

2020

# STUDIA LULLIANA

olim Estudios Lulianos

## ÍNDEX

### Articles

- S. SARI, *One God, Many Names*: Llull's Hundred Names of God in its Christian and Islamic religious context 5-36
- A. MAYER, Ramon Llull and the *virtus verborum*: A theological exploration 37-56
- M. PEREIRA, Un manuscritto settecentesco e il lullismo di Salzinger 57-82
- P. J. PLANAS MULET, Ramon Llull y la geometría: de la cuadratura del círculo a la *Figura medii trianguli* pasando por la *Figura plena* 83-134

### Materials

- Bibliografía lul·lística i Ressenyes 135-210
- Crònica 211-225
- Índex d'obres lul·lianes citades 226-229

T. LX

STUDIA LULLIANA

---

MAIORICENSIS  
VOL. LX

SCHOLA  
2020

LULLISTICA  
Núm. 115

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

*Consell editor:*

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

*Consell assessor:*

Fernando Domínguez (Raimundus-Lullus-Institut, Emeritus), Kurt Flasch (Ruhr-Universität Bochum, Emeritus), Harvey Hames (Ben Gurion University of the Negev), Ruedi Imbach (Université Paris Sorbonne – Paris IV), Michela Pereira (Università degli Studi di Siena Emerita), Rafael Ramis Barceló (Universitat de les Illes Balears), Josep M. Ruiz Simón (Universitat de Girona)

*Redacció i gestió:*

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

Centre de Documentació Ramon Llull  
Universitat de Barcelona  
Gran Via de les Corts Catalanes, 585  
08007 Barcelona (Espanya)  
<http://centrellull.ub.edu/>  
centrellull@ub.edu

Amb el suport de:

Servei de Biblioteca i Documentació  
de la Universitat de les Illes Balears  
Universitat de les Illes Balears  
Cra. de Valldemossa, km. 7,5  
07122 Palma (Espanya)  
<http://biblioteca.uib.cat/>

Departament de Filologia Catalana i Lingüística  
General de la Universitat de les Illes Balears  
Universitat de les Illes Balears  
Cra. de Valldemossa, km. 7,5  
07122 Palma (Espanya)  
<http://dfc.uib.cat/>

© Studia Lulliana  
Maioricensis Schola Lullistica  
Apartat, 17. Palma de Mallorca  
ISSN 1132 - 130X  
ISSN digital 2340-4752  
DL: PM-268-1961

## ABREVIATURES UTILITZADES A *STUDIA LULLIANA*

### Abreviatures de revistes

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

### Abreviatures de col·leccions<sup>1</sup>

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

### Abreviatures de fonts bibliogràfiques

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

### Catàlegs d'obres de Ramon Llull

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

<sup>1</sup> Cal indicar el nom de l'editor a la referència bibliogràfica: *Dictat de Ramon*, ed. S. Galmés, ORL XIX, p. 268; *Excusatio Raimundi*, ed. Ch. Lohr, ROL XI, pp. 363-367; *Romanç d'Evast e Blaqueria*, ed. J. Santanach i A. Soler, NEORL VIII, pp. 325-327.

<sup>2</sup> Cal citar: «MOG I, vii, 23: 455». Primer es dona la paginació de l'edició original, és a dir la p. 23 de la setena numeració interna, i, després dels dos punts, la paginació contínua de la reimpressió (ed. Stegmüller, Frankfurt, 1965). Aquest sistema permet la consulta de la versió original i de la reimpressió.

# STUDIA LULLIANA

Maioricensis Schola Lullistica

Vol. LX

MALLORCA

2020



# Articles



# ***One God, Many Names: Llull's Hundred Names of God in its Christian and Islamic religious context\****

**Simone Sari**

Centre de Documentació Ramon Llull

Universitat de Barcelona

simone.sari@ub.edu

doi: 10.336/STUDIALULLIANA.115.5

Rebut el 18 març de 2020. Acceptat el 16 d'abril de 2020

## **Abstract**

Devotion to the Names of God and the theological debates deriving therefrom are pivotal in both Christian and Islamic thought and practice. Ramon Llull's *Hundred Names of God* may be considered to act as a bridge between the two monotheisms. In this paper we shall focus upon some of the specific questions in whose regard both Christian and Islamic theologians have expounded on the basis of their analysis of the Divine Names, which Names find echoes in Ramon Llull's oeuvre.

## **Key Words**

Names of God, Christian devotion, Islamic devotion, Ramon Llull



\*This paper is part of a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 746221 *Christianus Arabicus*.

*Studia lulliana* 60 (2020), 5-36

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

### **Resum**

La devoció als Noms de Déu, i el debat teològic que n'ha derivat, és central en el pensament i en la pràctica dels musulmans i dels cristians. Els *Cent noms de Déu* de Ramon Llull es poden considerar com un pont entre aquests dos monoteismes. En aquest article ens centrarem en les qüestions específiques que els teòlegs cristians i musulmans van desenvolupar a partir de la seva anàlisi dels Noms divins, que tenen ressonància en l'obra lull·liana.

### **Paraules clau**

Noms de Déu, devoció cristiana, devoció islàmica, Ramon Llull

### **Summary**

1. The Names of God in Christianity
2. The Names of God in Islam
3. The Prologue to Llull's *Hundred Names of God*



*What's in a name? That which we call a rose  
By any other name would smell as sweet  
(Shakespeare 2009, 32)*

How can we assign a name to God? Does God possess a name? To understand how Ramon Llull answers these questions, I shall contextualise the general set of problems surrounding God's Names within both Christianity and Islam, in an effort to see how he attempted to create accord between both religions as well as to provide his own interpretation of the role of the Divine Names within Creation. Thus, we can read Llull's self-attributed title of *Christianus arabicus* as a bridge between the two monotheisms and construe his *Cent noms de Déu* [*Hundred Names of God*] not only as an apologetic work, but also as a way to link the Islamic veneration of the Names of God to authentic Christian traditions which circulated within Europe during the Middle Ages.

## 1. The Names of God in Christianity

In the Christian tradition, it is possible to survey three different approaches towards the relation between Creation and God's Names via the writings of Origen of Alexandria, Pseudo-Dionysius the Areopagite, and Saint Isidore of Seville.

In his *Contra Celsum* (I, § 24), Origen quotes two affirmations of the pagan philosophers concerning the Divine Names:

The goatherds and shepherds thought that there was one God called the Most High, or Adonai, or the Heavenly One, or Sabaoth, or however they like to call his world; and they acknowledged nothing more. [...] [I]t makes no difference whether one calls the supreme God by the name used among the Greeks, or by that, for example, used among the Indians, or by that among the Egyptians.<sup>1</sup> (Origen 1980, 23)

---

This paper elaborates upon my opening address at the congress *One God, Many Names*, held at the University of Barcelona on 26th-27th September 2019. The congress and the papers related thereto form part of a project which has received funding from the European Union's Horizon 2020 Research and Innovation Programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No. 746221 *Christianus Arabicus: Ramon Llull (1232-1316): A Vernacular Writer between Christianity and Islam*.

<sup>1</sup> These names are listed in another quotation from Celsus cited in Origen's Book V, § 41: "I think, therefore, that it makes no difference whether we call Zeus the Most High, or Zen, or Adonai, or Sabaoth, or Amoun like the Egyptians, or Papaeus like the Scythians" (Origen 1980, 297). In Book I, § 24, Origen is probably summarising the position set forth in Book V, § 41 (Origen 1980, 23, n. 4).

In response to Celsus, Origen summarises the pagan philosophers' interpretation of the nature of names: for Aristotle, names were conferred by arbitrary determination, while for both the Stoics and the Epicureans such conferral arose by nature. Origen, who refused to accept any of these ideas, attributes the nature of names to a "mysterious divine science that is related to the Creator of the Universe" (Origen 1980, 24), asserting that the Divine Names enjoy special powers which are proper to them, as attested by Holy Scripture. The name Jesus, for example, possesses the power to heal, as is revealed in Matthew 7:22: "In Thy Name we have cast out daemons and performed miracles" (Origen 1980, 10),<sup>2</sup> but, of course, this cannot be connected with magic nor with the names' meaning, because, as Naomi Janowitz (1991, 363) asserts:

[...] the nonarbitrariness of language for Origen is connected with the special qualities of Hebrew, which is for him the original language. Names, and the prayers which contain them, lose their efficacy in translation.

Even if some Hebrew names possess a meaning that can be transferred through translation into another language, "it is not the significance of the things which the words describe that has a certain power to do this or that, but it is the qualities and the characteristics of the sounds" (Origen 1980, 25). This "sound" cannot be separated from the identity of the thing named:

[...] it is the Jesus identified by his own unique story whose name is powerful, and the God who is identified by his own unique actions and relationships (i.e. the God of Abraham, the God who brought us out of Egypt) whose name is powerful. (Keough 2009, 215)

In a sermon for All Saints' Day, about the Ninth Beatitude (Mt 5:11), from his *Liber de praedicatione* (1304), Lull identifies the different divine nomenclatures among languages with God's "vocal name", subsequently giving His "real name":

Nomen Dei duobus modis intelligimus, scilicet nomen vocale et nomen reale. Nomen vocale est sicut 'Deus', sic per Latinos nominatus; et apud Graecos 'o Theos' nominatur; et nominatur 'Adonai' a Iudaeis et 'Alla' ab ipsis Saracenis. Ista nomina sunt in voce ad placitum picta atque ficta. Nomen vero reale Dei est: Ens necessarium. Quoniam Deus est ens necessarium, quia ipse est infinitus et aeternus, et aliter nullatenus potest esse. (99.9, II.1, § 1-3, ROL IV, 409)

---

<sup>2</sup> The Gospel passage is reused, without direct quotation, in the explanation of the power of the name Jesus in Book I, § 25: "The name of our Jesus is also connected with the same philosophy of names; for it has already been clearly seen to have expelled countless daemons from souls and bodies, and to have had great effect on those people from whom they were expelled" (Origen 1980, 25).

As regards the meaning of “ad placidum picta atque ficta”, Pistolesi (1996, 7-8 and n. 20) correctly relates this sentence to the concept of the sign, though she only hints at the lack of veracity to which these words allude in a footnote, where she quotes a passage from the *Ars brevis de inventione iuris* (1308) which serves her thesis well. In the very same work, we can discern a further passage akin to the one which occurs in the above sermon:

Veruntamen si non poterit inuenire concordantiam inter unum ius et aliud, scire tunc iurista debet, quod unum ius illorum est *reale et verum*, reliquum autem *fictum et pictum a uoce*. Sicut homo, pictus in pariete ab homine uero; et tale ius non est allegandum. (ROL XII, 341, ll. 74-78)

Thus, contrary to what Origen affirmed, for Lull the names that humanity has attributed by convention to God are simple (and unreal) given signs, constituted by the soul to signify the “real” Necessary Being, i.e. God. Of course, *Ens necessarium* is not the only name which is proper to God, as is explained in the same sermon:

Sunt enim alia nomina, quae competent Deo soli; sicut dicimus: Deus est prima causa, Deus est creator, Deus est resuscitator, Deus etiam est salvator. Cum talis nominibus in paradiso nominant ipsi sancti Deum. Et ipsi infideles sunt mentientes, eo quia negant ipsum Deum esse trinum, et negant Iesum Christum esse Deum, et etiam nomina relative abnegant supra dicta. (99.9, II.1, § 14, ROL IV, 411)

Lull’s *Cent noms* are a clear demonstration that there exists a plurality of Divine Names, both real and relative. In the prologue to this work, the Majorcan author makes reference to the power (*uirtus*) of such names,<sup>3</sup> though, as we shall see, he disambiguates this power from the inefficacy of human language itself.

In the Pseudo-Dionysian tradition, God is praised “by every name [...] and as the Nameless One” (Pseudo-Dionysius 1987, 54). These names are emanations of God, which have to be understood in order to understand Him,

---

<sup>3</sup> “[8] Com Déus haja posada virtut en paraules, pedres e herbes, quant, doncs, mais l’ha posada en los seus noms! Per què jo consell que hom cascú dia diga los Cent noms de Déu, e que escrits amb si los port” (Sari & Fernández-Clot 2019, 439); “[8] Since God has lent power to words, stones and herbs, how much more so, then, has He lent such to His names! I counsel you, therefore, daily to say the Hundred Names of God and to carry them with you in written form” (Sari & Hughes 2020). Here and in part 3 I quote the Catalan text from the aforementioned modernised edition. The English translation of the text (Sari & Hughes) is available on-line on the site: <<https://manicula.narpan.net/obres/hundred-names-god>> [last visit 20/02/2020]. Further quotations of the Catalan text are taken from the base manuscript of the forthcoming edition of Lull’s *Cent noms de Déu*, Vatican, Apostolical Library, Ott. Lat. 845. See the article by A. M. Mayer in this same issue of *SL*.

i.e. God does not “need” a name for Himself, but He assigns names to the creatures so that they may have a partial understanding of Him. In this case, the effectiveness of such words does not depend upon the language in which they are uttered (i.e. the signifier), but rather upon the comprehension of their meaning. However, we should not forget that, for this particular tradition, the route towards attaining God (both by descent—i.e. from the divine unity to the multiplicity of Creation—and ascent—i.e. from the creature to the Creator) implies the negation of any definition of God. We are able to know Him only when we are in a position completely to dispense with our own knowledge:

And if all knowledge is of that which is and is limited to the realm of the existent, then whatever transcends being must also transcend knowledge. [5] How then can we speak of the divine names? How can we do this if the Transcendent surpasses all discourse and all knowledge, if it abides beyond the reach of mind and of being, if it encompasses and circumscribes, embraces and anticipates all things while itself eluding their grasp and escaping from any perception, imagination, opinion, name, discourse, apprehension or understanding? How can we enter upon this understanding if the Godhead is superior to being and is unspeakable and unnameable? (1, § 4-5, Pseudo-Dionysius 1987, 53)

Llull may possibly have read the Latin translation of the *Corpus Dionysiacum* by John Scotus Eriugena during his first trip to Paris (1287-1289), where he established contact with certain exponents of the so called “Dionysian Renaissance” whose interest in the *Visio beatifica* (Ruiz Simon 2005, 174-182) is echoed in Ch. 96 of Llull’s *Cent noms*, which chapter pertains to the invisibility of God. This work, therefore, could have been conceived as a result of Llull’s Parisian encounters, while its *terminus ante quem* is without doubt the *Arbre de ciència* [*Tree of Science*], begun on 29th September 1295 and completed on 1st April 1296, in which latter work Llull recycles certain chapters from his *Cent noms*.

It is still not clear why, before the composition of the *Cent noms*, Llull never used the term *names* itself in relation to God. In his *Llibre de contemplació* [*Book of Contemplation*], he alludes to the Name (in the singular) of God in connection with the Second Commandment and with praise.<sup>4</sup> This latter topic is treated in a different manner and it becomes clear once again that Llull

---

<sup>4</sup> See Annex, which collects all the references to the Name of God I have been able to trace in the *Llibre de contemplació*. They are divided into four groups: the first collects the quotations related to the explanation of the second commandment; the second is about praying God’s Name; the third is focused on the names Jesus and Trinity; the last gathers a few allusions to Llull’s self-representation (through the voice of the penitent soul) in association with the Name of God.

equates God's "Virtues" and His "Names".<sup>5</sup> We come across a clue, however, which is of particular interest to us, namely, that Lull includes prayer to the Divine Name among what he calls *oració sensual* (i.e. sensible prayer).<sup>6</sup> It is also intriguing to note Lull's thoughts concerning the Name of Jesus and of the Trinity, which Names would recur in subsequent works.<sup>7</sup> In his *Blaquerna*, two versicles of the *Llibre d'amich e amat* [*Book of the Lover and the Beloved*] are, in fact, devoted to the name of Jesus:

[148] Blasmava l'amich los crestians con no meten lo nom de son amat, Jesuchrist, primerament en lurs letres, per ço que li faesen la honor que ls srrayns fan a Mafumet, qui fo home galiador, al qual fan honor con lo nomenen primerament en lurs letres. (NEORL VIII, 465)<sup>8</sup>

[312] Amat, qui en .i. nom est nomenat hom e Deu! En aquel nom, Jesucrist, te vol ma volentat e home e Deu. E si tu, amat, has tant honrat ton amich sens sos merits en nomenar e voler ton nom, per que no honres tants homens innorables qui cidentalment no son estats tan colpables al teu nom, Jesucrist, con es stat lo teu amich? (NEORL VIII, 509)<sup>9</sup>

In the first versicle, Lull seems to refer to the use of the phrase *bismillah* (i.e. in the name of God) at the beginning of Arabic writings, here intentionally adapted to the name of Muhammad. In the second, we read something very similar to what can be found in the *Llibre de contemplació* (Ch. 250, § 28-30 and Ch. 359, § 18).<sup>10</sup> Chapter 33 of the *Cent noms*, "De Jesús" ["On Jesus"], is principally focused upon the dual nature of Christ and it ends with an affirmation concerning the goodness of naming His name:

Jesus tu es bo a nomnar  
e a entendre e a recordar  
a servir e a enamorar.<sup>11</sup>

---

<sup>5</sup> See Annex, 2a, in particular Ch. 359, § 13 in which he gives a full list.

<sup>6</sup> See Annex, 2b.

<sup>7</sup> See Annex, 3.

<sup>8</sup> "The Lover censured Christians for failing to place the name of his Beloved, Jesus Christ, at the start of their letters, so that they might do Him honour which the Saracens afford to Muhammad, who was a charlatan, to whom they give honour when they name him at the start of their letters" (Lull 2016, 448).

<sup>9</sup> "O Beloved, Who with a single name are called man and God! In this name, Jesus Christ, does my will desire You as both man and God. And if You, O Beloved, have so honoured Your Lover, who lacks all merit in naming You such or in desiring You be so named, why do You fail to honour those many ignorant people who have not knowingly been as guilty towards Your name, Jesus Christ, as has been Your Lover?" (Lull 2016, 480).

<sup>10</sup> See Annex, 3a.

<sup>11</sup> "[10] O Jesus, it is good to say Your name, / to understand You and to remember You, / to serve You and to conceive love for You" (Sari & Hughes 2020).

In Chapter 50, Blaquerna, while seeking his hermitage, recounts an *exemplum* to a knight who has kidnapped a young girl in order to make him appreciate the fact that spiritual strength is capable of prevailing over physical such. The mission of the protagonist of this story (which story reflects how Llull considered that his Art might genuinely succeed in converting unbelievers) includes a reference to the devotion to God's names found in Christianity:<sup>12</sup>

[...] un home molt savi en philosophia e en teologia e en altres sciencies hac devoció d'anar preycar als sserrayns veritat de la santa fe catolicha per tal que destruí la error dels sserrayns e que lo nom de Deu hi fos adorat e beneit segons que es enfre nos. (NEORL VIII, 237, § 3)<sup>13</sup>

Finally, in Chapter 83, § 1-3, we witness the foundation of a variety of religious Order devoted to blessing the Name of God:

Aquels homens han promés a cridar e a beneir Deus con se volch encarnar e con volc murir e con volch fer miracles; e con a creat parays, infern; e cor resucitará bons e mals, jutjant los bons a gloria perdurable e los mals a pena eternal. Encara deuen aquells homens cridar e beneir Deus en ssa essencia e en sa trinitat e en ses virtuts e en totes coses on pusquen significar sa nobilitat. (NEORL VIII, 370)<sup>14</sup>

The topics listed in the closing lines are all present within the *Cent noms*, thus pointing towards a possible audience/readership for the work itself. What it is crucial to glean from this collection of quotations related to the Name of God, however, is that within Llull's oeuvre prior to the *Cent noms* all reference to the veneration of God's Names in Islam is missing; in its stead, he refers to a particular Christian form of devotion, which leads us to the third theologian whose writings should be borne in mind.

---

<sup>12</sup> A similar *exemplum* is recounted in Llull's *Llibre de meravelles*, Ch. 86, § 8: "Denant .i. prelat estava .i. sant religiós genollat, et molt humilment et devota pregava aquell prelat que li donás licencia d'anar enfre serrayns loar lo nom de Crist, lo qual los serrayns dien que no es Deu. Lo prelat dix al religiós que no volia que anás loar Crist als serrayns per ço que no l'auciessen et per ço cor no's pensava que aquell religiós feés negun fruyt en aquella terra dels sarrayns. 'Senyer', dix lo religiós, 'principalment es home creat per loar Deu et, per açó, yo no son escusat de anar loar Deu per temor de mort o per no fer fruyt als homens, cor obligat son a loar Deu et ha escusar Deu del blasme que les gents li donen creents que Deus sia sol o luna o alguna ydola de que les gents fan Deu'" (NEORL XIII, 193).

<sup>13</sup> "[A] man very learned in philosophy, theology and other sciences felt the urge to go to the Saracens to preach the truth of the Holy Catholic Faith so that he might eliminate the error of the Saracens and that the name of God might be worshipped and blessed amongst them as it is amongst us" (Llull 2016, 228).

<sup>14</sup> "These men have promised to proclaim and bless God for the fact that He chose to become incarnate, to be put to death and to perform miracles; and that He has created Paradise and Hell; and, likewise, that He shall resurrect the virtuous and the wicked, assigning the former to everlasting glory and the latter to eternal torment. It is the duty of such men, moreover, to proclaim and bless God as regards His Essence, His Trinity, His Virtues, and all things which may signify His nobility" (Llull 2016, 364).

Within the Christian tradition, a third way of understanding the Names of God can be found in Book VII of Isidore of Seville's *Etymologies*, a Book devoted to the names of God, of each Divine Person, of the Trinity, of the angels, of the apostles, etc. This Spanish author begins by explaining that St. Jerome had already provided the Latin interpretation of the Hebrew Names of God, whereas his own motive for treating this theme is that "[the] exposition of words often enough reveals what they mean, for some hold the rationale of their names in their own derivations" (VII.1, § 2, Isidore 2010, 153). He then provides the meaning of the ten Hebrew names by presenting not only their Latin translation but also their Greek such, e.g. the Hebrew name *El* is translated by some by means of *Deus* in Latin, whereas others prefer to convey its etymology (i.e. strong) using the Greek *ischyros* (VII.1, § 3).

Having given his explanation of the ten names, he presents a full list of other names traceable to the Bible, adducing their *ratio*, e.g. we attribute the name *perfectio* to God; however, the name *perfection* itself includes also within its meaning the completion of an act:

[...] how then is God, who is not made (*factus*), perfect (*perfectus*)? 32. But human poverty of diction has taken up this term from our usage, and likewise for the remaining terms, insofar as what is ineffable can be spoken of in any way—for human speech says nothing suitable about God—so the other terms are also deficient. (VII.1, §§ 31-32, Isidore 2010, 154)

As early as his *Llibre de contemplació* (Ch. 178, § 3), Ramon Llull expresses the problem of the inadequacy of human language, as was likewise the case with Origen:

On, com nosaltres entenem, Sènyer, vertuts en vos en dues maneres, una com les entenem segons vos, altra com les entenem segons relació e a esguart de les creatures, per assò es l'enteniment nostre endressat e entén sanament; mas *la paraula defall e no dona ver significat*. On, en aitant com la paraula defall, negam nos lo fals significat de la paraula e confessam e atorgam lo sà enteniment que la paraula significa. On deym que l'enteniment entén que totes les vertuts qui son en vos son en una manera tan solament sens null accident e sens nulla alteració; mas la paraula diu que en una manera son les vertuts en vostra essència a esguart de la vostra essència e en altra manera entenem les vertuts a esguart de les vostres obres en les creatures. (ORL V, 86)

These "Virtues" (which at this particular point represent a substitute term for names) can be divided into those which pertain solely to God and those which describe the relation He bears as Creator to His creature, namely, virtues *quoad se* and *quoad nos*. The same distinction is offered in the Prologue to the *Cent noms de Déu*, according to MS Vatican Apostolical Library, Ott.

Lat. 845, the base manuscript for our future edition of this text, and is applied directly to the Names:

[3] La manera que prepòs tenir en est libre és que parle naturalment dels noms de Déu qui simplement a él se pertaynen [*quoad se*]; e que de aquels noms qui a Déu se pertaynen segons esguardament de creatura [*quoad nos*], que parle segons so que als noms se pertayn segons Déu e creatura.<sup>15</sup>

Thus, it would be interesting to analyse Lull’s *Cent noms* in the same way as Josep E. Rubio (1997, 108-123) and Annemarie C. Mayer (2011) have done with respect to the attributes of God in the *Llibre de contemplació*.

Isidore’s Names form the basis of a list of 72 Names of God which circulated throughout Europe, from the Iberian Peninsula to the Southern Balkans. The list is, in fact, quoted in the form of an exorcism by Francesc Eiximenis (Viera 1994), used as a liturgical sequence in France (Rillon-Marne 2016), as a prayer in many Books of Hours (Carrisi 2006), as a talisman (Aymar 1926, Carolus-Barré 1979, Izmirlieva 2008), and was quoted, moreover, in certain literary works, e.g. in *Flamenca* and in *chansons de geste* (Sari, 2020). Without necessarily connecting this list to the Kabbalistic circles present in Provence, as René Nelli (1950) has done, and thus adding a third monotheistic religion to our discussion, we should nevertheless take into account the fact that Ramon Lull would have been acquainted therewith and that he was aiming to replace this list with his very own, itself closely connected with the Islamic lists detailing the Beautiful Names of Allah (*Asmā’ Allāh al-ḥusnā*).<sup>16</sup>

## 2. The Names of God in Islam

From an Islamic viewpoint, one should first make a distinction between that which constitutes an *ism* (“name”, pl. *asma’*) and that which constitutes a *ṣifah* (“attribute”, pl. *ṣifāt*). The former, in fact, includes the latter because in Arabic the grammatical category of an *asma’* includes

the *maṣdar* (verbal noun), the present and past participles and the “attributes” (*al-ṣifāt al-mushabbhah*), which is the adjective or participle of adjectival value—a situation that could hardly fail to produce a certain variation in the use of the terms “attributes” and “divine names”. (Anawati 1987, 513)

---

<sup>15</sup>[3] The method I intend to follow in this book is to speak naturally with respect to the names of God which pertain to Him absolutely; and concerning those names which pertain to Him as regards creation, to speak in terms of what pertains thereto in respect of both God and creation” (Sari & Hughes 2020).

<sup>16</sup> On the relation of Lull’s list with the Islamic ones see Sari (2018, 221-230).



Fakhr al-Dīn Ar-Rāzī (544/1149-606/1209) explains that Muslim *mutakallimūn* (theologians) succeeded in distinguishing between a name and an attribute/quality:<sup>17</sup>

[...] toute substance en soi ou quiddité (*māhiyya*) peut être considérée soit en tant que telle (c'est-à-dire sous le rapport de son identité) (*min ḥaytu hiya hiya*), soit en tant que décrite par une qualité (*ṣifah*) déterminée. Dans le premier cas, il s'agit du nom (*ism*), dans le second cas, de la qualité (*ṣifah*). (Ar-Rāzī 2009, 66)

To give another example: the latter category (i.e. “attribute”) represents the entity residing within God’s essence which allows us to say, for example, that He consists in Power and Knowledge, whereas the names are what characterise Him as being the Omnipotent and Omniscient One (Anawati 1987, 513).

