezaremos con una enumeración de algunos de los escritos de los autores de quienes hablamos, los principales y más conocidos, y en los que con algo de holgura y de una manera muy explícita nos dejaron sus pensamientos y razonamientos sobre el concepto de una creación divina en general. Por escasez de espacio no entraremos en la creación de seres y cosas particulares que tendrían que ser hechos por una creación estricta para existir realmente como son la materia primera, el primer ser o seres humanos, al menos en cuanto a su alma intelectual y espiritual, y otros seres que sean puros espíritus.

A continuación menciono algunos de los principales libros del Doctor Angélico en los cuales de una manera muy ordenada, y con bastantes detalles y argumentos en pro y en contra, él explica y defiende sus opiniones o posiciones filosóficas y teológicas, y eso con gran número de distinciones, cuestiones y artículos en los que razona meticulosamente acerca de los temas principales estrechamente relacionados con la verdad de la creación de seres o cosas visibles e invisibles: su *Commentum in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*,⁵ su co-

³ Para algunas ideas acerca de los filósofos cristianos de la edad media véase Gilson, *op. cit.*, partes 6-10, pp. 235-485.

⁴ Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (Westminster, Maryland: Newman Press, 1962), Vol. 2, pp. 302-434, 456-9. Véase también Ca I, pp. 23-640, y Gilson, *op. cit.*, pp. 361-383, 350-3.

⁵ Véase lb. II, d. 1, qq. 1-2 en *Opera Omnia*, (Parma, 1856), Vol. 6, pp. 384-401.

nocida *Summa contra gentiles*,⁶ su aún más conocida *Summa theologiae*,⁷ un *De angelis seu De substantiis separatis*,⁸ su *De aeternitate mundi*,⁹ y su *Compendium theologiae*.¹⁰ Más extenso es el número de los libros en que Raimundo Lulio, el filósofo español de Mallorca, dirigió su atención a la verdad de la creación del mundo, aunque por lo general con más brevedad. De esos muchos libros, tal vez los principales, en que Raimundo investigó esa verdad de un modo que pueda calificarse como filosófico, nombraremos: su temprano y enciclopédico *Magnus liber contemplationis in Deum*,¹¹ su interesante *Liber de gentili et tribus sapientibus*,¹² un *Liber de quatuordecim articulis Sacrosanctae Romanae Catholicae Fidei*,¹³ una *Disputatio eremitaie et Raymundi super aliquibus quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*,¹⁴ una *Declaratio Raimundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili patre domino Episcopo Parisiensi*,¹⁵ su *Ars generalis ultima*,¹⁶ un *Liber de perversione entis removenda*,¹⁷ un *Liber contra errores Averrois*,¹⁸ un *Liber de efficiente et effectū*.¹⁹

A un investigador serio le es natural interrogarse acerca de puntos y temas relacionados estrechamente, al menos de un modo implícito, con un problema o verdad que él examina. Que así lo hicieron nuestros dos autores cristianos y que intentaron respuestas relacionadas con la creación de seres otros que Dios no ocasiona mucha sorpresa. Tampoco extraña que su pensamiento sobre los aspectos más esenciales de la verdad de la creación de esos seres sea muy parecido, por no decir prácticamente igual. Hay una excepción sin embargo que tal vez hay que mencionar, que no toca lo esencial de la ortodoxia de sus ideas o pensamientos

⁶ Véase lb. II, cc. 6, 12-13, 15-23, 27, 30-40 en *Opera Omnia*, ed. Leonina (Roma: 1918, Vol. 13, pp. 281-290, 293-325, 333, 339-61.

⁷ Véase lb. I, qq. 44-46 en *Opera Omnia*, ed. Leonina (Roma, 1878), Vol. 4, pp. 455-489.

⁸ Véanse cc. 9-12 en *Opera Omnia*, ed. Leonina (Roma: 1969), Vol. 40, p. 56-64.

⁹ *Opera Omnia*, ed. Leonina (Roma: 1976), Vol. 43, pp. 85-89.

¹⁰ Véanse cc. 68-73 en *Opera Omnia*, ed. Leonina (Roma: 1979), Vol. 42, pp. 103-5.

¹¹ Véanse cc. 10, 30-37 en *MOG IX*, 20-21, 63-79.

¹² Véase lb. II, a. 2 en *MOG II*, i, 24-28 (441-8).

¹³ Véase d. 3 en *MOG II*, v, 122-154 (542-574).

¹⁴ Véanse qq. 37-43 en *MOG IV*, iv, 35-38 (259-262).

¹⁵ Véanse cc. 87-103 en *ROL XVII*, pp. 332-345.

¹⁶ Véase p. 1, quaestio unica, p. 9.2.2 y p. 3.2 en *ROL XIV*, pp. 62-5, 223-9.

¹⁷ Véanse qq. 1-3 en *ROL V*, pp. 475-480.

¹⁸ Véanse I-IV en *ROL VII*, pp. 247-252.

¹⁹ Véase d. 3 en *ROL VII*, pp. 282-290.

sobre esa verdad, pero que sí es muy interesante y según muchos sin duda algo muy fundamental. La excepción es simplemente si el mundo o cualquier otra cosa que Dios ha creado o crease, pudiese haber sido creado desde siempre, es decir desde toda la eternidad, de tal manera que por consiguiente siempre hubiese existido aunque no por propia cuenta o fuerza, ya que habría sido creado por el Ser Subsistente, no otro por supuesto sino el que sabemos es Dios. Antes de dirigir nuestra atención a este punto sobre el cual no convienen nuestros dos autores-filósofos, vale recordar al menos a la ligera los aspectos principales del problema en que sí concuerdan en su comprensión de la verdad que afirma que Dios es «el creador del mundo y del cielo», y de lo que en ellos se diga que fue hecho por una creación estricta o *ex nihilo*,²⁰ como lo dicen el teísmo clásico y la religión cristiana.

Tal vez lo primero que merece notarse es que ambos autores y doctores estuvieron muy en claro de lo que debe entenderse cuando se habla de «crear» y de la «creación» del mundo y del cielo por un Dios omnipotente. Entendían por ello una acción o un acto mediante el cual Dios hizo o hace algo, un ser o seres, pero de un modo total, sin necesitar ni utilizar para ello de nada ni de nadie que fuese como una materia previa, o un instrumento o un ayudante que en alguna manera contribuyese a lo que fue creado gracias a esa divina acción creativa.²¹ Se entiende por consiguiente que es sólo Dios mismo, el Ser Subsistente, quien, sin ningún intermediario y sin ningún material, hace completamente lo que crea, lo cual sólo entonces empieza a ser algo o un ser, sin que nada ni parte de ese ser haya sido antes algo del mundo de la realidad. Lo creado por Dios no era absolutamente nada hasta que Dios decidió hacer que pasara, si se pudiera decir así, de no-ser, o de la nada pura, al mundo del ser. Antes de que Dios crease lo que haya creado, eso que fue totalmente creado de esa manera no tenía nada de realidad o de existencia fuera de la eterna sabiduría de Dios en la que, por supuesto, no existía como algo

²⁰ «Ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil.» Sto. Tomás, *S. T.*, I, q. 45, a.1, Leonina, Vol. 4, p. 464. «Quod Deus ex nihilo produxit res in esse... Deus res in esse produxit ex nihilo praeeistente sicut ex materia.» *S.C.G.*, II, c. 16, Leonina, Vol. 13, p. 299. «Tu non creasti creaturas de tua essentia, sed creasti eas ex nihilo... Quando cogito, quod creaturae sint creatae ex nihilo.» Lulio, *Liber contemp.*, c. 30, nn. 3, 16, *MOG IX*, pp. 63-4.

²¹ «Creatio no potest esse propria actio nisi solius Dei.» Sto. Tomás, *S.T.*, I, q. 45, a. 5, Vol. 4, p. 469. «Producit igitur Deus res in esse sine materia praeiacente.» *S.C.G.* II, a. 16, Leonina, Vol. 13, p. 299. Véase también *S.C.G.* II, c. 21, Leonina, Vol 13, p. 312-3. «Per hoc quod omnes creaturae essent in non esse antequam eas creares probatur, Domine, quod ipsae non potuerint te juvare ut eas creares, nec potuerint tibi resistere, ne eas creares.» Lulio, *Liber contemp.*, n. 14, *MOG IX*, p.64.

en realidad y con algún ser que fuese suyo, aunque por participación. No tenía nada de realidad, hemos dicho, ni verdaderamente ni siquiera de una manera que se dijese potencial, es decir, en la potencia de una materia, o primaria o secundaria, pero de algún modo pre-existente. Solamente puede decirse que se contenía en el poder o la potencia activa divina, en el interior de la cual no tenía ningún ser propio, ni por sí mismo ni por participación. Lo que Dios crea, sea eso lo que sea, Él lo hace que sea o que goce del ser por primera vez y totalmente, *secundum totam suam substantiam*,²² como dice Santo Tomás. Es sólo entonces que, en todo lo que será cuando en realidad sea algo, recibe el ser o existencia por primera vez, no habiendo sido hasta ese instante nada en realidad. Cuando Dios crea una cosa o hace que sea un ser distinto, Dios la saca de la nada, no de algo pre-existente aparte de sí mismo y menos de su inmutable sustancia o ser divino. Fuese lo último el caso, sería entonces el Creador lo mismo que la creatura creada, por lo menos en parte; el Ser Infinito sería una misma cosa que lo finito, como lo dice toda clase de panteísmo, aun del que pasa con el nombre de emanacionismo plotiniano. Por eso se dice en una frase que por supuesto se debe entender correctamente, que lo que sale o procede de Dios siendo creado, es así creado *ex nihilo*, es decir, de la nada.

Por ser una creación auténtica, por parte de Dios, una acción o un acto con y por el cual un ser comienza a ser por primera vez, en todo su ser o *secundum totam suam substantiam*, hay que decir que ni de parte de Dios ni de lo creado se da, o se implica, un cambio o movimiento, en el cual o Dios cambie de alguna manera o que lo que es creado cambie al momento de ser creado. De parte de Dios es imposible que el acto de crear sea o implique un cambio dentro de sí mismo, ya que tal cosa no puede darse en el interior del ser divino por razón de la infinita perfección de su ser y esencia, que no admiten pérdida ni añadidura alguna. Es por eso que lo calificamos de inmutable. En cuanto a lo creado, no era nada antes de que fuese creado, y es el caso que todo cambio y movimiento verdadero requiere una misma cosa, un mismo sujeto, que cambie de lo que era antes en verdad a lo que era antes sólo en potencia y que gracias al, y después del, cambio es actualmente. Si se hablara de pasar de no-ser a ser, de ser nada a ser algo, como sin duda lo hacemos con frecuencia, se comprende bien entonces que falta lo que cambia, por no ser nada sino hasta después de su creación. Una verdadera creación así debe entenderse que no es ni implica ningún cambio,²³ dígase o sustancial o

²² «Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum suam totam substantiam.» Sto. Tomás, *Commentum*, II, d. 1, a. 2, Parma, Vol. 6, p. 386.

²³ «Manifestum est quod Dei actio ... et creatio vocatur, non sit motus neque mutatio proprie loquendo.» Sto. Tomás, *S.C.G.*, II, c. 17, Leonina, Vol. 13, p. 304.

accidental en lengua filosófica. Es por eso que a excepción de las religiones monoteístas y del teísmo clásico, la creación del mundo *ex nihilo* ha parecido llena de obstáculos insuperables, por lo cual muchos sabios de la antigüedad repitieron como algo axiomático que *ex nihilo nihil fit*.²⁴ Sólo por ser Dios el *ipsum esse subsistens*, como le nombraba Santo Tomás, y por tener Él un poder infinito idéntico con su ser y con todas sus otras perfecciones o dignidades divinas como lo diría el Beato Raimundo, puede así explicarse sin contradicción alguna que la creación del mundo fue una creación *ex nihilo*, de acuerdo con las enseñanzas de las religiones monoteístas y las explicaciones del teísmo clásico.

Hay que añadir a lo que hemos dicho que a pensadores cristianos ortodoxos como lo fueron ambos, el Doctor Angélico y el Doctor Iluminado, les es imposible atribuir la creación del mundo o de cualquier cosa a un ser inconsciente e incapaz de elegir lo que quisiera poner por primera vez en el mundo de la realidad. Todo lo contrario. El verdadero creador sacó el mundo visible e invisible de la nada de un modo plenamente consciente, en conformidad con las ideas divinas que no son otra cosa que su infinita sabiduría.²⁵ No sólo creó ese mundo en conformidad con esa sabiduría creadora, sino también por pura voluntad, con la libertad absoluta que Dios ha tenido siempre para con todo lo bueno fuera de sí mismo.²⁶ Siendo Dios plenamente perfecto en su ser infinito, no tenía la menor necesidad u obligación de crear nada fuera de sí. Si así lo hizo es porque con toda libertad y generosidad Dios eligió crear esos seres otros que sí, para hacerlos a todos participantes en cuanto pudiesen, y a algunos de ellos, es decir a los racionales, en cuanto lo quisieran, de la felicidad y del bien que son suyos por derecho absoluto. Sólo por ese motivo y esa generosidad infinita decidió Dios producir *ex nihilo* a los seres-participación, que no son sino los seres finitos del mundo visible e invisible. Según Santo Tomás, el Ser Absoluto o *per essentiam* creó todo lo que ha creado con

²⁴ «Ex quo opinionem sumpserunt, omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit.» Sto. Tomás, *S.C.G.*, II, c. 16, Leonina, Vol. 13, p. 300.

²⁵ «...apparet quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam.» Sto. Tomás, *S.C.G.*, II, c. 24, Leonina, Vol.13, p.327. «...in divina sapientia sunt rationes omnium rerum.» *S.T.*, I, q. 44, a. 3, Leonina, Vol. 4, p. 460. «Adeo es Domine, supremus Artifex et plenus omni sapientia, quod, quidquid creasti et fecisti, sit plenum sapientia et ordinatione.» Lulio, *Liber contemp.*, c. 31, n. 13, *MOG IX*, p. 66.

²⁶ «Nec divina voluntas determinatos effectus ex necessitate producit.» Sto. Tomás, *S.C.G.*, II, c. 27, Leonina, Vol.13, p.333. «Veritas et virtus attribuat tibi et in te, quia per voluntatem creasti omnia quae creasti.» Lulio, *Liber contemp.*, n. 10, *MOG IX*, p. 64. «Per tuam liberam voluntatem creasti creaturas sine ulla coactione et constrictione.» *Ibid.*, c. 17, n. 2, Vol. IX, p. 35.

plena libertad y sólo por su bondad infinita, ya que por ser infinita no necesita de nada fuera de sí.²⁷

Por su parte Raimundo Lulio tuvo con frecuencia que responder a personas religiosas, influidas sin duda por la filosofía de Avicenna, quienes parece, creían que hay que decir que Dios fue obligado a ser la causa eficiente primera, y con eso también creadora, de al menos el primer ser sin ningún intermediario, y de otros seres y de nuestro mundo con intermediario, y eso porque sólo así sería el ser plenamente perfecto. Contra ellos Lulio insistió que gracias a la producción y obra necesaria e infinita *intra divinis*, en la que podemos percibir un poco la esencia divina trinitaria, Dios produjo su obra segunda pero *ad extra*, no otra que el mundo de seres finitos, con perfecta libertad.²⁸

Ya hemos recordado, que, como lo explica Santo Tomás, la creación de que estamos hablando no es cosa de un cambio, sustancial o accidental, de lo que se quiera, que ya existía o era algo de antemano. No, la creación de un ser *ex nihilo*, hemos dicho varias veces, quiere decir que el ser creado no existía en modo alguno previamente, y eso del todo, y por consiguiente no era nada capaz de cambiarse, o de ser cambiado, a algo nuevo y diferente, por la simple razón de que no existía antes de que se le creara. Cualquier cosa que en verdad es creada empieza a ser algo por primera vez sólo como resultado de su creación. Por ser lo creado así puesto por primera vez en el mundo del ser, su creación, nos explica Santo Tomás, y el Beato Lulio en esto no está en desacuerdo, no es cosa de unos minutos u horas, como lo requiere cualquier cambio. No, una creación o el paso de no-ser a ser, si así se dijera, se realiza instantáneamente.²⁹ Después del instante en que se

²⁷ «Ergo divina bonitas est finis rerum omnium.» Sto. Tomás, *S.T.*, I, q. 44, a. 4, Leonina, Vol. 4, p. 461. Véase también *Commentum*, II, d.1, a. 4, Parma, Vol. 4, p. 388. «Quia Deus est finis omnium, potest omnia. Ad quod sequitur... quod Deus creavit omnia propter se.» Lulio, *Liber in quo declaratur, quod fides catholica est magis probabilis quam improbabilis*, d. 3, en *ROL VI*, p. 358.

²⁸ «Nos vero, qui credimus, mundum esse creatum, magis honoramus Deum ... in eo quod dicamus, Deum habere in semet ipso aeternam operationem ... et dicimus, quod haec operatio sit prima, et fuerit ante operationem, quam Deus habuit, et habet in mundo; quod non fecerunt Philosophi, qui ignoraverunt operationem, quam Deus habet in semet ipso; nec attribuerunt ei operationem, quae esset de se ipso, sed solum operationem, quae nec est in semet ipso, nec de semet ipso, hoc est operationem vel productionem mundi, hoc est mundum: et dixerunt, quod hujusmodi operatio sit aequalis Deo in aeternitate.» Lulio, *Liber de gentili*, lb. II, a. 2, *MOG II*, i, pp. 47-48 (67-68).

²⁹ «Relinquitur quod creatio sit in instante.» Sto. Tomás, *S. C. G.*, II, c. 19, Leonina, Vol. 13, p. 308. «Et quando voluisti, statim fuerunt.» Lulio, *Liber contemp.*, c. 30, n. 10, *MOG IX*, p. 64.

le creó, algo creado, si su ser debe realizarse o darse de manera que tiene que cambiar a otra cosa parcial o completamente, entonces lo ya creado sí cambiará, no en un instante, sino durante todo el tiempo en que siga así siendo o existiendo.