According to tradition, Allah’s attributes can be divided into two categories: “Attributes of Essence”<sup>18</sup> and “Attributes of Action”, a distinction echoed in the first tristich of the first chapter from Llull’s *Cent noms*:

O ens divinal, tu es Deus per l’obrar  
que en tu as [*Action*], axí com es Deus per estar [*Essence*]  
per que en tu nuyt accident no pot estar.<sup>19</sup>

In Islamic thought, however, there exists no univocal way of listing or dividing God’s Names. Abū Maṣṣūr Al-Baghdādī (d. 429/1037), for example, provides six different categorisations of the list of the 99 Names, some of which prove interesting for our purposes.<sup>20</sup> In his second typology, he offers the possibility of dividing the Names into intransitive and transitive such. The former group entails only the existence of God, e.g., the names *qadīm* (The Ancient/Eternal) or *ḥayy* (The Living), while the second entails a relation between God and another thing: the name *‘ālim* (The Learned) requires a *ma‘lūm* (a thing known), for instance, while the name *qādir* (The Omnipotent) requires a *maqḍūr* (a thing decreed or predestined). Al-Baghdādī’s third category once again divides the Names into two: in the first group, we find Names that can be predicated solely of God, such as *raḥmān* (The Infinitely Good) and *muḥyī* (The Bestower of Life); in the second, we find Names that may be attributed to indivi-

<sup>17</sup> As indicated by Maurice Gloton, translator of Rāzī’s book: “Nous avons traduit le terme : *ṣifah* de préférence par qualité plutôt que par attribut, afin de tenir compte des différents sens que les théologiens donnent à cette expression technique. Très souvent, dans le *Coran*, les Noms divins sont des attributs au sens de l’analyse logique” (Ar-Rāzī 2009, 66, n. 1).

<sup>18</sup> These are traditionally seven: Life, Power, Knowledge, Speech, Hearing, Sight, Will (Scarabel 1996, 105).

<sup>19</sup> “[I.1] O Divine Being! You are God by reason of the operation / You enjoy within You, just as you are God by reason of Your existence; / because in You no accident can reside” (Sari & Hughes 2020).

<sup>20</sup> I have derived Al-Baghdādī’s categorisation from Gimaret (2007, 107-110).

duals other than Him, e.g. *ḥayy*, *‘ālim*, *qādir*. These two categories are, it would seem, very close to the ones used by Llull in his *Cent noms*. Al-Baghdādī’s final categorisation (No. 6) merges the Names of God with His eternal attributes. He first lists 26 Names which pertain to God in respect of His very essence, and then goes on to present further Names categorised according to what we have previously termed “Attributes of Essence”. These Names describe God, therefore, as regards those eternal attributes/characteristics of His which are connected to His essence: e.g., the name *‘ālim* pertains to the attribute of Knowledge, while *qādir* refers to His power, *rahmān* to His will, etc. Al-Baghdādī concludes this characterisation with the names signifying the difference which exists between God and creature, ultimately appending those names pertaining to action, among which we may pause to consider the interesting case of the names *mālik* (The Owner) / *malik* (The King). If we ascribe thereto the meaning of *mulk* (to rule/reign), i.e. the implication that creation exists at God’s disposal, then such names constitute names pertaining to action; however, if we attribute thereto the synonymous sense of *qādir*, they constitute names derived from God’s attributes (in this case, His Power). If we take a look at another passage from Llull’s *Llibre de contemplació* (Ch. 234, § 25), we encounter analogous reasoning:

La vostra dretura, Sènyer, segons nostre esguardament significa en vos bonea, e la vostra misericòrdia segons nostra conexensa significa per altra manera en vos bonea. Mas segons vostre esguardament, Sènyer, en una manera metexa es la vostra bonea per la vostra dretura e per la vostra misericòrdia. (ORL VI, 79)

Both the acts of God’s justice and of His mercy pertain to the attribute (or Lullian “Dignity”) of goodness, so they depend upon a name which itself pertains to His Essence. The creature, however, understands them as separate acts (and thus as Names pertaining to action). In Llull’s *Cent noms*, we do not come across the name *dretura*, although he does discuss the synonymous name *justicia* (i.e. justice) in Chapter 28. A probable error in the rubrics of our base manuscript (Ott. Lat. 845) helps us understand how Lullian names pertaining to action depend upon God’s attributes: Chapter 37 concerns resurrection, though it opens with the following lines:

Car Deus es justicia, es just en jutjar  
per que volrà los homens resuscitar  
per so que de cascú pusca per dret usar.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Ch. 37, § 1 “Since God is justice, He is just in judging, / for the reason that He shall desire to resurrect people / so that rightfully He may avail himself of them all” (Sari & Hughes 2020).

The nature of the opening line probably explains why, instead of writing *De resurrexió*, the rubricator of our manuscript gives the title *De justicia* (a name which he had already employed earlier), corrected by a contemporary hand. At the same time, we can understand that the name pertaining to action, viz. “Resurrector”, is related to the name pertaining to essence, viz. “Justice”, thus confirming the previously described dependence.

Dominique Urvoy has proposed the most convincing explanation as far as the possible Islamic source of the work is concerned, by connecting Lull’s list with the analysis of God’s Names that Al-Juwaynī (d. 478/1085) gives in his *Al-irshād ‘ilā qawāṭi ‘al-adilla fī usūl al-i’tiqād* [*The Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*], a work well-known on the Muslim Iberian Peninsula:

[...] une étude plus approfondie montre qu’il y a une logique de la modification apportée par notre auteur et que la partie musulmane reste accessible. D’une part, [...] vingt-huit termes lulliens sont une traduction exacte des termes islamiques, mais cinquante-neuf noms lulliens correspondent à soixante noms musulmans si l’on tient compte des synonymies, des variantes dans l’interprétation ou des sens allégoriques communément admis. D’autre part, il faut prendre en considération le fait que le théologien musulman dont l’œuvre a été la plus utilisée en Espagne, l’ash’arite Juwaynī (XI<sup>e</sup> s.), n’a étudié dans son *Kitāb al-irshād* que quatre-vingts noms, et les termes qu’il délaisse sont, à trois exceptions près, les mêmes que ceux que Lulle ignore, à savoir ceux qui concernent les rapports de Dieu à ses créatures (péché, grâce...), pour les remplacer par des termes propres au christianisme ou à son Art. Bien plus, malgré les transformations apportées, la liste lullienne conserve la même répartition que dans la théologie ash’arite : l’essence de Dieu, ses actes, ses attributs éternels. Toutefois, il faut aussitôt remarquer que l’œuvre prend son départ ici, où s’arrête à celle du musulman. (Urvoy 2008, 41-42)

This is the same Dominique Urvoy speaking, at any rate, who had earlier warned us that *Cent noms de Dieu* ought to be considered a “‘montage orientaliste’ uniquement destiné à un public chrétien” (Urvoy 1989, 163). This definition needs to be explained through careful reading of the work in question’s Prologue.

### 3. The Prologue to Lull’s *Cent noms de Dieu*

A prologue is always written after a text has been fully drafted, though it represents a specific moment in the life of the latter. We need to appreciate all its nuances, therefore, and to understand whether what is to be read therein still corresponds to the final version/edition of the text to which it is attached or to the copies whereby it has been preserved. It is incumbent upon us to recognise that the prologue to the *Cent noms* forms part of Lull’s campaign of self-advertisement. This work belongs to the first phase of the internationali-

sation of his mission: following his disappointments in Paris, Llull attempted to persuade the Pope to give serious consideration to the Art which, at least for rhetorical reasons if not more, had been revealed to him.<sup>22</sup> The situation may well have warranted his self-presentation via a work which acted as bridge between Christianity and Islam.

Let us now examine certain controversial parts of the Prologue:

[1] Com los sarraïns entenen provar llur llig ésser donada de Déu, per ço car l'Alcorà és tan bell dictat que no el podria fer null hom semblant d'ell, segons que ells dien, jo, Ramon Llull, indigne, me vull esforçar, amb ajuda de Déu, fer aquest llibre en qui ha *millor matèria* que en l'Alcorà, a significar que, enaixí com jo faç llibre de *millor matèria* que l'Alcorà, pot ésser *altre home qui aquest llibre pos en així bell dictat com l'Alcorà*. E açò faç per ço que hom pusca argüir als sarraïns que l'Alcorà no és dat de Déu, jassia que sia bell dictat. Emperò deïm que aquest llibre, e tot bê, és donat de Déu, segons que dir se convé.

Soplec, doncs, al sant paire apostoli e als senyors cardenals que el facen posar en llatí en *bell dictat*, car jo no l'hi sabria posar, per ço car ignor gramàtica. E si jo en alguna cosa erre en est llibre contra la fe, sotmet lo dit llibre a correcció de la santa Església romana. (Sari & Fernández-Clot 2019, 438)<sup>23</sup>

Here Llull requests that the Papal court have the *Cent noms* translated into Latin, for the reason that he “lack[s] knowledge of Latin grammar”. This passage has been used to support the assertion that Llull lacked a command of Latin, a claim which has been proved to be false (Badia, Santanach & Soler 177-179, in particular 179, n. 46). In this instance, Llull is, in fact, asking for the text to be translated into a particular rhetorical form (probably *cursus*) in order that the Latin translation itself might compete with the stylistic beauty of the Qur’ān. What has generally gone unnoticed, however, is that, in the preceding lines, wherein Llull explains that the *Cent noms* possesses “subject

---

<sup>22</sup> About the dating of this work see Sari (2018, 216-218).

<sup>23</sup> “Since the Saracens attempt to prove that their Law is a gift from God, on the grounds that the Qur’an is so beautifully written that nobody could produce its like, as they say, I, the unworthy Ramon Llull, shall endeavour, with God’s assistance, to bring forth this book, wherein lies *subject matter superior* to that of the Qur’an, in order to indicate that just as I am able to write a book containing *subject matter superior* to that of the Qur’an, it is <also> possible *for someone else to write this book in as beautiful a style as the Qur’an <itself>*. And this I do so that somebody may contend against the Saracens that the Qur’an is not a gift from God, despite its being beautifully written. We assert, on the other hand, that this book, and all good itself, is a gift from God, as it is only right to say.

I beg our Holy Father the Pope and the Lord Cardinals, therefore, to translate it into *the best Latin style*, for I would not be able to do so, since I lack knowledge of Latin grammar. And if within this book I err against the faith in any respect, I will submit to its being corrected by the Holy Roman Church” (Sari & Hughes 2020).

matter” (rather than *style*) superior to that of the Qur’ān, he asks a generic “someone else” to adjust the style of his text. Thus, our Majorcan author was well aware that, even at the point he drafted the prologue, the work was not flawless, so he requested assistance in order to achieve a more effectively structured version/translation.

It does not seem likely, however, that in this particular instance Llull is requesting that an Arabic version of his text be made available, as might be expected were this work to be aimed at an Islamic audience. In two further works does he reiterate the relation this text bears to the Papal court,<sup>24</sup> so he must have presented it thereto in its extant and irregular form, a form akin to that of Islamic rhymed prose (*saj’*) though wholly extraneous to Western poetic traditions. Both the musical tones (i.e. psalmody and the melodic recitation of the Qur’ān) proposed in § 4 are perfectly suited to our text:

[4] En cascú dels CENT NOMS DE DÉU proposam posar deu versos, los quals hom pot cantar segons que els salms se canten en la santa Església; e açò fem per ço car los sarraïns canten l’Alcorà en la mesquita, per què aquests versos se poden cantar segons que els sarraïns canten.

[10] Aquests versos rimam en vulgar per ço que mills hom los pusca saber de cor. E no fem força si en alguns versos ha mais sil·labes que en altres, car açò sostenim per ço que millor matèria puscam posar en est llibre. E ha major dificultat en posar tan subtil matèria, com ha en est llibre, en rimes, que no és l’Alcorà posar en lo dictat en què és posat. (Sari & Fernández-Clot 2019, 439)<sup>25</sup>

Llull describes the form of each chapter: 10 *verses*, a term that must be interpreted as corresponding to the verses of the Psalms, rather than in the modern sense of the lines of a poem. Each *vers* is irregular (free verse), though

---

<sup>24</sup> In Llull’s *Desconhort de Ramon* [*Disconsolation of Ramon*], vv. 703-708 (ORL XIX, 248-249), he first suggests the hermit with whom he is dialoguing to sing this work to the Papal court, but then he discourages him from doing so not to put blame on this work, singing it in the manner of jesters. In his *Medicina de peccat* [*Medicine for Sin*], vv. 1523-1525 (NEORL XVI, 200), he attests that he has given the work to the Pope. *Cent noms de Déu* is also quoted in the *Arbre de ciència*, XV, VI, 3-4, 7; and likewise in the prologue to his *Proverbis de Ramon* [*Proverbs of Ramon*]. In these last two works, however, he is not alluding to the Papal court, but simply confirming that he has already written the *Cent noms*. Both the *Arbre de ciència* and the *Proverbis de Ramon* were composed in Rome, during Boniface VIII’s papacy.

<sup>25</sup> “[4] In each of the Hundred Names of God we intend to include ten verses, which may be chanted in the manner of the Psalms; and this we do because the Saracens chant the Qur’an in their mosques, for which reason these verses may be chanted according to the manner used by the Saracens.”

“[10] We make these verses rhyme in the vernacular so that they may more easily be learnt by heart. Yet we do not mind if there are more syllables in certain verses than in others, for we permit this in order that we may include superior subject matter within this book. And it is more difficult to include such subtle subject matter, as is present in this book, within rhyming verse than it is to write the Qur’an in the style in which it is written” (Sari & Hughes 2020).

they are bound together by the rhymes (three per *vers*, for which reason it may be termed a tristich). These rhymes constitute the rhetorical tool whereby Llull mounts a challenge to the Qur'ān, which itself features rhyme only to an extent of 89.5% (Steward 1990, 108-111, 135-137). The above-cited paragraph 10 has been used as a means to justify the irregular versification found in Llull's poetic production as a whole, an appearance which all recent editors judge to be false. We are bound to acknowledge, at all events, however, that the *Cent noms* (and this work alone) features irregular versification, which versification presents a variety of rhythmical pattern that fails to be respected throughout the text.<sup>26</sup>

Finally, it would seem that one of the key paragraphs of the prologue, and one which it is important to bear in mind when analysing Llull's *Cent noms*, is § 5:

Aquest llibre és bo a contemplar e a conèixer Déu, e a provar la fe cristiana, segons que en ell apar; e és llibre de gran consolació e plaer. (Sari & Fernández-Clot 2019, 439)<sup>27</sup>

We are left wondering how a book based more upon Islamic tradition than upon its Christian counterpart is able to *prove* the Christian faith?

Let us conclude by summarising in an inter-religious way what has been said up to now: the Names of God originate from the Holy Scriptures of both religions, and can be attributed to Ramon Llull's own "Illumination". They enjoy profound significance in both Christian and Muslim theology, a significance which has been the subject of voluminous discussion and has given rise to certain specific considerations: e.g. the power of words (*uirtus uerborum*), as echoed in Llull's work. The question of their synonymy/polysemy represented a challenging topic for both monotheisms, which themselves produced several treatises on the matter,<sup>28</sup> and when Llull recasts his list of Divine Names in other works he introduces certain changes in the same way as did Ibn 'Arabī in his treatises on the same subject (Sari 2018, 221-230).<sup>29</sup> The Names of God were chanted as a liturgical sequence in Europe and

---

<sup>26</sup> We will analyse the metrical structure of the work in future articles.

<sup>27</sup> "[5] This book is useful for contemplating and knowing God, and for proving the Christian faith, as is apparent therefrom, and it is a book offering great consolation and pleasure" (Sari & Hughes 2020).

<sup>28</sup> Al-Ghazālī is the significantly absent party when it comes to the explanation of the issues regarding the Islamic Names of God proposed above. In fact, it is not that clear that Llull could have known Al-Ghazālī's treatise concerning God's Names, for which see Garcias Palou (1981, 184-185, n. 50), Puig (2016, 38-47) and Sari (2018, 221-235).

<sup>29</sup> These works are Llull's *Proverbis de Ramon* and his *Arbre de ciència*.

they are still chanted among Muslims. Llull's work is likewise supposed to be chanted and incorporated into the Liturgy; it is organised according to the Liturgy of the Hours, in fact, in two of the *Cent noms*' medieval manuscripts (Sari & Fernández-Clot 2019, 15-36).

Devotion to the Names is particularly strong among certain groups: in Christianity, the Franciscan Order was profoundly devoted to the name of Jesus, which devotion would subsequently constitute one of the specific features of the preaching of Bernardino da Siena and of the Order of the Jesuates. In Islam, the Names of God play a central role in Sufism.<sup>30</sup> Llull affirms that he has presented the *Cent noms* to the Papal court; however, this work seems to have been conceived chiefly for private devotion. Thus, we can understand why Llull's *Cent noms de Déu* can be considered to form a bridge between Christianity and Islam, as well as between theology and popular devotion—why, in other words, it is a work which only a lay *Christianus arabicus* could have conceived.

## **Annex: The Names of God in the *Llibre de contemplació***

### **1. The Second Commandment**

Ch. 116, § 23 Los malvats mercaders, Sènyer, veem que en so que compren e que venen, que meten vostre nom en lur boca, jurans vos, per tal que pusquen per lo fals sagrament enganar los homens a qui venen o de qui compren. (ORL IV, 87)

Ch. 256,<sup>31</sup> § 1-2 Deus forts sobre totes forces, temut sobre totes temors! Com vos ajats, Sènyer, compost home de natura sensual e de natura entellectual, per assò avets manat a home que no prena lo vostre gloriós excellent marvellós nom en va, enans fassa hom sensualment e entellectualment reverencia e honor al vostre nom vertader vertuós. [2]. Com vos, Sènyer Deus, ajats fet manament a la sensual e entellectual natura qui es en home que no prenen lo vostre nom en va, per assò son los .v. senys sensuais e los .v. entellectuals obligats a obeir lo vostre dreturer manament. (ORL VI, 273)

---

<sup>30</sup> In his fundamental study on the Islamic Names, Gimaret failed to include Sufi analysis of the Names, not because he despised their literature, but because he did not know it well and felt awkward when treating it (Gimaret 2007, 10).

<sup>31</sup> Ch. 256, entitled “Com nostre Senyor Deus fa manament a home que no prena lo seu nom en va”, is wholly devoted to the Second Commandment: “Thou shalt not take the name of the Lord thy God in vain”.

Ch. 256, § 5 On, com los homens s'adeliten en veer la bellea de les creatures e lur anima s'ublida de rememrar e d'entendre e d'amar la noblea e la saviea e'l poder e la bonea del creador qui tam belles coses ha creades e fetes com son les creatures, adoncs, Sènyer, per vista corporal e entellectual es pres lo vostre nom en va en so que hom no reeb los significats que les creatures donen a home de la alta bonea de lur creador. (ORL VI, 274)

Ch. 256, § 7 Ah sancta resplandor de totes resplandors e lugor de totes lugors! Entellectualment entenem, Sènyer, que vos avets donades a home orelles per tal que oya lo vostre nom vertuós e les vostres qualitats glorioses e les vostres paraules vertaderes e les vostres obres vertaderes. On, aquells qui oen de vos totes estes coses e no fan reverencia e honor a tot so que de vos oen, aquells prenen lo vostre sant nom gloriós en va. (ORL VI, 274)

Ch. 256, § 11-12 On, com los homens odoren les odors e per les odors s'aclinen a peccat, adoncs son desobedients al vostre manament en so que prenen vostre nom en va; car aquell pren lo vostre nom en va, qui es desobedient al vostre manament qui mana que hom no fassa peccat. [12] Humil Senyor! Entellectualment entenem que vos avets donada a alcunes coses odor horrible e mala per tal que los homens menyspreen la vana gloria mundana e remembren les infernals penes e la viltat qui es en home qui a la mort esdevé en pudor e en putrefacció, e en sa vida ixen d'ell coses pudentes e de molt mala odor. On, com los homens no remembren ni entenen la ocasió per que vos avets donada aital odor, adoncs vos, Sènyer, sots desobeít en lo vostre manament per los homens qui no reeben so que la mala odor significa e per assò prenen lo vostre nom en va; car com hom no reeb lo significat que vos volets que sia reebut, pren hom lo vostre voler e lo vostre nom en va. (ORL VI, 275)

Ch. 256, § 13-14 Ah savi Senyor, graciós, noble, meravellós! Vos havets donat a home gustament per tal que atrop sabor e plaer en les viandes que menuga. On, vos, Sènyer, volets que aquells qui atroben dousor e plaer e bon saber en les viandes que menuguen, que aquells vos fassen gràcies e us loen e us beneesquen del bé que·ls fets. On, aquells qui assò no fan, fan contra vostre voler, e qui fa contra vostre voler pren lo vostre nom en va en so que fa contra vostre manament. [14] Vos, Sènyer, avets donada a home boca e lengua e paraula per tal que hom vos lou e us beneesca e us ador e us reta gràcies e mercès. On aquells qui vos juren e us prometen e us menten e us perjuren e no us fan laors ni gràcies ni no us loen ni us honren, aquells prenen lo vostre nom en va e fan contra lo vostre manament. (ORL VI, 276)



Ch. 256, § 16-17 Sènyer ver Deus qui poblats mon cor d'amors e mullats mos ulls de plors! Vos avets donat a home sentiment per tal que com sintrà les benenances e·ls plaers d'aquest mon que do laor e honor a vos qui aquell sentiment li avets donat e que sia remembrant de la vostra gran misericòrdia, e com sintrà los treballs e·ls afanys e les penes d'aquest mon que sia remembrant la vostra gran justícia e la culpa e·l peccat qui es en ell. On, com home no fa totes aquestes coses, adoncs pren lo vostre manament e·l vostre voler e·l vostre nom en va. [17] La pus principal e la major ocasió per que vos, Sènyer, avets dat sentiment a home, es per so que home sia remembrant la vostra dousa misericòrdia e liberalitat e la vostra verdadera justícia. On, com home no fa so per que ha reebut vertut e natura e propietat en ésser sensible, adoncs es desobedient al vostre gloriós nom e ha en menyspreament aquell qui li ha dat sentiment per tal que d'ell sia remembrant e del acabament qui en aquell es. (ORL VI, 276-277)

Ch. 256, § 20 Car enaxí com a home es donada vista corporal per tal que·n veja les coses corporals, enaxí es donada cogitació a home per tal que ab ella veja entellectualment cogitant les vostres acabades qualitats. On, com home no cogita en esta manera de vostres qualitats, adoncs pren lo vostre manament e·l vostre gloriós nom en va, lo qual nom mana a la cogitació que en les vostres grans noblès sia cogitant per tal que les conega e que les lou e que gràcia e benedicció reeba d'elles. (ORL VI, 277)

Ch. 256, § 23 On, com home no vulla apercebre ni sapia apercebre so que vos volets que aperceba e pusca apercebre, e com vos, Sènyer, li ajats dada libertat de totes aquestes coses a apercebre, per assò com home no aperceb totes estes coses damundites esdevé culpable e peccador e desobedient al vostre manament gloriós e pren en va la vostra obra el vostre nom e·l vostre manament. (ORL VI, 278)

Ch. 256, § 28 Vertuós Senyor sobre tota vertut, noble sobre tot honrament! La raó ni la ocasió per que vos avets donada animositat e coratgía a home, es per tal que home vos am més e pus ferventment que nulla altra cosa. On, l'ome qui ama més sí metex o altre que vos, aquell, Sènyer, es desobedient al vostre manament e ha en va lo vostre nom. (ORL VI, 279)

## 2. Praise

### 2a. Naming God's Names and Virtues

Ch. 1, § 20 Ah Senyor! On son los ulls qui pusquen compendre a veer vostra bonea, ni quals boques purien nomenar vostres vertuts, ni quals orelles purien oir les laors qui·s pertanyen a vostra bonea? (ORL II, 9-10)

Ch. 59, § 1 Loat sia lo vostre nom e la vostra saviea qui ha ordonat l'autre seggle, en so que vos avets dada conexensa, en l'autre seggle, de la vostra gran bonea e noblea als àngels e als demonis e als homens e a les fembres: car per aver conexensa de la vostra bonea es tot l'autre seggle ordonat a ésser coneguda la vostra noblea. (ORL II, 304)

Ch. 113, § 10 Remembrat Senyor, reclamat, colt e beneyt e servit! Aquells qui us van cercar, Sènyer, si us volen atrobar, vajan vos cercar en les boques dels homens religioses enpobrits per la vostra amor, car aquí vos poràn atrobar: car los sants religioses nit e dia vos nomenen e us aoren e us preguen e us loen e us beneexen. (ORL IV, 65)

Ch. 113, § 13 Qui us vol atrobar, Sènyer, no us vaja cercar per les plasses ni per les carreres poblades, car en aquells locs no y sots vos nomenat ne remembrat, segons que s tanyeria, ni no y parla hom de vos ni no y diu hom si no quax falsies e engans e escarns e vanitats. (ORL IV, 65-66)

Ch. 118, § 26 Als juglars, Sènyer, veem que son donats cavalls e palafrens e enaps d'argent e nobles vestiments e diners d'aur e d'argent e d'altres rics dons: mas als mesquins de pobres qui tot dia us van nomenant e reclamant, a aquells veem, Sènyer, que son donats vils dons; car ab una mealla o ab una poca pessa de pa o ab una vestidura rota los cuida hom satisfacer a lur gran pobretat. (ORL IV, 102)

Ch. 120, § 13 Ah Rey dels reys, nomenat per tots los pobles, graciós sobre totes gràcies! (ORL IV, 112)

Ch. 121, § 3 On, beneyt siats vos, Sènyer Deus, qui enaxí con als lauradors avets donades moltes sements e diverses que sembren en la terra, enaxí avets donades als homens rics moltes riquèes e diverses, que pusquen donar e escampar als homens pobres qui per la vostra amor volen ésser pobres e volen acceptar en vostre nom dels homens rics. (ORL IV, 117)

Ch. 165, § 13 Nomenat Senyor per tots los principats e per totes les terres! (ORL IV, 395)

Ch. 172, § 3 On, com aquesta cosa sia axí ordonada que hom pusca apercebre so qui es fora natura ab les .iiij. coses damundites,<sup>32</sup> lo vostre servidor e-l vostre sotsmés, Sènyer, confiant en la vostra ajuda, a gloria e a reverencia e a honor

---

<sup>32</sup> These four aforementioned things are: *faedor*, *materia*, *forma*, and *causa final*.

del vostre nom s'esforça aitant com pot de apercebre so qui es fora natura ab los significats que pren del vostre meravellós poder e de la vostra verdadera saviea e de la vostra beneyta volentat e del vostre gloriós acabament. (ORL V, 30)

Ch. 178, § 26 L'onrament e la noblea qui es en vos es significant, Sényer, que es en vos cosa essencial, no accidental; car de vostre honrament es que vos siats eternal e infinit; on, ja erets vos honrat en vos metex eternalment e infinidament ans que les creatures fossen en esser, lo qual honrament e la qual noblea fo coneguda en vos per vos metex ans que les creatures fossen; puxes, com les creatures foren, adoncs fo conegut lo vostre honrament per les creatures. On, jassía, Sényer, que la nostra paraula nomén lo vostre honrament e la vostra vertut, l'enteniment entén que lo vostre honrament e la vostra noblea son cosa substancial honrada eternalment e infinidament. (ORL V, 94)

Ch. 246, § 13 Pater noster! Sanctificat e glorificat sia lo teu nom e la tua glòria [...]. (ORL VI, 180)

Ch. 266, § 19 Reclamat Senyor per tots los pobles, nomenat Senyor per totes lengues! (ORL VI, 356)

Ch. 283, § 14 Humil Senyor! Com l'ome loa vostres obres sensualment e diu que vos sots tot sol creador e senyor e benefactor e tot dreturer e tot piadós e axí de les altres qualitats, adoncs la boca no pot tant nomenar com vos podets obrar; car vostres obres son en tota la totalitat dels jenres e de les espècies e de los individuus en quant reeben de vos gràcia e benedicció, e la paraula no basta a tantes coses a nomenar, axí com la ànima qui no basta a tantes coses a membrar ni a entendre ni a amar. On, com assò sia enaxí, segons assò es significat, Sényer, que si una gota d'aigua es poca cosa a esguardament de tota la mar, encara sí es pus poca sens tota comparació la laor a la qual hom pot bastar a donar de les vostres obres glorioses. (ORL VII, 136)

Ch. 283, § 17 Gloriós Senyor! Com hom parla e diu que vos no sots injuriós ni fals ne omayer ni mentider ni fornicador ni enganable, e assò metex dels altres vicis, adoncs vos loa hom, Sényer, sensualment que vos no fets negú dels peccats damundits; mas car vos segons vostra dignitat fariets a loar en tots quants peccats se fan dient e nomenant aquells afermant que vos no-n fets negú, e car null hom ni tots los homens no-l porien dir per raó de la multitut dels peccats qui-s son fets e-s fan e-s faran, per assò no es null home qui pogués bastar a loar vos segons la laor qui cové ésser dita de vos. (ORL VII, 137)

Ch. 284, § 7 Creador Senyor del cel e de la terra e de tot quant es! La segona raó d'amor se diu d'aver. On, deym, Sènyer, que sensualment sentim que en est mon més vegades ic son nomenats diners e tresors de coses movents, que no sots vos, e més son los libres on hom escriu e més son los escrivans qui escriuen e més son los comtadors de diners, que no son los homens qui vos nomenen ni los libres on vos sots escrit e los homens qui comten vostres laors. (ORL VII, 144)

Ch. 284, § 10-11 La tersa raó d'amor se diu dels plaers que hom ha mundans en viandes. On, deym que sensualment sentim que més nomena hom bon pa e bon vi e bona carn e bona salsa e bon pex e bona fruita que bon [D]eu, e més encerca hom los plaers qui s troben en totes estes coses damundites, que no fan los plaers que la ànima ha en amar vos e en moure lo cors a nomenar vos. On, com assò sia, Sènyer, enaxí, doncs per aquesta sensualitat es significat al humà enteniment que més ànimes son que remembren e entenen e amen més vegades e pus ferventment les coses damundites, que lur creador. [11] Car si més ànimes membraven e entenien Deu que les viandes damundites e si més vegades e pus ferventment lo remembravem e l entenien, lo cors més vegades nomenaria Deus gloriós que pa ne vi saborós: car axí com naturalment un cors es mogut vés la dressera on lo empeny altre cors, enaxí si la ànima molt vos remembrava e molt vos entenia e molt vos amava, més vegades vos faria nomenar e loar al cors, que no faria lo pa ne l vi ni les altres viandes. (ORL VII, 145)

Ch. 284, § 14 On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car enaxí com dues preposicions concordants signifiquen de necessitat la conclusió, enaxí la mia memòria com remembra e lo meu enteniment com entén les coses sentides, adoncs es significat que molt pus fortment son amats los vans delits d'aquest mon, que no sots vos qui sots acabat en tots bens; car qui comtava les paraules que ls reys e ls prínceps e ls cavallers e ls altres dien nomenants cavalls e austors e falcons e cans e balls e cansons e dons e armes e batalles e jocs e les altres coses d'est semblant, per una paraula que hom pogués comtar, Sènyer, d'aquells qui vos loen ni nomenen, ne poria hom comtar .x. d'aquells qui amen los delits temporals. (ORL VII, 146-147)

Ch. 359, § 13-14 [Q]ui les pus belles paraules que hom pusca parlar de les coses entellectuals vol nomenar, nomén un Deu en trinitat infinit eternal viu poderós savi volenterós simple gloriós acabat just misericordiós humil pacient creador recreador glorificador; car nulles paraules no s poden formar ni afigurar tam bé en nulla creatura, com fan com hom parla del creador e

de ses vertuts e propietats e obres. [14] On, beneyt siats vos, Sènyer: car enaxí com la ànima ha pus noble remembrament e enteniment e voler com remembra e entén e ama son creador e vostres vertuts e propietats, que no ha com remembra e entén e ama les creatures, enaxí la B<sup>33</sup> es molt pus bella sens tota comparació com nomena deitat e deu e essència divina e infinitat e eternitat e creador e les altres vertuts, que no es com nomena nulla creatura ni null accident ni nulla altra cosa qui no sia en creador: car enaxí com figura d'animal se demostra pus vertaderament en animal racional que irracional e mills en irracional que en la figura d'animal depinta en la paret, enaxí bellea de paraules mills se demostra en les paraules que hom parla de vos, que no fa en nulla altra cosa de que hom parle. (ORL VIII, 537)

## **2b. Naming God's Name constitutes a Sensible Prayer (Oració sensual)**

Ch. 315, § 2 On, com assò, Sènyer, sia enaxí, doncs segons assò son figurades al humà enteniment tres figures d'oració: la primera es oració sensual, axí com home qui nomena e parla adorant vostres vertuts e vostres honraments demanant a vos gràcia e perdó e benedicció; la segona es oració entellectual, axí com home qui en sa oració vos remembra e us entén e us ama e us contempla membrant e entenent e volent vostres honraments e vostres vertuts; la tersa es axí com l'ome qui fa bones obres e fa bé e usa de dretura e de misericòrdia e de veritat e de les altres vertuts. (ORL VIII, 3-4)

Ch. 315, § 4 Liberal Senyor en tots bens qui sots amor de mos enamoraments! La primera figura d'oració se diu de sensualitat. On, deym que com hom vos adora e us beneex sensualment, adoncs la boca vos nomena e us beneex e us prega e diu hom: glòria e benedicció e vertut e honrament e reverencia e honor sia feta a vos, Sènyer Deus, qui sots pare e senyor e creador de tot quant es, del qual vé gràcia e benedicció a totes creatures. (ORL VIII, 4)

Ch. 315, § 6 Gloriós Senyor! Com hom s'ajonolla e besa la terra e leva ses mans e sos ulls en vert lo cel e fa lo sant senyal de la crou, adoncs vos adora e us prega sensualment lo cors, lo qual es creat e format a fer oració e reverencia e honor a son creador e a son senyor e a son benefactor: car enaxí com la boca es creada per nomenar e per adorar vostres vertuts glorioses, enaxí lo cors del home es creat per tal que us fassa soplegant reverencia e honor. (ORL VIII, 4-5)

---

<sup>33</sup> In this chapter, the letter B represents the sensible motive power (*potència motiva sensual*).

Ch. 316, § 4 Pater noster qui es in celis, del qual reeben gracia e benedicció totes creatures! Lo vostre servidor, Sènyer, forma e afigura la oració sensual ajennollant-se e besant la terra e levant ses mans e sos ulls al cel, nomenant e dient vostra sancta unitat gloriosa, confessant e atorgant que no es en ésser mas .j. deu tan solament ni no es digna cosa que sia de un deu en fora; car tants deus no serien que poguessen bastar a aver tanta de noblea ne de bonea com basta un deu tan solament. On, per assò lo vostre servidor diu sensualment que beneyta sia la vostra sancta gloriosa unitat e beneyts son tots aquells qui en .j. deu creen tan solament e en .j. deu tan solament se confien, e maleyts son aquells qui la vostra unitat neguen ni descreen ne qui més de un deu creen. (ORL VIII, 13)

Ch. 316, § 8-9 Si no fossen, Sènyer, a hom coses necessàries nomenar les coses que son sustentació de vida corporal, molt fora folla cosa que hom se le-xàs de adorar e de nomenar vostra sancta unitat e nomenàs pa o vi e carn e les altres coses semblants a aquestes; car la vostra sancta unitat es cosa infinida eternal acabada, e totes aquestes coses que hom nomena per dar sustentació al cors son coses corrompables e coses finides e termenades e coses avents defalliment. On, com assò sia enaxí, doncs, quant serà aquell temps gloriós que hom no aurà necessitat de nomenar nulla cosa al cors necessària per tal que hom pusca nomenar contínuament la vostra unitat gloriosa! [9] Subirà Senyor! Com lo vostre servidor s'aja a jaquir de nomenar e de adorar sensualment la vostra sancta unitat per raó car ha a nomenar les coses al cors necessàries, clama us mercè que com se lexa de adorar e de nomenar la vostra unitat gloriosa, que vos la oració sensual metats e conloguets e estojets en la tercera figura d'oració, enaxí com la primera e la segona figura d'amor estojats e salvats en la tercera figura d'amor en aquells qui son vostres amadors e vostres loadors e servidors: car enaxí com lo pastor qui estoja son pa en son dobler per so car no·l pot menjar en lo temps que corre a defendre son bestiar, enaxí qui savi es deu estojar la primera figura d'oració en la .iiij.<sup>a</sup> com de necessitat se ha a jaquir de la oració. (ORL VIII, 14-15)

Ch. 318, § 12-14 On, com assò sia enaxí, doncs qui bé ni acabadament vol contemplar e adorar vostra essència sancta divina, esfors-se aitant com pusca de totes ses forces sensuales e entellectuals a aver conexensa de vostres qualitats e vertuts, e ador e contemple cascuna per sí e totes ensems ab totes les forces de sos senys sensuales e entellectuals: car enaxí, Sènyer, com hom ama la dona com remembra e entén sa cara o sos ulls o sos cabells e les altres faysons, enaxí adora hom e contempla vostra essència com hom nomena e loa e remembra e entén vostra infinitat o vostre poder o vostre saviea o qual que

sia de vostres vertuts e qualitats. [13] Comensador e faedor Senyor del mon e de totes coses! La quarta manera d'oració es com hom adora vostra essència divina en so en que hom no basta a aver conexensa d'ella. On, deym, Sènyer, que per so car la sensualitat no pot veer qual cosa ni què es vostra divina essència en sí, e car la ànima no pot membrar ni entendre qual cosa ni què es vostra essència divina, per assò nos no podem nomenar aquella cosa que la vostra essència es en sí, ni la memòria no la pot membrar pus que l'enteniment no la entén, ni l'enteniment no la pot entendre pus que la memòria no la membra. [14] On, com assò sia enaxí, doncs la volentat, Sènyer, ama en vostra essència divina so que en ella no pot nomenar la sensualitat ni en ella no pot remembrar ni entendre la entellectuat. On, per assò la volentat adora e contempla amant so que la ànima no conex en la vostra essència, e la sensualitat adora vostra essència dient e escrivent aquestes paraules, e la memòria adora vostra essència divina remembrant sí metexa que ella no basta a remembrar so que es vostra essència, e l'enteniment adora e contempla vostra essència en so que entén vostra essència divina ésser tan gran e sí metex tam poc, que no basta a entendre so que la vostra essència es en sí metexa. (ORL VIII, 39-40)

Ch. 318, § 20 On, com assò sia enaxí, doncs enaxí com la volentat, Sènyer, entellectualment adora e contempla vostra gloriosa essència en so que ama aquella sobre so que lo remembrament no basta a ella a membrar ni l'enteniment no basta a ella a entendre, enaxí la sensualitat del vostre servidor adora e contempla qual que cosa la vostra essència en sí metexa [sia], dient que la ànima no pot membrar ni entendre ni voler tot so que la vostra essència sia en sí metexa, e per assò aquella cosa que la vostra essència es en sí metexa no la pot la sensualitat nomenar ni pronunciar, car no pot bastar a assò a nomenar que la ànima no pot membrar ni entendre ni voler. (ORL VIII, 42)

Ch. 320, § 7 Singular Senyor en honrament e en senyoria e en vertut! Qui vol adorar ni contemplar la vostra sancta vida gloriosa, cové que sensualment nomèn e entellectualment entellectueg los significats qui signifiquen la vostra sancta vida graciòsa: car enaxí com la ànima veu entellectualment sa vida com remembra son remembrament e entén son enteniment e vol son voler, enaxí, Sènyer, la benahuirada ànima adora e contempla vostra vida com reeb los significats qui signifiquen en la vostra vida infinitat e eternitat e poder e saviea e amor e acabament e les altres glorioses qualitats. (ORL VIII, 58-59)

Ch. 360, § 28 Gloriós Rey de glòria qui sots Sant dels sants de glòria! Qui vol conèxer ni saber la noblea e la vertut d'oració, sapia conèxer e saber la bonea de la forma sensual d'oració sensual; car com hom nomena Deu infinit

viu eternal totpoderós savi e amorós e simple e acabat e gloriós, adoncs la sensualitat nomena vostra gloriosa essència e vostres glorioses vertuts, e com hom nomena Jesu Christ e vostra passió e la saviea e-l poder e la amor de vostra humanitat e les altres vertuts, adoncs aora la sensualitat. On, enaxí com la vegetativa del animal racional es mellor e pus vertuosa en animal racional per la conjunció de la racional potencia, enaxí la sensual oració qui en vostra deitat adora e contempla, es mellor que no son totes les altres sensualitats qui en vos no adoren ni contempen. (ORL VIII, 555)

### **3. The Name Jesus and the Name of the Trinity**

#### **3a. Jesus**

Ch. 250, § 28-30 Ah Sènyer Deus al qual comán totes les forces de la mia anima! En so que lo mon es apellat mon e en so que lo mon es .j. e lo mon es de dues natures, so es, sensual natura e entellectual, per assò es significat que sia .j. nom en ésser lo qual sia ajustat de la natura del mon e de la natura del creador, lo qual nom es Jesu Christ qui es un nom de dues natures, so es, de natura divina e de natura humana. [29] On, si tant fos, Sènyer, que vos no aguessets presa carn humana, no forets concebut de Sant Espirit, e si no ho fossets lo nom de Jesu Christ no fora ajustat de natura humana e de natura divina vertaderament, e si no ho fos lo creador no pogra ésser apellat en un nom ab creatura axí com la natura entellectual qui es apellada en .j. nom ab natura sensual com es dit mon. On, com sia molt pus noble nom Jesu Crist que no es mon per so com lo nom del mon no es ajustat de tan nobles coses com es lo nom de Jesu Crist, per assò es significat en l'acabament de vostres qualitats que vos avets ordonat com dins .j. nom sia nomenat creador ab creatura. [30] Gloriós Senyor! Si vos no fossets concebut de Sant Espirit lo mon fora lo pus noble nom qui fos en creatura. On, com tots los mals qui son sien en lo mon, es significat que alcún nom sia en creatura pus noble que lo nom del mon; car per so car lo mon es corrumput per peccat no es digne que pus noble nom aja que nulla creatura. On, per assò covenc que fos nom de Jesu Christ lo qual es pus noble nom e mellor que lo mon ni totes les coses qui son en lo mon: e encara, que en so que vos volets ésser nomenat dintre un nom ab creatura, es significat que sots pus humil per so car sots creador nomenat ab creatura. On, com aquest nom gloriós de Jesu Christ no fos vertader si vos no fossets encarnat e concebut de Sant Espirit e car cové que lo nom sia vertaderament nomenat segons que avem provat, doncs per assò es significat, Sènyer, que la vostra gloriosa humanitat fo concebuda en madona Sancta María per gràcia de Sant Espirit. (ORL VI, 226-227)



Ch. 287, § 25-26 Oh vos, Sènyer Deus, qui sots comensament e fi de totes coses! Sensualment sentim e entellectualment entenem que molts homens e los demés homens com nomenen Jesu Christ que tot simplement sens altre honrament lo nomenen. On, si aquells eren molt enamorats de nostra dona, tota ora que nomenassen son gloriós Fill, honradament lo nomenarien e dirien: nostre Senyor Deus Jesu Christ; car tot lo major plaer que hom pot fer a nostra dona es com hom ama e honra son Fill gloriós. [26] Vertuós Senyor! Si en la esgleya o en los altres locs com hom ou nomenar Jesu Christ hom s'ajonollava e besava la terra a reverencia e a honor del sant Nom de Jesu Christ, adoncs seria significat, Sènyer, que amarien aquells nostra dona gloriosa, car en altra manera hom no la pot amar si son Fill no li honra e si son Fill no ama e no adora e no prega; e si los àngels e les ànimes de parays adoren e loen e honren sens null cessament lo Fill de la verge gloriosa en la glòria celestial, doncs bé seria raó que nosaltres qui som coses vils a esguardament dels àngels, en aquest mon qui es vil a esguardament de la glòria perdurable, deguessem fer reverencia al Nom de Jesu Christ com lo oym nomenar. (ORL VII, 181)

Ch. 359, § 17-18 On, beneyt siats vos, Sènyer: car pus bells vocables son anomenar les vertuts que ls vicis e los senys entellectuals que los sensuals, e pus bells vocables son anomenar les obres que hom fa per los senys entellectuals que celles que hom fa ab los sensuals, e pus bell nomenar fa la potencia sensitiva que la vejetable e la ymaginativa que la sensitiva ni la mutiva, e pus bell nomenar fa la potencia racional que no fa negunes de les altres potencies; car aitant com la potencia s'acosta més a les coses entellectuals e s lunya més de les coses sensuals, daitant la fa pus bell nomenar e pronunciar. [18] Honrat Senyor! Tot lo pus bell e l pus vertuós vocable que hom pusca nomenar, es nomenar Jesu Christ; car qui nomena Jesu Christ nomena vostra essència divina gloriosa, e nomena la vostra sancta humanitat qui val molt més sens tota comparació que no fan totes quantes creatures son. Enaprés, Sènyer, tot lo mellor e l pus bell vocable que hom pusca nomenar es nostra dona Sancta Maria verge gloriosa; car nulla creatura ni totes les creatures qui sien no valen tant ni no an tanta de vertut ni de glòria ni d'onrament com ha Sancta Maria. Enaprés, com hom aurà nomenats aquests pus excellents vocables, si vol nomenar bells vocables qui son molt bells a nomenar, nomén ma dona Sancta Anna e mon senyor Sant Joachim e mon senyor Sent Johan e Sent Jacme e Sent Pere e Sent Andreu e Sent Paul e los apòstols e Sent Francesc e Sent Domingo e Sent Bernat e Sancta Magdalena e Sancta Catherina e tots los sants de glòria. On, beneyt siats vos, Sènyer Deus: car aitant com los sants de glòria son majors e mellors en glòria que nos no som en est mon, aitant fa ells pus bell nomenar que no fa les coses qui son en est mon. (ORL VIII, 538-539)

### 3b. The Trinity

Ch. 11, § 3 Ah Sancta Trinitat beneyta! Pus que vos sots una essència, e tres persones son oydes en vos ésser, e la una persona no es l'otra, raó e ordonació requer, Sènyer, que cascuna de les persones aja son nom apropiat, per tal que per lo nom entenam nomenar cascuna de les persones, e per lo nom puscam creure e aorar e loar cascuna de les persones. (ORL II, 51)

Ch. 179, § 18-19 Com lo vostre sotsmés es, Sènyer, contemplant en la vostra eternitat, es significat a la nostra anima que en la vostra substancia ha alcuna propietat e alcuna natura segons la qual vostra substancia es eternal; car menys d'alcuna propietat e natura de eternitat, la vostra substancia no poria ésser durable eternalment. On, aquest significat que ns fa la vostra eternitat d'alcuna propietat e natura en la vostra substancia, no es los .ij. significats damunt dits, ans es altre significat qui significa en la vostra substancia altra persona, so es altra propietat e natura qui es significada per eternitat, e de les altres persones es lo significat de la una de granea infinida e l'autre significat es de vida. On, com lo nostre enteniment ha reebuts, Sènyer, aquests .ij. significats per los quals ha apercebudes en la vostra substancia tres persones, adoncs reeb per lo propri significat de cascuna nom a cascuna de les persones; car la persona qui es significada per granea infinida segons son significat significa que sia apellada persona de Pare, e la persona qui es significada per vida significa segons son propri significat que sia apellada persona de Fill, e la persona qui es significada per eternitat significa segons son propri significat que sia apellada persona de Sant Espirit. Emperò ja sia so que nos digam que cada persona ha sa propria vertut qui la significa, emperò deym que cada vertut es aitam bé en la una persona com en l'otra. [19] Ah Senyor digne de ésser honrat sobre totes honors e de ésser loat sobre totes laors! Com la mia anima es contemplant en lo vostre poder divinal e entén que vos sots poderós de ésser infinit e de ésser cosa viva e de ésser eternal e sots poderós de crear totes coses, adoncs, Sènyer, lo vostre poder significa a la mia anima que en vos ha alcuna propietat e alcuna natura de la qual es lo vostre poder; car si en vos no avia propietat ni natura de poder, no seriets cosa avent poder: car enaxí com defall a cors humà poder de ésser infinit e de ésser viu eternalment per so car no ha propietat ni natura de ésser infinit ni vivent eternalment, enaxí per contrari seny es significat que alcuna propietat e natura ha en vostra substancia per la qual sots poderós de ésser infinit e viu e eternal e creador e benefactor e tot bo. On, per aquesta propietat que vostre poder significa en la vostra substancia es significada persona de Pare lo qual nom li es significat segons la propietat de son significat. (ORL V, 102-103)

#### 4. The Penitent Soul's (= Lull's) Self-Representation

Ch. 85, § 15 Con jo, Sènyer, aja major paor aúda dels meus enemics que diligencia de donar laor del vostre nom e de la vostra sancta passió, huymés vull lexar e desemparar la paor e la manera que tenir sulía, e vull anar confiant en la vostra ajuda, donant laor de la vostra trinitat e de la vostra sancta encarnació e confiar-me tant en la vostra ajuda, tro que null hom per enemic que-m sia no-m fassa reguart. (ORL III, 141-142)

Ch. 131, § 21 Ah Senyor ajudable! Ja tro que aquest libre de *Contemplació* sia acabat, lo vostre servidor e-l vostre benvolent no porà anar en terra de sarrayns donar laor del vostre nom gloriós; car tant son ocupat per esta obra qui-s fa e-s tracta a honor de vos, que en altres coses no puc entendre: per que jo us clam mercè, Sènyer, que vos ajudets al vostre escrivà e al vostre sotsmès, en tal manera que en breu de temps aja esplegada esta obra, per tal que yvasosament pusca anar pendre martire per la vostra amor, si tant es que a vos placia que ell ne sia digne. (ORL IV, 187-188)

Ch. 208, § 29 On, com jo mesquí aja afollat e avilat e malmès e destrúit so que vos m'avets comanat per tal que ab aquella comanda donàs gloria e laor del vostre nom e dels vostres honraments, molt som, Sènyer, vergonyós e penident de mos greus falliments, los quals falliments son misatges e vies e occasions de greus penes infernals infinides si doncs la vostra dousa misericordia no es remembrable de mi peccador. (ORL V, 346)

Ch. 316, § 7 Oh vos, Sènyer Deus, qui tot sol sots digne de tota vertut e de tot honrament! Com en lo vostre servidor caia fam e set e calt e fret, e com de necessitat aja a durmir e aja a parlar e a tractar de totes les coses necessàries a les coses damundites, e com sia ocupat en les necessitats de sa muller e de sos infants e de sos amics, doncs per assò la mia sensualitat no basta a adorar continuament sens null cessament la vostra unitat gloriosa, enans cové que-s lex de loar e de nomenar la vostra unitat e que nomèn altres coses. (ORL VIII, 14)

## Bibliography

- Anawati (1987) = Georges C. Anawati, “Attributes of God: Islamic Concepts”, in *Encyclopedia of Religion*, vol. I, Mircea Eliade (ed.) (New York: MacMillan, 1987 [1993<sup>s</sup>]), pp. 512-519.
- Ar-Rāzī (2009) = Fakhr ad-Dīn Ar-Rāzī, *Traité sur les noms divins (Lawāmi‘ al-bayynāt fī al-asmā’ wa al-ṣifāt)* (Paris: Albouraq, 2009).
- Aymar (1926) = Alphonse Aymar, “Contribution à l’étude du folklore de la Haute-Auvergne. Le sachet accoucheur et ses mystères”, *Annales du Midi* 38 (1926), pp. 273-347.
- Badia, Santanach & Soler (2016) = Lola Badia, Joan Santanach and Albert Soler, *Ramon Llull as a Vernacular Writer: Communicating a New Kind of Knowledge*, trad. Robert Hughes (London: Tamesis, 2016).
- Carolus-Barré (1979) = Louis Carolus-Barré, “Un nouveau parchemin amulette et la légende de sainte Marguerite patronne des femmes en couches, communication du 30 mars 1979”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 123/2 (1979), pp. 256-275.
- Carrisi (2006) = Nadia Carrisi, “I nomi di Cristo e di Maria in un libro d’ore quattrocentesco di Varese”, *Aevum* 80 (2006), pp. 529-550.
- Garcias Palou (1981) = Sebastián Garcías Palou, *Ramon Llull y el Islam* (Palma de Mallorca, 1981).
- Gimaret (2007) = Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam* (Paris: Éditions du Cerf, 2007).
- Isidore (2010) = Isidore of Seville, *The Etymologies of Isidore of Seville*, Stephen A. Barney *et al.* (eds. and trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [2006]).
- Izmirlieva (2008) = Valentina Izmirlieva, *All the Names of the Lord. Lists, Mysticism, and Magic* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).
- Janowitz (1991) = Naomi Janowitz, “Theories of Divine Names in Origen and Pseudo-Dionysius”, *History of Religions* 30/4 (May 1991), pp. 359-372.
- Keough (2009) = Shawn W. J. Keough, “Divine Names in the *Contra Celsum*”, in *Origeniana nona. Origen and the Religious Practices of His Times. Papers of the 9<sup>th</sup> International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005*, György Heidl and Róbert Somos (eds.) (Leuven – Paris – Walpole MA: Peeters, 2009), pp. 205-215.
- Llull (2016) = Ramon Llull, *Romance of Evast and Blaquerna*, trans. Robert D.

- Hughes; intr. Albert Soler and Joan Santanach (Barcelona – Woodbridge: Barcino – Tamesis, 2016).
- Mayer (2011) = Annemarie C. Mayer, “Ein Gott und viele Eigenschaften - zur Konstruktion von Lulls Gottesbild im *Liber contemplationis*”, in *Gottes Schau und Weltbetrachtung. Interpretationen zum »Liber contemplationis« des Raimundus Lullus. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 50-jährigen Bestehens des Raimundus-Lullus-Instituts der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 25.–28. November 2007*, Fernando Domínguez Reboiras, Viola Tenge-Wolf and Peter Walter (eds.), *Instrumenta Patristica et Mediaevalia Subsidia Lulliana* 4 59 (Turnhout: Brepols, 2011), pp. 123-146.
- Nelli (1950) = René Nelli, “La prière aux soixante-douze noms de Dieu”, *Folklore* 8 (1950), pp. 70-74.
- Origen (1980) = Origen, *Contra Celsum*, Henry Chadwick (ed. and trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- Pistolesi (1996) = Elena Pistolesi, “‘Paraula és imatge de semblança de pensa’. Origine, natura e sviluppo dell’*affatus* lulliano”, *SL* 36 (1996), pp. 3-45.
- Pseudo-Dionysius (1987) = Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, Colm Luibheid (trans.), Paul Rorem (prol., notes and collab. in trans.), René Roques (pref.), Jaroslav Pelikan, Jean Leclercq and Karl Froehlich (intr.), *The Classics of Western Spirituality* (New York – Mahwah: Paulist Press, 1987).
- Puig (2016) = Josep Puig, “Llull, i quines coses accepta dels musulmans”, *Mirabilia. Electronic Journal of Antiquity and Middle Ages* 23 (2016), pp. 33-57.
- Rillon-Marne (2016) = Anne-Zoé Rillon-Marne, “Deux séquences liturgiques sur les noms divins”, in Olivier Boulnois and Brigitte Tambrun, *Les Noms divins* (Paris: Éditions du Cerf, 2016), pp. 243-262.
- Rubio (1997) = Josep E. Rubio, *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l’Art lul·liana*, pr. Eusebi Colomer i Pous, Biblioteca Manuel Sanchis Guarner 35, (València – Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1997).
- Ruiz Simon (2005) = Josep Maria Ruiz Simon, “La transformació del pensament de Ramon Llull durant les obres de transició cap a l’etapa ternària”, in *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. Palma, 1, 2 i 3 d’abril de 2004*, Maria Isabel Ripoll Perelló (ed.), *Col·lecció Blaquerna* 5 (Palma – Barcelona: Universitat de les Illes Balears – Universitat de Barcelona, 2005), pp. 167-196.