En lo que hasta aquí hemos dicho los dos maestros, uno italiano y el otro español mallorquín, están muy de acuerdo, y eso sin duda con la mayoría de filósofos que se digan auténticamente cristianos. Nos queda ahora tocar en un punto, y ya lo hemos indicado de paso, en que los dos maestros se encuentran en desacuerdo, y tal vez pueda decirse que están hasta opuestos sobre él. Nos referimos a las respuestas que dieron respectivamente a la pregunta de si el mundo pudo teóricamente haber sido creado de tal modo que nunca hubiera comenzado a existir, sino que por el contrario siempre haya existido, aunque sin negar que fuese creado. En tanto que cristianos y católicos, hay que decir, sin la menor duda, que ambos pensadores profesaron, como de fe, lo que enseña la religión católica, a saber que el hecho y la verdad son que Dios creó lo que creó, el mundo y cielo con lo creado en ellos, de tal manera que el mundo y lo demás comenzaron a existir, ya que de anterior no eran nada completamente. Si no fuera por la creación por Dios, nunca habría existido nada fuera de Dios, y así seguiría siendo todo si Dios no hubiera creado nada. Tal verdad es una de las verdades que se dicen reveladas y que todo cristiano acepta a base de su fe. Según Santo Tomás, sin embargo, hay que añadir que la creación del mundo, sin que éste haya existido siempre, es solamente una verdad de fe.³⁰ Es decir, se puede saber, pero sólo por fe, que el mundo fue creado o hecho, entendiendo que fue hecho después de que no existiera antes. Esa verdad no se puede demostrar con certeza, o por lo menos todas las razones y pruebas que muchos pensadores, sobre todo cristianos, han propuesto son defectivas en algo, y por consiguiente no bastan para probar la creación con, o en, el tiempo. Esto quiere decir que según el Doctor Angélico no es posible ofrecer pruebas conclusivas de que el mundo pudiese o no pudiese haber sido creado desde toda la eternidad o desde siempre, y eso porque Dios y su acto de crear son eternos.³¹ El Beato Raimundo por lo contrario, con la mayoría de filósofos cristianos hasta su tiempo y aun hasta después, con la excepción de los que en ello y en otras cuestiones siguen el pensamiento de su maestro Santo Tomás, era de la opinión de que nada de lo creado no podía haber existido desde siempre, es decir, sin que haya

³⁰ «Quod mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest.» Sto. Tomás, *S.T.*, I, q. 46, a. 2, Leonina, Vol. 4, p. 481.

³¹ «...mundum non semper esse. Unde nec demonstrative probari potest.» Sto. Tomás, *S. T.*, I, q. 46, a. 1, Leonina, Vol. 4, p. 479. «Mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibili.» a.2, p.481.

comenzado a existir, ya que antes no era nada en realidad. La eternidad del mundo y de seres otros que Dios es imposible y nunca pudo darse, y eso no sólo sin haber sido creado —esto dirían todos los que niegan que el mundo haya sido creado por Dios, y así lo pensaba la mayoría de filósofos antes de que se extendiese el cristianismo por gran parte del mundo—, sino también aunque se diga que fueron creados por Dios. Lo último es lo que opinaba Santo Tomás, o al menos que no se ha dado prueba que demuestre satisfactoriamente que tal creación eterna es algo totalmente imposible. Ya notamos que Santo Tomás también estaba satisfecho de que no se puede probar que el mundo fue en verdad creado desde toda la eternidad. Varias veces en sus libros, después de presentar algunas de las pruebas que se han ofrecido para probar la eternidad de la creación del mundo, Santo Tomás indicó sus puntos flacos y erróneos. Y también en seguida de presentar varios de los argumentos que ofrecen los que han declarado que un ser creado eterno es imposible, Santo Tomás niega que en verdad lo demuestren sin dejar duda alguna. Parece sin embargo que de paso él sugiere que la creación del mundo desde nunca es algo más razonable, en vista de que crear y sacar algo de la nada, que antes no era del todo, nos puede impulsar más fácilmente a comprender la voluntad y el poder divinos a base de la creación.³² También nos impulsa a pensar que la creación no fue algo que Dios tuvo que hacer, por así necesitarlo y determinarlo su naturaleza eterna, en vez de haberlo hecho con plena libertad, puesto que no necesita nada de otros para ser eternamente el Perfecto Ser que se dice ser Dios.

En esta ocasión sólo se nos permite indicar brevemente que, por su parte, Raimundo Lulio era de la opinión que nada de lo creado, y por consiguiente nada del mundo, pudo haber sido creado de modo que haya podido haber existido siempre. Un mundo que haya existido siempre y que fue hecho o creado *ex nihilo* es algo imposible.³³ Y si es así, y eso se puede probar según Raimundo Lulio, la creación del mundo de modo que comenzó a existir, puesto que no es capaz de existir desde siempre, no es entonces sólo una verdad revelada que se recibe sólo por fe. También es una verdad que se le impone a nuestra razón y que puede demostrarse con certeza, una vez que ya se haya demostrado la existencia de Dios y también que sólo Él es un Ser Infinito. La creación de un mundo eterno es im-

³² «Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinae voluntatis.» Sto. Tomás, *S. C. G.*, II, c. 38, Leonina, Vol. 13, p. 356.

³³ «Et ex hoc sequitur, quod est impossibile mundum esse aeternum.» Lulio, *De perversione*, q. 2, *ROL V*, p. 478. «Et quondam talis perversio est impossibilis, necessarium est angelos esse novos vel non aeternos.» *Ibid.*, q. 3, p. 480.

posible, según el filósofo de Mallorca, no porque a Dios le faltara el poder infinito para hacerlo, pues sí lo tiene, sino porque nada aparte de Dios puede ser igual a Él en nada de un modo infinito. Todo ser que no es Dios es algo limitado en todo lo que posee y que es, y es incapaz de no ser sino así. Dios está dispuesto de su parte, pudiera decirse, a crear algo infinito puesto que su poder es infinito.³⁴ Pero nada con límites o finito es capaz de recibir algo infinito como si fuera algo propio. Para eso tendría que ser igual al único Ser Infinito. Igualmente así como es imposible que Dios haga o cree un ser o una cosa que sea un ser de bondad sin límites o infinito, o que sea algo infinito en posesión de otras perfecciones sin límites o infinitas, de igual manera, aunque lo quisiera (irracionalmente por supuesto) Dios no puede hacer algo que posea su ser con una existencia que se diga desde siempre y sin límites,³⁵ con la cual algo que no es Dios pudiera haber existido siempre o desde toda la eternidad. Opuesto a una de las razones que utilizó Santo Tomás para decir que no se puede probar que ningún ser creado pudiese haber existido desde toda la eternidad, Raimundo Lulio afirmaba que nada creado puede haber existido siempre aunque todavía se dijese creado, porque entonces sería algo, un ser, igual a Dios en la duración de su existencia. Y tal cosa, según su pensar, es una cosa imposible.³⁶

Walter W. Artus †
St. John's University
Jamaica, New York

³⁴ «Necessarie sequitur, quod divina potestas habeat actionem infinitam. Ratione cuius infinitatis potest facere formicam infinitam. Sed quia formica non potest esse, nisi corpus finitum, et corpus non potest esse infinitum... Patet ergo... Deum esse infiniti vigoris». Lulio, *De perversione*, q. 1, ROL V. p. 477.

³⁵ «Si mundus est aeternus, suae causae sunt perversae in causando eum. Vocamus causae mundi rationes Dei, quae sunt: bonitas... aeternitas... Cuius sola aeternitas causat effectum infinitum in duratione a parte ante et a parte post. Sed divina bonitas non causat effectum infinitum in bonificatione... Et sic aeternitas est primitiva in causando, et non aliae rationes... Et quia praedictae persiones sunt impossibiles, impossibile est quod mundus sit aeternus.» Lulio, *De perversione*, q. 2, ROL V, p. 478. «Nam sicut bonitas Dei transcendit bonitatem mundi, et magnitudo Dei magnitudinem mundi, ita de necessitate convenit, quod aeternitas Dei simpliciter transcendat durationem mundi». Raimundo Lulio, *Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferis legis Christianae*, a. 5, en MOG IV, ix, 9 (513).

³⁶ «Sicut est impossibile quod sit alia infinita potestas, quia limitaretur et derogaretur ab ea ... si esset alia aeternitas praeter illam Dei, limitaretur sua singularitas et infinita aeternitas... quod est impossibile». Lulio, *De perversione*, q. 2, ROL V, p. 479. «Si mundus est aeternus, sunt duae aeternitates diferentes, scilicet aeternitas Dei et aeternitas mundi... quod est impossibile. Concluditur... negatio est tenenda». Lulio, *Ars generalis ultima, pars 5*, quaestio unica, ROL XIV, p. 64.

**BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA
I RESSENYES**

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

1) Carvalho Fujikura, Ana Lúcia, «Lúlio e a tradição árabe - os vícios capitais nos provérbios», *Oriente & Ocidente: Educação moral e sátira dos vícios*, «Publicações do Centro de Estudos Árabes» 9 (São Paulo, s.d.), pp. 65-71.

Conté una traducció portuguesa de fragments dels *Mil proverbis*

2) *Raimundus Lullus, Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 edition*, introd. Anthony Bonner, «Clavis Pansophiae. Eine Bibliothek der Universalwissenschaften in Renaissance und Barock», ed. Charles Lohr i Wilhelm Schmidt-Biggemann (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996), 2 vols., 45 + 32 + 1109 + 40 pp.

Conté una edició llatina de les obres següents:

Llull, *Ars brevis*

Pseudo-Llull, *De auditu cabbalístico*

Llull, *Liber lamentationis Philosophiae*

Pseudo-Llull, *Logica brevis*

Llull, *De venatione medii inter subjectum et praedicatum*

Llull, *De conversione subjecti et praedicati et medii*

Pseudo-Llull, *In rhetoricam isagoge*

Llull, *Ars generalis ultima*

Giordano Bruno, *De lulliano specierum scrutinio*

Giordano Bruno, *De lampade combinatoria lulliana*

Giordano Bruno, *De progressu et lampade venatoria logicorum*

Agrippa von Nettesheim, *Commentaria in Artem brevem*

Llull, *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis* (extractes)

Llull, *De ostentione per quam fides catholica est probabilis atque demonstrabilis*

Llull, *Liber de articulis fidei (Apostrophe)*

Valerio Valier, *Opus aureum*

Ressenyat a continuació

II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

3) aa. vv., *Catalogo di Manoscritti Filosofici nelle Biblioteche Italiane. Volume 6. Atri, Bergamo, Cosenza, Milano, Perugia, Pistoia, Roma, Siena*, ed. a. vv. , «Subsidia al Corpus Philosophorum Medii Aevi» VII (Florència: Olschki, 1992), xxiv + 382 pp. [93-95; 273-4]

4) aa. vv., *Catalogo di Manoscritti Filosofici nelle Biblioteche Italiane. Volume 7. Novara, Palermo, Pavia*, ed. a. vv. , «Subsidia al Corpus Philosophorum Medii Aevi» VIII (Florència: Olschki, 1993), xxi + 320 pp. [158-9; 142; 228-9]

5) Abulafia, David, *Un emporio mediterráneo: el reino catalán de Mallorca*, trad. Blanca Garí (Barcelona: Omega, 1996), xxiii + 354 pp., versió castellana de *A Mediterranean Emporium. The Catalan kingdom of Majorca* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994), xxiv + 292 pp.

Ressenyat a continuació.

6) Arnaldi de Villanova, *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*, en *Opera Medica Omnia*, vol X.1 (Barcelona: Fundació Noguera i Universitat de Barcelona, 1996), 993 pp. Edició de Luis García-Ballester i Michael R. McVaugh. Estudi introductor de Pedro Gil-Sotres, amb la col·laboració de J. A. Paniagua i L. García-Ballester.

Ressenyat a continuació.

7) Badia, Lola, «Monolingüisme i plurilingüisme segons Ramon Llull: de l'ideal unitari a les solucions pragmàtiques», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 43 (1991-2) (1993), pp. 277-295.

Ressenyat a continuació.

8) Bonner, Anthony, «Ramon Llull i el rebuig de la tradició clàssica i patristica», *Homenatge a Miquel Dolç* (Palma, 1997), pp. 373-385.

Ressenyat a continuació.

9) Burns, Robert I., «The Barcelona "Disputation" of 1263: Conversionism and Talmud in Jewish-Christian Relations», *The Catholic Historical Review* 49 (1993), pp. 488-495.

Ressenyat a continuació.

- 10) Corradino, Saverio, «Athanasius Kircher: *Damnatio memoriae* e revisione in atto», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 59 (1990), pp. 3-26.
Ressenyat a continuació.
- 11) Corradino, Saverio, «L'*Ars Magna Lucis et Umbre* di Athanasius Kircher», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 62 (1993), pp. 249-279.
Ressenyat a continuació.
- 12) Crisciani, Chiara, «Il corpo nella tradizione alchemica: teorie, similitudini, immagini», *Micrologus* 1 (Brepols, 1993), pp. 189-233.
Ressenyat a continuació.
- 13) Crisciani, Chiara, «Alchemy and Medicine in the Middle Ages. Recent Studies and Projects for Research», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 38 (1996), pp. 9-21.
Ressenyat a continuació.
- 14) Dahan, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*, «Patrimoines» (Paris: Cerf, 1990), 637 pp.
Ressenyat a continuació sota el núm. 9.
- 15) Dahan, Gilbert, *La Polémique chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*, «Présences du judaïsme» (Paris: Albin Michel, 1991), 154 pp.
Ressenyat a continuació sota el núm. 9.
- 16) Dahan, Gilbert, «L'usage de la *ratio* dans la polémique contre les juifs. XII^e-XIV^e siècles», *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica. Actes du Colloque internationale de San Lorenzo del Escorial 1991*, ed. Horacio Santiago-Otero, «Rencontres de Philosophie Médiévale» 3 (Turnhout: Brepols, 1994), pp. 289-307.
Ressenyat a continuació sota el núm. 9.
- 17) Gama Caeiro, Francisco da, «El lulismo medieval portugués como ejemplo de diálogo filosófico-religioso», *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península ibérica*, ed. Horacio Santiago-Otero (Turnhout: Brepols, 1994), pp. 461-475.
Ressenyat a continuació.

18) González-Casanovas, Roberto J., «The Writer and Preacher as Juglar de Déu: Literary Conversion in Ramon Llull», *Romance Languages Review* 1 (1989), pp. 460-3.

Ressenyat a continuació.

19) González-Casanovas, Roberto J., «Preaching the Gospel in *Barlaam and Blanquerna*: Pious Narrative and Parable in Medieval Spain», *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 24 (1993), pp. 215-231.

Ressenyat a continuació.

20) González-Casanovas, Roberto J., *The Apostolic Hero and Community in Ramon Llull's «Blanquerna». A Literary Study of a Medieval Utopia* (New York: Peter Lang, 1995), 161 pp.

Ressenyat a continuació.

21) Johnston, Mark D., *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1996), xiii + 274 pp.

Ressenyat a continuació.

22) Llinarès, Armand, «Santé et médecine selon Llull: l'exemple du *Libre de contemplació*», *Revista de l'Alguer* 3 (1992), pp. 53-61.

Ressenyat a continuació.

23) Llinarès, Armand, «Santé et médecine selon Llull: l'exemple de la *Doctrina pueril*», *Revista de l'Alguer* 4 (1993), pp. 23-31.

Ressenyat a continuació.

24) Lohr, Charles, «The new Logic of Ramon Llull», *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 18 (1992), pp. 23-35.

Ressenyat a continuació.

25) Pou y Martí, José M^a, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, introd. Albert Hauf i Valls (Alicante: Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1996), 745 pp.

Ressenyat a continuació.

26) Salvadó, Joan, «Jaume d'Olesa, humanista i lul·lista», *Universitas Tarraconensis. Filologia* 14 (1992-3), pp. 267-304.

Ressenyat a continuació.

27) Sidarus, Adel, «El *Livro da Corte Enperial* entre l'apologétique lullienne et l'expansion catalane au XIVE siècle», *Diálogo filosófica-religioso entre cristianismo, judaísmo et islamismo durante la Edad Media en la península ibérica*, ed. Horacio Santiago-Otero (Turnhout: Brepols, 1994), pp. 131-172.

Ressenyat a continuació.

28) Touati, Charles, «Rabbi Salomon ben Adret et le philosophe-missionnaire catalan Raymond Lulle», *Revue des Études juives* 155 (1996), pp. 185-9.

Ressenyat a continuació.

RESSENYES

2) *Raimundus Lullus, Opera. Reprint of the Strasbourg 1651 edition*

Aquí tenemos un facsímil de una famosa colección de obras escritas por Ramon Llull o atribuidas a él, junto con una serie de comentarios. Publicada por primera vez en 1598 en Estrasburgo bajo el título de *Raimundi Lullii Opera, ea quae adinventam ab ipso artem universalem, scientiarum artiumque omnium brevi compendio, firmaque memoria apprehendarum, locupletissimaque vel oratione ex tempore pertractandarum, pertinent*, la colección fue reimpressa tres veces, en 1609, 1617 y (por última vez) en 1651. En 1609 y en las ediciones posteriores fue añadida a la colección original una obra de Valerio Valier (véase infra).

Rogent y Duran y, después de ellos, Carreras i Artau no admitieron el valor de la colección. Es evidente que Zetzner y las personas que trabajaban para él se limitaron a reunir una serie de ediciones anteriores. Se puede adivinar cierta confusión en el plan de la colección y constatar un gran número de erratas de imprenta. A pesar de estos defectos, la colección (como demuestra la valiosa introducción de Anthony Bonner) es importante, tanto en sí misma como —y tal vez sobre todo— por la imagen que presenta del lulismo renacentista.

Con sus ediciones sucesivas, producidas en un formato relativamente barato, la colección constituía el principal y a menudo el único medio para la difusión de las obras lulianas fuera de España durante el siglo XVII. Es a través de estas ediciones de Zetzner que Llull llegó a ser conocido por muchos lectores de la época, entre ellos Leibniz y Newton.