- Sari (2018) = Simone Sari, “A Dio appartengono i nomi più belli, invocateLo con quelli: la devozione ai Nomi di Dio secondo Llull”, in *Actes del Congrès de Clausura de l’Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, Lola Badia, Joan Santanach i Suñol and Albert Soler i Llopart (eds.), Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 199-240.
- Sari, 2020 = Simone Sari, “I Cent noms de Déu di Ramon Llull. Il Corano e l’epica romanza”, *Carte romanze*, 8/1 (2020), pp. 173-197.
- Sari & Fernández-Clot (2019) = *Hores de Ramon Llull*, Simone Sari and Anna Fernández-Clot (eds.), Bernat Soler (illust.), Sebastià Taltavull (pres.), Gabriel Seguí Trobat (pref.), Simone Sari (intr.) (Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 2019).
- Sari & Hughes (2020) = Ramon Llull, *Hundred Names of God*, Simone Sari and Robert D. Hughes (trans.), *Manicula: Taller d’edició i anotació de textos*, 2020: <[manicula.narpan.net/obres/hundred-names-god](http://manicula.narpan.net/obres/hundred-names-god)> [last visit 20/02/2020].
- Scarabel (1996) = Angelo Scarabel, *Preghiera sui Nomi più belli. I Novantanove Nomi di Dio nella tradizione islamica* (Genova: Marietti 1820, 1996).
- Shakespeare (2009) = William Shakespeare, *Romeo and Juliet*, John Dover Wilson (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Stewart (1990) = Devin J. Stewart, “Saj’ in the Qur’an: Prosody and Structure”, *Journal of Arabic Literature* 21/2 (1990), pp. 101-139.
- Urvoy (1989) = Dominique Urvoy, “Les musulmans pouvaient-ils comprendre l’argumentation lullienne?”, in *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les Primeres Jornades de Filosofia Catalana, Girona 25-27 d’abril de 1988*, Marcel Salleras (ed.) (Girona: Col·legi Universitari, 1989), pp. 159-170.
- Urvoy (2008) = Dominique Urvoy, “Dans quelle mesure la pensée de Raymond Lulle a-t-elle été marquée par son rapport à l’islam?”, in *Ramon Llull and Islam, the Beginning of Dialogue / Ramon Llull y el islam, el inicio del diàlogo*, *Quaderns de la Mediterrània* 9 (2008), pp. 38-48.
- Viera (1994) = David J. Viera, “The Names of God in the Catalan Works of Francesc Eiximenis”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 61 (1994), pp. 42-53.

# Ramon Llull and the *virtus verborum*: A theological exploration\*

**Annemarie Mayer**

Katholieke Universiteit Leuven, Belgium

annemarie.mayer@kuleuven.be

doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.115.37

Rebut el 30 de setembre de 2019. Acceptat el 13 d'abril de 2020.

## Ramon Llull i la *virtus verborum*: una exploració teològica

### Abstract

This contribution presents an alternative to Asín Palacios' assumed connection of Llull's statement from the prologue of *Cent noms de Déu*, "since God has put power into words, stones and herbs, how much more, then, has he put power in his names", with Muslim thinking. It maps out the Christian context of this statement, thus providing additional material to support the thesis that *Cent noms de Déu* was intended for a Christian audience. That "God has put power into words, stones and herbs" was in fact a widespread proverb in the medieval West. Thus, far from connecting Llull with Islamic sources, the presence of this statement on the virtue of words in the prologue of *Cent noms de Déu* would secure Llull a place in the medieval European debate on this topic. After situating the notion of *virtus verborum* in its theological context, above all that of medieval sacramental theology, we will sketch the use of the medieval proverb itself and have a closer look at Llull's use of the proverb, which also links this concept of *virtus verborum* with the concept of the names of God, before we draw some conclusions for locating *Cent noms de Déu* in the picture we sketched.

### Key Words

Power of words, *verbum efficax*, sacraments, instrumental causality, white magic, textual amulets



\*This paper is part of a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 746221 *Christianus Arabicus*.

*Studia lulliana* 60 (2020), 37-56

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

### Resum

Aquest treball ofereix una alternativa a la connexió que Asín Palacios estableia entre el pròleg dels *Cent noms de Déu* i el pensament musulmà, quan s'hi diu que «con Deus haja posada virtut en paraules, peres e erbes, quant, doncs, mays l'ha posada en los seus noms». S'explora el context cristià d'aquesta afirmació de manera que també es proporciona material per donar suport a la tesi que Llull va escriure els *Cent noms de Déu* pensant en una audiència cristiana. De fet, que «Deus haja posada virtut en paraules, peres e erbes» era un proverbi molt estès a l'Occident medieval. Per això, en lloc de connectar amb fonts islàmiques, l'afirmació sobre la virtut de les paraules al pròleg dels *Cent noms de Déu* assigna a Llull un lloc en el debat que hi havia a l'Europa medieval sobre aquesta qüestió. Després de situar la *virtus verborum* en el context teològic que li escau, especialment el de la teologia sacramental, el treball perfila l'ús del proverbi medieval pròpiament dit i repassa l'ús que en fa Llull, de manera que la noció de la *virtus verborum* s'acaba associant al concepte dels noms de Déu, i d'aquí es poden extreure algunes conclusions per situar els *Cent noms de Déu* en el quadre que s'ha dibuixat.

### Paraules clau

Poder de les paraules, *verbum efficax*, sacraments, causalitat instrumental, màgia blanca, amulets textuais

### Summary

1. *Virtus verborum*. Do words have power?
2. Medieval sacramental theology
  - 2.1 Sacramental theology according to Augustine
  - 2.2 Scholastic sacramental theories on the effectiveness of sacraments
3. God put virtue into words, stones, and herbs
  - 3.1 Some critical voices: fraud or demons
  - 3.2 Advocates: Natural causes or the grace of God
  - 3.3 The cautious voice of reason
4. *Virtus verborum* in Ramon Llull's writings
5. Conclusion



Under the subheading *La virtud secreta de los nombres divinos*, Miguel Asín Palacios connects Lull's statement from the prologue of *Cent noms de Déu*, "since God has put power into words, stones and herbs, how much more, then, has he put power in his names",<sup>1</sup> with the statement in Ibn 'Arabi's *Fu-tūhāt al-Makkiyya*, "the letters that compose the divine names have virtues or qualities, the same which the physical elements, the drugs and all things have".<sup>2</sup> Thus, Asín Palacios assumes a natural link between a Muslim understanding and Lull's use of the concept of *virtus verborum*.

In this contribution I will question Asín Palacios' assumed connection of Lull's statement with Muslim thinking by mapping out its Christian context, thus providing additional material to support the thesis that *Cent noms de Déu* was intended for a Christian audience. My hypothesis is that the quotation which Asín Palacios believed Lull to have taken from Ibn 'Arabi's *Meccan Revelations* was in fact a widespread proverb in the medieval West. Thus, far from connecting Lull with Islamic sources, the presence of this statement on the virtue of words in the prologue of *Cent noms de Déu* would secure Lull a place in the medieval European debate on this topic. After situating the notion of *virtus verborum* in its theological context, above all that of medieval sacramental theology, we will sketch the use of the medieval proverb "God put virtue into words, stones, and herbs"—"in verbis, lapidibus et herbis", and have a closer look at Lull's use of the proverb, which also links this concept of *virtus verborum* with the concept of the names of God, before we draw some conclusions for locating *Cent noms de Déu* in the picture we sketched.

### 1. *Virtus verborum*. Do words have power?

In modern times, ever since John Austin published *How to Do Things With Words?*,<sup>3</sup> later developed in the so called Speech Act theory,<sup>4</sup> the answer to the question 'Do words have power?' is a clear 'yes'. Yet already in medieval times people were asking: Do words have power? And if so, from where

---

<sup>1</sup> Ramon Llull, *Cent noms de Déu*, ORL XIX, 75-170, p. 81: "Con Deus haja posada virtut en paraules, peres e erbes, quant, doncs, mays l'ha posada en los seus noms".

<sup>2</sup> Miguel Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela* (Madrid: E. Maestre, 1914), p. 160: "Las letras que componen los nombres divinos tienen virtudes o propiedades, lo mismo que las tienen los elementos físicos, las drogas y todas las cosas."

<sup>3</sup> John Langshaw Austin, *How to Do Things with Words*, The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955 (Oxford: Clarendon Press, 1962).

<sup>4</sup> Cf. e.g. John R. Searle, *Speech Acts: An essay in the philosophy of language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

does this power originate? How is it transmitted? Is there a way to influence it? These questions sound as if this article were about to dive into the darkest period of the Middle Ages, first and foremost dealing with the incantations of witches, sorcerers, and magicians. Yet, as a matter of fact, the notion of *virtus verborum* was quite popular among theologians. Between the years 1230 and 1270 it was theologically discussed by Franciscan theologians, above all Roger Bacon (ca. 1220-1292) and Bonaventure (1221-1274). Of course, also other theological voices chimed in, like Albert the Great (ca. 1193-1280),<sup>5</sup> William of Auvergne (1180/90-1249) and Thomas Aquinas (ca. 1225-1274). Not all of them were equally happy with the concept itself, yet nevertheless, even their opposition to it makes it less likely that it originated exclusively in the Muslim world.

## 2. Medieval sacramental theology

The transforming power of Christ's words, when, during the Last Supper, he said "This is my body", "This is my blood", was an obvious truth for medieval faithful and theologians alike. "In the *Aurora*, a popular paraphrase of the Bible in verse written by the French cleric Petrus Riga (ca. 1140-1209) at the Abbey of St. Denis in Reims, Gospel accounts of the Last Supper emphasize the essential virtue of Christ's *sacra verba*."<sup>6</sup> I quote the text of one of the most popular passages:

Sic sine Carne Sacra Christi uel Sanguine Sancto /  
 Plebs non sanatur nec sciatur ei. /  
 'Ecce meum Corpus hoc est; Sanguis meus hic est,' /  
 Dum profert, miram *uim* sacra uerba ferunt. /  
*Verborum uirtus* agit ut transumptio fiat; /  
 Panis cum uino fit Caro fitque Cruor. /  
 Dum Dominus profert hec uerba duo sacra, panis /  
 Fit Corpus, uinum Sanguis ad illa duo. /  
 Et *uerbis* illis tunc *uim* concessit eandem /  
 Vt sic posteritas uerba per illa sacret.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Cf. Albertus Magnus, *Commentarium in quartum librum Sententiarum*, d. 5B, a. 4, Auguste Borgnet (ed.) (Paris: Vivès, 1894), vol. 29, p. 11: "Ad aliud dicendum, quod nihil est simile de curatione corporum, et animarum: quia lapides et herbae ex virtutibus consequentibus contrarietates complexiones suas habent ad causas morborum corporalium: sed nullam potest homo habere talem comparationem ad causam morbi spiritualis: uerba autem non curant nisi per invocationem."

<sup>6</sup> Don C. Skemer, *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2006), p. 89, n. 42.

<sup>7</sup> Paul E. Beichner (ed.), *Aurora Petri Rigae Biblia versificata*, Publications in Mediaeval Studies 19 (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965), vol. 2, pp. 514-515, ll. 2325-2334 (my emphasis).

The designations *vis* and *virtus* are used interchangeably in this narrative of the Last Supper. The power is first and foremost ascribed to the words uttered by Jesus Christ himself during the very event of the Last Supper. Yet the last two lines state that Christ intended their application in the future and therefore provided them with lasting power. Why this power of Christ's words would be obvious to every medieval Christian becomes clear when we go back all the way to Augustine (†430).

## 2.1 Sacramental theology according to Augustine

Augustine was thinking along Platonic lines. All things and events in the material, visible world are images and signs of the higher, spiritual world. Yet, through sin "Adam had perverted the relationship to signs and things that God had planned, but God, in the divine plan of salvation, had begun to restore the right order. Within this plan is the gift of the *sacramenta*, the sacred signs that indicate and contain the divine".<sup>8</sup> Therefore, Augustine starts from locating the sacraments within the realm of signs, "or more precisely, of those visible signs that in and of themselves, that is, of their very nature, and not by convention (based on general agreement) lead us to perceive something other than what their external appearance at first reveals".<sup>9</sup> By letting us detect something other than just the superficial external appearance, such signs facilitate a direct inference, as, for example, from a moving windmill to wind or from smoke to fire. This 'something other' is an invisible reality (*res*) which in the case of sacraments can only be perceived through them. "The most dignified of all signs is the word, for through it the invisible reality itself can be perceived."<sup>10</sup> For Augustine words take such a pride of place that he can call all other signs 'visible words'.<sup>11</sup> He explains this further in his *Commentary on the Gospel of St. John*: the external side of sacraments has a similarity to their sacred content, so that the sacraments are 'natural' signs, whose meaning is inherent in themselves. A sacrament is composed of an element, perceptible to the senses, and an interpretive word. In baptism, this would for instance be water and the baptismal formula 'Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti'. Since the word is the most dignified of signs, it causes the element to be a sacrament: "Take the word away, and what is the water other than

---

<sup>8</sup> Herbert Vorgrimler, *Sacramental Theology*, transl. Linda Maloney (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1992), pp. 49-50.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>11</sup> Cf. Augustine, *De doctrina christiana* II, ch. 3,5, in *Aurelii Augustini opera* 4,1, Joseph Martin (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* (CChrSL) 32 (Turnhout: Brepols, 1962), p. 34, ll. 3-10.

mere water? The word joins the element and becomes a sacrament”—“Accedit uerbum ad elementum et fit sacramentum”.<sup>12</sup> Ultimately, it is God through Christ in the Holy Spirit, who as the real and active agent in the sacraments causes grace. Yet for the Christians assembled for the Eucharist it is the priest who by repeating the words of Christ changes the bread and wine into the body and blood of the Lord.

## 2.2 Scholastic sacramental theories on the effectiveness of sacraments

Augustine’s sacramental theory was adopted throughout the Latin West and remained influential also for the scholastic understanding of sacraments. Some early scholastic theologians, like Hugh of St. Victor (†1141), however, found the concept of ‘sign’ too broad. They were looking for a definition that would only apply to sacraments by not just designating their signifying, but also their effective character.<sup>13</sup> For Hugh sacraments contain grace. He therefore uses therapeutic language and calls them ‘vessels of grace’ containing the medicine against sin and its consequences.

Peter Lombard (†1160) with his definition of sacrament already clearly moves beyond the threshold of the Patristic era with its Augustinian thinking. For him “sacrament in the true sense is called that which is in such a way a sign of the grace of God, that it bears its image and is its cause”—“sacramentum [...] proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei [...], ut ipsius imaginem gerat et causa existat”.<sup>14</sup> With the key word *imago* he still looks back to Augustine’s theory of signs, with the key word *causa* he already foreshadows the Scholastic attempt to integrate newly-discovered Aristotelian ideas into theological thinking.<sup>15</sup> From Peter Lombard onwards, the *dictio communis* of scholastic

---

<sup>12</sup> Augustine, *In Ioannis Evangelium tractatus*, 80,3, R. Willems (ed.), CChrSL 36 (Turnhout: Brepols, 1954), p. 529, ll. 4-11: “Detrahe uerbum et quid est aqua nisi aqua? Accedit uerbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam uisibile uerbum. [...] Vnde ista tanta uirtus aquae ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente uerbo, non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso uerbo aliud est sonus transiens, aliud est uirtus manens.”

<sup>13</sup> Cf. Hugh of St. Victor, *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus*, 34D, in *Opera omnia* II, Jacques-Paul Migne (ed.), Patrologia Latina (PL) 176, 17-42. Cf. also his definition of sacraments in *De sacramentis Christianae fidei*, I, 9,2 (PL 176, 317): “Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiler propositum ex similitudine repraesentans, et ex institutione significans, et ex significatione continens aliquam invisibilem et spiritualem gratiam.”

<sup>14</sup> Peter Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae* IV, d. 1, ch. 4,2 (Grottaferrata-Rome: Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1981), p. 233: “sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non igitur significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed et sanctificandi”.

<sup>15</sup> Cf. Vorgrimler, *Sacramental Theology*, pp. 52-53: “The hylemorphic doctrine that everything phys-

sacramental theology read *verba efficiunt quod figurant*—words bring about what they represent—which clearly attests to the notion of *virtus verborum*. Several commentaries on the Fourth Book of the *Sententiae* by Peter Lombard actually start from the sentence *sacramenta efficiunt quod figurant*.<sup>16</sup>

Thus, the main question in the 13<sup>th</sup> century was how sacraments would gain their effectiveness. Three possible solutions were being discussed. Arguing from an anthropological point of view, the *Summa Halensis*, published after 1235 as a common work of early Franciscan theologians, speaks of a dispositive effectiveness: the sacrament brings about a certain disposition, that is an effect in the human soul. This effect is not yet God’s grace itself but prepares for such grace.

Bonaventure, in his *Breviloquium*, argues against any causal relation between sacrament and grace, because God is the sole agent and God did not bind his power exclusively to sacraments. That sacraments indeed possess an effect is not due to them causing that effect themselves but to God’s decreeing that they should have such an effect. In his *Commentary on the Sentences* Bonaventure states that God by a contractual promise (“ex quadam pactione”)<sup>17</sup> each time operates his power whenever someone receives a sacrament.

Thomas Aquinas, however, was not content with Bonaventure’s contract theory, because it would degrade the sacraments from causes of grace into mere conditions for grace. They would resemble a lead coin (*denarium plumbeum*) which was only worth *centum libras*, 100 Pounds, because the king decreed so, but had in comparison to a genuine gold coin no value at all.<sup>18</sup> Therefore, Aquinas advocates the concept of instrumental causality. Sacraments are the instruments in God’s hand (*causa instrumentalis*), yet God remains the

---

ical and perceptible by the senses is a union of the changeable (matter) and the principle (form) that gave structure and definition, was applied to the sacraments from the beginning of the thirteenth century onward.”

<sup>16</sup> Peter Lombard himself uses the formula in dist. IV on baptism (*Sententiae* IV, d. 4, ch. 1, n. 2, 252) and dist. XXII on the sacrament of confession (ibid. IV, d. 22, ch. 2, n. 4, 389). More explicitly, the Albertist Lambertus De Monte starts his commentary on Book IV of the *Sententiae* with the first general question: “utrum sacramenta nove legis efficiunt quod figurant, hoc est conferant gratiam quam significant, et hoc ratione operis operati” (Brugge, Town Library 760, f. 220r).

<sup>17</sup> Bonaventure, *In quartum librum Sententiarum*, d. I, p. 1, q. 4, in *Bonaventurae opera omnia*, vol. IV (Ad Claras Aquas (Quaracchi): Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1889), p. 23.

<sup>18</sup> Cf. Thomas Aquinas, *Summa theologiae* III, q. 62 a. 1 co.: “Quidam tamen dicunt quod non sunt causa gratiae aliquid operando, sed quia Deus, sacramentis adhibitis, in anima gratiam operatur. Et ponunt exemplum de illo qui, afferens denarium plumbeum, accipit centum libras ex regis ordinatione, non quod denarius ille aliquid operetur ad habendum praedictae pecuniae quantitatem”, Robert Busa *et al.* (eds.), <<http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>> (October 24, 2019), from which source, that is an updated and corrected version of the *Editio Leonina*, all works by Aquinas in this article are quoted.

real agent in bestowing grace. This renders sacraments in no way superfluous. Because human beings are bodily creatures, for God bodily-material signs are the adequate means of communicating with them. Therefore, Aquinas is convinced that wherever a sacrament is administered according to the intention of Christ and the Church and the fitting matter is combined with the adequate form, there this sacrament infallibly effects grace.

In these sacramental concepts the *virtus* of the *verbum efficax*, of the effective word, is equivalent to the *virtus causandi gratiam* of the sacrament. The sacramental word ensures that God reliably bestows divine grace. The notion of performativity, of the spoken word as an act which effects something is embedded in these theological theories. Yet why should all this be confined just to sacraments? It does not come as a surprise that Bonaventure asks in his commentary on Book IV of the *Sententiae*: “Utrum virtus verborum possit convertere quantamcumque materiam”<sup>19</sup>—whether the power of words can convert any physical matter or element.

### 3. God put virtue into words, stones, and herbs

If the power of words is involved in sacraments, then it can also work in benedictions, vows, (apotropaic) prayers, exorcisms and even charms and incantations. After all, in John 14:14 Jesus Christ promised: “If in my name you ask me for anything, I will do it.” Relying on this sentence from the gospel, “a Christian with faith would surely expect this promise to be unailing”.<sup>20</sup> Thus the idea of *verbum efficax* was broadened and the *virtus verborum* became an element of folk religion embedded in popular devotional practices.

In the 13<sup>th</sup> century, there was an intense intellectual debate going on about how the power of words in such non-sacramental instances could be explained. The main concern of these discussions was whether it is possible to act “through words, naturally and at a distance, without the intervention of a divine or demonic force”.<sup>21</sup> The options of God as immediate agent, God as agent in creation, and demons as agents basically boiled down to the binary choice ‘God or a demon’. As a rule of thumb with God as agent the *virtus verborum* was positive and aimed at protecting and healing, while the “negative goals of black magic

<sup>19</sup> Bonaventure, *In quartum librum Sententiarum*, d. X, p. 2, a. 1, q. 4, pp. 232-234.

<sup>20</sup> Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*, 2<sup>nd</sup> ed. (Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2000), p. 15.

<sup>21</sup> Béatrice Delaurenti, “Agir par les mots au Moyen Âge: Communication et action dans les débats sur le pouvoir des incantations”, *Archives de Sciences Sociales des Religions* 158/2 (2012), 53-71, p. 55; quoted English version “Acting Through Words in the Middle Ages. Communication and Action in Debates on the Power of Incantations” <[www.cairn-int.info](http://www.cairn-int.info)> (October 24, 2019).

or necromancy, appealing to demons, often [intended] to injure other people”.<sup>22</sup> The proverb “God put his virtue into words, stones, and herbs”<sup>23</sup> clearly opts for God as agent and supposes that a non-demonic efficacy of the human word would either entail God’s direct interference or a natural efficacy.

Yet, scholastic texts of the time provide ample material to show that this ligature between God and the *virtus verborum* was by no means the outcome that would have been obvious from the very beginning. The opinions on whether it is legitimate to use and rely on the power of words in such circumstances reached from total opposition, on the one hand, to an unreserved theological interpretation, on the other, and increasingly tended to assume natural causes, that in the end brought forth a naturalistic interpretation. Thus, from the second half of the 13<sup>th</sup> century onwards the question of the power of words clearly took a more specifically medical turn.

### 3.1 Some critical voices: fraud or demons

Notably the voices critical of any non-sacramental *virtus verborum* could rely on a longstanding Christian tradition that during the Patristic times, once again culminated in Augustine of Hippo.<sup>24</sup> In *De doctrina christiana*, he condemned all attempts at trying to influence God’s actions: “All the arrangements made by men to the making and worshipping of idols are superstitious, pertaining as they do either to the worship of what is created or of some part of it as God, or to consultations and arrangements about signs and leagues with devils, such, for example, as are employed in the magical arts.”<sup>25</sup> Augustine stressed that only God can work miracles and that pagan practices of incantations or other forms of idolatry are either fraudulent or based on demonic interference. Christians of sincere faith who pray in approved ways are deemed

---

<sup>22</sup> Skemer, *Binding Words*, p. 60.

<sup>23</sup> Cf. Louise M. Bishop, *Words, Stones & Herbs: The healing word in medieval and early modern England* (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2007); Béatrice Delaurenti, *La puissance des mots, “virtus verborum”: Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations* (Paris: Éditions du Cerf, 2007); Irène Rosier-Catach, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Avant-propos d’Alain de Libera (Paris: Seuil, 2004).

<sup>24</sup> Augustine’s arguments against the use of magic are e.g. summarised by Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1967), pp. 413-418; Valerie I.J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1991), pp. 244-245; Brian Stock, *Augustine the Reader: Meditations, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996), pp. 7-8, 201-202, 389-390.

<sup>25</sup> Augustine, *De doctrina christiana*, II, ch. 20,30, 54, ll. 1-5: “Superstitiosum est quicquid institutum est ab hominibus ad faciendam et colendam idola pertinens uel ad colendam sicut Deum creaturam partem uel ullam creaturam uel ad consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata, qualia sunt molimina magicarum artium.”

worthy by God to receive divine blessings. However, “Christian ritual practices are useless when based on an idolatrous devotion to handmade objects rather than on faith. Oral repetition and magical arrangements of divine names produce sounds without meaning, words without truth. They are the Devil’s traps to snare the unwary and place their souls in grave peril.”<sup>26</sup> Augustine clearly flagged the dangers of using superstitious practices.

William of Auvergne followed closely in Augustine’s footsteps. From when he became bishop of Paris in 1228 until his death in 1249, he strongly opposed all forms of idolatry and superstition, especially those that involved words and names.<sup>27</sup> He tried to refute the notion of *virtus verborum* in both a non-sacramental and a non-natural context. If words by themselves really had a particular power they would either act by the strength of their meaning (*significatio*), or by the force of the thing they designate (*figuratum*).<sup>28</sup> He refutes the first possibility by introducing the example of images as a parallel: if words were to act through their meaning, even more so images would act through their meaning.<sup>29</sup> He writes: “Therefore, the image would have more power to kill anyone who looks at it than names or words. And thus the contemplation or sight of an image would kill anyone who observes it or sees it, and this would happen in the same way for all natural things.”<sup>30</sup> Thus William of Auvergne argues that attributing power to the *meaning of words* is not logical.

---

<sup>26</sup> Skemer, *Binding Words*, p. 32. In his fervent condemnation of magic, Augustine was followed by Martin of Braga (ca. 515-580), Gregory of Tours (538-593), Gregory the Great (540-604), Isidore of Seville (560-636), Eligius of Noyon (588-659) and others.

<sup>27</sup> Cf. William of Auvergne, *De legibus 27*, in *Guilielmi Alverni episcopi Parisiensis mathematici perfectissimi, eximii philosophi, ac theologia praestantissimi opera omnia...*, vol. I (Paris: F. Hotot; London: Robert Scott, 1674), 18-102; pp. 90-91: “Septima pars idolatriae, sicut diximus in praecedentibus, idolatria est verborum et nominum quibus tantam virtutem imponunt malefici, ut ipso auditu et homines et animalia occiderent, et etiam inspectione literarum et figurarum, quibus scripta essent, sicut dicebat Judaeus ille maleficus, qui sola infusione verborum quorundam, taurum visus est occidisse.”

<sup>28</sup> Cf. William of Auvergne, *De legibus 27*, 90: “Si enim ista virtus inesset verbis, esset eis ex necessitate uno quatuor modorum, hoc est, vel a parte materiae suae, hoc est aere, aut a parte formae suae, hoc est soni sive sonationis, aut a parte significatorum, aut ex omnibus his aut ex aliquibus illorum. [...] Tertia via similiter erronea est et impossibilis videlicet ut a parte figurati sit huiusmodi virtus verbis atque nominibus; si enim malitia et nocumenta signati praestarent hanc virtutem nocendi verbis atque nominibus, nomen mortis atque inferni mortem et tormentum intolerabile et tormentum necessario inferret audientibus.”

<sup>29</sup> *Ibid.*: “Ista virtus aut esset nominibus et verbis a parte signati, quia signant, hoc est ratione significationis, aut quia res, hoc est propter ipsam rem quae signatur. Quod si dixerit, quia ratione significationis tunc necesse est, ut quae magis eadem signant maiorem habent huiusmodi virtutem; quare imagines rerum, sive pictae, sive sculptae, magis huiusmodi virtutem habent, quam verba et nomina, cum magis hoc est evidentiuss, et expressius significant et ita fortior erit imago aliquantum et similitudo ad occidendum respicientem eam, quam nomina quaecumque vel verba.”

<sup>30</sup> *Ibid.*: “et ita inspectione alicuius imaginis vel visu morietur quicumque visor vel inspector: et de



The second option would be “that words act as a result of the power of the thing they name”.<sup>31</sup> To refute this assumption William of Auvergne distinguishes between the order of meaning and the natural order. “The word, he says, does not contain the thing it names. It does not therefore contain the power of that thing either. The power of a word cannot derive from the powers of the thing it names.”<sup>32</sup> For him as theologian it is clear that if there is a power in incantations or of any other superstitious practice, it derives from the devil alone.<sup>33</sup> “In his view, the veneration of physical forms (*figurae*), whether sculpted, written, painted, or carved, in expectation of working miracles and receiving divine blessing, was essentially idolatrous.”<sup>34</sup> However, he concedes that there is one exception, one form of ‘natural magic’: he acknowledges that this exception is worked by music and sound.<sup>35</sup> Yet he is quick in pointing out that it has a purely natural cause, referring to Plato’s cosmology and the music of the spheres.<sup>36</sup>

### 3.2 Advocates: Natural causes or the grace of God

This exception leaves a loophole for integrating the views of the Muslim philosopher and polymath al-Kindi (†860) into Christian thinking. In his work *De radiis*, he reflects in chapter 6 on the power of words which he situates in the big picture of cosmic harmony. According to al-Kindi, all bodies, whether celestial or natural, emit rays. “This radiation is the manifestation of cosmic harmony and places all living beings in a sort of universal sympathy.”<sup>37</sup> Human beings possess a privileged status in this conception of the universe. They are perceived as a microcosm in the macrocosm and they possess the excep-

---

omni signo naturali similiter se habere necesse erit, cum naturalia signa magis significant quam positiva” (Engl. transl. Delaurenti, *Acting Through Words*, 6).

<sup>31</sup> Delaurenti, *Acting Through Words*, 6; cf. William of Auvergne, *De legibus* 27, 90: “Tertia via similiter erronea est et impossibilis videlicet ut a parte figurati sit huiusmodi virtus verbis atque nominibus.”

<sup>32</sup> Delaurenti, *Acting Through Words*, 6; cf. William of Auvergne, *De legibus* 27, 90: “res enim, quo res, non potius pertinent ad verba et nomina quam ad alia quaecunque: non enim pertinent ad ea nisi propter significationem, et ita non potius prestant eis virtutem huiusmodi quam aliis quibuscunque rebus; quare nulla erit a parte illa virtus nominibus et verbis”.

<sup>33</sup> Cf. William of Auvergne, *De legibus* 27, 89: “Quare declaratum est tibi figuras et characteres huiusmodi non ex virtute sua aliqua naturali operari mirifica illa, sed ex Daemonum pacto, quo cultoribus suis per huiusmodi signa se adesse polliciti sunt.”

<sup>34</sup> Skemer, *Binding Words*, p. 60.

<sup>35</sup> Cf. William of Auvergne, *De universo* II, 3, 21, in *Opera omnia*, vol. I, pp. 1056-1057.

<sup>36</sup> Cf. William of Auvergne, *De legibus*, p. 90: “Quod si dixerit quis, quia consonantia et dissonantia in sonis virtutem habent plurimam atque fortissimam, propter quod et Plato dixit in Timaeo, quia potentissima nostra est musica: et respondemus ei, quia verum est hoc, sed virtus eius tantum naturalis est.”

<sup>37</sup> Delaurenti, *Acting Through Words*, 10; cf. id., *Agir par les mots*, p. 61: “Un tel rayonnement manifeste l’harmonie cosmique et installe l’ensemble des êtres vivants dans une sorte de sympathie universelle.”

tional “power to act on the world through words. In this general framework the explanation of *virtus verborum* is based on two principles. First, the emission of sounds belongs to celestial harmony: sounds and words convey the power of the heavens. Second, certain conditions are necessary for the deployment of this force. They concern the aptitudes of the soul: the strength of intention of the speaker and the power of his imagination confer an efficient power on words.”<sup>38</sup>

Regarding the influence of *De radiis* in the Latin world, it seems that in the second half of the 13<sup>th</sup> century al-Kindi’s theories became more and more contested. “Between 1259 and 1265, Thomas Aquinas attacked the treatise for its theory of astral influence.”<sup>39</sup> Aquinas did not deny that planets can cause natural effects, yet he denies that they possess any supranatural powers whatsoever; therefore they cannot be used for any astrological practices.<sup>40</sup> The condemnations of Paris in 1270 and 1277 sanctioned the astral determinism on which al-Kindi had built his explanation of the *virtus verborum*. The list of thirteen statements that Étienne Tempier condemned on 10 December 1270 also explicitly denounced the statement that all which happens here on earth underlies and is caused by the coercion of planets.

Nevertheless, the Franciscan friar Roger Bacon (†1292)<sup>41</sup> was obviously influenced by *De radiis*. Bacon was writing about thirty years after William of Auvergne. He refuted any theologically motivated condemnation of the *virtus verborum* which would attribute it to the power of demons. He was convinced that the power of words exists, yet that it has natural not demonic causes.

---

<sup>38</sup> Delaurenti, *Acting Through Words*, 10; cf. id., *Agir par les mots*, pp. 61-62: “Cette conception de l’univers privilégie l’homme, conçu comme un microcosme dans le macrocosme; elle lui attribue le pouvoir d’agir sur le monde par l’intermédiaire des mots. Dans ce cadre général, l’explication de la *virtus verborum* est fondée sur deux principes. Premièrement, l’émission de sons appartient à l’harmonie céleste: les sons et les mots véhiculent la force des cieux. Deuxièmement, certaines conditions sont nécessaires à la mise en œuvre de cette force. Elles concernent les dispositions de l’âme: la force de l’intention du locuteur et le pouvoir de son imagination confèrent aux paroles une force efficiente.”

<sup>39</sup> Delaurenti, *Acting Through Words*, 12; cf. id., *Agir par les mots*, p. 62: “Dans les années 1259-65, le traité avait été visé par les attaques de Thomas d’Aquin contre la théorie de l’influence astrale.”

<sup>40</sup> Cf. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, lib. 3 c., p. 104, n. 1: “Fuerunt autem quidam dicentes quod huiusmodi opera nobis mirabilia quae per artes magicas fiunt, non ab aliquibus spiritualibus substantiis fiunt, sed ex virtute caelestium corporum. Cuius signum videtur quod ab exercentibus huiusmodi opera stellarum certus situs consideratur. Adhibentur etiam quaedam herbarum et aliarum corporalium rerum auxilia, quasi ad praeparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis caelestis.” He argues in *ibid.*, n. 3: “Ipsa loquela proprius actus est rationalis naturae. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in praedictis operationibus, et ratiocinantes de diversis. Non est igitur possibile quod huiusmodi fiant sola virtute caelestium corporum.” Cf. also *Quodlibet*, XII, q. 9, a. 2, and *Summa theologiae*, II<sup>a</sup>-IIae q. 96 a. 2 co. and II<sup>a</sup>-IIae q. 96 a. 4 co.

<sup>41</sup> Cf. in particular David Lindberg, *Roger Bacon’s Philosophy of Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1983), and Jeremiah Hackett, *Roger Bacon and the Science* (New York: Brill, 1997). For a specific analysis of his conception of *virtus verborum*, see Irène Rosier, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle* (Paris: Vrin, 1994), pp. 207-231, and Delaurenti, *La puissance des mots*, pp. 157-200.

According to Bacon, several factors contribute to the power of words: the astral harmony, the power of the soul, the mediation of the air, and the formula's sound vibration.<sup>42</sup> For Bacon "[t]he word is the vocal vehicle of the soul's impressions".<sup>43</sup> The human soul's receptivity for the *virtus verborum* depends on four conditions: *cogitatio*, profound thought, *desiderium*, great desire, *intentio*, firm intention, and *confidentia*, real trust.<sup>44</sup> These four conditions "were fundamental according to Roger Bacon: they were indispensable for exerting a power through words".<sup>45</sup> Despite holding this view, Bacon managed not to be adversely affected by the condemnation of *De radiis*, because he unambiguously declared himself not in favour of any magical practices. "While believing in the efficacy of words, especially a priest's solemnly uttered words in connection with the Eucharist, Bacon criticized 'magical' incantations, invocations, conjurations and *characteres* [i.e. foreign unreadable letters] as illusions and fascinations."<sup>46</sup> It is at their own peril that human beings ignore the free will of God and potential astrological influences. Yet charlatans and 'old women', by intermixing demonic and fraudulent elements when trying to produce wondrous effects at whim, foolishly abuse practices and formulae which otherwise might be efficacious.<sup>47</sup> Bacon was more open-minded than William of Auvergne and inclined to allow what one would call 'white magic'. He tells and interprets the following story about a boy who had encountered an epileptic man for whom he made a textual amulet. This amulet, when worn around the neck, 'cured' the man, i.e. he remained free of symptoms. Yet, when he took a bath, his wife, claiming that it was necessary to protect the amulet from becoming wet, deceived the man into removing it from his neck. She had said so not because she wanted to help but out of a desire to freely indulge in her love for a cleric. As soon as the amulet had been removed, the man's epileptic seizures started again. His frightened wife took pity on him and quickly bound the textual amulet around his neck again ('ligavit cedulam') which cured him.

---

<sup>42</sup> The sound is also something Petrus Hispanus reflects on in his *Summulae logicales*, written around 1240, when he discusses *sonus, voces, nomina* and *verba*: cf. *Summulae* I, 3, Joseph M. Bocheński (ed.) (Torino: Marietti, 1947).

<sup>43</sup> Delaurenti, *Acting Through Words*, 13; cf. id., *Agir par les mots*, p. 64: "Le mot est le véhicule vocal des impressions de l'âme."

<sup>44</sup> Cf. Roger Bacon, *Opus tertium*, 26, in id., *Opera quaedam hactenus inedita*, J. S. Brewer (ed.) (London: Longman, 1859), vol. I, pp. 96-97.

<sup>45</sup> Delaurenti, *Acting Through Words*, 13; cf. id., *Agir par les mots*, p. 64: "Ces quatre conditions, *cogitatio, desiderium, intentio* et *confidentia*, sont fondamentales selon Roger Bacon, elles sont indispensables pour exercer un pouvoir par les mots."

<sup>46</sup> Skemer, *Binding Words*, p. 61.

<sup>47</sup> Cf. Skemer, *Binding Words*, p. 61.

Far from attributing the amulet's efficacy to the power of demons, Bacon reasons that, because the boy's motive had been blameless and free of deceit, God himself had rewarded what he deemed worthy of divine intervention and blessing by restoring the man's health.<sup>48</sup> Good intentions and sincere faith always deserve God's grace. "By contrast, the wife had acted under demonic influence and was motivated by the evil desire to deceive and injure."<sup>49</sup> Yet Bacon does not dwell any further on the part she played in all of this.

Béatrice Delaurenti and other experts in the field assume that it is of pivotal importance that the words used for such textual amulets or non-demonic incantations would not convey any meaning.<sup>50</sup> For her, "[t]he reason for this restriction must be seen in the necessity to distinguish *virtus verborum* from demonic incantations. The fact that the formula has a meaning would imply that it is addressed to an interlocutor. Giving importance to the formula's meaning would be similar to giving too much importance to this interlocutor: this position would open the way to a suspicion of demonic causality."<sup>51</sup> I rather doubt this and would argue that the opposite is the case, that God is the interlocutor and he should be addressed in understandable terms because otherwise the danger is too high that inadvertently any demons are conjured. This becomes crystal clear when we look at the position which Thomas Aquinas holds.

---

<sup>48</sup> Roger Bacon, *The "Opus maius" of Roger Bacon*, p. 3, c. 14, John Henry Bridges (ed.), vol. I (Oxford: Clarendon Press, 1897), pp. 123-124: "Et novi hominem qui cum fuerat puer invenit hominem in campis qui ceciderat de morbo caduco, et scripsit illos versus ac posuit circa collum ejus, et statim sanatus est; et nunquam postea ei accidit donec post multa tempora uxor ejus volens eum confundere propter amorem clerici cujusdam quem amavit fecit eum n[udari] ut saltem balnei tempore propter aquam deponeret cedulam de collo suo ne per aquam violaretur. Quo facto statim arripuit eum infirmitas in ipso balneo; quo miraculo percussa mulier iterum ligavit cedulam et curatus est. Quis erit ausus interpretari hoc in malum, et daemonibus ascribere, sicut aliqui inexperti et insipientes multa daemonibus ascripserunt quae Dei gratia aut per opus naturae et artium sublimium potestatem multoties facta sunt? Quomodo enim probavit mihi aliquis quod opus daemonis fuit istud, quoniam nec puer decipere sciebat nec volebat? Et mulier, quae decipere volebat non solum virum sed se per fornicationem dum abstulit scripturam, viso miraculo pietate mota cedulam religavit. Malo hic pie sentire ad laudem beneficiorum Dei quam ex praesumptione magna damnare quo verum est."

<sup>49</sup> Skemer, *Binding Words*, p. 62.

<sup>50</sup> Cf. Delaurenti, *Agir par les mots*, p. 63: "Alors que ses développements sur les causes du pouvoir des mots sont précis et argumentés, il reste flou sur cette question essentielle [i.e. le rôle de la signification]."

<sup>51</sup> Delaurenti, *Agir par les mots*, p. 63: "Le motif d'une telle restriction doit être rapporté à la nécessité de distinguer la *virtus verborum* des incantations démoniaques. Le fait que la formule ait une signification supposerait qu'elle s'adresse à un interlocuteur. Accorder une importance au sens de la formule reviendrait à donner trop d'importance à cet interlocuteur: cette position ouvrirait la voie au soupçon de causalité démoniaque."

### 3.3 The cautious voice of reason

When we compare his stance with Roger Bacon's, we find a slightly different and certainly more cautious picture. In the *Summa theologiae* Aquinas answers the question: "Is it wrong to wear from one's neck a textual amulet based on *verba divina*?" Aquinas seems to agree with the first argument which he quotes: "It would seem that it is not unlawful to wear divine words from the neck. Divine words are no less efficacious when written than when uttered."<sup>52</sup> However, he admonishes to be extremely cautious in two regards: One needs, above all, to know what the exact meaning is of what one wears, especially if the amulet contains unknown signs, to avoid (incidental) demonic invocations. Like Augustine before him, Aquinas took the act of conjuring spirits and demons as evidence of having abandoned the Christian faith. Secondly, such amulets should not contain any symbols apart from the cross.<sup>53</sup> Aquinas also emphasizes that one cannot expect higher efficacy or any other benefit from the style in which amulets are written. Not how they are written, but what is written on them is decisive.

Thus, "Aquinas condemned astrological talismans as demonic and condemned ritual practices that the church deemed 'superstitious.' Yet he allowed a limited role for textual amulets based on Christian texts."<sup>54</sup> Just as people could keep relics on their bodies or at home, it was legitimate to wear prayers like the 'Our Father' or other quotations from Scripture. Yet, people had to do so in sincere Christian devotion if they were hoping to secure divine protection. Such textual amulets were meant to be an outward sign of the fact that one was bearing God's words *in pectore*, in one's heart, "just as God had commanded the Jews in connection with *tefillin* (Deutero-

---

<sup>52</sup> Aquinas, *Summa theologiae* II<sup>o</sup>-IIae q. 96 a. 4.

<sup>53</sup> Cf. Aquinas, *Summa theologiae*, II<sup>o</sup>-IIae q. 96 a. 4 co.: "Respondeo dicendum quod in omnibus incantationibus vel Scripturis suspensis duo cavenda videntur. Primo quidem, quid sit quod profertur vel scribitur. Quia si est aliquid ad invocationes Daemonum pertinens, manifeste est superstitiosum et illicitum. Similiter etiam videtur esse cavendum, si contineat ignota nomina, ne sub illis aliquid illicitum lateat. Unde Chrysostomus dicit, super Matth., quod, *Pharisaeorum magnificentium fimbrias suas exemplo, nunc multi aliqua nomina Hebraica Angelorum confingunt et scribunt et alligant, quae non intelligentibus metuenda videntur*. Est etiam cavendum ne aliquid falsitatis contineat. Quia sic eius effectus non posset expectari a Deo, qui non est testis falsitatis deinde, secundo, cavendum est ne cum verbis sacris contineantur ibi aliqua vana, puta aliqui characteres inscripti, praeter signum crucis. Aut si spes habeatur in modo scribendi aut ligandi, aut in quacumque huiusmodi vanitate quae ad divinam reverentiam non pertineat. Quia hoc iudicaretur superstitiosum. Alias autem est licitum. Unde in decretis dicitur, XXVI, qu. V, cap. non liceat Christianis etc., *nec in collectionibus herbarum quae medicinales sunt aliquas observationes aut incantationes liceat attendere, nisi tantum cum symbolo divino aut oratione dominica, ut tantum creator omnium et Deus honoretur*."

<sup>54</sup> Skemer, *Binding Words*, p. 63.

nomy 11:18), only wearing the written representation of words as a visible sign of devotion. Aquinas allowed people to use textual amulets in order to show their pure faith and a fervent belief in God as a font of divine power and ultimate source of protection and healing”.<sup>55</sup> In any case, there was no automatism. God’s grace “did not flow automatically from the shape of the letters written on a piece of parchment. Rather, the power of sacred words was a divine blessing, freely given in response to someone’s sincere faith.”<sup>56</sup> Nevertheless, Aquinas, much like other theologians of his time, was keenly aware of the fact that “subtle scholastic arguments were beyond the comprehension of most Christians, who turned to textual amulets and other sources of divine protection in a dangerous but increasingly literate world and expected divine protection in a fairly mechanical way”.<sup>57</sup> That he should allow their use nonetheless is of pivotal importance, because we have evidence that the names of God were worn as textual amulets during the 13<sup>th</sup> century (e.g. the *Prayer to the 72 Names of God*). According to Thomas Aquinas, Christians could use such amulets as emblems of faith and devotion, in the hope (but not in any absolute certainty) of enjoying God’s grace and protection.

#### 4. *Virtus verborum* in Ramon Llull’s writings

Where does Llull position himself in this whole picture?<sup>58</sup> How does he make use of the medieval proverb? In his *Cent noms de Déu* he recommends saying the hundred names of God once a day and carrying them along in writing.<sup>59</sup> By this, in all probability, he does not mean that people should walk around with his book, but that they should carry the 100 names in mini-format as a textual amulet. By giving these recommendations and already by writing *Cent noms de Déu*, Llull dedicates himself to bridging the division between theological reasoning on the *virtus verborum* and popular piety.

Moreover, he recommends doing this with the hundred names of God because he attributes to them even more power, granted by the grace of God, than to other prayers or spiritual exercises. To drive his point home, he

---

<sup>55</sup> Ibid., p. 63.

<sup>56</sup> Ibid., p. 64.

<sup>57</sup> Ibid., p. 73.

<sup>58</sup> On Llull’s understanding of sacramental theology cf. Jordi Gayà Estelrich, “La teologia sacramentària de Ramon Llull (I). La definició de sagrament”, *Studia Lulliana* 49 (2009) pp. 51-69.

<sup>59</sup> Cf. Ramon Llull, *Cent noms de Déu*, ORL XIX, 81: “Per què jo consell que hom cascú dia diga los cent noms de Déu, e que escrits amb si los port.”

repeats, some two years later, this sentence from the prologue of *Cent noms de Déu* almost identically in the *Proverbis de Ramon*:

Con Deus haja posada virtut en *paraules, peres e erbes*, quant doncs mays l’ha posada en los seus *noms*.<sup>60</sup>

Si Deus ha posades vertuts en *peres e erbes*, tant més la ha posada en sos *noms*.<sup>61</sup>

The major difference between the two versions of the sentence is that actually in the *Proverbis* he leaves out “*paraules*” and, by doing so, emphasizes “*noms*”.

Apart from *Cent noms de Déu* Llull refers to the medieval proverb in nine other works of his.<sup>62</sup> In the few instances, when Llull gives an explanation of the proverb (which he does not always do), it becomes clear that he is keen on linking it with an ‘orthodox’ attitude of good Catholic faith, not with obscure magical practices. Thus, in *De contemplatione Raymundi* each of the three components, *verba*, *lapides* and *herba* serves a special purpose: the power of words is connected to the Eucharist in a similar way as was the case in the poem *Aurora*: “ut per ipsa presbyter corpus Christi conficere possit”—so that by those words the priest can change the bread into the body of Christ. The power of stones does not exist just at random, but represents Peter, the stone on which Christ founded his Church and stands for the longevity of the Church.<sup>63</sup> The purpose of the herbs is in comparison rather prosaic; they are there to feed us and heal us.

<sup>60</sup> Cf. Ramon Llull, *Cent noms de Déu*, ORL XIX, 81.

<sup>61</sup> Approximately two to four years later, Llull writes this sentence in *Proverbis de Ramon*, [Rome 1296?] ch. 27 “De virtuos”, ORL XIV, 34.

<sup>62</sup> Simone Sari, in his “I *Cent noms de Déu* de Ramon Llull: Il Corano e l’epica romanza”, *Carte Romanze* 8/1 (2020), pp. 173-197, in pp. 183-185 provides a list of all nine instances: *Libre de oracions e contemplacions de l’enteniment* [1274-6?], ORL XVIII, 268; ROL XXXIII, 601; *Art demostrativa* [Montpellier, ca. 1283], ORL XVI, 265; ROL XXXII, 304; *Proverbis de Ramon* [Rome 1296?], ORL XIV, 34; *Taula general* [Tunis-Naples 9/1293-1/1294], ORL XVI, 321, 327, 397; ROL XXVII, 36, 42, 109; *De contemplatione Raymundi* [Paris, 8/1297], ROL XVII, 33; *Rhetorica nova* [Cyprus 1/1301], ROL XXX, 59; *Ars generalis ultima* [Lyon-Pisa 11/1305-3/1308], ROL 14, 165; *Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi* [Montpellier, 2/1308], ROL XXII, 58; *Libre de virtuts e de pecats* [Mallorca 1/1313], NEORL I, 82; ROL XV, 194.

<sup>63</sup> Ramon Llull, *De contemplatione Raimundi* [Paris, 8/1297], ROL XVII, 33: “O diuina uirtus, gloriosa et excellens! Tu similitudinem tuam communicas herbis, lapidibus, uerbis: Herbis, ut cum ipsarum uirtute nostra uiuat uegetatiua, et cum ipsis nostram sanitatem procuremus; lapidibus, ad significandum magnam uirtutem arae beati Petri, supra quam sacrosancta Romana mater ecclesia est fundata, quae perseverantia significatur; uerbis, ut per ipsa presbyter corpus Christi conficere possit.”

The *virtus verborum* is always depicted as positive and useful.<sup>64</sup> In the *Llibre de vertuts e de pecats* the *virtus verborum* serves to provide inner strength in order to overcome sin (“per fortitudinem animi ad superandum peccata”) and to show one’s faith. As an example, Llull argues for ‘ordinary’ practices of popular piety on the basis of the *virtus verborum*, like vowing to go on a pilgrimage when one is in life-threatening peril.<sup>65</sup> This was a quite common vow in his times.

The healing power of herbs and the moving power of magnetic stones serve him as an analogy to explain the power of words and above all of truth.<sup>66</sup> He embeds the notion of the *virtus verborum* in his world view of descending perfection and of exemplarism, indebted to Plotin and Neoplatonism. There, as a basic principle, analogy applies; an ascent or descent to the different levels of being and perfection is possible. If one focuses on the order of being, the use of the metaphor ‘descent’ is appropriate; if one starts from the order of knowing the metaphor of ‘ascent’ applies. This way of thinking corresponds to the traditional position of Hugh of St. Victor († 1141) that the human mind descends to the visible by viewing the invisible. Hugh states, “et sic ‘a primis usque ad ultima descendens’ conducit illuminationem suam per singulas virtutes”.<sup>67</sup> Llull applies

---

<sup>64</sup> This is, for example, the case when our sensitive faculties are directed through true words “ad obiecta necessaria et amabilia” (cf. *Taula general*, ORL XVI, 397).

<sup>65</sup> Ramon Llull, *Llibre de virtuts e de pecats* [Mallorca 1/1313], NEORL I, 82: “Deus ha posades virtuts en pedres, erbes e paraules, donchs, ha posada virtut per força de coratge e de fe a vengre pecats e a fer miracles. E d’açó avem esperiència con hom es temptat a fer pecat e no·l vol fer per neguna res; e açó metex con es malafte ho con es en perill de mort e promet que irá en romaria a alcun sentuari, aven fe que aquell sant li ajud.”

ROL XV, 194: “Deus posuit uirtutes in uerbis, herbis et lapidibus. Igitur posuit uirtutem per fortitudinem fidei et animi ad superandum peccata et ad faciendum miracula. Et de hoc habemus experimentum, quando aliquis tentatus est ad faciendum peccatum, et non illud aliquo modo facere uult. Et hoc idem, quando infirmatur uel est in periculo mortis, et promittit ire ad peregrinationem ad aliquod sanctuarium, habendo fidem, quod ille sanctus eum adiuuet.”

<sup>66</sup> Ramon Llull, *Taula general*, dist. V, p. V, “De vertut”, ORL XVI, 397-398: “14. *Questió*: Per que vertut està en paraules, e en erbes e en peres?”: [...] en paraules, axí com la sencitiva qui es moguda per vertut d’oyr paraules veres als objetz necessaris e amables; en erbes, enaxí com la planta qui à vertut de sanar per so que sa vertut pusqua montiplicar de sa contraria vertut; en peres, enaxí com la caramida qui tira a sí lo ferre per so quar en ella ha major simplicitat de terra que·n neguna altra pera, a la qual major simplicitat à apetit lo ferre en qui la terra à major vertut que negú altre element.”

ROL XXVII, 109: “In uerbis sicut in sensitiua, quae per uirtutem mouetur ad audiendum uerba uera ad obiecta necessaria et amabilia. In herbis sicut in planta, quae habet uirtutem sanandi, ut suam uirtutem possit multiplicare de sua uirtute contraria. In lapidibus sicut in magnetem, qui attrahit ferrum, quia in illo habetur maior simplicitas terrae quam in aliquo lapide, ad quam maiorem simplicitatem habet ferrum appetitum, in quo terra maiorem habet uirtutem quam aliquod aliud elementum.”

<sup>67</sup> Hugh of St. Victor, *Exegetica II: Expositio in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, lib. IX, ch. 13, PL 175, 1127BC.



this world view to the medieval proverb. Following the order of being, he assumes a higher power (*virtus*) that is mirrored in inferior things capable of possessing this power. This *virtus* originates from *bonitas* and *magnitudo*. In the *Taula general* he explains: “That *virtus* transmits its likeness to the outside, so that in that likeness it can be spread abroad and be multiplied, and is able to go over unto other substances, which have the *virtus* to receive this *virtus*, which comes, so that many *virtutes* can accumulate together into one single multiplied *virtus* out of all, and this latter *virtus* is manifest in words, herbs and stones.”<sup>68</sup> For Llull, the fact of creation undoubtedly and inevitably leads to a causal relationship between God and the world and therefore he assumes an ontological causal chain ‘from top to bottom’. Thus, for Llull his entire conception of thought and his whole world view are mirrored in the *virtus verborum*, since in the respect of being mirrored *virtus* corresponds to the attributes of God. This, in its turn, provides an obvious link to Llull’s understanding of the divine names. God’s names are connected to and sometimes even coincide with the attributes of God. Yet to deepen this topic would mean to embark on writing an article, if not a book of its own.

## 5. Conclusion

In conclusion we can state that Llull in all probability meant his *Cent noms de Déu* to be a contribution for bridging the increasing gap between theological reasoning, especially as developed in scholastic sacramental theology at the time, and popular piety. *Cent noms de Déu* may not speak the language of popular piety in all and every respect, yet its understanding of *virtus verborum* is one important element of folk religion, next to gestures, textual formulae, songs and music. *Cent noms de Déu* is a text to be used in devotion, not designed for the desk of scholars.

As always with Llull’s works, especially in the case of *Cent noms de Déu* it is difficult to identify reliable direct intertextual links. Yet in this case exis-

---

<sup>68</sup> Llull, *Taula general*, dist. V, p. V, “De vertut”, ORL XVI, p. 398: “*Solució* h. En la substància nex vertut de bontat, granea, e dels altres comensamens. Aquesta vertut tramet de fores sa semblansa per so que n aquella semblansa sia manifestada e montiplicada, e que pusca passar a les altres substàncies qui an vertut a reebre aquella vertut qui ve per so que moltes vertutz se pusquen ajustar en una vertut montiplicada de totes, sustentada en paraules erbes e peres.”

ROL XXVII, 109: “*Quaestio*: Quare uirtus stat in uerbis, herbis et lapidibus? *Solutio*: H. In substantia oritur uirtus de bonitate, | magnitudine | etc. Virtus ista transmittit suam similitudinem extra, ut in illa similitudine sit manifestata et multiplicata, et ut possit transire ad alias substantias, quae uirtutem habent ad recipiendum illam uirtutem, quae uenit, ut multae uirtutes se possint congregare in una uirtute multiplicata ex omnibus, sustentata in uerbis, herbis et lapidibus.”

ting associations can help our understanding of the text. We need to associate it with the understanding of *verbum efficax* in medieval sacramental theology; with the popular piety that firmly reckons with the existence and efficacy of the *virtus verborum*; and, finally, with Llull's world view of the interconnectedness of all that God has created.