Hay que admitir que la imagen de Llull que encontramos aquí era en cierto modo, si no falseada, bastante incompleta. Junto con ocho obras o fragmentos de obras auténticamente lulianas, tenemos, además de tres comentarios de Giordano Bruno —uno de los cuales no tiene relación con Llull—, uno de Cornelio Agrippa y uno de Valerio Valier, otras tres obras atribuidas a Llull que ahora sabemos son espurias. Sólo hace unos años que se ha podido aclarar la confusión producida por esta mezcla de lo auténtico y lo espurio. Aunque la autenticidad de la segunda obra de la colección, el *De auditu cabbalistico*, ya había sido puesta en duda, no

fue hasta 1965 que Paola Zambelli pudo demostrar que no era de Llull, sino de Pietro Mainardi, médico de Padua de fines del siglo XV; y no fue hasta 1972 que Charles Lohr demostró que la cuarta obra, la *Logica brevis et nova* (*Dialectica* en Zetzner) era un tratado anónimo de la misma época. La autenticidad de la quinta obra de la colección, *In rhetoricam isagoge*, publicada por primera vez en 1515, ya no fue admitida por Salzinger a principios del siglo XVIII; parece ser del momento de su primera edición. La inclusión por parte de Zetzner de estas obras dentro de su colección les dio mucha más importancia. Contribuían a difundir la imagen de Llull como maestro de las artes liberales, sobre todo de la lógica, y también, aunque en escala menor, como cabalista. Las obras auténticas de Llull incluidas en la colección —la *Ars brevis*, la *Ars generalis ultima* (*Ars magna* en Zetzner), junto con dos breves opúsculos publicados como apéndices a la *Logica brevis et nova*—, vistas en este contexto, reforzaban esta visión de Llull. El *Liber lamentationis Philosophiae* (en Zetzner *Duodecim principia philosophiae*), que habla de la filosofía natural, y el *Liber de articulis fidei*, que presenta una teología natural, posiblemente tenían menos interés para los lectores del siglo XVII; el segundo libro parece haber sido añadido en el último momento. Es evidente que la imagen de Llull presentada por Zetzner es deficiente; apenas se encuentra aquí un aspecto fundamental del pensamiento original luliano, la apologética dirigida a los no-cristianos. Pero Zetzner sabía muy bien lo que estaba haciendo. Sus lectores se interesaban por el Arte de Llull como método combinatorio de argumentar «de omni re scibili» y era esto lo que Zetzner les facilitó.

En su introducción, Bonner apunta que los principales comentarios contenidos en la colección, debidos a Cornelio Agrippa (1486-1535) y a Giordano Bruno (1548-1600), tenían menos interés en explicar el pensamiento luliano —aunque Bruno consideró que Llull, caracterizado como «rudus, incultus heremita», ciertamente necesitaba explicaciones— que en «rehacer el Arte o utilizarlo para otros fines». A Agrippa le interesaba la dialéctica; tomando el *Ars inventiva* de Llull como base, intentaba multiplicar las posibilidades que vio en él. Como apuntó Joaquín Carreras Artau, la diferencia principal entre el Arte de Llull y el de Agrippa es que el segundo «no esta sólidamente asentado sobre una metafísica y una teología». Bruno parece haber tenido un conocimiento mucho más extenso de las obras de Llull que Agrippa y a éste le dirigió críticas muy ásperas, pero, como él, ensanchó el Arte de Llull, intentando adaptarlo a sus propios fines. Aunque el patricio veneciano Valerio Valier (1537-96) conocía tanto a Agrippa como a Bruno, utilizó el *Arbor scientiae* y, como apunta Bonner, se ve en su *Opus aureum* un verdadero intento de explicar a Llull, no sólo de explotarlo para sus propias construcciones.

No se puede separar esta antología de otras publicaciones de Zetzner. En 1602 y en años posteriores sacaba a la luz otras colecciones mucho más extensas de obras alquímicas, donde entraban cuatro escritos atribuidos a Llull. Sin duda pensaba en la gran popularidad que alcanzaban las obras pseudolulianas de alquimia en

la segunda mitad del siglo XVI. Aunque estas obras no figuran en la colección luliana que reseñamos, el éxito obtenido tiene que haber sido debido en parte a la asociación de Lull con este tema de la alquimia.

J. N. Hillgarth

5) Abulafia, *Un emporio mediterráneo: el reino catalán de Mallorca*, traducción castellana de *A Mediterranean Emporium. The Catalan kingdom of Majorca*

Se trata de una monografía dedicada a dar una visión de conjunto de la política, sociología y economía de las Islas Baleares desde su conquista por Jaime I el Conquistador en el siglo XIII, hasta el final del Reino autónomo o privativo que duró hasta mediados del siglo XIV, retornando entonces al dominio de los reyes de Aragón.

El autor la ha concebido seguramente como fruto de cursos tenidos en la Universidad de Cambridge, disponiendo de una seria bibliografía que da al lector al final (pp. 321-344 de la traducción castellana) y que pretende completar en la traducción castellana con un prólogo de puesta al día (pp. xi-xiii), aportando las últimas investigaciones especializadas llegadas a su conocimiento entre 1991 y 1994.

El contenido de este libro es de gran riqueza, sobre todo por la cantidad de información nueva, a través de bibliografía menos conocida por los investigadores autóctonos, los cuales se ven sorprendidos por un aluvión de noticias procedentes de cuadrantes alejados como las costas de Europa del Norte y las grandes repúblicas marítimes italianas de los siglos XII al XIV.

Da la impresión de que el autor quedó impactado un día por la novedad de los datos que aparecían en las investigaciones sobre la historia de las islas en los trabajos realizados por M. Durliat (Toulouse), J. N. Hillgarth (Mallorca, Toronto), Riera Melis (Mallorca, Barcelona), A. Santamaría (Mallorca), F. Sevillano Colom (Mallorca), A. García Sanz y J. M. Madurell (Barcelona), P. Cateura (Mallorca) y J. Sastre (Mallorca). Dados sus conocimientos sobre el Mediterráneo medieval, bien garantizados en su propia bibliografía de talante internacional, realizó importantes catas en archivos ingleses, italianos y franceses (estos últimos menos fructíferos), y ayudado por J. N. Hillgarth, R. I. Burns y Larry Simon, bien introducidos en los archivos levantinos y mallorquines, se decidió a conjuntar fuentes antiguas con documentos nuevos y de esta forma presentar estas brillantes puestas al día de la historia social y económica del antiguo Reino de Mallorca que constituyen las páginas de *Un emporio*.

Porque el autor no ha realizado una obra de carácter orgánico dando la parte del león a su investigación local directa, como suele suceder en las tesis al uso. Bien entendido que el contacto directo con las fuentes existe, aunque es parcial

por lo que hace a los fondos manuscritos. Pero el alarde de nuevas aportaciones para quienes conocen un tanto la temática insular procede de las catas archivísticas personales en los protocolos notariales de Italia e Inglaterra en los que aparecen los mercaderes procedentes del emporio o *cap de mercaderia* de Mallorca, como lo llamaba el *Tirant lo Blanc* en el siglo XV.

Este libro, a nuestro juicio, tiene un gran valor por los interrogantes que plantea su autor y por las sugerencias que despierta en el lector alertado, dado que aparecen siempre aspectos inesperados y perspectivas inéditas, resultado de los enfoques insólitos desde lugares lejanos o de las inesperadas conjugaciones o raíces de apellidos de mercaderes isleños que surgen como fantasmas en las penumbras de las plazas de comercio más remotas.

Ciertos altibajos que pueda encontrar el lector avezado a la bibliografía local usual —que siempre quedará cegado por las novedades que destacan acá y acullá— se deben a la óptica peculiar de hacer un libro a distancia, fuera de su circunstancia histórica real. No cabe duda de que hoy se puede hacer historia a distancia de siglos y a distancia de ambientes, apoyado en fuentes y bibliografía, pero siempre se resentirá el trabajo de haber sido realizado en estas condiciones. Una vez el fallo vendrá por parte de la traductora, que incomprensiblemente no conoce la personalidad del prof. Hillgarth, que tanta parte tiene en la obra, y otras por el autor a quien se le escapará la precisión ya largamente conocida de que Iehuda Cresques (Jaume Ribes) nunca pudo ser el *mestre Jacome de Mallorca* mencionado como experto al lado del infante Don Enrique el Navegante de Portugal, después de las apreciaciones de Jaume Riera i Sans, hebraísta, cuyos trabajos no aparecen mencionados.

No cabe duda de que la lectura de esta obra actuará de acicate a noveles historiadores extranjeros y hará imposible en adelante presentaciones demasiado localistas a los de habla hispana o catalana. El autor ha hecho honor a los últimos investigadores de la Mallorca medieval, utilizando con profusión sus hallazgos, internacionalizándolos en cierta manera, y se ha hecho honor a sí mismo, perfilándonos a nosotros mismos con más detalle, la fisonomía internacional de un puerto y un mercado medieval todavía poco valorado. Gracias al profesor Abulafia a quien querriamos, como dijimos, ver mas entre nosotros.

G. Llompart

6) Arnaldi de Villanova, *Regimen sanitatis ad regem Aragonum*

L'aparició d'un nou volum de les *OMO* és sempre motiu de satisfacció: per a les persones que hi ha al darrere d'aquesta lloable iniciativa, per a les institucions que la potencien i per al públic lector interessat en aquests temes, entre el qual modestament em compto.

La dilatada introducció que acompanya la pulcra edició del text llatí del *Regiment de sanitat* d'Arnau de Vilanova serà a partir d'ara una eina fonamental per al coneixement dels *regimina sanitatis* medievals i d'aspectes de la vida quotidiana, que haurà de ser tinguda necessàriament en compte per les més diverses disciplines que vulguin contemplar l'Edat Mitjana des d'una perspectiva sociocultural. En aquest sentit, no s'haurà de menystenir la utilitat dels índexs finals, que inclouen la matèria mèdica vegetal.

El primer gran apartat del llibre el constituïria, doncs, la introducció. Gil-Sotres contextualitza els règims de salut en el terreny mèdic tot explicant descriptivament els camins de penetració a Occident de la cultura mèdica greco-àrab. En la primera part, estudia les fonts dels regiments, la tipologia, l'apogeu del gènere i la seva proliferació, que es produeix a partir de la segona meitat del s. XIV i coincideix amb l'aparició de la llengua vulgar en alguns textos. En una segona part, analitza minuciosament el contingut dels regiments de sanitat a partir de les *sex res non naturales* del galenisme (amb l'esquema heretat del *Pantegni* d'Haly Abbas), que ben administrades permeten conservar la salut: l'aire, l'exercici (amb la inclusió dels massatges i el bany), la dieta, el son, els residus (entre els quals es considera el coït) i la higiene de les emocions, les anomenades «passions de l'ànima» pels filòsofs i «accidents» pels metges, que tanta repercussió tindran en la literatura amb conceptes com, per exemple, l'*amor hereos*. Es clou aquest apartat amb un capítol dedicat a estudiar la higiene a partir de les diferents edats de la persona i unes notes sobre els viatges, per terra i per mar.

És evident que els règims de salut tenen defectes com a retratistes: descriuen un món selectiu (parlen només de les classes altes i urbanes) i masculí (les referències a les dones es limiten a allò que és específic del seu sexe, o sigui, a la procreació: les pàgines dedicades a les dides són prou significatives). Però malgrat això, ens proporcionen dades sobre la vida quotidiana que en alguns casos refermen el que ja sabem per altres tipus de textos, però que en d'altres ens proporcionen un punt de vista nou. En aquest sentit, assenyalaria com a dada curiosa la consideració dels boscos com un indret insalubre, el nul prestigi que la fruita i els lacticinis tenen en la dietètica medieval (el formatge, per exemple, és desaconsellat perquè obceca el cervell i produeix malenconia) o la importància ja coneguda del vi, que té moltes més virtuts que l'aigua perquè calma la set, posseeix qualitats nutritives i contribueix a la digestió dels aliments. La rellevància donada per aquest tipus de textos al bany, a l'agençament personal i a la cura del nadó posen de manifest que la societat medieval devia tenir força més en compte la netedat del que pressuposen algunes idees preconcebudes. I així mateix, la divisió de la darrera de les edats dels individus entre vellesa (des dels 45 o 55 anys fins als 72) i senectud (a partir d'aquesta última xifra), fa pensar que la longevitat no havia de ser de cap manera un cas esporàdic.

Les pàgines dedicades al *Regimen sanitatis* d'Arnau de Vilanova i l'edició del text parteixen dels coneixements actuals de l'obra arnaldiana, que han avançat molt des que el 1947 la col·lecció Els Nostres Clàssics publicà la traducció catalana del *Regiment de sanitat*, amb unes pàgines introductòries de Batllori i Carreras Artau. En aquest sentit, voldria remarcar només un aspecte de l'edició llatina que ara tenim a l'abast: el paper determinant de les tres versions catalanes existents del text per a la tria de les variants. García-Ballester deixa ben clara la significació de la traducció, que degué comptar amb el vist-i-plau del mateix Vilanova i que ha servit de punt de partida per a les set versions hebrees que existeixen del *Regimen*.

Aquesta dada aposta per una jugada que cada vegada compta amb més adeptes: s'han d'estudiar i editar els textos científics catalans per la precocitat del català com a llengua de transmissió de coneixements biomèdics, ja sigui a través de traduccions o a través d'obres originals. L'abundància de traduccions científiques al català durant el primer quart del segle XIV, coincidint amb el regnat de Jaume II, s'emmarca en el procés de medicalització de la societat llatina occidental, que es produí en el tombant de segle arran de la conversió de la medicina en disciplina universitària i que explica, per exemple, que no professionals de la ciència mèdica com Ramon Llull puguin donar rigoroses pautes per conservar la salut. Només cal llegir el capítol dedicat a la ciència de medicina de la seva *Doctrina Pueril* o els capítols 11 del llibre primer i el 28 del segon del *Blaquerna*. O el capítol 132 del *Llibre de contemplació en Déu*.

Antònia Carré

7) Badia, «Monolingüisme i plurilingüisme segons Ramon Llull: de l'ideal unitari a les solucions pragmàtiques»

Lola Badia amb aquest article pretén mostrar-nos un tret aparentment contradictori en Ramon Llull, però que resulta perfectament explicable. Tot i que el seu ideal fos aconseguir una unitat de fe i alhora una unitat lingüística, Llull era prou conscient que una societat monolingüe era impossible en el món real, i era també conscient que si volia convertir els infidels s'havia d'adaptar a la realitat plurilingüe. Per aquest motiu, només va ser en les obres de ficció, concretament al *Blaquerna*, on va plantejar un retorn al llatí per arribar a la unitat lingüística. Es tractava de buscar un substrat comú a les diverses llengües (Llull pensava sobretot en les romàniques, encara que no deixés d'introduir en les seves obres tàrtars, nestorians o jacobites). En canvi, la seva proposta no la va explicitar mai en la vida real, per exemple en les peticions que va fer als papes. El que sí que hi demanava era la creació d'estudis o d'escoles de llengua on s'ensenyés l'àrab,

bàsicament. En aquest sentit podem pensar que Llull tenia certa consciència de planificació lingüística. Pel mateix motiu, la impossibilitat de dur a la pràctica una unificació de les llengües i tenint en compte els seus objectius, Llull va aprendre l'àrab. Però, a més, coneixia també el llatí (tot i afirmar que no suficientment), el català (la seva llengua materna), l'occità (passava força temps a Montpeller), el francès, i, segurament, les varietats romàniques de l'italià (Llull havia viatjat molt a Itàlia i es conserven obres seves en francès, occità i italià). Aquest plurilingüisme és excepcional en el cas d'un home que va viure entre els segles XIII i XIV, com és singular l'accés al saber d'un individu «llec» i laic com Llull. D'alguna manera, va obrir les portes de la cultura, del món pròpiament universitari, als laics. A més, era original en Llull el fet d'escriure en català sobre tot tipus de tema i d'utilitzar-lo, fins i tot, en la poesia religiosa, cosa que ningú no havia fet abans.

Però tota aquesta problemàtica lingüística (la condemna de Babel), que era viva en el seu temps, no la va portar ni a les seves novel·les ni als seus diàlegs, a excepció de a l'*Arbre de ciència*. Les seves obres poden estar escrites en àrab (encara que no se n'ha conservat cap, ell mateix diu que el *Llibre de contemplació en Déu* el va escriure primer en àrab), en llatí o en vulgar, però els personatges que hi surten, siguin d'allà on siguin, no sabem en què parlen perquè Llull els fa intervenir amb la mateixa llengua amb què ha escrit el llibre.

Després de la seva conversió, Llull va proposar-se com a objectiu, a més de la conversió dels infidels, l'elaboració del «millor llibre del món». Aquest pretenia ser l'exposició d'uns principis generals, d'una teoria general de la realitat aplicable a tota mena de saber o ciència. Seria el que coneixem com a Art lul·liana. Si l'Art era la base de tota ciència també ho era de la gramàtica. Així, va intentar igualment explicar la gramàtica a partir de l'Art. Això fa que puguem vincular-lo amb la teoria del llenguatge o lingüística teòrica. Alhora té certa relació amb la informàtica perquè, amb l'Art, «es va inventar un sistema matemàtic d'emmagatzematge del saber» (pàg. 278). (De fet, el tarannà organitzatiu i classificador és típic de l'home medieval.) En el sentit de pretendre una formulació metafísica de tota la realitat, podem dir que Llull va ser un filòsof.

Possiblement, Llull va tenir notícia de certs pensadors dedicats a la descripció tècnica del llenguatge i iniciadors de la gramàtica especulativa, perquè coincideixen a creure que el llenguatge és en part immanent. Llull, que considera la facultat lingüística com un sisè sentit (l'«*affatus*» o *afat*) compost d'una part racional (comuna per a tothom) i d'una part sensual (diferent en la prosòdia segons cada llengua), si s'hagués dedicat a fer un estudi més detallat de la gramàtica hauria estat un veritable precursor de la gramàtica especulativa.

Olga Turroja Serra

8) Bonner, «Ramon Llull i el rebuig de la tradició clàssica i patristica»

Les actes del XII Simposi de la Secció Catalana i I de la Secció Balear de la Societat Espanyola d'Estudis Clàssics, en l'apartat dedicat a l'Antiguitat tardana i l'Edat Mitjana, recullen una ponència d'Anthony Bonner sobre l'actitud de Ramon Llull davant els clàssics grecollatins, la tradició patristica i altres autoritats com *La Biblia*. L'autor comença per explicar que Llull en la seva obra no reflecteix aquestes tradicions, a la qual cosa pretén trobar una explicació a partir del context cultural de l'època i de l'estratègia propagandística adoptada pel nostre autor. Bonner comença dibuixant-nos el panorama de l'Europa anterior a l'any 1075, en la qual cap ciutat no arribava als 50.000 habitants, el comerç era pràcticament inexistent i la cultura estava reclosa als monestirs i en unes poques biblioteques benedictines. A finals del segle XI Europa es comença a refer d'aquest panorama desolador: hi ha un augment de la població i dels viatges, tant amb finalitats religioses (peregrinacions) com comercials, i es produeix un creixement de les ciutats, esdeveniments que són paral·lels al creixement cultural. Els dos-cents anys que van des del 1075 fins a l'inici de l'activitat de Ramon Llull (1275) han estat, per tant, un moment de gran transformació social i cultural per a l'Europa cristiana.