None of these issues would explicitly point into the direction that Llull was drawing mostly from Muslim sources or mainly had a Muslim audience in his mind when he wrote *Cent noms de Dieu*. Yet the fact that this topic might provide another bridge to liaise with the Muslim world certainly did not deter him.

# Un manoscritto settecentesco e il lullismo di Salzinger

**Michela Pereira**

SISMEL (Firenze)

pereira1michela@gmail.com

doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.115.57

Rebut el 10 març de 2020. Acceptat el 17 de maig de 2020

## **A seventeenth century manuscript and Salzinger's Lullism**

### **Riassunto**

Il manoscritto Freiburg Universitätsbibliothek Hs 1450, recentemente venuto alla luce, tramanda il *Tractatus novus de astronomia* di Lull insieme al terzo capitolo della *Revelatio secretorum artis* di Ivo Salzinger e al primo libro dello pseudolulliano *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*. Un'analisi dettagliata lo collega ad altri testimoni che tramandano una redazione fortemente rimaneggiata del *Tractatus*, e suggerisce che possa essere stato redatto nell'ambiente degli allievi maiorchini di Salzinger.

### **Parole chiave**

*Tractatus novus de astronomia*, tradizione manoscritta; storia del lullismo; Ivo Salzinger

*Studia lulliana* 60 (2020), 57-82

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

**Abstract**

A newly discovered manuscript, Freiburg Universitätsbibliothek Hs 1450, contains Llull's *Tractatus novus de astronomia*, along with the third chapter of Ivo Salzinger's *Revelatio secretorum artis* and the first book of the pseudo-Lullian *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*. A detailed examination shows its link to some already known manuscripts which handed down a heavily reworked version of the *Tractatus*, as well as suggesting that it may have been written in the milieu of the Mallorcan disciples of Salzinger.

**Key Words**

*Tractatus novus de astronomia*, manuscript tradition; History of Lullism; Ivo Salzinger

Poco più di dieci anni fa un manoscritto fino allora sconosciuto, risalente al XVIII secolo e contenente opere di Ramon Llull e a lui attribuite, venne acquistato dalla biblioteca universitaria di Freiburg i. Br., dove ora è conservato con la segnatura Hs 1450. In un breve soggiorno di studio nel 2009 presso l'Institut für Quellenkunde der Theologie des Mittelalters (Raimundus-Lullus-Institut) ebbi l'occasione di esaminarlo in maniera approfondita, traendone una prima descrizione.<sup>1</sup>

Il codice si apre con un titolo che, seppure a prima vista non identificabile con alcuna delle opere conosciute di ambito lulliano, *De secreto septem instrumentorum generalium artis magne*, non è tuttavia un inedito, bensì un esemplare manoscritto del terzo capitolo della *Revelatio secretorum Artis* del lullista settecentesco Ivo Salzinger (1669-1728): il testo con le sue partizioni, i diagrammi e le figure corrisponde integralmente a quello stampato nel primo volume dell'edizione moguntina dell'*Opera omnia* di Llull.<sup>2</sup>

Non si evidenzia una relazione diretta fra l'edizione e il manoscritto: a una prima parziale collazione si riscontrano infatti omissioni di porzioni di testo diverse in questo e nella stampa, nonché numerose varianti adiafore.<sup>3</sup> L'incipit dei due testi è lo stesso, ma il manoscritto non contiene i riferimenti al *Liber de venatione substantiae* e al *Liber de efficiente et effectu* che si incontrano nella pagina d'apertura del testo a stampa (p. 56). All'inizio della sezione «De secreto Logicę» il manoscritto non ha il richiamo alla *Logica nova* che nell'edizione segue le parole *veri et falsi* (p. 67), ed è inoltre privo dell'intero secondo paragrafo della stessa pagina, «Quanta sit differentia [...] tunc enim

---

<sup>1</sup> La riproduzione del ms. è stata successivamente inserita nel sito <<http://dl.ub.uni-freiburg.de/diglit/lullus1690>> dell'università di Freiburg (la numerazione utilizzata per la digitalizzazione conta come 1r il primo foglio di risguardo e non è riportata sul manoscritto, tuttavia nel seguito mi riferisco a questa per permettere un agevole riscontro sul materiale on-line); cfr. Llull DB <<http://www.ub.edu/llulldb/ms.asp?1692>>. Ringrazio Viola Tenge-Wolf per le informazioni sul manoscritto e per l'aiuto prezioso sia nel periodo trascorso a Freiburg nel 2009, sia nella recente rielaborazione della descrizione del manoscritto; un'ulteriore descrizione, con alcune aggiunte e modifiche, in Appendice I.

<sup>2</sup> Edizione: *Revelatio Secretorum Artis in qua exhibetur integrum eius Systema, ostenditur admiranda et hactenus incognita Methodus Analytica et Synthetica universalissima, tam in demonstrando quam in operando infallibilis et certissima, regulatur et adaptatur Potentia ad Objectum et Subjectum, et ministrantur Instrumenta, quibus Potentia agit in utrumque*, in MOG I, int. VI; Caput III, «De Secreto septem Instrumentorum generalium Artis Magnę quę conficiunt unum Instrumentum universale sciendi», pp. 56-156. Manoscritto: Freiburg, Universitätsbibliothek, Hs 1450, ff. 3r-121r, *De Secreto Septem instrumentorum generalium Artis Magne qui conficiunt unum instrumentum universale sciendi*. Ai passi in corsivo nell'edizione corrispondono in genere, anche se non sempre esattamente, passi sottolineati nel manoscritto.

<sup>3</sup> Pochi esempi di queste: ms. f. 3r «medius inter utrumque», ed. p. 56 *add.*: «cum vera philosophia sit ancilla verę theologię»; ms. f. 78v «Finis huius Aritmetices Naturalis Artificialis», *om. in ed.* p. 114; ms. f. 79r «sensualibus agendo metaphoris», ed. p. 114 «a sensualibus sumendo metaphoras»; ms. f. 113r «reliquae proportiones», ed. p. 142 «reliquae quatuor proportiones».

consideratur ut pars Artis». Nella conclusione di questa sezione (p. 90) l'edizione inserisce i nomi dei *Sancti Patres* ivi richiamati (*Ambrosius, Augustinus, Gregorius*) che non figurano invece nel manoscritto (f. 58v). Nella sezione conclusiva, «De secreto Astronomiae» (ff. 115r-125r), l'edizione contiene una serie di citazioni di passi dal *Tractatus novus de astronomia* e dall'*Arbor scientiae* che nel manoscritto mancano o compaiono come rinvii generici; identici i richiami al *Liber chaos* (f. 11r-v, p. 148) e ai libri alchemici (f. 123r, p. 154), mentre la citazione del *Liber septem planetarum* (ff. 123v-124r, p. 154) non ha nel manoscritto la precisazione *scilicet Astronomiae*, che Salzinger aggiunge fra parentesi nel testo a stampa; delle tre figure che si trovano ai ff. 125v-126r, incontriamo nell'edizione soltanto la prima (p. 156).

Sempre in quest'ultima sezione, il manoscritto non riporta l'intera *longa parenthesis* (pp. 142-145), in cui Salzinger espone il proprio metodo di lettura dei testi lulliani, confrontandoli fra loro «ut quod in uno est diminutum in altero inveniatur completum». Questo, sostiene, può farlo solo un discepolo capace di servirsi di una peculiare «arte combinatoria» che, in questo caso, non è l'*ars* lulliana, ma la capacità di riconnettere fra loro testi parziali, in modo da ottenerne «totum corpus suae doctrinae». Dopo avere, come per inciso, segnalato che la mancanza di tale capacità di lettura integrata è alla base delle critiche e condanne degli scritti di Llull, torna sull'argomento della sezione astronomica per spiegare che cosa significhi la distinzione da lui operata fra *astronomia sensualis* e *astronomia intellectualis*. La prima è quella che porta alla conoscenza degli astri a partire dai sensi ed è nota a tutti; la seconda invece tratta *de Astris intellectualibus* ed è nota soltanto ai filosofi, i quali riconoscono l'*Astrum* sia nei corpi celesti che in quelli sublunari, come avviene nel *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, che viene esplicitamente citato e che Salzinger considerava senza ombra di dubbio opera di Llull.<sup>4</sup> I due saperi si corrispondono sulla base della «concordantia cœli

---

<sup>4</sup> *Revelatio*, p. 144: «Philosophi enim nominant omnem virtutem seu formam seu quintam Essentiam occultam in corpore naturali, sive sit in corpore cœlesti sive in sublunari; aliquando etiam ipsum corpus naturale vocant Astrum, sumendo continens pro contenuto; sic in Libro Quintæ Essentiæ vegetabilia, mineralia, animalia vocavi Astra; sed hæc corpora tunc maxime hoc nomen sortiuntur, quando per Naturam et Artem sunt regenerata, et more Astrorum habent magnam vim influendi in alia corpora» (*vocavi*: nella finzione dialogica qui è il *Magister*, Llull, che parla al *Discipulus*, Salzinger, il quale gli sottopone domande o osservazioni da cui si sviluppano le diverse argomentazioni). Per inciso va ricordato che *astrum* così inteso è (anche) un concetto della medicina di Paracelso. Sulla posizione di Salzinger nei confronti dell'alchimia (pseudo)lulliana v. M. Pereira, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull* (London: The Warburg Institute, 1989), pp. 52-56; Ead., *Il ruolo delle opere alchemiche nella tradizione lulliana (secoli XIV-XVIII)*, in *Actes del Congrès d'Obertura de l'Any Llull. «En el setè centenari de Ramon Llull: el projecte missional i la pervivència de la devoció»*. Palma, 24-27 de novembre de 2015, L. Badia, A. Fidora e M. I. Ripoll Perelló (eds.) (Barcelona-Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2017), pp. 185-210;

superioris et inferioris», ed è per questo che è possibile investigare i segreti celesti a partire da quelli naturali (s'intenda: alchemici) seguendo l'aforisma ermetico «Ciò che è in basso è come ciò che è in alto».

In questo modo Salzinger lega strettamente astrologia e alchimia, e proprio a questo aspetto della sua interpretazione è possibile collegare il fatto che nel manoscritto – oltre a una serie di brevi annotazioni e frammenti<sup>5</sup> – siano presenti, subito di seguito al *De secreto septem instrumentorum*, una copia del *Tractatus novus de astronomia* di Ramon Llull e una del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, a lui attribuito. La presenza di questi testi giustifica di fatto l'omissione, nel manoscritto, della *longa parenthesis* che si legge nell'edizione a stampa della *Revelatio*.

Il trattato astrologico di Llull è stato copiato subito di seguito alla *Revelatio* del Salzinger.<sup>6</sup> Si tratta di una redazione particolare del *Tractatus novus de astronomia*, affine, ma non identica, a quella attestata in due manoscritti presenti nello *stemma codicum* dell'edizione critica: El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, g.II.5, e München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10600.<sup>7</sup> Nei tre manoscritti il contenuto del trattato è stato ampiamente tagliato e riorganizzato, mettendo al primo posto quella che nell'originale è la terza parte, e riportando come sezione conclusiva le descrizioni dei segni zodiacali e dei pianeti – ovvero, come li chiama Llull nella prima parte del suo trattato, gli *antiqua principia astronomiae* – in forma abbreviata, seppure chiaramente dipendente dal testo originale. Di questo sono lasciati cadere gli aspetti più innovativi, come l'attribuzione delle lettere della figura elementare ai segni e ai pianeti; e ne viene data una parafrasi che appare come un passo indietro rispetto all'elaborazione che dei principi tradizionali dell'astrologia aveva effettuato lo stesso Llull.<sup>8</sup> Questo modo di riprendere, smembrandolo

---

C. Compagno, *I Perspicilia lulliana philosophica di Ivo Salzinger*, in *Vedere nell'ombra. Studi su natura, spiritualità e scienze operative*, a cura di C. Panti e N. Polloni (Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2018), pp. 375-390.

<sup>5</sup> V. descrizione in Appendice I, nn. 3-8 e 10.

<sup>6</sup> V. descrizione in Appendice I, n. 2. Il *Tractatus novus de astronomia* è edito in ROL XVII, alla cui introduzione rinvio per una presentazione generale e altre indicazioni bibliografiche (ulteriori aggiornamenti nella scheda in Llull DB).

<sup>7</sup> El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, g.II.5, ff. 108v-149r (XVI sec.: E<sub>1</sub>), e München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10600, ff. 298r-404 (XVII o XVIII in.: M<sub>7</sub>), cfr. ROL XVII, rispettivamente alle pp. XXI-XXII, 76-77, e alle pp. XXVI, 78-79 (il monacense è anche elencato, senza ulteriori notizie, in D. Juste, *Les manuscrits astrologiques latins conservés à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich*, Paris: CNRS Éditions, 2011, p. 125). Per il confronto puntuale fra la redazione contenuta nei tre manoscritti e quella originale del *Tractatus novus de astronomia*, v. Appendice II, Tabella 1.

<sup>8</sup> Cfr. Appendice II, Tabella 2.

e impoverendolo, il testo lulliano sembra indicare un prevalere dell'interesse pratico rispetto alla riflessione teorica sull'astrologia, che è invece un tratto fondamentale dell'originale. Lo mostra soprattutto l'omissione completa della sezione I.2 del *Tractatus*, «de principiis Artis Raimundi, quae applicat ad antiqua principia astronomiae»,<sup>9</sup> dove Llull mette in relazione i principi dell'*ars* (*dignitates*) con l'astrologia tradizionale, mostrando il carattere di snodo cosmologico e metafisico rappresentato dai cieli e dalla loro *anima motiva*. La redazione che si legge nel ms. Freiburg UB 1450 è ulteriormente abbreviata e impoverita rispetto agli altri due manoscritti, in quanto omette anche la discussione sul determinismo astrologico (IV. 2) e tutta la quinta parte (*quaestiones*); inoltre introduce alcuni passi privi di riscontro nell'originale (trascritti sotto, Appendice III); e soprattutto, pur mantenendo intatta la struttura e i titoli, e conservando correttamente il meccanismo della *devictio* nella prima parte (ripresa per intero dalla terza parte dell'originale per la sua valenza di *practica* astrologica), non riproduce alla lettera i capitoli che illustrano le singole congiunzioni ma li parafrasa, talora modificandoli considerevolmente.<sup>10</sup>

Il testo prende avvio dalle pagine in cui Llull aveva esposto la combinatoria dei pianeti, cioè le congiunzioni dei pianeti in ciascun segno zodiacale, utilizzando le lettere della figura elementale (ABCD) e il metodo della *devictio*, per stabilire con un'esattezza matematica la qualità dell'influenza che le singole configurazioni astrali inviano ai corpi del mondo sublunare.<sup>11</sup> Di fatto, l'autore si era limitato a esporre le congiunzioni planetarie nei primi quattro segni (Ariete, Toro, Gemelli, Cancro), che sono caratterizzati ciascuno dalle qualità di un elemento (rispettivamente fuoco, terra, aria, acqua) e dunque rappresentano tutti i casi possibili di *devictio*; infatti gli altri segni hanno analoghe caratteristiche, formando le triadi di fuoco (Ariete, Leone, Sagittario), di terra (Toro, Vergine, Capricorno), d'aria (Gemelli, Bilancia, Acquario) e d'acqua (Cancro, Scorpione, Pesci), mentre le corrispondenze elementari dei pianeti rimangono sempre le stesse (Saturno-terra, Giove-aria, Marte-fuoco, Venere-acqua, Sole-fuoco, Luna-acqua; Mercurio non ha una propria caratteristica elementare e può assumere tutte). Questa modalità di calcolare l'elemento vincente in una determinata

<sup>9</sup> ROL XVII, p. 95.

<sup>10</sup> Cfr. Appendice II, Tabella 3. La serie di congiunzioni nell'Ariete e quella nel Cancro sono complete, in Toro e in Gemelli mancano i capp. corrispondenti a TNA (*Tractatus novus de astronomia*) III.i.2 (12), p. 179, e III.i.3 (6), p. 184. Nel paragrafo conclusivo vengono opportunamente modificati i riferimenti alla struttura del testo: «Diximus de tertia parte» diventa nel manoscritto «Diximus de prima parte»; «Modo dicemus de quarta parte» diventa «Modo dicemus de secunda parte». La mano che scrive cambia a circa metà della sezione riguardante il Cancro.

<sup>11</sup> Cfr. TNA III.1, pp. 169-196.



congiunzione astrale mediante la somma o la mutua elisione delle qualità elementari concordanti o contrarie è l'apporto più originale di Llull all'astrologia del suo tempo, che si presenta come un contributo di esattezza e semplificazione della prassi astrologica e giustifica la novità annunciata nel titolo.

Segue la breve discussione *de aspectibus*,<sup>12</sup> in cui vengono esaminate le configurazioni astrali formate da più segni zodiacali a diversa distanza angolare fra loro – trigoni (120°), quadrature (90°), opposizioni (180°), sestili (60°), congiunzioni (0°). Né nell'originale né tanto meno nel rimaneggiamento c'è tuttavia alcuna traccia della complessa tecnica di costruzione delle carte celesti (oroscopi), dato che Llull si limita a indicare anche in questo caso il calcolo della *devictio* come risolutivo, segnalando soltanto la maggior forza delle influenze *per rectam lineam* (congiunzioni e opposizioni) rispetto agli altri aspetti, che operano *per lineas transversales*. Le prime, infatti, sono omogenee rispetto ai moti retti degli elementi nel mondo sublunare, e dunque producono effetti più forti; mentre quando gli aspetti *obliqui* in qualche modo prevalgono, «tunc deficit natura et generatur monstruum in hominibus natis sub huiusmodi constellationibus».<sup>13</sup>

Le carte del cielo possono riguardare il momento della nascita di un individuo (*nativitates*) o quello in cui viene posto un quesito (*interrogationes*), o infine il momento suggerito come migliore per compiere una determinata azione (*electiones*). A quest'ultimo uso si riconduce l'applicazione dell'astrologia alla medicina, che – derivando da pratiche orientali ma innestandosi sulla base di tradizioni antiche legate soprattutto all'osservazione delle fasi della luna – è una delle principali ricadute della scienza degli astri nel tardo Medioevo.<sup>14</sup> Alla medicina astrologica lo stesso Ramon Llull ha dedicato il *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis* e molti cenni sono presenti anche nelle altre sue opere mediche e nello stesso *Tractatus novus de astronomia*.<sup>15</sup>

Un'applicazione medica dell'astrologia nella sua modalità più tradizionale è la breve nota dal titolo *De quatuor punctis timendis*, copiata come conclusione della sezione *de aspectibus* nel manoscritto di Freiburg al posto del

<sup>12</sup> Corrisponde a TNA III.2, «De secunda parte tertiae partis», pp. 196-198, l. 84, con un'aggiunta in corrispondenza di p. 197, l. 55 (hominis] *add. et hoc deferunt ad horas diei et noctis*) e una suddivisione in tre diversi capitoletti. Cfr. Appendice II, Tabella 1.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 197-198.

<sup>14</sup> Per un inquadramento generale v. *Astro-medicine. Astrology and Medicine, East and West*, A. Akasoy, C. Burnett e R. Yoeli-Tlalim (edd.) (Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2008).

<sup>15</sup> Si veda l'introduzione di J. Gayà al volume ROL XXX e per l'insieme delle opere mediche, M. Pereira, *Le opere mediche di Lullo in rapporto con la sua filosofia naturale e con la medicina del XIII secolo*, EL 23 (1979), pp. 5-35.

paragrafo finale dell'originale (p. 198, ll. 85-92).<sup>16</sup> È un'annotazione sulla relazione fra i *dies critici* nelle malattie acute e le fasi lunari, che sintetizza una concezione di origine galenica generalmente accolta da molti esponenti della medicina astrologica tardo-medievale. Il breve passo non è presente nelle opere mediche lulliane, ma è stato incorporato, in modi diversi, in alcuni manoscritti del *Tractatus novus de astronomia* a partire dal XV secolo. Il *De quatuor punctis timendis* è presente infatti come paratesto dopo la fine del *Tractatus* in due testimoni quattrocenteschi della redazione originale,<sup>17</sup> mentre a partire dal secolo successivo si trova integrato nella redazione dell'opera lulliana attestata, oltre che nel manoscritto di Freiburg, in g.II.5 della biblioteca dell'Escorial, risalente al XVI secolo, e in Clm 10600, risalente alla fine del XVII o all'inizio del XVIII secolo.

Sia questi due manoscritti, sia Freiburg UB 1450 contengono inoltre alcune opere d'alchimia. Si tratta però di testi diversi nei tre casi, che non implicano una relazione diretta fra i vari testimoni. Infatti il più antico dei tre, l'escorialense, riporta dopo il testo astrologico il primo e più importante degli *alchemica* pseudolulliani, il *Testamentum*.<sup>18</sup> Il monacense contiene una miscellanea di scritti risalenti in parte al periodo di formazione del *corpus* pseudolulliano, cioè al tardo XIV secolo, e in parte composti in fasi successive a partire dal XVI secolo: *Apertorium*, *Codicillus*, *Conclusio summaria*, *Epistola accurtationis*, *Liber de investigatione secreti occulti*, *Liber divinitatis*, *Lucidarium Testamenti*, *Liber mercuriorum*, *Tractatus de creatione mercuriorum ad faciendum tincturam rubeam*, *Testamentum novissimum*, *Tractatus de inve-*

<sup>16</sup> Cfr. Appendice II, Tabella 1; il testo del *De quatuor punctis timendis* è in Appendice III. Sullo sviluppo astrologico dei *dies critici* cfr. C. Pennuto, *The debate on critical days in Renaissance Italy*, in *Astro-medicine. Astrology and Medicine*, pp. 75-98.

<sup>17</sup> È aggiunto dopo l'explicit in: Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. B.3.1573 (XV sec., cfr. G. Pomaro e M. Pereira, *Notizia di due manoscritti lulliani a Firenze*, SL 38, 1998, pp. 63-83: p. 78); Sevilla, Biblioteca Capitular y Colombina, 5-I-28 (secc. XV/XVI, H nello *stemma codicum*, cfr. ROL XVII, pp. xxxviii-xxxix e 75-76). Sui paratesti lulliani v. ora C. Colomba e C. Compagno, *Paratesti lulliani: una classificazione preliminare*, in *Actes del Congrès de Clausura de l'Any Llull «Ramon Llull, pensador i escriptor»*, L. Badia, J. Santanach i Suñol i A. Soler i Llopart (eds.) (Barcelona-Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 359-379.

<sup>18</sup> El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, g.II.5, ff. 150r-273v; cfr. G. Antolín, *Catálogo de los códices latinos de la Real Biblioteca del Escorial*, vol. II (Madrid: Imprenta Helénica, 1911), pp. 240-242; M. Pereira, *The Alchemical Corpus*, I.61. Segue la *Summa Sedacina* del carmelitano catalano Guglielmo Sedacer (P. Barthélemy, *La Sedacina ou l'Œuvre au crible. L'alchimie de Guillaume Sedacer, carme catalan de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, 2 voll., Paris-Milano: S.É.H.A. – ARCHÈ, 2002, II, pp. 16-36). Pascale Barthélemy segnala che il manoscritto escorialense nella sua configurazione attuale è fattizio: la *Sedacina* venne legata con l'altro manoscritto dopo l'acquisto di entrambi effettuato da Guzmán de Silva per la biblioteca di Filippo II di Spagna (Ivi, pp. 88-89).

*stigatione lapidis*.<sup>19</sup> Pertanto, pur suggerendo che l'interesse per la redazione rimaneggiata del *Tractatus novus de astronomia* si sia sviluppato in ambienti lulliano-alchemici (combinazione che divenne possibile a partire dal XVI secolo, quando la narrazione leggendaria del filosofo maiorchino come alchimista cominciò a diffondersi negli ambienti propriamente lullisti),<sup>20</sup> nessuno dei due sembra aver direttamente influito sulla composizione del manoscritto di Freiburg, in cui l'alchimia pseudolulliana è rappresentata da una copia parziale del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*.

Insieme al *Testamentum* (che risale ai primi decenni del XIV secolo, ante 1332), il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* è uno dei cardini del *corpus* di scritti d'alchimia attribuiti a Llull.<sup>21</sup> Scritto dopo il *De consideratione quintae essentiae* di Giovanni da Rupescissa (1351-1352), nei primi due libri riprende l'opera rupescissiana sul distillato del vino, quintessenza o *coelum*, che identifica con il farmaco dei metalli e dei corpi umani (elixir) descritto nel *Testamentum*. Con quest'ultimo ha inoltre in comune la raffigurazione del processo trasmutatorio mediante figure affini a quelle lulliane, che si trovano nella *Tertia distinctio* aggiunta ex novo ai materiali rupescissiani.<sup>22</sup> A differenza del *Testamentum*, che non mostra alcun tentativo di attribuzione, il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* non soltanto esibisce l'attribuzione a Llull, ma la estende ad altri scritti già esistenti (a partire proprio dal *Testamentum*)<sup>23</sup> e la giustifica utilizzando argomentazioni ben costruite da un seguace di Llull per dimostrare che l'alchimia aveva legittimamente il suo posto nell'opera del filosofo maiorchino.

Il tema della quintessenza alchemica ottenne da quest'opera una risonanza maggiore rispetto a quella del Rupescissa, e circolò ampiamente negli ambienti degli alchimisti e dei medici a partire dal Quattrocento. Fu uno dei primi trattati alchemici dati alle stampe, e ancora all'epoca di Salzinger circolava con una tale autorevolezza, che il lullista di Mainz ricavò proprio dalla sua let-

<sup>19</sup> Pereira, *The Alchemical Corpus*, Catalogue nn. I.2, I.10, I.16, I.20, I.34, I.44, I.51, I.61d, I.61g, I.62, I.65; cfr. Ivi, pp. 34-35.

<sup>20</sup> Pereira, *Il ruolo delle opere alchemiche*, pp. 200-206.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Si noti che la copia nel ms. di Freiburg non contiene né il secondo libro né la «Tertia distinctio»; quest'ultima parte manca, del resto, nell'edizione di Strasburgo da cui la copia nel manoscritto deriva: «Raimundi Lulli Maiorici philosophi acutissimi, medicique celeberrimi *De secretis naturae* libri duo, per M. Gualtherum H. Ryff, Argentinesem Medicum, Anno Domini MDXLI».

<sup>23</sup> Ivi, pp. Avi r-v (2r-v), Bi r (5r): «sicut declarauimus in *testamento* et inferius declarabitur in IIIa *distinctio* [...] sicut declaratum in nostro *lapidario* existit [...] sicut declarauimus in pluribus libris, et potissime in libro *de intentione alchimistarum* et *codicillo* [...]».

tura la convinzione che Llull avesse effettivamente scritto d'alchimia, e poté agevolmente connettere questa convinzione al ruolo centrale da lui attribuito all'astronomia nell'*ars* lulliana. Il discorso sulla quintessenza si fonda infatti su una concezione alchemico-cosmologica che scardina la differenza radicale fra mondo celeste e mondo sublunare, perché la quinta essenza, ricavata dalla materia elementare ma non identificabile con essa, viene ritenuta materia incorruttibile come la sostanza del cielo.<sup>24</sup>

Non sorprende dunque che Salzinger mettesse in relazione alchimia e astrologia, né che in un manoscritto, probabilmente compilato sotto l'influenza del suo insegnamento – come si sostiene in conclusione di questa nota –, il *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia* venisse copiato fianco a fianco col *Tractatus novus de astronomia*.<sup>25</sup> Questo testimone non apporta nessun elemento significativo dal punto di vista filologico, perché quella che si legge ai ff. 161r-191r è una copia molto parziale, che privilegia i capitoli sulla pratica distillatoria, dell'edizione a stampa curata dal medico Walter Ryff, pubblicata a Strasburgo nel 1541.<sup>26</sup> Ma che questo testo alchemico chiuda un manoscritto che contiene come testo d'apertura i «segreti» lulliani spiegati da Salzinger, e prosegue con una versione dell'astrologia lulliana eminentemente orientata alla prassi, è un'ulteriore testimonianza della persistenza della lettura rinascimentale e in qualche misura ermetizzante del filosofo maiorchino, della quale il lullista di Mainz fu l'ultimo grande rappresentante.<sup>27</sup>

Dall'insieme di queste considerazioni emerge una consistente possibilità che il manoscritto Freiburg UB 1450 provenga dall'ambiente del lullista te-

<sup>24</sup> S. Colnort Bodet, *Le code alchimique dévoilé* (Paris: Champion, 1989). Cfr. M. Pereira, «Heavens on Earth. From the Tabula Smaragdina to the alchemical fifth essence», *Early Science and Medicine: A Journal for the Study of Science, Technology and Medicine in the Pre-Modern Period*, vol 5, 1 (2000): *Alchemy and Hermeticism*; L. De Vun, *Prophecy, Alchemy, and the End of Time. John of Rupescissa in the Late Middle Ages* (New York: Columbia University Press, 2009), pp. 66-67.