Ara bé, precisament perquè la situació cultural anterior era desèrtica, la ignorància envers el passat és molt gran. Per això l'Islam, amb tot el seu bagatge artístic i científic, constitueix aleshores una amenaça espiritual per al món cristià, ja que no disposa de les eines necessàries per transmetre i defensar la seva religió. En aquest panorama es produeixen tres processos a tenir en compte: a) el pas d'una cultura de transmissió oral a una altra en què l'escriptura ocupa un lloc privilegiat; b) la formació d'una cultura europea, diferent dels models clàssics anteriors; i c) l'organització de les universitats i la formació d'una classe clerical i urbana que esdevé professional de l'escriptura i del coneixement. En aquest context, l'ensenyament universitari medieval es basarà en els *auctores*, el saber dels quals és considerat indiscutible. Però aquest sistema provoca nombrosos problemes, ja que els ensenyaments de les diferents *auctoritates* sovint són contradictoris. En aquest context la recuperació del saber clàssic no és fruit de la curiositat intel·lectual, sinó exclusivament de la necessitat d'omplir un buit i de l'objectiu d'utilitzar els antics tal com si fossin contemporanis.

Segons Anthony Bonner, Ramon Llull renuncia al sistema d'autoritats, no tant a causa de la seva formació autodidacta que li hauria fet desconèixer molts d'autors, com pel que podríem considerar una autèntica i intencionada estratègia cultural davant la confusió que crea el sistema d'*auctoritates* i les *quaestiones disputatae* que origina. El nostre savi s'adona que les tàctiques tradicionals de l'apologetica condueixen a debats interminables i poc pràctics. Per aquest motiu,

ja que la veritat només pot esser una, Llull creu que s'hi ha de poder arribar per altres camins. A més, pensa que les raons i els arguments són més subtils i més vàlids universalment que les autoritats, amb les quals no es pot convèncer aquells que no les accepten, com els infidels. D'aquesta manera, l'Art pretén fer entendre (i estimar) Déu als no-creients, per la qual cosa també ha de poder provar els articles de la fe. Així, l'Art lul·liana aspira a convertir-se en un mètode general per a totes les ciències, capaç de resoldre qualsevol problema o qüestió. Bonner explica les discrepàncies de Ramon Llull envers l'aristotelisme (i l'averroisme), aleshores tan arrelats a la Facultat d'Arts de París, que conduïa a conceptes inacceptables per a ell com l'existència d'una doble veritat o l'eternitat de la creació. Per aquest motiu Ramon Llull construeix un sistema absolutament nou —per la qual cosa afegeix l'adjectiu «nou» al títol d'algunes obres, com *Lògica nova*, *Física nova*, etc.— i autònom, capaç de substituir l'aristotelisme i que no condueixi a la contradicció entre fe i raó.

Pere Rosselló Bover

- 9) Burns, «The Barcelona “Disputation” of 1263: Conversionism and Talmud in Jewish-Christian Relations»
 14) Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*
 15) Dahan, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge*
 16) Dahan, «L'usage de la *ratio* dans la polémique contre les juifs. XII^e - XIV^e siècles»

Review Essay - On the Polemics of Polemic:
 Conceptions of Medieval Jewish-Christian Disputation

It may seem strange to be reviewing all the above items under one umbrella, yet, they are all inter-connected in that they concentrate on the Jewish-Christian dialogue of the High Middle Ages. Three are the work of an important French scholar who has collated an impressive collection of sources into a broad overview of the Christian intellectual world's attitudes towards the Jews, and the various methods it adopted to handle the Jewish minority in its midst. The other is a review article by a distinguished historian of medieval Spain of a book dealing with one of the central disputations between Christians and Jews in the Middle Ages, that of Barcelona in 1263.

Father Burns summarizes the main findings of Robert Chazan's book entitled *Barcelona and Beyond: The Disputation of 1263 and Its Aftermath* (Berkeley: University of California Press 1992; cf. *SL* 33, 1993, pp. 158, 168). This book is a sequel to his *Daggers of Faith: Thirteenth-Century Christian Missionizing and*

Jewish Response (Berkeley: University of California Press 1989; cf. *EL* 30, 1990, pp. 214, 219-220) in which Chazan addressed the broader issue of the conversion of the Jews and the methods adopted to achieve this end by the mendicant orders in particular. In *Barcelona and Beyond*, Chazan focuses on one of the major events that demarcate the change in missionising tactics which he discussed in *Daggers of Faith*, the disputation in Barcelona. This change was brought about because of increased access by Christians to Jewish post-biblical sources, in particular the Talmud. The latter was then utilized in disputations and in polemical works, (Ramon Marti's *Pugio fidei* being the ultimate example, and from whence the name of Chazan's book) to prove to the Jews that Jesus was the Son of God and Messiah.

Chazan wrote *Daggers of Faith* in order to polemicize with, among others, an earlier book by Jeremy Cohen entitled *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca, 1982). In this book Cohen suggested that the discovery of the Talmud by Christians brought the traditional protection of the Jews by the Church to an end. True Jews were those of the Old and New Testaments, and if Jews adhered to the Talmud written *post Testamentum* then they were heretics and the Augustinian principle of the Jews as the *testimonium veritatis* no longer applied. If Chazan is more cautious than Cohen as to the priorities of the mendicant orders, what is common to them both is the change in attitude towards the Jews and a focus on the use of the Talmud in disputation against them from the thirteenth century onwards.

In the four days of disputation in late July 1263, the Talmud was used extensively by the Christian interlocutor, Friar Paul (or Pau Crestià), to prove the truth of the Christian faith to his Jewish opponent and leader of the Jewish community, Nahmanides (Moshe ben Nahman or Bonastrug de Porta). Chazan (and Father Burns) discuss the merits of the two extant versions of the debate - the bureaucratic résumé in Latin, probably composed by Friar Paul, and Nahmanides' longer and more evolved Hebrew account. Chazan sees the two as «essentially compatible» (Burns, p. 490), though he views Nahmanides' account as «a literary masterpiece» with the defined purpose of being a vindication of Judaism and a critique of Christianity. Chazan also suggests, in my view correctly, that it is ridiculous to try and evaluate who won the disputation, as each side had its own agenda, the debate was not held on an equal footing, and both sides viewed what had occurred from their own particular perspective.

Burns comments on a number of small points and omissions in Chazan's work; for example, Chazan does not deal directly with the claim of Jaume Riera i Sans that the Hebrew account is a fictional work probably composed by an anonymous «pious Jewish novelist» during the Renaissance. Burns suggests that Chazan's analysis of Nahmanides' account as a «literary genre which embraces a fictional program» (p. 491) undercuts Riera i Sans' theory, and he raises a

number of other objections to the latter. Burns also comments on the nature of the Latin document and its place in the registers of James I, and suggests that the publication of a clear photo of the two folios in the registers is a *desideratum* to reassure scholars on the accuracy of the transcription.

Burns, unlike Chazan, also focuses on the language in which the disputation was held suggesting that unlike most other commentators who assumed it was in Latin, it is more likely to have been held in Catalan. The whole circumstances of the disputation were Catalan and the fact the Christian account is in Latin is neither here nor there. One might add that recent work on Jewish preaching has suggested that if the sermons were written in Hebrew, they were quite likely delivered in the vernacular (see for example, M. Sapperstein, *Jewish Preaching 1200-1800: An Anthology*, New Haven and London, 1989), and Ramon Llull is another good example of a Catalan who wrote textbooks on sermonising and sermons for missionaries in Latin, but probably expected them to be delivered in the vernacular.

If one wished to pick an argument with Father Burns, it would probably be because of the remark in his summary that «The Disputation was an opening gun in the conversionist wars» (p. 495). Ironically, it is the other works by G. Dahan being reviewed here that prove that this is not the case. If there is a turning point, it precedes the mendicants and the 1263 disputation, and lies in the multifaceted changes in many areas during the twelfth century and particularly the rise of scholasticism (see for example the various studies of R. Moore and A. Sapir-Abulafia). However, before turning more extensively to Dahan, I would like to focus on an issue central to comprehending the change in nature of the Jewish-Christian disputation which seems to have generally been ignored, and is crucial for an appreciation of the contribution of figures such as Ramon Llull.

Cohen, Chazan, and Dahan in his enormous collection of medieval Christian sources pertaining to the Jews, all show how there is a momentous change in the attitude of the Church towards the place of the Jews in Christian society in the later Middle Ages. Whatever the reason given for this change in heart and approach, all are agreed that one crucial aspect is the increase of Christian knowledge of the post-biblical Jewish sources. Awareness of these sources implied to Christians that contemporary Jews were no longer the Jews of the New Testament, but that they had evolved into something different and more sophisticated. This meant that if the Christians wished to confront the Jews and persuade them of the error of their ways, they would have to do so not solely on the basis of the Old Testament, but also utilizing the Talmud and Midrash. The importance and implications of this realization receives different interpretations by the aforementioned scholars and others, but the fact that this marks an important watershed is agreed by all.

What has escaped the notice of these scholars (and is something that I hope to develop in greater detail at a future time) is that though there is a change in content and method, the advance is not that great. The mendicants utilized and argued from the post-biblical sources, they rarely, if at all, took into account the practices and beliefs of their Jewish contemporaries. In a way, they were still arguing with books, rather than with real and living people. The sources may have become more diverse, the methods more sophisticated, but the end result was really no different, as the Barcelona disputation indicates. Because the disputation was based on the authority of the sources, each side could retreat into its own hermeneutics and interpretation of the sources without really having to confront head-on the actual issue being discussed. Friar Paul and Nahmanides did not argue about whether the Messiah had already come, they argued, academically as far as Nahmanides was concerned, about how to interpret key passages in the Jewish sources. Paul did not attempt to undermine or understand Nahmanides' personal beliefs and opinions, and hence, Nahmanides was never really in any danger. If really pushed, his last resort could have been to remark that Christian and Jew differ on the interpretation of the passage in question and that, therefore, nothing has been proven either way.

If there is a serious and more sinister change for the «infeel», it starts with Ramon Llull, and it is what distinguishes him from almost all of his Christian contemporaries. Llull was not content to argue from the authority of sources and wanted to come to grips with the beliefs and ideologies of his contemporaries, be they Jew, Muslim, Tartar, or even Christians of different churches. He developed his Art so that there could be common ground, points that all sides could accept, and from where a disputation could start. Llull was forcing his opponents to come to grips with the actual issue, and to have to argue the essence of the point in question rather than retreat into quotation and interpretation of sources. As I have shown elsewhere (in my *Judaism in Ramon Llull*, Ph.D. thesis, Cambridge University 1995, which is currently being revised for publication) Llull was perceived as a threat by the Jews precisely because of the difference in his approach to missionizing. He forced his opponents to re-examine and justify their own beliefs and ideas, and he could not just be brushed off by a retreat into interpretation of sources.

Hence, the Lullian Art is an example of a truly revolutionary and new approach towards missionizing. Perhaps one of the reasons why this has not been noted is that more often than not, Llull has been classified in the literature as both eccentric and different, yet is still (mis)understood as basically incorporating the mendicant approach to mission. In addition, the most visible change in the thirteenth century is the incorporation of, and sophisticated approach to, an enormous body of Jewish sources, hence, Llull's more subtle approach to the

conversion of the «infeel» is less immediately apparent. A close reading and study of the many works in which Llull's Art is developed is necessary in order to illuminate his method and comprehend how substantially it differs from that of his predecessors and contemporaries.

And so we come to G. Dahan's comprehensive survey of Christian material regarding the Jews in the later Middle Ages, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*. He adopts a similar approach to that of the aforementioned scholars regarding the Jewish-Christian disputation in general and Llull in particular. This enormous book is divided into five major parts, of which the first two are an introduction to the last three. In the early sections of the book Dahan provides an overview of the social, political, and legal situation of the Jews in Christendom, and then surveys the intricate and often sticky issue of the attitude of the Church towards the Jews. The third and fourth parts are two sides of the same coin, and try to balance the positive and negative aspects of the Christian encounter with Judaism. The third part deals with issues such as contacts between Christians and Jews and Christian study of Hebrew, while the fourth deals with the more combative side of these contacts in polemic and disputation. The fifth part is more theoretical in that it deals with how the Jews were perceived by the Christian intellectuals in the Middle Ages. The whole book is a veritable encyclopaedia of quotes from famous and less well known source material both in print and in manuscript. There are detailed footnotes as well as a bibliography which follows the sub-chapter divisions of the book providing easy access to secondary material, followed by a detailed index of manuscripts and authors cited.

The much shorter *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge*, is in essence a summary of the first and fourth parts of the aforementioned larger work. In a simple yet elegant manner, Dahan surveys the historical setting and history of Jewish-Christian polemic, he then looks at the different types of literary compositions, and concludes by examining the method and themes of that polemic. There are a few endnotes and a very short and basic bibliography of some relevant secondary material at the end of the book.

Dahan's article «L'usage de la *ratio* dans la polémique contre les juifs XIIe -XIVe siècles» looks at the meaning and use of «reason» in the works of four medieval authors, three of whom—Peter Alfonsi, Ramon Martí and Bernard Oliver—are considered in one group, and the fourth Ramon Llull is treated separately. After affirming the complex nature of the term «ratio», Dahan proceeds to examine what this term means for the first three aforementioned authors. For Alfonsi «ratio» is synonymous with (Christian) truth and «rationes» with arguments that will be provided to prove a particular truth. Dahan suggests that for Ramon Martí, «ratio» implies argumentation on the basis of scriptural truths, while for Bernard Oliver in his polemical text entitled *Contra caecitatem Iudaeorum*,

reason is essentially ethical in that it indicates which human practices are good. Hence, for these authors, «ratio» in the context of polemic can be summed up as the use of philosophical argumentation to illuminate Christian truths as demonstrated in the scriptures. Dahan then turns briefly to Llull's understanding and use of reason before returning to the aforementioned authors and citing an example for the use of «ratio» from each of their respective works.

In Dahan's discussion of Llull, he indicates that for the latter, reason means the use of dialectic in disputation, in contradistinction to the aforementioned authors for whom dialectic argumentation was considered dangerous. Dahan demonstrates how Llull utilises «ratio» or his «rationes necessariae» to prove the truth of the Christian faith bringing examples from his *Liber de ente quod simpliciter est per se et propter se existens et agens*, the *Liber praedicationis contra judaeos*, *Tractatus de modo convertendi infideles* and *Liber de fine*. Given that this volume is based on the proceedings of a conference held in 1991 (Colloque international de San Lorenzo de El Escorial) and was only printed in 1994, and given that there are two other scholars in the volume who are experts on Llull (Charles Lohr who contributed an article on Llull, and Eusebi Colomer), Dahan seems to be unaware of the relevant bibliography and advances made in understanding Llull's Art in the last quarter of a century. This is true of Dahan's appreciation of Llull in both the monographs described above as well. Llull is perceived by Dahan as being different from other reasonably mainstream thinkers such as Alfonsi and Martí, however, his major contribution in advancing Jewish-Christian polemic to a new level has, as with other scholars, gone unnoticed.

If one turns to the index of Dahan's *Les intellectuels Chrétiens*, it emerges that Llull is mentioned or discussed some thirteen times. Yet, like for the other scholars whose works are mentioned above, Llull seems to be just another patch, perhaps slightly more colourful than most, in a large quilt. The attempts to mould Christian truth to the Jewish post-biblical sources is viewed as the major change in the effort to convert the Jews, and Llull is seen as part and parcel of that change. One positive result of research such as that of Chazan, Cohen, and Dahan has been to make people aware of the enormous and varied corpus of Lullian writings and heightened awareness of Llull as part of the medieval Jewish-Christian encounter rather than just as a missionary to the Muslims. However, the lack of understanding of Llull's Art and thought has led to comments of a general nature which has obscured the important contribution, one not really appreciated even by his own contemporaries, of Llull to inter-religious polemic.

Harvey Hames

- 10) Corradino, «Athanasius Kircher: *Damnatio memoriae* e revisione in atto»
 11) Corradino, «*L'Ars Magna Lucis et Umbre* di Athanasius Kircher»

D'aquests dos estudis, el primer sobre la *Damnatio memoriae* representa un excel·lent repàs de la bibliografia sobre Athanasius Kircher (1602-1680), al mateix temps que situa amb exactitud i objectivitat —una tasca no sempre fàcil en una figura tan complexa— la seva posició en la història del pensament. El títol vol reflectir el fet que pocs anys després de mort, aquest jesuïta, que havia estat en contacte amb els científics més rellevants de l'època, que havia publicat una quantitat d'obres, moltes en edicions profusament il·lustrades, i que fou considerat un dels pensadors importants de l'època, ja havia caigut en un oblit tal que al *Dictionnaire historique et critique* de Bayle (1697) ni és mencionat. L'autor d'aquests dos treballs, Saverio Corradino, com a membre de la Companyia de Jesús, també es queixa del fet que modernament, a pesar d'una bibliografia laica cada dia més abundant, el seu orde ha prestat poca atenció a aquesta figura en certa manera tan característica del barroc.

Les seves reflexions són de fet una llarga ressenya sobre les conferències donades a un seminari internacional celebrat a Roma l'any 1985, reunides en: *Enciclopedia in Roma barocca. Athanasius Kircher e il Museo del Collegio Romano tra Wunderkammer e museo scientifico*, ed. M. Casciato, M.G. Ianniello, M. Vitale (Venècia: Marsilio, 1986), amb estudis sobre moltes de les facetes d'aquest home sorprenentment versàtil. Diu que és relativament fàcil ironitzar sobre Kircher, sobre els seus errors (com, per exemple, la seva interpretació del jeroglífics), sobre les seves afeccions a temes que avui consideram ocults, sobre la seva desviació de les ciències del seu temps cap a finalitats que tenien poc a veure amb els avanços aconseguits (escrivia sobre matemàtica i física com si Descartes, Huyghens, Newton i Leibniz gairebé no haguessin existit). Però l'explicació d'aquests desbarats aparents es podria resumir en els mots que l'autor cita del treball de Dino Pastine: «L'unità che governa il regno della apparente molteplicità e dispersione non è ipotetica, ma reale. Se il mondo naturale e le stesse costruzione umane ci appaiono come una selva di simboli, uno sguardo più attento e penetrante ci porterà a riconoscere che la selva è in realtà un ordinato giardino, disegnato con mano sapiente, e chi i simboli sono rivelazioni dell'armonia e dell'assoluta razionalità del Tutto.» És aquesta actitud que explica l'interès de Kircher en l'hermetisme i en la càbala que també volien demostrar una unitat real sota una diversitat aparent, i el seu ús dels símbols com a nusos que uneixen els fils d'aquella diversitat aparent. El que crida l'atenció en Kircher, no és el seu interès per tals temes —Newton s'apassionava per l'alquímia, i Leibniz s'interessava per la càbala— sinó el lloc d'aquestes preocupacions en la seva escala de valors científics. Li fan descartar avanços contemporanis (els quals forçosament devia

conèixer) en favor d'una interpretació simbòlica i esotèrica. El segon escrit de l'autor, sobre un estudi òptic de Kircher, és un bon exemple d'aquests procediments, que igualment trobaríem als seus estudis sobre lingüística, criptografia, egiptologia, arqueologia, musicologia.

Com insinua l'autor, amb aquella escala de valors, Kircher és potser el darrer representant d'una visió renaixentista i manierista del món, una visió que quedaria definitivament proscriu de l'univers científic amb la Il·luminació, cosa que explica la *Damnatio memoriae* del jesuïta.

Només voldria fer dues observacions sobre aquests treballs valuosos i molt informatius. La primera és que em sembla que la visió kircheriana esotèrica i unitària de la realitat, amb la seva interpretació simbòlica i emblemàtica, té punts de contacte importants amb el pensament de Giordano Bruno, un nom que no apareix en aquests estudis. L'altre nom que apareix poc és el de Ramon Llull, i als especialistes ens agradaria saber fins a quin punt l'*Ars magna sciendi*, bastit enterament sobre l'Art del mallorquí, és central o marginal en l'obra de Kircher. Sempre queda la sospita que podria ser un cas similar al d'Agrippa von Nettesheim o Giordano Bruno mateix, els estudiosos dels quals eviten el tema lul·lià, potser perquè no acaben d'estar segurs de com l'han de tractar.

A. Bonner

- 12) Crisciani, Chiara, «Il corpo nella tradizione alchemica: teorie, similitudini, immagini»
- 13) Crisciani, Chiara, «Alchemy and Medicine in the Middle Ages. Recent Studies and Projects for Research»

Questi due saggi di Chiara Crisciani affrontano, da angolazioni diverse, il tema spinoso dei rapporti fra alchimia e medicina nel mondo latino fino al XIV sec. La data di pubblicazione dei due articoli è inversa rispetto a quella della loro stesura: «Alchemy and Medicine in the Middle Ages» infatti era già stato presentato nel 1992 al IX° Convegno Internazionale di Filosofia Medievale di Ottawa e contiene le premesse generali dell'intervento sul corpo nella tradizione alchemica. Per questo motivo ne anticipiamo i contenuti.

Nella tradizione alchemica latina esistono due distinti filoni, quello metallurgico e quello organico: il primo, che ha in Alberto Magno il suo punto di riferimento, si muove all'interno della filosofia naturale aristotelica integrandone le lacune con la dottrina araba sui metalli; l'alchimia è considerata una scienza dotata di scopi e procedure specifiche ma, come la medicina, essa è parte della più generale filosofia della natura. Il secondo filone, che fa capo a Bacone, attribuisce all'alchimia speculativa un'importanza ben maggiore in quanto scienza generale della

generazione degli elementi, la quale forma la radice stessa della filosofia naturale aristotelica, della medicina e dell'alchimia operativa.

Due testi in particolare esemplificano il rapporto di questi rami dell'alchimia con la medicina: la *Pretiosa Margarita Novella* di Pietro Bono, medico ed esponente della linea aristotelico-scolastica, e il *Testamentum* pseudo-lulliano, che segue invece la tesi della generazione degli elementi di matrice pseudo-avicenniana e baconiana. Le due opere mostrano vari tipi di intersezione fra le due discipline: si va da quelle più generali di carattere epistemologico (la comune azione sulla natura e sui corpi, la compresenza di versante pratico e di un versante teorico), fino alla condivisione di ricette e procedure, passando attraverso quelle analogie esplicative che l'alchimia deriva dal mondo biologico per spiegare il suo fare complesso.

Nel corso del sec. XIV l'alchimia metallurgica e quella organica sono strettamente correlate e coesistono; in seguito si verifica una netta divaricazione che penalizza la prima e rafforza la seconda. Sulle cause di tale separazione e sul diverso destino dei due rami della disciplina sembra aver avuto un certo peso il legame dell'alchimia organica con la medicina. Proprio la solidità della medicina potrebbe spiegare il suo ruolo guida nei confronti dell'alchimia: essa infatti dispone di modelli di riferimento propri (Galeno e l'avicennismo), mostra una notevole stabilità ma è anche flessibile e aperta alle influenze esterne.

Lo studio dei canali di trasmissione del sapere alchemico potrebbe fornire delle indicazioni importanti sull'origine di questa solidarietà fra alchimia organica e medicina, e spiegare al contempo il declino del settore metallurgico. L'autrice indica alcuni ambiti di ricerca che potrebbero chiarire queste dinamiche. Ad esempio sarebbe proficuo lo studio delle *quaestiones* e dei commenti universitari al *De generatione et corruptione* e alle *Meteore*, che contengono le dottrine di riferimento comuni per i medici e per gli alchimisti.

Un altro, rilevante terreno d'incontro è costituito dalle analogie e dalle metafore di tipo vitalistico o biologico presenti nei testi alchemici.

A quest'ultimo tema è dedicato il secondo articolo della Crisciani, che raccoglie e analizza un repertorio ampio di similitudini con lo scopo di definire le convergenze e i limiti del rapporto fra alchimia e medicina.

I testi presi in esame sono i già citati *Pretiosa Margarita* di Pietro Bono e il *Testamentum* pseudo-lulliano, esemplari per la loro completezza, per la diversa linea a cui appartengono, e infine per la personalità dei due autori: Bono è medico certamente e il *Magister Testamenti* lo è con molta probabilità.

In queste opere l'analogia con il mondo biologico è quasi d'obbligo perché il fare alchemico ha un esito naturale, è dinamico, produce il *lapis* o l'*elisir*, cioè degli oggetti concreti che agiscono a loro volta sulla materia per sollecitarne la trasformazione.

Il problema consiste allora nel comprendere dove termina la funzione retorico-simbolica dell'analogia e quando essa assume un valore euristico che implica una dipendenza più profonda dal modello medico-biologico. Proprio la complessità dei livelli di intersezione fra le due discipline, che abbiamo richiamato in precedenza, rende difficile individuare questo confine.

Se il corpo (animato o inanimato) è l'oggetto comune tanto della medicina quanto dell'alchimia, se la sua dinamica è quella di un organismo biologico, quando allora si giunge al limite oltre il quale non si può più fare ricorso a teorie di base unificanti e oltre il quale l'analogia ritorna al suo esclusivo valore retorico e esplicativo? Tale limite si rinviene nel delicato intreccio fra natura e arte proprio del fare alchemico: il *lapis* è artificiale anche se i suoi ingredienti, i processi che lo generano e che esso a sua volta innesca come *fermentum*, sono naturali e dunque assimilabili a quelli dell'organismo vivente. La sua natura artificiale, perfetta, eterna, non permette però di svolgere fino in fondo l'analogia con il corpo vivente. Per questo motivo alla metafora vitalistica si sostituisce quella teologica con Adamo o con Cristo. Nel momento in cui il *lapis* entra nella dimensione della a-naturalità intervenendo, per modificarli, sui processi naturali, la dottrina alchemica può continuare a adottare le metafore biologiche, ma svuotandole della loro valenza euristica che non è più prorogabile.

E. Pistolesi

- 14) Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge*
- 15) Dahan, *La polémique chrétienne contre le judaïsme au moyen âge*
- 16) Dahan, «L'usage de la *ratio* dans la polémique contre les juifs. XII^e - XIV^e siècles»

Ressenyats sota el núm. 9 més amunt.

- 17) Gama Caeiro, «El lulismo medieval portugués como ejemplo de diálogo filosófico-religioso»
- 27) Sidarus, «El *Livro da Corte Enperial* entre l'apologètica lulliana i l'expansió catalana al segle XIV»

El lul·lisme, seguint F. da Gama Caeiro, té un paper fonamental en l'estudi de les condicions que propiciaren el diàleg filosoficoreligiós peninsular en el marc històric de l'expansionisme i les missions evangelitzadores derivades d'aquest.

A Portugal —integrat en l'àmbit cultural peninsular arran de la política concertada de matrimonis entre els segles XIII i XV— la influència constant del

lul·lisme es produeix sobre una producció literària que es desenvolupa segons tres tendències diferents:

- la polemicoracionalista
- la logicoenciclopedista
- la mística

La primera tendència reuneix textos de disputa religiosa entre els fidels de les tres grans confessions monoteistes. Tingué poca ressonància a Portugal, bé per un alt grau de tolerància religiosa, bé perquè es preferissin els autors de producció poètica a aquells de producció intel·lectual més o menys sistemàtica. En són exemples *El bosco deleitoso* —on reconeixem el beat en el personatge de Don Raymundo doutor— i, procedent del mateix focus cultural, *El livro da corte enperial*. Anterior a 1438, aquesta és la primera gran obra de disputa filosoficoteològica. Escrita en llengua portuguesa, incorpora textos religiosos cristians, jueus i islàmics, i descriu amb singular bellesa lírica el marc escenogràfic on s'esdevé l'apologia.

A. Sidarus proposa un estudi de l'obra —estudi que seguirem a continuació— elaborat a tres nivells: el formal o pla general, el de contingut o fonts, i el d'enfocament escènic o elements de context.

A nivell formal l'obra s'estructura en tres blocs. Els dos primers contenen intercalades les controvèrsies entre cristians i gentils, i cristians i jueus. El tercer bloc s'ocupa de la refutació, més que controvèrsia, de la llei islàmica.

La determinació de les fonts que proposa A. Sidarus segueix els treballs de recerca del professor Cruz Pontes.

A l'apologia contra els gentils, traeixen l'origen lul·lià del text la insistència arreu en «les raons evidents i necessàries», així com l'ús de passatges sencers de les obres: *Liber apostrophe sive de articulis fidei*, *Liber de quinque sapientibus* i *Disputatio eremitae et Raymundi super... quaestionibus sententiarum magistri Petri Lombardi*. Els passatges aprofitats apareixen distribuïts i articulats de manera diferent a la de les obres originals. A. Sidarus refusa, però, de veure en l'autor-compiler la voluntat de construir un mosaic de retalls lul·lians i s'inclina per creure en la possible existència d'un únic text original del mallorquí com a font directa de la controvèrsia.

Les obres de Nicolau de Lira *Quodlibetum de adventus christi contra judaeos* i *Libellus... continens pulcherrimas quaestiones judaicam perfidiam in catholica fide improbantem* haurien servit de font per a la disputa contra els jueus. Alhora, A. Sidarus detecta algunes interpolacions corresponents a glosses també de Lira sobre el text bíblic, a un passatge de *De fide catholica contra judeos* d'Isidor de Sevilla i, cloent la controvèrsia, cites a dos passatges falsament atribuïts a autoritats de l'antiguitat clàssica: extractes del poema *De vetula* i el diàleg hermètic *Asclepius*.

L'autor assenyala l'existència, a París, de manuscrits que contenen reunides totes les obres citades com a fonts de la disputa. És d'aquests manuscrits que l'autor-compilador hauria extret, a conveniència, els diferents passatges.

La *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni* estaria a la base de la disputa contra l'islam, encapçalada per una llista de versets corànics i un seguit de tradicions islàmiques que provenen del recull Sadih al-Bukhari.

A. Sidarus assenyala, seguint Daniel (1960), Cortabarría (1983), Hernando (1983) i Lavajo (1988), que el compilador hauria tingut accés a còdexs sorgits de l'entorn del dominicà català Ramon Martí, reconegut pels seus coneixements araboislàmics, amb l'obra del qual manifesta importants coincidències en la presentació de les citacions.

L'estudi de l'enfocament escènic que A. Sidarus proposa segueix els treballs de C. Michaelis (1984) i de Sarrablo (1961). És a partir d'elements de context, descripció i adjectivació dels personatges, interrelacions d'aquests..., que assenyala la dificultat que es presenta a l'hora d'identificar alguns elements i motius escenogràfics de l'obra amb l'entorn històric portuguès. I proposa, sense una argumentació massa fonamentada, un possible original català, redactat entre el 1316 i el 1318 sota el regnat de Jaume II. Inspirat en el record encara fresc dels esponsoris entre el monarca i Maria de Lusignan, hauria servit a la «cort imperial» aragonesa en els seus propòsits expansionistes.

Les relacions entre la Corona aragonesa i el Regne de Portugal haurien propiciat que una còpia d'aquest original pervingués a mans d'Isabel de Portugal. Aquesta còpia hauria estat posteriorment traduïda a la llengua portuguesa.

A. Sidarus indica tanmateix aspectes no resolts encara i possibles vies de recerca de noves dades que confirmin o aportin nova llum a la crítica.

Per últim cal afegir l'obra del dramaturg portuguès Gil Vicente –lligat a la cort des de principi del segle XVI i que fou expressió de la mentalitat expansionista–, que exposa doctrines teològiques que sols poden haver estat apreses d'obres de Ramon Llull o de deixebles d'aquest.

No és pura coincidència la complexa xarxa de relacions entre la transmissió de les doctrines de Ramon Llull, per via dels seràfics, així com la influència franciscana patent a les peces teatrals de Gil Vicente.

F. da Gama Caeiro assenyala en segon lloc la tendència logicoenciclopedista. La representen diverses compilacions d'obres lul·lianes en còdexs medievals procedents de les biblioteques monàstiques de Santa Cruz de Coimbra i Santa Maria d'Alcobaça. Això permet suposar que aquests textos tenien una finalitat instructiva i que, si més no, contribuïen a la difusió de les idees del beat.

El *Leal consejero* del rei Don Duarte n'és una mostra emblemàtica que il·lustra l'originalitat de formes específiques portugueses i que s'insereix en l'estímul suscitat per la confrontació multicultural fruit de l'expansionisme.

Temàticament afi a l'obra de Ramon Llull, a l'hora de conciliar raó i fe, F. de Gama Caeiro entén que és un excés d'ortodòxia per part del rei Don Duarte el que porta a aquest a censurar la intenció demostrativa dels lul·listes en matèria de dogma. F. de Gama Caeiro s'allunya així del sector de la crítica que ha classificat el *Leal consejero* com a obra de consideracions antilul·lianes. Tanmateix el mateix monarca invoca tesis lul·lianes com a autoritat reconeguda en el domini de la moral. D'altra banda, l'apel·lació directa als «reymondistes» constitueix una dada sociològica important.

La tercera i darrera tendència, la mística, atorga un paper clau a l'expansionisme, si no és que ajudà a originar-lo. Seguint les tesis de Pedro de Azevedo i Jaime Cortasao, l'autor cita Ramon Llull com a exemple perfecte de proselitisme franciscà defensor de l'apostolat missioner destinat a la conversió dels gentils, que es pretenia autèntica i lliure a partir de les «raons evidents i necessàries». D'aquí l'apologia de l'estudi de les llengües orientals, la fundació de Miramar...

L'estudi de la cartografia, l'astronomia... trobaria en l'opus lul·lià o en escrits apòcrifs nous motius de natura pragmàtica i científica. Tot això evidencia la rellevància i la projecció de l'obra del beat en el període portuguès dels descobriments.

Anna Llauradó Singla

- 18) González-Casanovas, «The Writer and Preacher as Juglar de Déu: Literary Conversion in Ramon Llull»
- 19) González-Casanovas, «Preaching the Gospel in *Barlaam* and *Blanquerna*: Pious Narrative and Parable in Medieval Spain»
- 20) González-Casanovas, *The Apostolic Hero and Community in Ramon Llull's «Blanquerna». A Literary Study of a Medieval Utopia*

El treball sobre la «conversió literària» de Ramon i el *joglar de Déu* [18] reporta l'experiència del Ramon cridat a la primera intenció en els termes de la *Vida coetània*, llegida a *OE*. La consulta del treball de Rubió sobre la *Retòrica nova* i alguns episodis autobiogràfics de les edicions catalanes d'*OE* i *ENC* permeten d'establir un pont entre l'experiència «real» de Llull i la ficció literària del *Blaquerna*, on el Joglar de Valor del capítol 48, posa en pràctica les teories de Llull expressades al capítol 118 del *Llibre de contemplació*, el que tracta dels joglars, bons i dolents. Fins aquí, doncs, les dades essencials d'un treball escolar d'aproximació elemental al Llull català més conegut, això sí, sense bibliografia secundària posterior als anys seixanta.

En el terreny de la crítica d'expressió anglesa, el referent és el benemèrit *Fool of Love* d'E. Allison Peers (1927! El nostre treball és, tanmateix, posterior a les aportacions més notables de Hillgarth, Johnston i Bonner). De la biografia lul·liana esmentada deriven, òbviament, les consideracions ingènues sobre Ramon lo Foll i la lírica religiosa de Llull, presents al treball. El nostre text acaba amb la col·locació de Ramon, lliure de qualsevol matis o justificació específica, dins de la «gran família franciscana». L'apartat tercer i final, en efecte, tracta de la predicació i exhibeix al títol les «dues intencions» de Ramon; aquesta promesa d'aprofundiment en la terminologia filosòfica de Llull, però, s'estanca en una evocació genèrica de l'homilètica franciscana, la qual, a grans trets, d'adequa força bé amb la part del programa lul·lià que l'autor controla. És una llàstima que sapiguem (i ho sabem fa deu anys) que tot plegat és una mica més complicat. El volum 15 de les *ROL*, que pràcticament completa el *corpus* de sermons de Ramon, amb vuitanta documentades pàgines d'introducció a l'assumpte, redactades en castellà per Fernando Domínguez, és de 1987.

El mètode seguit al treball [18] no varia fonamentalment als dos següents (ni a la majoria dels nombrosos altres que l'autor ha dedicat a Llull), amb la sola diferència que al darrer el qualifica d'«historicisme cultural», vist des del punt de mira d'una peculiar hermenèutica de la recepció, que es nodreix de nocions històriques generalíssimes, incloses en els canons més difosos i d'abast immediat (vegeu les pp. 1-2 i 16-17 de [20]). Heus ací perquè l'autor saluda amb entusiasme certs volums miscel·lanis publicats als anys vuitanta i noranta (oportunament ressenyats en la present revista), on els estudis lul·lians es barregen generosament amb opinions multicolors i no necessàriament fonamentades sobre la seva persona, vida i obra: cal mantenir-se lluny, diu el nostre autor, de tot «revisióisme crític». No he sabut encaixar aquesta proposta amb les doctrines d'E.R. Jauss sobre la recepció, repetidament esgrimides tant a [20] com a [19] (vegeu-ne la p. 217).

El treball [19], el de *Viator*, condensa escrits anteriors, un dels quals és conegut al públic d'aquesta banda de l'Atlàntic perquè va ser publicat a les Actes del Sisè Col·loqui de la NACS. González-Casanovas proposa una comparació entre el *Barlaam*, que llegeix en la versió castellana coetània de Llull, i el *Blaquerna*. La consulta de la bibliografia secundària que tracta els mateixos temes que ell presenta als seus lectors, de fet, complica enutjosament l'aplicació d'un mètode basat, segons l'autor, no pas en anàlisis «sofisticades», sinó en la consideració de la «textualitat i la contextualització». És això de l'atenció preferent al text i al context, pregunto, el que aconsella de llegir el *Barlaam* en castellà i no en occità, que és un idioma que Ramon practicava com a versificador?