<sup>25</sup> Anche due delle annotazioni riportate nel ms., ai ff. 146r e 147r, sono di carattere alchemico, v. Appendice I, nn. 3 e 5. Il riferimento al *Testamentum* in 3 potrebbe riferirsi al cap. I.90, ll. 36-38, in M. Pereira e B. Spaggiari, *Il «Testamentum» alchemico attribuito a Raimondo Llullo. Edizione del testo latino e catalano dal manoscritto Oxford, Corpus Christi College 244* (Firenze: SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 1999), p. 280: «Fili, hoc quod dico significat multitudinem preparacionum, quam habes facere; et in qualibet preparatione virtute illius infigitur complexio cuiuslibet planetæ».

<sup>26</sup> Dall'edizione vengono ripresi soltanto il preambolo, pp. Aiiii r-v, ff. 161r-v, e la seconda parte del primo libro, pp. Bv v(9v)-Fvi r (42r), ff. 161v-191r; è stato cioè omissa l'ampio proemio alle pp. Av r-Bv r (1r-9r), che è la più importante modifica introdotta dallo pseudo-Llull rispetto al testo rupescissiano. Il testo copiato nel manoscritto, tutto di un'unica mano, termina in corrispondenza di p. Fvi r (42r), l. 7 (*unius palmi*): mancano cioè le ultime 22 linee della pagina conclusiva di I.2. Il f. 182v è lasciato in bianco, ma non ci sono vuoti nel testo. Nei secoli XVII e XVIII non è insolito imbattersi in manoscritti che riportano opere di alchimisti medievali copiate dalle edizioni a stampa, come appunto quello che stiamo esaminando.

<sup>27</sup> Pereira, *Il ruolo delle opere alchemiche*, pp. 191-195.

desco che, come sappiamo, aveva creato attorno a sé un circolo di discepoli entusiasti del pensiero di Llull.<sup>28</sup> Di questo gruppo di ferventi studiosi fecero parte per un breve periodo alcuni religiosi maiorchini, che insieme a Bartomeu Forners si recarono a Mainz negli anni 1727 e 1728 per rendere omaggio a Ivo Salzinger e ascoltarne le lezioni.<sup>29</sup> È a qualcuno di loro, o a loro vicino, che sembra possibile ricondurre la compilazione del codicetto, che ha tutte le caratteristiche, materiali e contenutistiche, di un promemoria dell'insegnamento dell'erudito tedesco. Che sia dovuto a uno dei suoi discepoli catalani lo suggeriscono soprattutto alcuni dati esteriori che rivelano la provenienza iberica degli scribi e dei possessori.<sup>30</sup> Tuttavia la grafia non permette alcun accostamento sicuro con i manoscritti di Bartomeu Forners, di Miquel Forners e di Bartomeu Ripoll,<sup>31</sup> né mi è stato possibile finora formulare ipotesi più ravvicinate sulla sua provenienza. Si tratta dunque di un tassello ancora privo di collocazione nel mosaico del lullismo del primo Settecento, di cui sarà forse possibile chiarire ulteriormente il contesto e la relazione con altre testimonianze coeve a partire dai materiali proposti nelle appendici.

<sup>28</sup> A. Gottron, *L'Edició maguntina de Ramón Llull, amb un apèndix bibliogràfic dels manuscrits i impresos lulians de Maguncia* (Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1915); A. P. Brück, «L'Institut lulliste de Mayence au XVIIIe siècle», *SMR* 14 (1955); F. Domínguez, «Raimundus Lullus in der Martinus-Bibliothek. Ivo Salzinger und sein Vermächtnis», in H. Hinkel (ed.), *Bibliotheca S. Martini Moguntina. Alte Bücher - Neue Funde* (Mainz-Würzburg: Bistum Mainz & Echter Verlag, 2012).

<sup>29</sup> Cfr. J. Santanach i Suñol, «La Magúncia de Salzinger i altres records lulians de fra Bartomeu Forners», *SL* 47, 2007, pp. 143-149). Joan Santanach, che ringrazio per i suoi suggerimenti, mi ha fatto notare un dettaglio rilevante (cito dalla sua comunicazione del 15 dicembre 2009): «hi ha encara un altre aspecte, que potser ja has observat, que ens aproxima el còdex de Friburg al grup de Forners. No és pas conclouent, però sí significatiu: al verso d'una targeta solta que hi ha entre les reproduccions que em vas enviar s'esmenta un "religioso y organista en el convento de nuestro padre (?) sant Francisco / en Salamanca" [cfr. App. I, n. 4, *N.d.A.*]. Ens ha de fer pensar en l'interès que organistes salmantins van mostrar pel tractat musical de Heydel, que fra Bartomeu duia amb ell durant el seu pas, juntament amb altres mallorquins, per aquesta ciutat, tal com indica a la seva *Fiel noticia* (paràgrafs 37 i ss.).»

<sup>30</sup> In particolare la frequente sostituzione di *v* con *b* (*rebelabo* per *revelabo*, *Jobe* per *Jove*, *jubaverit* per *juvaverit* ecc.) e le note di possesso riportate sul f. 1r e sul f. 30r (quest'ultima si trova sul margine inferiore, in senso inverso – sotto/sopra – rispetto alla scrittura; la mano non sembra una di quelle che si alternano nel manoscritto).

<sup>31</sup> I manoscritti presi in esame per il confronto delle grafie sono: per B. Forners, Palma BP 1003 e 1072; per M. Forners, Palma BP 1038; per Ripoll, Barcelona, BC, 1726. Non mi è stato possibile effettuare confronti con le grafie di altri due componenti del gruppo, Pere Pont e Joan Terrassa (su cui v. Santanach i Suñol, *La Magúncia*, note 7 e 8). Il confronto con un campione della mano di Salzinger (Gottron, *L'Edició maguntina*, lamina II) dà risultato negativo, come anche il confronto con un campione della mano di Antoni Ramon Pasqual (ms. Palma, Biblioteca Vivot, 4). Specimina della mano di un altro lullista maiorchino dell'epoca, Antoni Lledó (che tuttavia non presenta caratteristiche grafiche simili al manoscritto di Freiburg, né interessi analoghi a quelli ivi riconoscibili) in F. Tous Prieto, «Notas sobre Antoni Lledó (doc. 1734-1778), copista y poseor de manuscritos lulianos», *Archivo Ibero-Americano* 76 (2016), pp. 271-298.

## Appendice I

### Descrizione del manoscritto Freiburg, Universitätsbibliothek, Hs 1450

Cartaceo, XVIII sec., 154 × 105mm (i ff. 161-192 sono di formato leggermente inferiore, 144 × 105mm).

192 fogli: la numerazione utilizzata per la digitalizzazione conta come 1r il primo foglio di risguardo; tale numerazione non è riportata sul manoscritto, tuttavia nella descrizione mi riferisco a questa per permettere un agevole riscontro sul materiale on-line.

Numerazione coeva discontinua, che termina al f. 160; le indicazioni sono ai fogli seguenti: 17r (segnato 15), 31r (30), 41r (40), 53r (51), 59r (57), 66r (64), 79r (77), 95r (93), 101r (100), 111r (110), 115r (114), 131r (130), 141r (140), 148r (145), 160r (157).

Il f. 146r-v è un foglio volante di piccolo formato. Il f. 147r-v è un foglio di piccolo formato, di carta diversa da quella dei fascicoli, inserito nella fase di legatura del manoscritto. I ff. 149-150 sono un bifoglio a sé, chiuso sul margine inferiore del f. 150v da 11 linee scritte in inchiostro diverso, quasi illeggibili.

Sul margine superiore dei fogli, su tutto il codice ma a intervalli irregolari, è tracciata una croce.

Fascicolazione irregolare. Legatura coeva in pergamena con lacci.

Scrittura corsiva riconducibile a una formazione grafica tardo-seicentesca,<sup>32</sup> di almeno due mani diverse, che in alcuni fogli (134r, 136v, 138v, 139r, 141v) si alternano. Bianchi i ff. 113v-114v, 126v, 143v, 144v-145v, 147v, 148v, 182v, 192r-v.

Segnature e note di possesso:

f. 1r, Soy del uso del P(adr)e [*segue un'abbreviazione cancellata che potrebbe corrispondere a D(oct)or ovvero a P(ri)or o anche P(rocurad)or*] fr(ay) Be[...] de Noboa<sup>33</sup>

f. 1v, ex-libris incollato: un cerchio a fondo bianco con inscritto un quadrato a fondo grigio diviso a sua volta in quattro quadrati; nelle quattro rimanenti lunette bianche sono riportate queste lettere (dall'alto in senso orario, una per ogni lunetta): z / u / r / o

<sup>32</sup> Devo questa precisazione a Gabriella Pomaro, che ringrazio vivamente per aver generosamente messo a mia disposizione la sua esperienza nella revisione della descrizione.

<sup>33</sup> Ringrazio l'anonimo/a referee che ha rivisto la mia precedente lettura di questa annotazione.

f. 2r, Rio#11315 (a lapis, di mano recente)

f. 30r, Josemanuel Mani (sul margine inferiore, in senso inverso – sotto/sopra – rispetto alla scrittura; la mano non è chiaramente identificabile con nessuna di quelle che si alternano nel manoscritto)

f. 192v, 2025/459 (di mano recente)

Sul retro della coperta: A a D 1

Sulla costola: Y 50

### Figure:

f. 2v, un'incisione di immagine sacra di tipologia affine alle raffigurazioni della Madonna di Loreto già in uso all'inizio del Settecento, che mostra una rilevante somiglianza con l'assai più tarda incisione del catalano Tomás Carlos Capuz (1834-1899); è ritagliata e legata nel primo fascicolo (il bordo ritagliato della seconda metà dell'immagine è visibile fra f. 6v e 7r).

Tabelle, diagrammi e figure circolari ai ff. 3r, 29r, 51r, 52r, 59v, 78v, 86v, 88v, 90v, 92r, 93r, 102r, 110v-111r, 112v, 113r, 118v, 119r, 119v, 120r, 120v, 125v (figura astronomica ruotante non finita – mancano le scritte), 126r (figura ruotante dell'astrolabio); 144r (figura astronomica ruotante).

Disegni di alambicchi, rozzamente eseguiti a inchiostro, ai ff. 162r-v (cfr. ed. 1541,<sup>34</sup> p. Bvi r-v/10r-v), 164r (ed., p. Bviii v/12v), 165r (ed., pp. Ci v-Ciir/13v, 14r).

### Contenuto:

1. ff. 3r-125r Ivo Salzinger, *Revelatio Secretorum Artis*, cap. III

*De Secreto Septem instrumentorum generalium Artis Magne qui conficiunt unum instrumentum universale sciendi 7m Registra Organi Rationalis.* Inc./Expl.: Mag. Arduum iter ingredimur, Fili, a paucissimis tritum... / ...o.p.q.r. potentia mutuo se devincentes. Sequitur Figura Mutua et Perpetua devictionis.

Partizioni interne: ff. 4v-16v *De Secreto Gramaticę*; ff. 17r-44v *De Secreto Logicę*; ff. 45r-58v *De Secreto Rethoricę*: il primo fascicolo di questa sezione, ff. 45-48, è legato al contrario sottosopra, dunque il titolo si trova a 48v in basso; ff. 59r-78v *De Secreto Arithmeticeę*; ff. 79r-94v *De Secreto Musicę*; ff. 95r-113r *De Secreto Geometricę*; ff. 115r-125r *De Secreto Astronomię*.

<sup>34</sup> Come rilevato sopra (n. 22), questa sezione del manoscritto è una copia tratta dell'ed. Strasburg 1541 del *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*.

2. ff. 127r-143r Raimundus Lullus, *Tractatus novus de astronomia*, incompleto

*Jesu Maria et Joseph. Incipit tractatus Raymundi Lullii super Astronomiam quod est de Coniunctionibus Planetarum et Signorum in Dei nomine Amen. De divisione huius tractatus.* Inc./Expl.: Iste liber sive tractatus dividitur in 2 partes. 1a de coniunctionibus Planetarum et signorum et est practica huius tractatus, et hanc partem in 4 partes dividimus... / ...et sic Astronomus est Theoricus et Practicus. Finivit Raymundus Librum istum de Astronomia per virtutem Dei in civitate parisiensi Anno Domini MCCXCVII in mense Octobri [*sic*] Deo gracia [*sic*] Amen.

Partizioni interne: ff. 127r-136v *Iste liber sive tractatus dividitur*; ff. 136v-137v *Incipit secunda pars que est de aspectibus*; ff. 137v-138r *De Quatuor Punctis timendis*; f. 138r-v *Quomodo astronomus iudicia debet facere de rebus*; ff. 138v-139v *De reprehensione Antiquorum Astronomorum*; ff. 139v-142v *Nunc dicendum est de duodecim signis*; f. 143r *Explicatio 8 spherarum*.

3. [Tabella con numeri, segni astrologici e annotazione alchemica]

f. 146r *Dissolutio – Dies – Congelatio – Nox Para la ultima congelacion se necesita que [simbolo della Luna] y [simbolo di Venere] esten en la triplicidad ignea ou terrea. Advertiendo que la congelacion y la disolucion toman las qualidades de los signos y planetas por donde pasa. Doctor Illuminatus in Testamento cap. 61.*<sup>35</sup>

4. [Frammento (epistolare?); sul marg. sinistro cifre annotate]

f. 146v [...] *Padre frater Thomas g<sup>de</sup> [...] deseo Relijioso y organista en el conben<sup>to</sup> de Nuestro padre [?] sant Francisco / en Salamanca.*

5. [Tabella alchemica]

6. f. 147r *Rarefactio generatio Condens[atio]*

7. [Nota astronomica]

f. 148r Inc./Expl.: La cantidad del Ano segun la reformacio Gregoriana son 365 dies 5 horas 49 minutos y 22 segundos. Saturno da una circulacion... / ...de 93 in 93 anos.

8. [Nota in latino su *finis, maioritas, equalitas, incorruptibilitas, perfectio, minoritas*]

ff. 149r-150v Inc./Expl: *Finis est unum principium et potest dici princi-*

<sup>35</sup> Cfr. sopra, n. 25.



pium simplex, in ipso enim omnia principia quiescunt... / ...cuiusmodi qui ab illis inficiatur.

**8.** [Testo sui principi B C D]

ff. 151r-160v [sul margine superiore] *Jesu M. y Josep*. Inc./Expl: Iam supra probatum est quod B est primum principium entis ab exemplo communi... / ...Dominus nam solus est bonus s. m est magnus omnimodus est sine [?] principiiis.

**9.** Ps. Raimundus Lullus, *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*, Liber primus, incompleto

ff. 161r-191r *Beati Raymundi Lullii Maioricani philosophi acutissimi Medicisq[ue] Celeberrimi. Primus Liber seu Testamentum de Secretis Nature seu de 5a essentia*. Inc./Expl.: Liber Secretorum nature seu 5a essentia qui docet extractionem et applicationem ad corpora humana ad opera mirabilia et fere divina perficienda, totius Artis Medicine via philosophica finienda... / ...bene grossa in profundo unius palmi. Et sint he per Unum Vas, Unum Secretum.

**10.** [Nota sui principi, in castigliano]

f. 191v Inc/Expl: [...] es el principio medio i fin de todas las operaciones... / ...y cedo produces obrador [...].

## Appendice II

### **Confronto del testo del *Tractatus novus de astronomia* nel manoscritto Freiburg UB 1450, coi manoscritti El Escorial, Biblioteca del Real Monasterio, g.II.5 (E<sub>1</sub>), München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 10600 (M<sub>7</sub>) e con l'edizione ROL XVII, pp. 93-218**

Come risulta già dallo stemma dell'edizione critica del *Tractatus novus de astronomia* (ROL XVII, p. 84), i manoscritti E<sub>1</sub> e M<sub>7</sub> presentano una redazione del testo identica, fortemente rimaneggiata rispetto all'originale, che nelle sue grandi linee si riconosce anche in Freiburg UB 1450. Lo mostra la Tabella 1 qui sotto, oltre alla corrispondenza della parte finale del testo («Nunc dicendum est de duodecim signis et eorum naturis, complexionibus qualitativibus proprietatibus et regionibus et primo de Ariete», un esempio nella Tabella 2).<sup>36</sup> Ulteriore indizio del legame fra i tre manoscritti è l'inversione nell'ordine dei capitoli che corrispondono a TNA III.i.1 (6) e (7), pp. 171-172, oltre all'omissione in tutti del cap. III.i.2 (12), p. 173.

Non sono poche né di scarso rilievo, tuttavia, le differenze che fanno del manoscritto di Freiburg un caso a sé. In primo luogo nella struttura: oltre alla terza parte del *Tractatus* copiata come *prima pars, practica* in tutti i tre manoscritti, E<sub>1</sub> e M<sub>7</sub> ne riportano di seguito la quarta e la quinta parte integre, mentre Freiburg riporta solo la prima metà della quarta parte; inoltre E<sub>1</sub> e M<sub>7</sub> contengono, sia pure in posizione modificata rispetto all'originale, i capitoli sulla *devictio*, assenti nell'altro manoscritto; E<sub>1</sub> e M<sub>7</sub> collocano diversamente la nota *De quatuor punctis timendis*; due brevi passi presenti nel manoscritto di Freiburg non hanno riscontro né nel testo originale né in E<sub>1</sub> e M<sub>7</sub>; meno significative sembrano essere sia la mancanza del cap. III.i.3 (6), p. 178, nel solo Freiburg (potrebbe trattarsi di semplice errore del copista); sia i due titoli dei capitoli III.i.3 (7) e III.i.4 (7) – in E<sub>1</sub> e M<sub>7</sub> semplificati rispetto all'edizione («De Geminis cum omnibus planetis» e «De Cancro et aliis omnibus insimul») –, che in Freiburg elencano tutti i nomi dei pianeti: potrebbero infatti essere stati ricostituiti dal copista, basandosi sul modello standard dei titoli di questa sezione del testo.

In ogni modo, la maggiore differenza fra l'uno e gli altri rimane invisibile nella Tabella 1: la prima parte, *practica*, per la quale E<sub>1</sub> e M<sub>7</sub> offrono il medesimo testo dell'edizione, è completamente rimaneggiata, si può quasi dire

---

<sup>36</sup> Cfr. sotto, Tabella 2. Per quanto proprio nell'incipit di questa parte si noti una variante in Freiburg (*proprie et appropriate*), il rimanente dei due testi scorre assolutamente parallelo.

riscritta, in Freiburg UB 1450 (cfr. due esempi in Tabella 3).<sup>37</sup> Il fatto che due mani diverse si alternino anche in questa sezione del testo (cfr. descrizione, App. I) può suggerire che questo rimaneggiamento non sia direttamente opera del copista di Freiburg, ma che costui abbia utilizzato come antigrafo un codice della stessa famiglia di E<sub>1</sub> e M<sub>7</sub>, in cui già la prima parte del testo originale era stata rielaborata.

---

<sup>37</sup> Cfr. sopra, n. 10, e qui Tabella 3

Tabella 1. La struttura del testo

(E <sub>1</sub> ) (M <sub>7</sub> )	Freiburg	TNA
E <sub>1</sub> f. 108v M <sub>7</sub> f. 298r <i>Incipit Tractatus Raymundi Lullii super astronomia, quid [corr. in qui] est de coniunctionibus planetarum et signorum in Dei nomine</i> De divisione huius tractatus	f. 127r <i>Jesu Maria et Joseph. Incipit tractatus Raymundi Lullii super astronomiam quod est de coniunctionibus planetarum et signorum in Dei nomine Amen.</i> <i>De divisione huius tractatus</i>	Prologus, p. 93, ll. 1-2 Deus, cum uirtute tua et ad honorem tuum Incipit iste novus tractatus de astronomia
E <sub>1</sub> ff. 108v-127v M <sub>7</sub> ff. 298r-335r Iste liber sive tractatus dividitur in duas partes, prima est de coniunctionibus planetarum et signorum et est practica huius tractatus et hanc partem in quatuor partes dividimus... – ...secundum quod sunt diversa habent diversa iudicia.	ff. 127r-136v Iste liber sive tractatus dividitur in 2 partes. 1a de coniunctionibus planetarum et signorum et est practica huius tractatus, et hanc partem in 4 partes dividimus... – ...secundum quod sunt diversa habere diversa iudicia.	III.1, pp. 169, l. 5 – 196, l. 898 Ista pars diuiditur in duas partes: Prima est de coniunctionibus planetarum et signorum et est practica aliarum partium huius tractatus. Et hanc parte in quattuor partes dividimus... – ...Diximus de tertia parte istius scientiae et probauimus coniunctiones et iudicia, quae coniunctiones significant; et in hac parte consistit tota uirtus et utilitas huius scientiae. Modo dicemus de quarta parte.
E <sub>1</sub> f. 127v M <sub>7</sub> f. 335r-v <i>De viginti octo coniunctionibus</i> Quodlibet signum cum planetis habet in celo viginti octo coniunctiones... (= p. 195, l. 891) – ...Diximus de tertia parte huius scientie que pertinet ad practicam et probauimus coniunctiones et iudicia que coniunctiones significant, et in hac parte consistit tota virtus et utilitas huius scientie, modo dicemus de secunda parte huius tractatus que est de aspectibus. <i>Explicit prima pars huius tractatus practicalis astronomie.</i>	f. 136v <i>De 28 coniunctionibus</i> Quodlibet signum cum planetis in celo 28 coniunctiones habet... (= p. 195, l. 891) – ...Diximus de prima parte huius scientie que pertinet ad practicam et probabimus coniunctiones et iudicia que coniunctiones significant et in hac parte consistit tota virtus et utilitas huius scientie, modo dicemus de secunda parte huius tractatus que est de aspectibus. <i>Explicit prima pars huius tractatus practicalis astronomie.</i>	
E <sub>1</sub> f. 127v-128v M <sub>7</sub> ff. 335v-339r <i>Incipit secunda pars que est de aspectibus</i> Ista pars est de aspectibus, quos ad inuicem habent signa et planete in obliquo... – ...in nativitate alicuius hominis.	ff. 136v-137v <i>Incipit secunda pars que est de aspectibus</i> Ista pars est de aspectibus quos ad inuicem habent signa et planete in obliquo... – ...in nativitate alicuius hominis; et hoc dederint ad horas dierum et noctium.	III.2, pp. 196, l. 1 – 198, l. 92 De secunda parte tertiae partis Ista pars est de aspectibus, quos ad inuicem habent signa et planete in obliquo... – ...sunt eis propinquiores quam aliae.

<p>E<sub>1</sub> f. 128v-129r M<sub>7</sub> f. 337v  <i>Quomodo linea meridiei est principalis</i>      Veluti si unus homo nascitur in Ariete... (= p. 197, l. 55) – ...quam in alia hora diei.</p> <p>E<sub>1</sub> f. 129r-v M<sub>7</sub> f. 338r  <i>Quod pars supra diametrum sufficit</i>      Diameter cælum in duas partes dividit... (= p. 197, l. 62) – ...secundum quod quedam sunt eis propinquoires quam alię,</p>	<p>f. 137r  <i>Quomodo linea meridie est principalis</i>      Veluti si unus homo nacitur in Ariete... – ...quam in allia hora die.</p> <p>f. 137v <i>Quod pars supra diametrum sufficit</i>      Diametrum celum in 2as partes dividit... – ...turpes figuras et cetera huiusmodi. (= p. 198, ll. 83-84)</p>	
<p>Cfr. sotto</p>	<p>ff. 137v-138r  <i>De quatuor punctis timendis</i>      In lunationibus sunt quatuor puncta timenda. Primus punctus est... – ...quoniam hiis medicum iubant.</p>	
	<p>f. 138r-v  <i>Quomodo astronomus iuditia debet facere [in scr. et del.] de rebus</i>      Astronomus debet facere iudicia generalia... – ...facere iuditia generalia et particularia</p>	
<p>E<sub>1</sub> ff. 129v-131r M<sub>7</sub> f. 339r-370v  <i>Quarta pars de rationibus contra astronomos antiquos Narratio</i>      Contra philosophos antiquos qui scientiam astronomię inveniunt... – ...ita deficiunt in pluribus aliis quę longum esset enarrare.</p>	<p>ff. 138v-139v  <i>De reprehensione Antiquorum Astronomorum</i>      Astronomi erraverunt in quanto necessarias rationes non dederunt... (= p. 198, l. 15) – ...ita deficiunt in pluribus aliis que esset enarrare.</p>	<p>IV.1 pp. 198, l. 1 – 200, l. 90  <i>De quarta parte. De obiectionibus contra opiniones astronomorum</i>      Contra philosophos antiquos, qui scientiam astronomię inveniunt... – ...ita deficiunt in pluribus aliis, quae longum esset narrare.</p>
<p>E<sub>1</sub> f. 131r-v M<sub>7</sub> ff. 342v-344r  <i>De secunda parte quod astronomia non sit simpliciter necessaria</i>      In hac parte illa dicemus in quibus astronomi erraverunt... – ...et sic non est iudicium necessarium.</p>		<p>IV.2, p. 200, l. 91 – V, p. 218, l. 648  <i>De secunda parte quartae partis Quod haec scientia non est simpliciter necessaria</i>      In hac parte illa dicemus, in quibus astronomi errauerunt... – ...possint decipere et ab ipsis denarios habere.</p>

<p>E<sub>1</sub> f. 131v-133r M<sub>7</sub> ff. 344r-347r  <i>Quomodo astronomi errant contra animam hominis</i>  Homo ex anima et corpore compositus est... (= IV.2, p. 201, l. 121) – ...per illam omnes res veniunt de necessitate.</p> <p>E<sub>1</sub> f. 133r M<sub>7</sub> f. 347r  <i>Contra geomantiam</i>  Geomantici dicunt quod geomantia est scientia... (= IV.2, p. 201, l. 147)–...possint decipere, et ab ipsis denarios habere.  <i>Explicit quarta pars de rationibus contra astronomos et philosophos antiquos.</i></p>		
<p>E<sub>1</sub> ff. 133r-138v M<sub>7</sub> ff. 347r-370v  <i>Sequitur quinta pars totius libri quæ est de questionibus tam super theoricam quam super practicam</i>  <i>Narratio</i>  In hac parte tribus modis intendimus de questionibus... – ...quos homo potest facere et trahere de tertia parte.  <i>De questionibus peregrinis</i>  Queritur quando in uno mense et die sol est in sagiptario... (= V, p. 212, l. 301) – ...sed supponere quod tabula sit vera.</p>		<p>V, p. 203  De quinta parte quæ est de quaestionibus  In hac parte tribus modis tractare intendimus de quaestionibus... – ...sed supponere, quod tabula sit uera</p>
<p>E<sub>1</sub> f. 143v M<sub>7</sub> f. 371v  <i>Nunc dicemus aliqua pertinentia ad theoricam istius scientiæ quæ hic non ponitur eo quod integram habere non potuimus secundum quod ipsam Raymundus composuit, et ideo aliqua capitula particularia hic inserimus ab eius theoricam excerpta tamquam magis necessaria ad practicam predictam.</i>  Et primo de quatuor punctis timendis.  In lunationibus sunt quatuor puncta timenda... – ...uti Jovis Veneris etc.</p>	<p>Cfr. sopra</p>	