Després d'una entrada teòrica, l'apartat segon de [19] aborda l'hagiografia-ficcio, la figura de l'ermità predicador i la peregrinació espiritual, juntament amb les respectives conversions de Josafat i Evast i Aloma (que responen a models

narratius i programàtics diferents, això sí) i l'ideal ascètic, practicat per la contrafigura cristiana del Buda i «sant Blaquerna». Arribem ja al darrer apartat del treball, on la comparació entre dues obres de pietat popular que defensen els mateixos ideals amb mitjans prou diferents, dona peu a l'anàlisi del que l'autor anomena el «procés parabòlic», que se serveix de paràmetres bíblics i de models coetanis. Les conclusions mostren que el missatge didàctic del *Barlaam* és l'alliberament de l'ànima de Josafat de les fal·làcies mundanals, mentre que el *Blaquerna*, en canvi, proposa la reforma de la societat cristiana i la renovació espiritual de l'Església; dissemblança que s'avé, dic jo, amb dues obres concebudes en èpoques i llocs que no tenen gaire a veure els uns amb els altres.

La relativa «sosticació» crítica de [19] deixa pas a [20] a un retorn a les actituds planeres de [18]. El llibre sobre l'Herói Apostòlic, en efecte, presenta una declarada vocació divulgativa, que es manifesta al primer capítol (una introducció a la figura de Llull, centrada en les missions i la predicació, pp. 1-26), als apèndixs (pp. 121-27), a la bibliografia (lul·liana i general; pp. 129-45, 146-53) i a l'índex de noms i de temes (pp. 154-61). El capítol segon (pp. 25-46) explora les formes de la ficció hagiogràfica del *Blaquerna* (interessen les vinculacions amb la *Quête du Graal*, pp. 29-30, amb Ibn Tufail, p. 31, i amb alguns textos en llengua castellana, p. 32). La vocació missionera de Blaquerna el defineix com a reformador dotat, en la ficció mateixa, de facultats d'escriptor místic i apologetic. El capítol tercer (pp. 46-69) desenrotlla les afinitas entre el *Blaquerna* i el *Barlaam*, en la línia ja vista a propòsit del treball [19]. El capítol quart (pp. 71-104) es planteja els models apostòlics de l'Església, en relació amb les *Artes praedicandi* lul·lianes, esmentades al capítol primer. Això permet interpretar el *Blaquerna* (p. 79) com la història de la formació psicològica i social d'un sant «modern», que experimenta i irradia una conversió espiritual cap a una nova Església. Hi contribueixen el que l'autor anomena la «sagrada conversació» (pp. 80-85) i el «diàleg místic» (pp. 85-88). El capítol cinquè (pp. 105-119) enquadra el reformisme lul·lià en la història de l'Església, en un lapse tan vast com el que separa el Cocili Laterà de 1215 dels inicis de la Reforma: segons la lectura de l'autor, és aquí on la novel·la lul·liana fa sentit com a ficció hagiogràfica i utòpica (l'autor no mostra conèixer cap matís aplicable a aquest darrer terme atribuït a Llull). El mètode «historicista cultural», que maneja fenòmens d'ampli abast geogràfic i alè plurisecular, no sembla permetre l'aportació de massa precisions ni la discussió de dades concretes. Les poques que hom tria de posar a contribució, tanmateix, convindria que fossin exactes i fonamentades, com és el cas de la relació entre Evast i Aloma i el beguinatge, més o menys escatimada (pp. 52 i 171 i segs.), o la del pensament de Llull amb el de sant Agustí a la *Ciutat de Déu*, tractat al capítol cinquè, i que no pot conduir gaire enloc sense haver analitzat en cap moment la dimensió filosòfica del projecte de Ramon (hom cita tan sols, tot passant, les «segones intencions», p. 80, i la

importància de les «virtuts» divines, p. 81). Cap opció metodològica reduccionista, d'altra banda, no justifica oblidar els 16 volums de l'*Arxiu de Textos Catalans Antics* (1982-1997), plens a vessar de dades sobre l'espiritualitat popular dels temps de Llull (amb textos i contextos), ni atribuir al català formes que li són alienes (*joglar al diví*, p. 50; *romanç al diví*, p. 65; *arte*, pp. 73, 86). I Francesc Eiximenis mai no va ser bisbe de Girona (p. 33).

Lola Badia

21) Johnston, Mark D., *The Evangelical Rhetoric of Ramon Llull. Lay Learning and Piety in the Christian West around 1300*

El nou llibre de l'estudiós nordamericà incideix encara en la mateixa línia per la qual discorria el seu anterior *The Spiritual Logic of Ramon Llull*. Si allà ens mostrava la lògica del beat com una construcció essencialment al marge de l'escolàstica i al servei dels interessos espirituals lul·lians, la imatge que de la retòrica de Llull ens presenta en aquesta recent obra vol reafirmar la tesi de l'autor, a saber: la total independència del Doctor Il·luminat respecte a l'escolàstica. El sistema lul·lià de l'Art és la referència bàsica a la qual remet la retòrica del beat; totes dues tenen per a Johnston la mateixa finalitat: servir els objectius d'evangelització i de reforma de la societat cristiana.

El llibre comença doncs per una descripció somera de l'Art lul·liana (de l'Art ternària, però), presentada com a una «Art d'arts» i, per tant, la base de les arts del llenguatge per a Llull. Segueix una descripció de les línies generals de la filosofia del llenguatge present a les obres del beat, i de la seua psicolingüística. Una revisió de l'adaptació lul·liana de la retòrica tradicional ocupa el cos central del llibre, el qual es clou amb un capítol dedicat als sermons lul·lians. En tots els casos, l'esquema seguit és el mateix: l'autor parteix de la seua tesi principal i presenta una selecció miscel·lània de textos lul·lians, extrets de diverses obres relacionades amb la retòrica i amb el llenguatge, que la corroboren. El corpus emprat abasta textos com la *Rhetorica nova*, l'*Aplicació de l'art general*, el *Liber de praedicatione*, l'*Ars abbreviata praedicandi*, etc., tots ells posteriors a 1290; però també inclourà nombroses referències al *Llibre de contemplació*, i algunes al *Blaquerna* o a l'*Art demostrativa*, tot i que al primer capítol havia presentat l'Art ternària com la base de la retòrica lul·liana. Tots els textos, tant els llatins com els catalans, es presenten sota la seua traducció anglesa, realitzada pel mateix Johnston, sense acarar-los amb l'original ni tan sols a peu de pàgina (com sí feia a *The Spiritual Logic of Ramon Llull*).

En cada capítol i en cada citació, l'autor apunta sempre cap al mateix blanc: la presentació d'un Llull isolat del context escolar dominant a l'època, i que arriba

a ser qualificat com a «antiescolàstic». El seu afany popularitzador l'empeny a allunyar-se de les complicacions dels teòlegs oficials; però la seua retòrica i, a nivell pràctic, els seus sermons, estan tan sotmesos al pes de l'Art que tampoc no arriben al poble, mancats de l'atractiu de les llegendes hagiogràfiques o dels típics *exempla* emprats pels predicadors. Tot plegat, la tesi de Johnston sembla incidir en el fracàs de l'activitat retòrica lul·liana, mancada d'un receptor adequat, ja que afirma que és excessivament simple per als universitaris i incompreensible per al poble (els laics il·letrats).

Les conclusions finals del llibre no estaran doncs exemptes de polèmica. L'autor s'ha proposat, de manera un tant provocativa, desmuntar la imatge que de Llull tenim la major part dels estudiosos; una imatge que és doble: per una banda, el gran pensador escolàstic i, per l'altra, el «mestre il·luminat». Si la retòrica lul·liana és antiescolàstica per a Johnston, això no significa, però, que haja sorgit d'una inspiració personal i única: no hi ha gaire originalitat, prové de fonts ben identificables. Al capdavall, la imatge que resulta és una miscel·lània de diverses idees d'autors de la tradició platonicoagustiniana que Llull barreja i adapta als postulats de la seua Art. El resultat no és el fruit d'una inspiració genial ni, per descomptat, arriba a fer ombra al saber oficial contra el qual pretenia alçar-se com a alternativa. Llull no fou, per a Johnston, cap teòleg ni filòsof influent que pogués desbancar l'escolàstica. És clar, seria discutible que realment Llull pretenés oposar-se a l'escolàstica de forma tan aferrissada com planteja Johnston...

Què queda doncs del Llull genial en el qual creiem? No res. Johnston s'apressa però a suavitzar una mica la conclusió final: «we do not denigrate Ramon Llull's stature by doubting whether he vanquished Parisian masters in public disputation... Nonetheless, Ramon Llull's private devotion to evangelism and reform unquestionably merits our notice and even admiration» (pàg. 189). Tot queda reduït al mèrit de la seua forta devoció privada, incapaç però de derivar-ne un sistema vertaderament alternatiu i eficaç. Si el Llull que ens mostra Johnston és o no un Llull empobrit, és una qüestió que caldria debatre amb més deteniment. La polèmica està servida.

J. E. Rubio.

- 22) Llinarès, Armand, «Santé et médecine selon Llull: l'exemple du *Libre de contemplació*»
- 23) Llinarès, Armand, «Santé et médecine selon Llull: l'exemple de la *Doctrina pueril*»

En els darrers anys, Armand Llinarès ha dut a terme un seguit de comentaris sobre aspectes puntuals desenvolupats per Llull a la *Doctrina pueril*, relacionant-los amb allò que el beat afirma sobre aquests temes en d'altres obres. Així, ha publicat articles sobre la qüestió de les arts liberals, on recull el contingut de la *Doctrina* i de l'*Arbre de ciència* (vegeu-ne les ressenyes a SL 31, 2, i 34), o sobre les diverses religions recollides a la *Doctrina* (vegeu SL 36). En els articles que ressenyem relaciona els plantejaments mèdics presents al *Llibre de contemplació* (la constitució de l'ésser humà, la salut basada en l'equilibri de les diverses funcions corporals, les causes de la malaltia) i els comentaris, en molts casos negatius, que el beat hi fa contra els metges del cos, per oposició als de l'ànima, amb una suposada necessitat de renovació de la disciplina que Llull hauria dut a terme al capítol 78, «De la sciència de medecina», de la *Doctrina*, on organitza aquesta ciència a partir de tres començaments: el natural, relacionable amb els diversos components materials del cos; l'innatural, que fa referència a les funcions vitals de l'individu, i el que és contra natura, el qual es manifesta en els accidents de l'ànima i té a veure, entre altres qüestions, amb les malalties. Sense dubtar de la utilitat que pugui tenir posar en contacte aquells passatges on Ramon tracta un mateix tema, potser caldria abans tenir present el context en què apareixen i la funció que exerceixen en les diverses obres. Així, al *Llibre de contemplació* no és gens estrany que la contraposició entre els metges de l'ànima i els del cos sigui favorable als primers, de la mateixa manera que s'entén que en una obra com la *Doctrina pueril*, on Llull es limita en bona part a compilar coneixements que tenia a l'abast, hi hagi un comentari sobre la medicina de tipus més o menys acadèmic i d'acord amb teories de l'època (teories que procedeixen de textos com ara la *Isagoge* de Joanici, i que retrobem en l'obra d'altres autors contemporanis, com el mateix Arnau de Vilanova).

Joan Santanach i Suñol

- 24) Lohr, Charles, «The new Logic of Ramon Llull», *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 18 (1992), pp. 23-35.

Partint d'un replantejament de la història del pensament medieval que nega la superació del corrent anselmià pel tomisme, Charles Lohr assaja de situar l'obra de Llull, força més propera al primer que al segon, en el context d'aquesta

discussió. Així, un aspecte tan important com el mètode de contemplació desenvolupat per Ramon, basat en els noms de Déu (les famoses dignitats), tindria, a més de la influència islàmica, un possible punt de partida en l'*id quo maius cogitari nequit* d'Anselm de Canterbury, com es pot extreure de la presència de *granea* entre els atributs divins. També s'hauria de relacionar amb aquest corrent, sobretot pel que fa a la concepció de la realitat com a activament tendent cap a l'infinit, el dinamisme que caracteritza l'elaboració del beat i que el dugué a parlar, al costat dels principis de l'ésser, dels de l'acció, fins al punt de veure'ls com a parts indestriables de la substància de les coses (contràriament a Aristòtil, que només considerava substancial l'ésser).

Va ser d'acord amb aquesta consideració predominantment activa de la realitat, i sempre tenint present l'objectiu apologetic, que Llull va provar de fer intel·ligible la doctrina de la Trinitat. La considera, doncs, productiva no sols *ad extra*, en la creació, sinó també *ad intra*, en un procés tri (caracteritzat per un principi obrant, un de pacient i l'acte que els relaciona) que el condueix a reconèixer semblances de la divinitat en qualsevol dels àmbits del món creat. Es tracta dels principis correlatius en funció dels quals s'estructura tota la realitat, entesa pel beat com a dinàmica i tendent cap a la pròpia perfecció. En el cas del món sublunar, el procés s'esdevé a partir del caos, que conté les forma i matèria universals d'on sorgiran els gèneres i les espècies. Aquesta concepció del món creat li permet raonar un altre aspecte bàsic des del punt de vista missional, el de l'encarnació. Per a Llull, a diferència de la visió redemptorista majoritària en cercles escolàstics, Crist, conciliació de les natures divina i creada, constitueix «the culmination of creation and the absolute perfection to which human nature necessarily tends».

En aquest context, l'home, situat entre el món intel·lectual i el sensual, esdevé l'element cohesionador d'ambdues realitats que, a més, comparteix amb la divinitat la capacitat creativa *ad extra*: les idees, obres d'art o eines que elabora no són meres imitacions de les coses naturals, sinó veritables creacions de la seva ment. El proper pas és reconèixer la ment com a objecte de coneixement per ella mateixa, procés *ad intra* que s'ha de relacionar amb la teoria dels correlatius: l'home es reconeix com a objecte intel·ligible en l'acte de conèixer. A la *Lògica nova* desenvolupa, d'acord amb aquest plantejament, la idea que els objectes propis de l'enteniment són els objectes intel·lectuals, superant així les restriccions epistemològiques derivades de l'aristotelisme (i recollides pel tomisme) que limitaven la capacitat humana al coneixement intel·lectual d'objectes sensibles. Això no implica, però, que l'home pugui prescindir dels graons anteriors en l'escala de les criatures, necessàries en el procés d'homificació global del gènere humà. L'autoreflexió, aleshores, conduirà cap a la constatació de l'existència de la divinitat, origen, fi i perfecció de totes les coses.

Joan Santanach i Suñol

- 25) Pou y Martí, José M^a, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, introd. Albert Hauf i Valls

En relativament poc temps, sobretot si tenim en compte la data d'aparició d'aquesta obra de Josep Pou i que posteriorment no s'havia tornat a publicar, han aparegut dues noves edicions del *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes*. La primera, impresa a Madrid el 1991, era un facsímil de la de l'any 1930 i anava precedida per un estudi de J. M. Arcelus Ulibarrena. Albert Hauf, en la ressenya que va dedicar a l'obra (vegeu *SL* 33, 2), a més de valorar l'aportació de Pou i de comentar la feina de la prologuista, feia diverses consideracions respecte a la utilitat que han de tenir els estudis introductoris a obres que, com en el cas de la present, tenen ja uns quants anys. Així, afirmava que el pròleg a un text d'aquestes característiques hauria de «donar a conèixer, ajornar i tractar de posar al dia bibliogràficament» el contingut del volum, de manera que se salvés la distància que pugui haver-hi respecte a l'estat de la qüestió actual. Aquesta idea, òbviament, no implica considerar que l'obra manca d'utilitat, especialment si parlem d'un llibre com el del P. Pou, que destaca per la seva gran aportació documental (es tracta bàsicament de materials inèdits a l'època, tot i que també hi ha documents que ja havien aparegut en publicacions de difusió restringida), que no tan sols procedeix de l'Arxiu de la Corona d'Aragó, sinó també, i aquí rau la seva principal contribució, de l'Arxiu Secret Vaticà i de la Biblioteca Apostòlica.

La segona de les edicions recents del *Visionarios*, publicada a València el 1996, porta precisament un estudi preliminar d'Albert Hauf, en el qual, tal com demanava a Arcelus, no sols comenta críticament les aportacions més destacades que s'han efectuat sobre els temes tractats per Josep Pou en aquesta obra, sinó que a més recull diverses referències als beguins, i sobretot a les beguines, procedents de les literatures espanyola i catalana. L'estudi de la imatge que en reflecteixen obres com *l'Arcipreste de Talavera*, *El conde Lucanor* o *l'Espill* de Jaume Roig, li permet constatar una actitud majoritària de reticència, o fins i tot de clara animadversió, envers aquests moviments espirituals. Altres autors, en canvi, se'ls miren amb ulls més benevolents. És el cas de les esqüetes referències espigolables al *Curial e Güelfa* i als sermons de Vicent Ferrer, on el terme és sinònim, o indicatiu, de major perfecció espiritual. L'exemple més interessant, però, procedeix de Ramon Llull, autor que, malgrat que en alguns casos denunciï la hipocresia que pot amagar l'hàbit dels beguins i que no sempre combregui amb les seves posicions, ens ha deixat un retrat inigualable d'actituds molt properes a les d'aquest moviment en les figures d'Evast i Aloma, al primer llibre del *Blaquerna*, fins al punt que l'anàlisi dels seus comportaments i costums porta Hauf a afirmar que, malgrat que en aquesta part del llibre Llull no utilitzi mai el terme *beguí* o *beguina*, «quería presentarnos estos esposos ejemplares como un

perfecto modelo de *beguinos*, es decir, de seculares piadosos capaces de buscar y de hallar dentro del mundo la perfección evangélica.»

Joan Santanach i Suñol

26) Salvadó, Joan, «Jaume d'Olesa, humanista i lul·lista»

El treball de Joan Salvadó té uns objectius clars que ell mateix detalla al principi de l'article i que realment compleix. Per una banda, fa una anàlisi: prou orientativa de les diverses obres de Jaume d'Olesa, tant les escrites en català com les llatines. Aquesta qüestió és original en el sentit que ningú abans que ell s'havia preocupat d'estudiar les obres llatines d'Olesa. A més, fa una classificació de la totalitat de la seva obra que permet veure l'altre objectiu que es marca, mostrar la influència de l'obra erudita sobre la vulgar, especialment la influència de l'humanisme i del lul·lisme en els textos en català d'Olesa.

Primerament, Salvadó situa Jaume d'Olesa en un context temporal i familiar força clar. Olesa fou un escriptor mallorquí de final del segle XV - inici del XVI que va seguir considerablement les passes del seu pare, Rafael d'Olesa. Però no és aquest context el que més interessa, sinó el sociocultural, del qual es parla tot seguit. Jaume d'Olesa és posat en relació amb Bartomeu Caldentei, que va fundar una escola d'humanitats i ciència lul·liana. A més, Caldentei va ser el creador de la primera impremta mallorquina. De tota manera, aquesta escola no fou l'única de caràcter lul·lista i humanista; Salvadó n'esmenta dues més vinculades entre si, la de Bartomeu Far i la de Pere Daguí. La novetat d'aquestes escoles radicava en la metodologia més que en les matèries; els textos de Llull permetien un ensenyament de les matèries tradicionals, renovades amb els *studia humanitatis*, i, ahora, servien com a filtre del pensament lul·lià.

L'escola de Miramar pretenia recuperar l'esperit de Llull: impartir uns estudis dirigits a la formació de missioners, però aquesta vegada, no per convertir els infidels de més enllà de Mallorca, sinó per predicar la doctrina cristiana en la mateixa illa.

Jaume d'Olesa va col·laborar especialment en la impremta de Caldentei, que, de fet, publicava textos pedagògics i eclesiàstics, cosa que fa pensar a Salvadó en una impressió destinada gairebé exclusivament al col·legi de Miramar i altres institucions similars. La vinculació d'Olesa amb aquesta impremta ja el situa en un ambient interessat per Llull.

Pel que fa a les obres d'Olesa, Salvadó en fa una classificació triple, que especifica al final de l'article, però que no es correspon del tot amb la subdivisió del treball ni s'ordena d'igual forma, fet que potser provoca una certa confusió. D'una banda, hi ha les obres en llatí, erudites, filosòfiques i teològiques, on

s'aprecia una major influència de Llull i amb uns destinataris d'elevada formació escolar i coneixedors del llatí. Serien les obres comentades a l'apartat «Obra lul·liana» (p. 292-299). Els títols bàsics d'aquest grup són el *Liber de lege christiana* i els *Commentaria super arte Raymundi Lulli* (aquest últim no s'ha conservat). La presència de Llull en el primer text és prou significativa: la divisió tripartita, l'estructura inspirada en l'«Arbre apostolical» de l'*Arbre de ciència*, les argumentacions emprades per tractar el tema dels 14 articles de la fe o dels 7 pecats capitals basades en el *Blaquerna* o en el *Llibre de meravelles...* Salvadó també defineix la petjada de Llull en l'obra que acompanya el *De lege*, les *Quattuor mysticae lamentationes*: la proposta mística, l'actitud antinomialista i antiaverroista, etc.

D'altra banda, tenim la poesia mariana de certamen, on l'influx de Llull no és tan clar. En les tres composicions d'aquest gènere concret els aspectes teològics s'humanitzen i l'autor s'aproxima a una religiositat popular, condicionat pels destinataris (públic més ampli, no coneixedors, o molt poc, del llatí). Destaquen les *Devotes e científiques cobles* —biografia mariana—, la més descriptiva i externa, i els *Triumphes de Nostra Dona*, més teològica i apologètica.

I finalment, hi ha un altre tipus de poesia escrita en català però més culta que la de certamen, la cristològica. Salvadó parla de dues composicions: una, la més antiga, més racional (sobre l'encarnació i la passió de Crist); l'altra, força més tardana, és més intimista. Aquesta evolució és similar a la que s'esdevé en les escoles lul·lianes, primer centrades en un ensenyament més lògic i formal, i després, més místic.

Salvadó afegeix un altre text a la llista, un tractat moral *ad populos*, l'*Spill de bé viure e bé confessar*, i cita tres tractats especulatiu perduts, possiblement també d'influència lul·liana.

Amb aquesta classificació de l'obra de Jaume d'Olesa, Joan Salvadó aprofita per fer una bona pinzellada de la introducció de Llull en l'obra tant llatina com catalana d'aquest autor, pinzellada original que pot servir de fonament a aquells que vulguin estudiar la qüestió amb profunditat. Així, Salvadó aconsegueix demostrar el que s'havia proposat: la incorporació d'aspectes procedents d'una literatura culta en textos populars, escrits en català. I és seguint Llull que Olesa fa teologia basada en la filosofia i en la mística i que pren el vers com una forma més que vàlida per tractar el tema i crear un ambient contemplatiu adequat. Aquest misticisme que trobem en Olesa és també forma de vida dels seguidors de la *Devotio moderna*, moviment de renovació espiritual que tindrà un ressò més considerable en la literatura dels dos segles posteriors a la seva mort.

En conclusió, Jaume d'Olesa estaria entre l'Edat Mitjana i el Renaixement; com diu Salvadó «En el seu llatí perviuen arcaïsmes, termes i construccions medievals, i el vers esdevé en ocasions poc àgil i massa intrincat», però alhora

«hi ha un afany de recerca de la forma elegant emprada pels clàssics». De tota manera, potser la concepció de l'humanisme que s'empra per caracteritzar Olesa és un pèl esquemàtica i tòpica.

Olga Turroja Serra

27) Sidarus, «*El libro da Corte Enperial...*»

Ressenyat sota el núm. 17 més amunt.

28) Touati, Charles, «Rabbi Salomon ben Adret et le philosophe-missionnaire catalan Raymond Lulle»,

In this short, but interesting article, Charles Touati suggests that the brief request for news of the activities of a friar minor in a letter written by Solomon ibn Adret, the leader of the Jewish community in Barcelona, to the Rabbis of Avignon, refers to none other than Ramon Llull. Touati shows that the terminology used to describe the person in question («ha-tza'ir ha-over ha-tzafir ha-sa'ir») cannot be, as previously thought, a reference to a young Jew or Jewish apostate at the papal curia, but must refer to a member of the Franciscan Order. Having established this fact, the author suggests that although there is no conclusive evidence that Llull ever became a Franciscan, it is conceivable that ibn Adret, who was acquainted with Llull, thought that he was a member of the Order. Knowing of Llull's wish to convert Jews and Muslims, ibn Adret was worried about the effect his activities would have at the papal curia, and therefore inquired after Llull's movements.

The letter which Touati quotes was written, as he correctly surmises, after the arrival of the papal curia in Avignon (March 1309) and before Solomon ibn Adret died (ca. 1310). The letter is found in Abba Mari's *Minhat Kena'ot*, a record of the correspondence between ibn Adret and other Jewish communities in Spain and France during the first decade of the fourteenth century, dealing mainly with the controversy over the study of philosophy. The letter is, like many other letters in the compilation, written in poetical Hebrew, necessitating a broad knowledge of the Jewish sources in order to decipher the various allusions and the intended meaning. The letter seems to be referring to certain of the leaders of the community in Avignon who, like some of their contemporaries in Montpellier, were advocating the study of philosophy (mainly Aristotle and Averroism) from an early age, something ibn Adret refused to sanction. Toward the end of the letter, and in passing, ibn Adret asks for any information known about the «franciscain de passage», as Touati interprets the Hebrew.

Llull was in Montpellier from October 1308 till April 1309 where he wrote, among other works, the *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*. This is presumably

the book that Llull presented to Clement V at the audience which probably took place during the summer of 1309 in Avignon before heading to Paris where he stayed for a couple of years. Hence, given the date of the letter, and if Touati's interpretation of the Hebrew is correct, and if there is a way to circumvent or accommodate the reference to 'a Franciscan', the person about whom news is requested could conceivably be Ramon Llull.

In my opinion, Touati's understanding of the Hebrew is correct, and indeed, ibn Adret is inquiring about a Franciscan. The problem is how this Franciscan can be identified with Llull. As mentioned previously, Touati is aware of the difficulties involved in referring to Llull as a Franciscan, given the fact that as we are informed in the *Vita coetanea* (par. 23) Llull's attempt at joining the order was deferred «quando ipse propinquior foret morti». Furthermore, the consensus of opinion among scholars (of which Touati seems unaware) is that if he joined the Franciscans, it was late in life and as a Tertiary (see A. Bonner, *Selected Works* I, p. 32, n. 122). Touati gets around this by suggesting that ibn Adret, not knowing all the details, «prenait Raymond Lulle pour un moine qui avait des accountances avec les Franciscains» (p. 188), and herein lies the nub of the problem: Ibn Adret knew Llull well and talked with him on many occasions (as indicated for example by the Incipit cited by Touati - although his identification of the three Rabbis addressed is slightly confused; or Llull's own attestation to the fact in the *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, ed. E. Kamar, «Studia Orientalia Christiana», Collectanea 6, Cairo 1961, pp. 126-7) and he even dedicated a treatise to refuting Llull's claims, and hence, he surely would have known whether or not Llull was a Franciscan.

Yet, I still think that we should not dismiss Touati's identification out of hand. It is clear from the Hebrew text that ibn Adret presumed that the Rabbis in Avignon knew who he was talking about as there is no name mentioned for the friar. Hence, it is conjecturable that there had been previous correspondence about this individual and his activities. Thus, referring to Llull as a friar, whether he was or not, might have been an easy way agreed upon by all parties to talk discretely about Llull who, as ibn Adret would have known, anyhow identified himself closely with the Franciscans. In addition, and perhaps not just by coincidence, ibn Adret's letter warns about the negative ideas making their way from Montpellier to Avignon, and in that context—at least from a Jewish point of view—Llull, who himself had just come from Montpellier, fits nicely into the picture. Touati has conclusively shown that the person ibn Adret wanted news about was a Franciscan, however, I do not think that the article proves beyond doubt that the Franciscan was Llull. Yet, the suggestion does have some merit, and if indeed the case, a little more light has been shed on the concern of the Jewish leadership with Ramon Llull and his mission.

Harvey Hames

NECROLOGIES

EUSEBI COLOMER

1. Una filosofia cristiana possible

La sobtada mort d'Eusebi Colomer (Girona, 1924 - Barcelona, 1997) ha deixat en els seus lectors i en els seus amics una íntima sensació de desconcert; però alhora molts han volgut veure en aquest fet un símbol, íntimament conseqüent amb allò que va ser la seva vida. El vell professor va morir el propassat novembre a l'aula de conferències de la seva universitat, mentre parlava sobre algunes de les coses que més havien significat per a ell, i a les que havia dedicat intensament la vida: Llull i Nicolau de Cusa, l'*Ars* i la Docta ignorància.

Una nota d'urgència sobre la filosofia d'Eusebi Colomer ha de deixar constància de la secreta però radical coherència d'una mort amb una vida. El nucli del pensament de Colomer és incompreensible sense situar-lo en el context de la filosofia jesuítica catalana dels darrers trenta anys, sovint ignorada o passada per alt. Eusebi Colomer fou un dels elements centrals de la renovació filosòfica i teològica que es produeix a Catalunya abans i després del Vaticà II i que té en els intel·lectuals jesuïtes un dels nuclis més brillants i innovadors, tant per l'adaptació entre nosaltres de les idees teològiques europees i americanes (Rahner, Lubac, von Balthasar, Cox...) com per l'esforç d'empeltar la teoria amb la pràctica.

Colomer formava part del «grup de Sant Cugat» integrat també, entre d'altres, per Joan Pegueroles, estudiós de l'agustinisme, per Josep Vives, potser el millor especialista català en el platonisme, per Josep M^a Coll d'Alemanya, personalista consciencios, i per Ramon M. Torelló, autor d'una *Introducció a la filosofia grega* (1993). Aquest grup de Sant Cugat constitueix un exemple de coherència intel·lectual que ara, de tornada de l'excursió postmarxista i postnietzschiana, potser estem en millors condicions per a valorar. No seria difícil atribuir a Colomer –i per extensió a la seva família intel·lectual– una preocupació fonamental per allò que, expressant-ho en una frase de Jean Lacroix, podríem

anomenar *el problema de la presència de l'eternitat en el temps*. No només Colomer, sinó tota la filosofia cristiana contemporània, ha hagut d'aplicar-se a l'ofici de pensar des de l'autonomia moral i en diàleg amb una modernitat que, navegant amb el vent de la ciència a favor, considerava infantil o tronada la qüestió de Déu. Dos problemes nuclears han obsedit la filosofia cristiana del segle que ara acaba. Per una banda s'ha tractat de justificar, i d'assumir, l'autonomia -òbviament kantiana- del subjecte modern i de l'ésser-aquí heideggerià temporalitzador d'ell mateix. Per l'altra hom ha volgut expressar la inserció de l'home, entès com a «cogito», en la història sense degradar ni un ni l'altre concepte. Una filosofia cristiana possible serà la que sense dogmatitzar, deixi constància de la necessària relació íntima entre allò que és diví i allò que és humà. Qualsevol altre camí mena inevitablement al cul-de-sac dogmàtic.

Eusebi Colomer menà al llarg de la seva vida una triple línia de recerca que no fou mai purament teòrica, perquè la seva activitat pedagògica a Sant Cugat, Barcelona i Deusto resulta inseparable de la seva investigació. Per una banda fou un investigador de la història filosòfica catalana medieval (vegeu més avall), per l'altra fou el més important estudiós català de la filosofia alemanya moderna, que coneixia de primera mà, especialment com a conseqüència de les seves llargues estades a Tubinga, per la seva amistat amb Karl Rahner, i per la seva revisió i ampliació del manual neoescolàstic de F. Klimke (Labor, 1953) que va marcar tota una generació. Finalment fou també un dels pioners en l'acimatació entre nosaltres de l'obra de Teilhard de Chardin a qui dedicà dues importants monografies en moments difícils per a la filosofia en català: *Pierre Teilhard de Chardin, un evolucionisme cristià?* (R. Dalmau, 1961) i *El pensament de Teilhard de Chardin* (Bruguera, 1967). En castellà, la seva antologia de textos theilhardians, *Mundo y Dios al encuentro*, aconseguí tres edicions entre 1963 i 1969.

Caldria destacar la importància d'aquest darrer tema d'investigació, que avui pot semblar massa propi dels anys seixanta, perquè la lectura del P. Teilhard fou un dels camins de reconciliació entre la cultura científica i la cultura religiosa, tot i que avui aquesta sigui una dada prou ignorada. Teilhard, a més, sempre ha estat un «filòsof per a filòsofs» prou especial. Quan hom tendeix a minusvalorar la filosofia cristiana des d'una ètica civil i necessària convindria no oblidar que és l'especial sensibilitat de filòsofs «marginals», com el de la religió, per exemple, la que ha permès descobrir les vores mal sargides de teories pretesament modernes, il·lustrades, racionals i progressives. Teòlegs com Teilhard al seu moment i com Hans Jonas més tard, o enginyers forestals com Aldo Leopold, pare de l'ètica ecològica, podien aportar, precisament per la seva entestada vocació de marginalitat i de rebuig al discurs dominant, una altra manera de mirar que ens permet copsar l'íntima insatisfacció del que simplement és massa obvi i deixa, per tant, de ser significatiu. Les investigacions de Colomer es poden entendre millor

si se situen, des de la perspectiva catòlica, en el context de les anàlisis sobre els límits de la racionalitat moderna, que ell mai no condemna però que considera òbviament insuficient com es fa palès en els estudis sobre Heidegger (*Heidegger: pensament i poesia en l'absència de Déu*, Estela, 1964) i al pròleg del *best-seller* de Harvey Cox: *La ciudad secular* (Península, 1968), obra essencial per a comprendre el progressisme catòlic nostrat.

Al pròleg de la que indiscutiblement és la seva gran obra: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (Herder, 3 vols. 1986-1990), Colomer parlava de: *la cuestión prohibida, la cuestión de la verdad*. El retret que ell hauria fet a la filosofia contemporània era, òbviament, el mateix que feia la línia de pensament en què fou format, és a dir, el darrer tomisme i la fenomenologia: hom ha renunciat a pensar l'ésser per a centrar-se en un «jo» solipsista i, en conseqüència, ha deixat d'investigar la qüestió de la veritat. Per a la tradició filosòfica en què s'inscriu Colomer, la modernitat ha errat el seu camí en adreçar-se a un món en què tot és «representació» mentre que hom ha abandonat ni tan sols l'esperança d'albirar quelcom que pugui ser «substància». I així al capdavant de l'obra esmentada proclamava sense embuts el seu compromís amb una concepció de la veritat i de la filosofia *como quehacer inevitablemente metafísico*. Ara que retorna la metafísica o que -com a mínim- apareix com un tema que no pot ser obviat, l'aportació de Colomer ha de ser reconeguda entre la d'aquells que han fet entre nosaltres una filosofia que optava per la substantivitat de l'acte de pensar.

2. Investigar i divulgar el pensament català antic

El primer llibre d'alta divulgació d'Eusebi Colomer sobre història del pensament català, descriu l'Art de Llull i analitza la seva influència en pensadors europeus del segle XV: *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Lull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola* (Herder, 1975). Colomer, en efecte, coneixia molt bé la connexió de Llull, a través de Nicolau de Cusa, amb la filosofia renaixentista, arran de la seva tesi doctoral alemanya: *Nikolaus von Kues und Raimund Lull. Studien aus Handschriften der Kueser Bibliothek* (2 vols., Berlín, 1961). La florida, sobretot germànica, dels estudis sobre Nicolau de Cusa en els darrers trenta anys mostra l'encert inicial dels plantejaments hermenèutics de Colomer, a l'avantguarda de les interpretacions que situen Ramon a l'alba de la metafísica de l'edat Moderna.

Els escrits del P. Colomer tenen el do de la claredat, com si per a ell les coses només es poguessin dir de la manera més senzilla possible i sense esquivar cap faceta espinosa o compromesa. Els darrers esforços en la sistemàtica de la nitidesa expositiva Colomer els ha aplicat al context català: el llibre *El pensamiento*

als Països Catalans durant l'Edat Mitjana i el Renaixement (Institut d'Estudis Catalans), porta peu d'impremta de 1997. El volum reordena ponències, treballs i articles anteriors sobre aspectes diversos de la concepció del món i de l'home present en escriptors catalans dels segles XIII al XVI. Així el primer capítol proposa un panorama general que presenta la figura cronològicament capdavantera de Llull, seguida del perfil apològic del dominicà Ramon Martí i del polèmic del metge, doblat d'agitador espiritual, Arnau de Vilanova. La descripció de l'escolasticisme dels frares mendicants repassa figures grans i petites, amb atenció als grans temes del moment, com ara el nominalisme. Sibiuda, les obres del qual han anat esdevenint accessibles als darrers anys, i el gran llatinista exilat Joan Lluís Vives permeten configurar un humanisme situat als segles XV i XVI, en el sentit antropològic del terme.

Els apartats específicament lul·lians del darrer llibre de Colomer recopilen i actualitzen les seves aportacions fonamentals sobre l'Art com a sistema. Com ja havia fet en treballs apareguts anys abans, Colomer es complau a subratllar els elements de lògica matemàtica que connecten l'Art de Llull amb la informàtica dels nostres dies: un expedient didàctic amb fonament *in re*. Una altra de les qüestions lul·lianes que Colomer coneixia bé és la del diàleg interreligiós. També porta peu d'impremta del 97, en efecte, l'edició d'una classe pronunciada no fa gaire a l'Acadèmia Catòlica de Freiburg de Brisgòvia sobre «La relació de Llull amb els infidels: entre el diàleg i el monòleg». Colomer situa Llull en el seu temps i estudia les peculiaritats de la concepció lul·liana de les relacions entre fe i raó, que expliquen la famosa proposta inicial de diàleg (vegeu el *Llibre del gentil*), que desemboca més tard en una invitació a la croada (vegeu el *Liber de fine*). *El pensament als Països Catalans*, que ha estat, sense que el seu autor s'ho proposés, el seu testament com a historiador de la filosofia catalana, assumeix la funció de posar al dia el treball dels germans Tomàs i Joaquim Carreras Artau dels anys 1939-1943.

Ramon Alcoberro i Lola Badia

ARMAND LLINARÈS

El desembre de 1997 morí a París Armand Llinarès, un dels lul·listes francesos més importants de l'actualitat. Llinarès ha revifat la llarga tradició francesa en obres com «Note sur le climat intellectuel en France à l'époque de Raymond Lulle» (1966), «Les versions provençales de la *Doctrina pueril* de Raymond Lulle» (1967) o «Le lullisme de Lefèvre d'Étaples et de ses amis humanistes» (1973) i «La presencia de Ramon Llull en Francia» (1975).

Vaig conèixer el professor Llinarès en 1968 quan ingressà a la Maioricensis Schola Lullistica i jo, en nom de l'Escola, vaig pronunciar el discurs de benvinguda. Des d'aquell dia la nostra amistat ja mai no va defallir. Aleshores ens unia un mateix tema d'investigació, com era la polèmica lul·lisme/antilul·lisme del segle XVIII, un tema sobre el qual Llinarès havia publicat un rigorós estudi titulat «Un aspect de l'antilullisme au XVIIIe siècle: les *Cartas eruditas* de Feijóo» (1962). Han passat trenta anys d'amistat i de feina entorn de Ramon Llull i del lul·lisme.

Armand Llinarès va néixer l'any 1916 a Douaouda (Algèria) i es llicencià en Lletres a la Universitat d'Alger. Potser aqueixa circumstància fou el motiu pel qual va dedicar el final dels cinquanta i el començament dels seixanta als aspectes africans de la vida i de l'obra de Llull. Són importants pel que fa això: «Le dramatique épisode algérien de la vie de Raymond Lulle» (1959), «Le séjour de Raymond Lulle à Bougie (1307) et la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Sarraceni*» (1959), «Les séjours de Raymond Lulle à Tunis et les derniers moments de sa vie» (1960) i «Raymond Lulle et l'Afrique» (1961).

L'any 1963 es doctorà a la Sorbona de París. La tesi doctoral era una visió blondeliana de la vida i de l'obra de Ramon Llull, tesi que, després d'algunes correccions editorials, fou publicada amb el títol de *Raymond Lulle, philosophe de l'action* (1964) i traduïda al català quatre anys més tard sota el títol de *Ramon Llull*. La concepció de la filosofia lul·liana de l'acció presidirà tota la investigació lul·lista de Llinarès, tot i que a mesura que avença va introduint noves matisacions. Per a Llinarès, Ramon Llull és un home d'acció i el seu pensament és una filosofia de l'acció.

Francesc Sureda Blanes i Joaquim Carreras Artau ja havien ressaltat que la metodologia missional de Llull tenia el seu fonament en la idea d'acció. Lluís Sala-Molins, des d'una perspectiva filosòfica, considera que la primacia del «fer» sobre l'«ésser» és fonamental en l'obra de Llull. Llinarès intenta conjugar ambdós aspectes i descobreix que l'activitat reformista i missional i el pensament de Llull neixen del postulat de l'acció, d'una acció, però, lligada a una filosofia de la consciència desgraciada («desconhort»). El desig d'acció, irrealitzable satisfactòriament en les empreses lul·lianes, es concreta en la literatura. Les fallides empenyen

Llull a escriure. El pensament com a sol·licitud de coneixença de la veritat i com expressió d'una ideologia de l'acció són una mateixa cosa; el pensament és acció ell mateix. Aquesta primera concepció d'una filosofia lul·liana de l'acció es repetirà anys més tard en un petit llibre titulat *Raymond Lulle, le majorquin universel* (1983), traduït també al català en 1990.

Si repassam la llarga bibliografia de Llinarès —tant els seus articles d'investigació com les seves traduccions i edicions franceses de distintes obres lul·lianes— ens pot sorprendre la varietat de temes que presenta, i podríem pensar que els estudis de Llinarès són un conjunt d'espipellades, aquí i allà, de l'obra lul·liana, sense un criteri estructural. Això ha induït alguns lul·listes a considerar les publicacions del professor francès com a estudis més aviat de divulgació. No és, però, així. En analitzar detalladament aqueixa diversitat, advertim una unitat bàsica dins el pensament de Llinarès. Armand Llinarès ha passat tota la seva vida llegint i rellegint constantment el *Llibre de contemplació* i l'*Arbre de la ciència* des de la perspectiva de l'*Ars generalis*. Després de cada lectura ha esbrinat un nou tema de reflexió, tot i que cada un i tots coincideixen en definir des de perspectives distintes, els aspectes científics de l'obra lul·liana i els caires sociològics del pensament de Llull.

D'aquesta manera l'obra de Llinarès, sense perdre rigor científic i profunditat analítica, ha fet accessible als lectors el pensament científic lul·lià, oferint-los, més que una reconstrucció especulativa del pensament de Llull, una guia per a la seva lectura. En aquest sentit hauríem de citar, entre d'altres, els estudis «L'idée de nature et la condamnation de l'alchimie d'après le *Livre des merveilles* de Raymond Lulle» (1964), tema repetit en 1966; «Les conceptions physiques de Raymond Lulle: De la théorie des quatre éléments à la condamnation de l'alchimie» (1967); «Sens et portée de l'*Ars generalis ultima* de Lulle» (1984); «Le système des sciences de Ramon Llull d'après l'*Arbre de ciència*» (1985) i «L'arbre de science de Raymond Lulle» (1986), així com també una sèrie d'articles sobre les arts del *trivium* i *quadrivium*, publicats entorn de 1990. En aquesta mateixa línia hem de situar les edicions prologades del *Traité de la physique* (1967), de l'*Arbre des exemples* (1986), del *Traité d'astrologie* (1988) dels *Principes et questions de théologie* (1989), de *L'Art bref* (1991) i dels *Principes de médecine* (1992).

Per altra banda, Llinarès ha aconseguit configurar, enfront del Llull més racionalista de l'Art o més controvertit d'una dogmàtica teològica, un Llull més proper a la realitat de la vida des del llenguatge de les metàfores de la quotidianitat. Cal recordar aquí els seus estudis sobre «Sensibilité et caractère selon Raymond Lulle» (1961), «Algunos aspectos de la educación en la *Doctrina pueril* de Ramon Llull» (1967), «La femme chez Raymond Lulle» (1983) o «Les singes, le ver luisant et l'oiseau» (1987) i les edicions de *Le livre des bêtes* (1964), de la *Doctrine d'enfant* (1969) o el *Livre d'Evast et de Blanquerne* (1970).

Llinarès, com a bon filòsof, estava obsessionat per facilitar la comunicació amb tots els possibles lectors. Per això, l'estil fàcil i, sobretot, clar dels seus escrits. Així m'ho recordava i m'ho recomanava en una de les seves cartes: *Comment communiquer aux autres notre pensée, c'est en effet notre souci permanent, et pour un philosophe il n'est rien de plus important.*

Sebastià Trias Mercant

WALTER ARTUS

El dia 19 de maig de 1997 va morir Walter W. Artus, que va ingressar com a *magister* de la Maioricensis Schola Lullistica l'any 1967. Va néixer el 1930 de pares nord-americans afincats a Guatemala, on passà els primers onze anys de la seva vida. Després de cinc anys més a Nicaragua, la família tornà als Estats Units, on Walter Artus va estudiar al Duns Scotus College de Detroit. Va passar dos anys a l'exèrcit durant la guerra de Corea, seguits per cinc anys treballant per a la divisió estrangera de General Motors a Nova York, al final dels quals va entrar al Departament de Filosofia de St. John's University l'any 1959, on va ensenyar fins a la seva mort. L'any 1970 es va casar amb Thérèse Khayat (nascuda al Caire), amb la qual va tenir dues filles i un fill.

Les seves recerques lul·lístiques començaren amb una tesi doctoral l'any 1967, *The «Ars brevis» of Ramon Llull. A study*, una porció de la qual es va publicar a *EL* 13 (1969), sota el títol de «The Tradition of the *Ars brevis*». Va participar en el Congrés de Miramar amb una ponència sobre «El dinamismo divino y su obra máxima en el encuentro de Lull y la filosofía musulmana» publicada a *EL* 22 (1978). Va participar en nombrosos simposis internacionals amb intervencions sobre temes lul·lians, i va deixar uns vint-i-cinc estudis sobre el Beat publicats a *EL* i *SL*, a *Antonianum* i a altres revistes. Si bé va tractar una gamma àmplia de temes lul·lians, des de l'Art fins a l'apologètica, escrivia amb preferència sobre temes metafísics i teològics, als quals aportava un coneixement de primera mà dels textos lul·lians. No tan sols va fer aportacions importants als nostres coneixements del pensament del Beat, sinó que va contribuir notablement a la difusió dels estudis lul·lístics als Estats Units i a l'Amèrica llatina.

Anthony Bonner

CRÒNICA

En la reunió del Consell Acadèmic de la Maioricensis Schola Lullistica celebrada el dia 17 de juny de 1997, es cobriren les baixes del rector Jordi Gayà i del P. Antoni Oliver amb els membres suplents Romà Piña i Pere Rosselló Bover. Es va acordar que Anthony Bonner seguís com a Rector en funcions, i que Pere Rosselló Bover ocupàs el càrrec de Secretari en substitució de Pedro Ramis.

També s'acordà adherir-se a la proposta de la Universitat de les Illes Balears de nomenar Doctor Honoris Causa el P. Miquel Colom Mateu.

SIMPOSI INTERNACIONAL INFORMÀTIC

A la localitat mallorquina de Cala Vinyes es va celebrar els dies 21-23 de maig de 1997 el Fourth International AMAST Workshop on Real-Time Systems and Concurrent and Distributed Software. Un dels organitzadors, Miquel Bertran, va trobar que seria injust celebrar un simposi d'aquesta mena a Mallorca sense parlar del precursor de la informàtica que fou Ramon Llull. Així que va deixar dues conferències introductòries per tractar el tema. La primera, d'A. Bonner, titulada «What was Llull up to?» intenta explicar les propostes lul·lianes que donaren peu a (o podrien ser interessants per a) la informàtica. La segona, de Ton Sales de la Universitat Politècnica de Catalunya, titulada «Llull as Computer Scientist or Why Llull Was One of Us», des de la perspectiva inversa, dóna la visió d'un matemàtic i lògic professional de les propostes del Beat, amb precisions noves i suggerents.

COL·LOQUI DE L'AILLC

L'XI^è Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, que es va celebrar a la Universitat de les Illes Balears del 8 al 12 de setembre de 1997, igualment va trobar que no hi podia faltar un apartat dedicat a Ramon Llull. Les conferències sobre el Beat, començaren amb la inaugural de J. N. Hillgarth, que tractà de «Els començaments del lul·lisme a Mallorca», i seguiren amb Lola Badia,

«Ciència i literatura en la producció vulgar de Ramon Llull» i A. Bonner, «Ramon Llull: autor, autoritat i il·luminat». Entre les comunicacions podem destacar les següents: Josep E. Rubio, «Una incursió lul·liana en l'*ars memoriae* clàssica al *Llibre de contemplació en Déu*»; Pere Rosselló Bover, «L'aportació de Rafel Ginard i Bauçà al lul·lisme»; Elena Pistolesi, «Els rerafons de l'affatus lul·lià»; Horst Hina, «La construcció d'una tradició cultural: Ramon Llull i la Renaixença»; Rafael Alemany i Josep-Lluís Martos, «Llull en el *Tirant lo Blanc*: entre la reescriptura i la subversió»; V. Martines, «Del Girart del Rosselló a la Questa del Sant Graal tot passant per Ramon Llull»; Déri Balázs, «El lul·lisme i Llull a Hongria».

ÍNDEX

ÍNDIX D'OBRES LUL·LIANES CITADES

- Aplicació de l'Art general, 63, 146
Apostrophe, veg. Liber de articulis fidei
Arbre de ciència, 124, 129, 148, 152, 160
Ars abbreviata praedicandi, 146
Ars brevis, 124, 160, 161
Ars compendiosa inveniendi veritatem, 79, 90, 91, 94, 103
Ars generalis ultima, 107, 114n., 124, 160
Ars inventiva veritatis, 47
Art abreujada d'atobar veritat, veg. Ars compendiosa inveniendi veritatem
Art demostrativa, 79, 97-99, 102, 146
Blaquerna, veg. Llibre d'Evast e Blaquerna
Començaments de medicina, 160
De quadratura et triangulatura de cercle, 160
Declaratio Raimundi per modum dialogi edita, 107
Disputatio eremitaie et Raymundi super ... quaestionibus sententiarum magistri
Petri Lombardi, 107, 141
Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni, 142, 159
Doctrina pueril, 5n., 6, 128, 148, 159, 160
Fèlix, veg. Llibre de meravelles
Lectura Artis compendiosae inveniendi veritatem, 89n.
Liber contra errores Averrois, 107
Liber de acquisitione Terrae Sanctae, 11n., 17, 20, 154
Liber de adventu Messiae, 6n., 8
Liber de articulis fidei, 114n., 124, 141
Liber de efficiente et effectu, 107
Liber de ente quod simpliciter est per se, 136
Liber de fine, 8, 17, 20, 66, 72, 75, 77, 136, 158
Liber de natura, 64
Liber de perversione entis removenda, 107, 114n.
Liber de praedicatione, 146
Liber de quatuordecim articulis, 107
Liber de quinque sapientibus, 141

- Liber in quo declaratur quod sancta fides catholica est magis probabilis quam improbabilis, 111n.
- Liber lamentationis Philosophiae, 124
- Liber per quem poterit cognosci quae lex sit magis bona..., 11n.
- Liber praedicationis contra judaeos, 136
- Liber super Psalmum Quicumque vult, 43
- Llibre contra Anticrist, 3-24
- Llibre d'amic e amat, 9n.
- Llibre de contemplació, 13, 62, 79-104, 107, 108n., 110, 111n., 128, 129, 143, 146, 148, 160, 164
- Llibre d'Evast e Blaquerna, 17, 38, 128, 143-5, 146, 152, 160
- Llibre de les bèsties, 160
- Llibre del gentil e dels tres savis, 8, 107, 111n., 158
- Llibre de meravelles, 5n., 152
- Llibre què deu home creure de Déu, 71
- Lògica nova, 131
- Mil proverbis, 78
- Petitio Raymundi in Concilio generali, 17
- Principies et questions de théologie, veg, De quadratura et triangulatura de cercle
- Physica nova, 131, 160
- Rhetorica nova, 64, 143, 146
- Tractat d'astonomia, 160
- Tractatus de modo convertendi infideles, 136
- Vida coetània, 10, 63, 64, 71, 72, 75, 143, 154

OBRES ESPÚRIES

- In rhetoricam isagoge, 124
- Logica brevis et nova, 124
- Testamentum, 139

ABREVIATURES

- 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. (Magüncia, 1721-42; reimpr. Frankfurt, 1965)¹
NEORL = *Nova Edició de les obres de Ramon Llull* (Palma, 1991 i ss.)
Obras = *Obras de Ramón Lull*, ed. J. Rosselló, 3 vols. (Palma, 1901-03)
OE = *Ramon Llull, Obres Essencials*, 2 vols. (Barcelona, 1957-60)
OL = *Ramon Llull, Obras Literarias*, «Biblioteca de Autores Cristianos» (Madrid, 1948)
ORL = *Obres de Ramon Lull, edició original* (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, 1959 i ss.)

ABREVIATURES D'OBRES BÀSIQUES DE CONSULTA

- Bru* = R. Brummer, *Bibliographia Lulliana: Ramon-Llull-Schriftum 1870-1973* (Hildesheim, 1976)
Ca = T. i J. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: Filosofía cristiana de los siglos XII al XV*, 2 vols. (Madrid, 1939-43)
Hillg = J.N. Hillgarth, *Ramon Llull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford, 1971)
HLF = E. Littré i B. Hauréau, «Raymond Lulle, ermite» a *Histoire littéraire de la France XXIX* (Paris, 1885), pp. 1-386, 567-8, 618
Lo = E. Longré, «Lulle, Raymond (le Bienheureux)», a *Dictionnaire de Théologie Catholique IX*, 1 (Paris, 1926), cols. 1072-1141
Pla = E.-W. Platzeck, *Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, 2 vols. (Roma-Düsseldorf, 1962-4)
RD = E. Rogent i E. Duràn, *Bibliografía de les impressions lul·lianes* (Barcelona, 1927).

Qualsevol d'aquestes darreres set sigles (llevat de Hillg) seguida per un número tot sol, sense indicació expressa de pàgina, es refereix a un número dels seus catàlegs (el de Ca es troba a I, 285-334; el de Lo a les cols. 1090-1110; i el de Pla a II, 3*-84*). El catàleg a *OS* II, 539-589 se cita simplement posant la sigla «Bo» davant el número d'obra.

¹ Se citarà d'aquesta forma: «*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 entre parèntesis el número corresponent de la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Suggestim aqueixa forma una mica rebuscada de cita, perquè, d'una banda, «*MOG* I, Int. vii, 23» és necessàriament complicat per a una persona que té a mà la reimpressió, i d'altra banda, «*MOG* I, 455» seria impossible de trobar per a una persona que volgués consultar l'edició original.

STUDIA LULLIANA es publica amb l'ajuda econòmica de

**"SA
NOS
TRA"**

Obra Social
i Cultural



Ajuntament  de Palma