<p>E, ff. 143v-146r M, ff. 371v-376r          Sequitur tractatus seu capitulum de devictionibus elementorum et planetarum, de quibus supra ubique fit mentio          Et primo de aere et igne          Dictum est quod A... – ...intendimus de coniunctionibus planetarum.</p>		<p>I.2, pp. 121, l. 12 - 124, l. 137          Dictum est quod A... – ...intendimus de coniunctionibus planetarum.</p>
<p>E, ff. 146r-149r M, ff. 376r-382r  <i>Nunc dicendum est de duodecim signis, et eorum naturis, complexionibus, qualitatibus, proprietatibus et regionibus</i>  <i>Et primo de Ariete</i>          Aries est calidus et siccus sicut ignis sed non in sua essentia et natura... – ...idem facit de fontibus de animalibus etc.</p>	<p>ff. 139v-142v  <i>Nunc dicendum est de duodecim signis et eorum naturis, complexionibus qualitatibus proprietatibus et regionibus et primo de Ariete</i>          Aries est calidus proprie et appropriate est siccus sicut ignis sed non in sua essentia et natura... – ...idem facit de fontibus et animalibus.</p>	<p>Cfr. I.1, pp. 96, l. 21-119, ll. 705-706          Aries est signum, cui complexio ignis attribuitur, qui calidus est et siccus... – ...et idem facit de fontibus et puteis et de sanguine animalium et eorum instinctibus et appetitibus naturalibus.</p>
<p>E, f. 149r M, f. 382r  <i>Sequitur alphabetum totius tractatus astronomie.</i>          A significat aerem... – ...H significat frigidum et humidum.</p>	<p>ff. 142v-143r  <i>Sequitur Alphabetum totius tractatus</i>          A significat aerem... – ...H significat frigidum et humidum.</p>	
	<p>f. 143r          Explicatio 8 spherarum          8 sphas ponimus in hac scientia ut Astronomus sciat facere mixtiones... – ...et sic Astronomus est Theoricus et Practicus.</p>	
<p>E, f. 149r M, f. 382r          Finitus est iste tractatus de astronomia per virtutem Dei in civitate parisiensi Anno Domini MCCXCVII in mense octobris Deo gratias Amen</p>	<p>f. 143v Finivit Raymundus Librum istum de Astronomia per virtutem Dei in civitate parisiensi Anno Domini MCCXCVII in mense octobris. Deo gracia Amen.</p>	<p>V, p. 218, ll. 649-651          Finitus est iste tractatus de astronomia per uirtutem Deu ubi ciuitate Parisiensi, anno Domini 1297 in mense octobris. Deo gratias.</p>

**Tabella 2. Il capitolo «De Tauro» (TNA I.i.2) nei tre manoscritti e nell'edizione**

<p>E<sub>1</sub> f. 146v M<sub>7</sub> f. 377r  <i>De Thauro</i> [M<sub>7</sub> <i>Tauro</i> ]  Thaurus est de complexione terre et est nocturnus et eius planeta est Venus, et in homine habet collum et nodum gutturis et habet plantas quia ab ipso recipiunt maiorem influentiam quam ab alio signo et habet regionem nigrorum.</p>	<p>f. 140r  <i>De Tauro</i>  Taurus est de complexione terre et est nocturnus et eius planeta est Venus et in homine habet collum et nodum gutturis et habet plantas quia ab ipsa recipiunt maiorem influentiam et habet regionem nigrorum.</p>	<p>I.i. (2), pp. 101-102  <i>De Tauro</i>  <b>Taurus est de complexione terrae</b>, quae sicca est et frigida, cuius complexio significatur in hoc tractatu per C. Et Taurus <b>est nocturnus</b>, femininus et fixus, <b>cuius planeta est Venus</b>.  Ratio, quare astronomi dicunt, quod Taurus habet complexionem terrae, est haec, quoniam terra maiorem uirtutem recipit ab ipso per C quam per B A D. Item ratio, quare astronomi asserunt, quod Taurus est femininus, est, quia iuuat plus substantias inferiores femininas quam alias, quae non sunt femininae. Item astronomi dicunt, quod Taurus est nocturnus, quia habet maiorem uirtutem de nocte quam de die. Praeterea dicunt, quod est fixus, in quantum suam uirtutem non influit ad corpora inferiora, quae sunt mobilia. Dicunt etiam, quod Venus est suus planeta, in quantum cum ipso maiorem habet concordantiam et naturam quam cum alio planeta.  Dicunt astronomi, quod Taurus <b>habet in homine collum et nodum gutturis et habet arbores plantatas</b>. Et dicunt, quod habet partes, quae sunt in inferioribus, <b>quoniam ab ipso maiorem accipiunt influentiam</b> et uirtutem quam ab aliquo alio signo. <b>Et habet regionem Nigrorum</b>.</p>
---	---	--



**Tabella 3. Confronto di due capitoli relativi alla *pars practica***

<p>E<sub>1</sub> f. 116r-v M<sub>7</sub> ff. 313v-314r <i>De Tauro et Sole</i> Quando Sol intrat in Tauro, tunc Sol est rex per passivam qualitatem, cum ita sit quod C vincit B et Sol sit per se bonus et Taurus sit bonus per Venerem, et ideo femine que nascuntur in ista constellatione per naturam debent esse Regine et eorum [<i>corr. in earum</i>] vel [<i>del.</i>] officilium [<i>sic, corr. in officiles</i>; M<sub>7</sub> officialium/es] qui sunt persone communes.</p>	<p>f 131r <i>De Tauro et Sole</i> Cum Sol est in domo Tauri tunc est [...] C B et D secundum quod Venus iubat Taurum vincit B et constellatio est bona regibus et nobilibus quia Sol fortunatur per Venerem et matrimonium in ista constellatione est bonum et pacificum.</p>	<p>III.i.2 (19), p. 180 <i>De Tauro et Sole</i> Quando Sol intrat in Tauro, tunc Sol est rex per passivam qualitatem, cum ita sit, quod C vincat B et Sol sit per se bonus et Taurus sit bonus per Venerem. Et ideo feminae, quae nascuntur in illa constellatione, per naturam debent esse mulieres regum et eorum officialium, qui sunt personae communes</p>
<p>E<sub>1</sub> f. 122v M<sub>7</sub> ff. 326r-327v <i>De Geminis et Luna</i> Cum sola Luna intrat in Geminis, tunc faciunt hanc figuram, scilicet A D, et constellatio est per bonitatem domus Lune.</p>	<p>f 133v <i>De Gemine [sic] et Luna</i> Cum Luna intrat in domo Geminis tunc calor ipsius A vincit D et humiditas ipsius D crecit [<i>sic</i>] per humiditatem ipsius A et sic Luna fortunam habet per Geminem et feminae quae in ista constellatione nascuntur falvae [?] sunt per naturam quia Mercurius ipsis infirmitatem dat ut infra docebimus, cum scilicet dominus in natiuitate alicuius.</p>	<p>III.i.3 (28), p. 189 <i>De Geminis et Luna</i> Cum sola Luna intrat in Geminis, tunc faciunt hanc figuram, scilicet A D; et constellatio est per bonitatem domus et Lunae.</p>

### Appendice III

#### Passi aggiunti al *Tractatus novus de astronomia* nel ms. Freiburg, Universitätsbibliothek, 1450

ff. 137v-138r: *De Quatuor Punctis timendis*<sup>38</sup>. In lunationibus sunt quatuor puncta timenda. 1us punctus est quando luna est in medio quadratura, et hoc est circa septem dies. 2us punctus est cum coniungitur cum Sole quod est circa quindecim dies. 3us punctus est circa 7m allios, cum est in decremento ad eius medietatem et hoc est circa 22 dies. 4us punctus est in fine sue diminutionis cum est appropinquata Soli, et hoc est circa 29 dies. In histis 4 punctis omnes infirmitates inveniuntur, quia non est aliqua infirmitas que non incipiat / <cipiat> vel perficiatur in aliquo istorum punctorum. Sed multotiens reprimitur eius nocumentum propter bonam coniunctionem bonorum Planetarum, uti Iuppiter, Venus etc. in histis punctis. Et per hoc potest movere in crementis aut decrementis infirmitatis. Hoc modo si infirmitas orta ex A et in punctis m. est A, tunc potest movere quia infirmitas crecit et est ita. Sed bonus medicus est dominus constellationibus, ideo etiam oportet quod medicus habeat notitiam de influentiis planetarum et signorum, ut per eas possit istam infirmitatem curare, quoniam hiis medicum iubant.

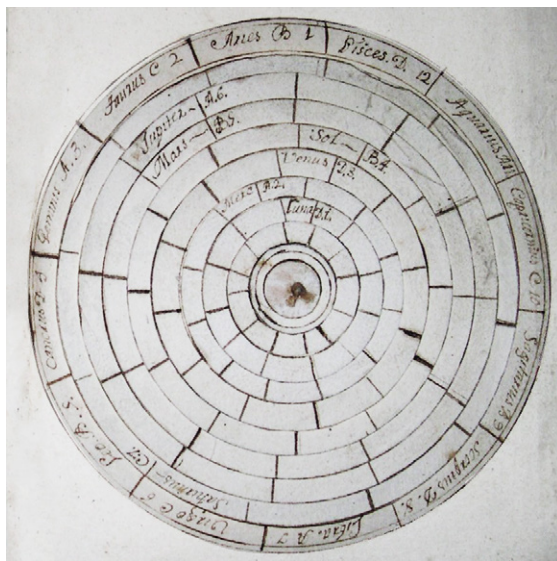
f. 138r-v: *Quomodo astronomus iudicia debet facere [in scr. et del.] de rebus*<sup>39</sup>. Astronomus debet facere iudicia generalia ut possit aumentare diminuerre iudicia particularia horarum secundum maiorem aut minorem concordantiam inter particularia et generalia hoc modo. Supponatur quod Saturnus est in Cancro, Jupiter in Leone, Mars in Virgine, Sol in Libra, Venus in Scorpio, Mercurius in Sagittario, et Luna in Capricornio; tunc in hista constellatione sunt 3 C: unum C est per Saturnum in Cancro, ubi, sicut dictum est in 4a parte 1e partis principalis capitulo 1, C est dominus; secundum C est per Martem in Virgine; tertium C est per Lunam in Capricornio. Modo sunt duo D: unum D est per Venerem et secundum est per Scorpionem. Et modo sunt duo B: unum B est per Iobem in Leone, secundum B est per Mercurium in Sagittario. Et modo remanet unum A, qui est per Solem in Libra. Et quia C sunt 3 et D sunt 3 [*sic*] et B sunt 2 et unum A, ita C est dominus in ista constellatione; et post C sunt duo D, quia isti magis concordant cum C quam duo B; et post D est A; et post A sunt duo B. Et ideo Saturnus est dominus et Luna

<sup>38</sup> Cfr. sopra, pp. 63-64, 70, 72, 75, 76.

<sup>39</sup> Questo passo non ha corrispondenza nell'originale di Llull, anche se può essere stato redatto sulla falsariga di alcune esemplificazioni di *devictio* astrologica, come quella alla p. 196-197, ll. 19-42, o di alcune *quaestiones* nella quinta parte del *Tractatus novus de astronomia*.

est domina in ista constellatione, et est multum mala per melancoliam, que est fons mortis et infortunii et de A et de B, et A plus infortunata quam B; et quia A est per Solem in Libra, ideo Sol et Libra infortunium habent. Et hec constellatio est generalis donec aliquis / <aliquis> Planeta intret in aliam Domum; et per istam constellationem potest Astronomus aumentare et diminuire constellationes particulares horarum hoc modo: si constellatio particularis est per D et generalis est modo per D, tunc constellatio particularis est multum magna et durabilis propter malorum concordantiam quam habet cum generali; et est ita. Et per hoc exaltatur tunc intellectus ad cognoscendum quia [...] creatura que maiorem concordantiam habet cum D [...] que est generalis bonitas, est plus bona; et est ita. Et sic Astronomus potest facere iudicia generalia et particularia.

f. 143r: *Explicatio 8 spherarum*.<sup>40</sup> 8 sphas ponimus in hac scientia, ut Astronomus sciat facere mixtiones et ut sciat iudicia que ex ipsa mixtione sequuntur. Et eciam est subjectum in quo astronomus suam scientiam practicat et facit eam demonstrabilem, ponendo quelibet planeta [*sic*] in eodem signo sicut in celo est; et potest facere iudicium de complexione temporis et significat eam in minima spherarum Rota cum fortuna bona aut mala, sicut dictum est in prima parte huius tractatus. Et sic Astronomus est Theoricus et Practicus.



Freiburg Universitätsbibliothek, Hs 1450, f. 144r: figura ruotante del *Tractatus novus de astronomia*, completa, realizzata con otto cerchi di carta – uno per ciascun pianeta, mentre il più interno raffigura il mondo sublunare – legati al centro con un pernio in refe che permette di ruotarli indipendentemente l'uno dall'altro sullo sfondo del circolo dei dodici segni zodiacali disegnato sulla pagina, formando le congiunzioni astrali descritte nel testo.

<sup>40</sup> Spiegazione della figura astronomica ruotante costruita sul f. 144r. La figura è uguale a quella del *Tractatus novus de astronomia*, il testo è completamente diverso dalla descrizione (II, I, pp. 166-167).

habent ad invicem quoniam in prospectibus sunt diversa signa  
 qui habent illam, et deo qui habet solis, et Jovis qui abet  
 Venus et est mobilis, et de Jovis que communis est et habet  
 Carcerum, et sic de ceteris, et deo d. quod sunt diverse  
 habent diversa iudicia.

De 28. Conjunctionibus.

Quidlibet signum cum Planetis in celo 28. conjunctiones  
 habet, et quilibet conjunctionum suam habet iudicium et in  
 conjunctione diversa habet fortunas, ac infortunia, 2<sup>a</sup>  
 p. significavimus.

Primum de prima parte huius scientie  
 que pertinet ad practicum, et primum binas conjunctiones  
 et iudicia que conjunctiones significavit et in hac pte  
 commisit tota Regis et Philotas huius scientie unde dicitur  
 de secunda pte huius tractatus que est de Aspectibus  
 Explicet prima pars, huius tractatus practicalis  
 Antonomis.

Incipit 2<sup>a</sup> pars, que est de Aspectibus.

Incipit e. de Aspectibus qd ad invicem habet signa, et  
 Planetas, in obliquo, sicut Mars que est in obliquo conrectate  
 paxiparis altitudo non patet sub ipso; e. medio eius qd  
 noni que, h. Jovis, Caput, et Carceris, existitna qd  
 supra, et altitudo qd signorum qua h. Mars, a quibus  
 et Caput carceris existitna qd, et existitna; et qd hoc  
 de invicem respiciunt obliquo 2dy naturam huiusmodi  
 et hanc Polo superioris, idcirco hanc e. Rex fortunae  
 aut infortunae, qd illud e. et demonstrat hanc aut  
 naturam militarem, qd aut e. naturam recta linea ipius.  
 et et hanc qd aut altitudo signi unde 2dy qd  
 et hanc e. hanc boni aut mali, p. dicitur, m. aut hanc  
 bona fortuna aut mala; et dicitur hanc boni for-  
 tunc, habet cum iove, et male fortunae cum  
 Mars, et sic de ceteris, 2dy qd dicitur in hanc parte,  
 supponit qd constellationes principales, i. de hanc, et  
 qd hanc sit Saturnus, et in hanc sit Jupiter, et  
 in hanc sit sol, et qd hanc sit Mercurius, et  
 qd hanc sit Mars, et qd hanc sit Venus, et  
 qd hanc sit Luna, cum quidam Planetis

Freiburg, Universitätsbibliothek, Hs 1450, f. 136v. Sono ben visibili in questa pagina le due mani che si alternano nella scrittura del codice (cfr. Appendice I, descrizione).

# **Ramon Llull y la geometría: de la cuadratura del círculo a la *Figura medii trianguli* pasando por la *Figura plena***

**Pere Joan Planas Mulet**

Ingeniero de telecomunicaciones, Mallorca

[pjplanas@coit.es](mailto:pjplanas@coit.es)

doi: 10.3306/STUDIALULLIANA.115.83

Rebut el 15 març de 2020. Acceptat el 13 de juliol de 2020

**Ramon Llull and Geometry: from squaring the circle to *Figura medii trianguli* through *Figura plena***

## **Resumen**

Este artículo intenta explicar el tratamiento que Ramon Llull dio a la ciencia geométrica y su integración en su Arte. Se enmarcan sus conocimientos a partir del planteamiento cosmológico de Platón y las posibles influencias de matemáticos y filósofos de la antigüedad y medievales. En forma de hipótesis se plantea la analogía de la *Figura plena* con la Trinidad y, a través de la semejanza de figuras geométricas, se obtiene una firme cuantificación, números 16 y 9, de los principios del Arte luliano. En definitiva, se pretende rescatar el profundo trabajo de Llull en la ciencia geométrica y las razones que esgrime para integrarla en su Arte, y por consiguiente relacionar racionalmente el Creador con la creación, con una justificación sostenida por modelos geométricos, a partir de la percepción sensorial, la ayuda de la imaginación y la elevación del intelecto que el rigor geométrico posibilita.

## **Palabras clave**

Ramon Llull, geometría, cuadratura del círculo, *Figura medii trianguli*, *Figura plena*

*Studia lulliana* 60 (2020), 83-134

<http://www.msl.cat/revista/revista%20portada.htm>

<http://studialulliana.uib.cat>

ISSN 2340 – 4752

### Abstract

This article attempts to explain the treatment that Ramon Llull gave to geometric science and its integration into his Art. His knowledge takes its point of departure from Plato's cosmological approach and the possible influences of ancient and medieval mathematicians and philosophers. As a hypothesis, the author proposes an analogy of the *Figura plena* with the Trinity, and, through the similarity of geometric figures obtains a clear quantification —the numbers 16 and 9— of the principles of the Lullian Art. In short, the aim is to recapture the significance of Llull's geometrical studies and the reasons he gives for integrating them into the Art, and therefore rationally relating the Creator to his creation by geometric models, all based on sensory perception, with the help of the imagination and with the elevation of the intellect that geometric rigor makes possible.

### Key Words

Ramon Llull, geometry, squaring the circle, *Figura medii trianguli*, *Figura plena*

### Tabla

1. Preámbulo
  2. La geometría en la obra de Llull: introducción general
  3. La cosmología geométrica en Llull: influencia de Platón
  4. Los principios geométricos de Ramon Llull: contexto de la geometría de Euclides
  5. Conocimientos geométricos en época de Llull
  6. El método de la cuadratura del círculo
  7. La *Figura plena*
  8. La *Figura medii trianguli*
  9. Conclusiones
- Anexo: figuras

## 1. Preámbulo

Los estudios acerca de la ciencia geométrica de Ramon Llull son escasos y en contadas ocasiones penetran en la complejidad, la profundidad y la novedad del uso que hizo Llull de esta disciplina. La edición de la *Geometria nova* que publicó J. M.<sup>a</sup> Millás en 1953<sup>1</sup> ofrece un buen punto de partida para replantear una investigación del texto acorde con lo que sabemos hoy del Arte luliano; sin embargo, el juicio negativo que expresó el editor, desde la perspectiva excluyente de la historia de la ciencia en su vertiente más estrictamente matemática, ha generado un cierto desinterés y, sin querer, ha contribuido a la desinformación. Se impone devolver a la geometría luliana la dignidad y el valor que le corresponden, ya que no es correcto considerar que tiene solo carácter empírico, que es carente de rigor matemático, que es oscura y desordenada en los planteamientos, y que ostenta tintes metafísicos en sentido negativo.

Este estudio pretende, pues, facilitar una visión general de la geometría en la obra de Ramon Llull que permita entender las razones que le impulsaban, con la intención de comprender mejor su trabajo y enjuiciarlo de acuerdo con la magnitud del esfuerzo que dedicó a determinadas nociones de esta disciplina. Tras rastrear las raíces platónicas y el marco euclidiano de la geometría luliana, se analizan las tres aportaciones lulianas sobresalientes que se anuncian en el título.

## 2. La geometría en la obra de Llull: introducción general

La geometría fue una ciencia que Ramon Llull expuso, de forma explícita e implícita, a lo largo de toda su obra. Sin embargo, fue en su estancia en París de los años 1297-1299 cuando dedicó más atención a esta ciencia con la finalidad de incorporarla a los principios de su Arte.

Llull define la geometría como la ciencia de la medida, es por tanto un arte inventada para medir líneas, ángulos y figuras. Una ciencia para medir la creación y también, de forma analógica, para comprender y amar al Cre-

---

<sup>1</sup> José M<sup>a</sup> Millás Vallicrosa, *El libro de la «Nova geometria» de Ramon Llull* (Barcelona: Asociación para la Historia de la Ciencia Española, 1953). A pesar de algunos juicios negativos, en ocasiones considera el autor que los cálculos implícitos de Llull no carecen significativamente de exactitud. En general el tono crítico es respetuoso y es de agradecer la transcripción en latín de la obra, aunque no lo hiciese completamente. A la espera de la publicación de la edición crítica del *Liber de geometria noua et compendiosa* se puede consultar el artículo de Carla Compagno, «Il Liber de geometria noua et compendiosa di Raimondo Lullo», *Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades* 31 (2014), pp. 35-45.

ador. En el capítulo 74 de la *Doctrina pueril* (1274-1276)<sup>2</sup> se hace mención a las ramas del saber del *quadrivium*, y en concreto a la geometría. Sucintamente Llull detalla un ejemplo de medida práctica geométrica, en concreto la medida de la altura de una torre con la ayuda del *cadrangle* (cuadrante). Así mismo aconseja a su hijo que no aprenda ni geometría ni aritmética ya que son ciencias complejas que requieren una alta dedicación. Dicha afirmación se debe entender como un reconocimiento a la dificultad y singularidad de esta ciencia que posteriormente fue integrada en su Arte. Así mismo esta complejidad toma en Llull la dualidad de las intenciones. Su primera intención es conocer a Dios, y las matemáticas pueden ser un medio para alcanzar ese principal objetivo, pero sin tomar la ciencia matemática en sentido finalista ya que sería entonces segunda intención y no aportaría ningún valor.

En el libro *Lo sisèn seny, lo qual apelam affatus* (1294) Llull no trata la geometría explícitamente; sin embargo, de forma implícita ya deja entrever como el funcionamiento de los sentidos de la vista y el oído se lleva a cabo por mecanismos de «sircularitat, quadrangularitat e triangularitat»,<sup>3</sup> siendo ello su forma de relacionar los sentidos con la propia composición de las sustancias, formadas estas en base a los cuatro elementos y a las relaciones geométricas de interacción entre ellos. Han pasado veinte años entre el libro de la *Doctrina pueril* y el libro de *Affatus*, las ideas de Llull han evolucionado, ha pasado de desaconsejar el estudio de la geometría debido a su complejidad a interpretar el funcionamiento de los sentidos y del mundo sensual por medio de las figuras básicas de círculo, triángulo y cuadrado.

En el *Arbre de ciència* (1295-1296)<sup>4</sup> Llull presenta un libro general para todas las ciencias, para que puedan entenderse mejor y evitar conocimientos confusos. Se articula tan ambicioso plan en torno a las figuraciones de dieciséis árboles con los cuales tratar todas las ciencias. A pesar de no existir un árbol dedicado a la geometría, toda esta obra se halla plagada de alegorías,

---

<sup>2</sup> *Doctrina pueril*, ed. Jaume Medina, ROL XXXIII, pp. 9-561; NEORL VII, ed. Joan Santanach, [LXXIV] «De geometria, arismetica, musica, estronomia». <<https://www.narpan.net/ben/indexdp.htm>> (5 de abril de 2020).

<sup>3</sup> *Lo sisèn seny, lo qual apelam affatus*, ed. Coralba Colomba y Viola Tenge-Wolf, ROL XXXV, pp. 125-150; versión catalana, ed. Josep M. Vidal i Roca, «El Libre de l’Affatus de Ramon Llull», *Affar* 2 (1982), pp. 13-31. La nota se halla en las pp. 22-24.

<sup>4</sup> *Arbre de ciència*, ORL XI-XIII. En este trabajo se ha utilizado la versión traducida al castellano de Alonso de Zepeda, *Árbol de la Ciencia de el Iluminado Maestro Raymundo Lulio* (Bruselas: Francisco Foppens, 1664). <<https://bvpb.mcu.es>> (24 de marzo de 2017).



analogías y referencias geométricas, en concreto a las tres figuras básicas de círculo, triángulo y cuadrado.

En el Árbol humano habla de los «hábitos mecánicos y liberales, en el más breve modo que podemos». Nos dice que el geómetra considera las cantidades continuas y su medición. Así, los constructores cuantifican las torres y los marineros determinan el rumbo de navegación con líneas y ángulos, tal como cuenta en el posterior Árbol cuestiona. Todo ello relacionando las medidas superiores como principios de las cantidades artificiales abstractas de la materia. En el Árbol divina, Lull detalla que Dios no es sensible al no ser de cosas corpóreas ni tener figura circular, ni cuadrangular ni triangular, ni existir situación de largo, ni ancho, ni profundo, entendiendo por tanto que Dios no ocupa un espacio geométrico. Sin embargo, según se toma la situación, el espacio geométrico en la creación y en las criaturas significa en el humano entendimiento las personas divinas. Hay que entender, por tanto, que la comprensión geométrica de la creación también marca una vía para entender necesariamente al Creador, siendo esto el primer objetivo del Arte.

Es en el segundo viaje a París (1297-1299) cuando Lull aborda la geometría en su mayor extensión. La primera obra fue la titulada *De quadratura et triangulatura circuli sive De principiis theologiae* (1299),<sup>5</sup> *De quadratura* en adelante. Esta obra se divide en dos partes. La primera parte trata, principalmente, sobre la demostración de la cuadratura del círculo: Lull expone un método original y sin precedentes para la cuadratura.

La segunda, la de los principios de teología, aprovecha la semejanza del proceso que ha utilizado para la cuadratura para comprender los principios teológicos: la esencia divina y sus dignidades, la Trinidad, la encarnación, los siete sacramentos, la jerarquía eclesiástica, la jerarquía celeste, Jesucristo Dios y hombre. Esta semejanza se basa en un razonamiento organizado en catorce círculos, partiendo de un «círculo blanco». El «círculo blanco» es presentado como un círculo general que contiene todas las figuras poligonales, de manera que la medida general de un círculo puede representar múltiples medidas concretas y particulares; todo ello en un proceso mental que pasa de la sensualidad a la comprensión racional mediante la imaginación. Lull establece, por tanto, un mecanismo geométrico que, a partir de las medidas

---

<sup>5</sup> Las dos partes en las cuales está dividida la obra se han publicado separadamente en sendas traducciones francesas que hemos seguido en este artículo: 1. Armand Llinarès, «Version française de la première partie de la *Quadrature et triangulation du cercle*», *SL* 30 (1990), pp. 121-138, que abreviaremos «*quadrature*»; 2. La segunda parte, la de «teología», en René Prévost y Armand Llinarès, *Principes et questions de Théologie* (París: Éditions du CERF, 1989).

particulares y concretas de la creación, pueda imaginar y comprender analógicamente las medidas más elevadas, las teológicas, tal como apuntaba en el *Arbre de ciència*.

*Liber de geometria nova et compendiosa* (1299),<sup>6</sup> *Geometria nova* en adelante, fue la siguiente obra de carácter geométrico escrita durante su segunda estancia parisina. Consta de dos libros. El primero vuelve sobre la cuadratura del círculo con nuevas razones ajustadas a su Arte. También presenta múltiples figuras que le sirven para explicar, por ejemplo, la formación de la materia a partir de los cuatro elementos, la disposición de los planetas, el funcionamiento de un cuadrante horario o las proporciones de las construcciones arquitectónicas. El segundo libro, que tiene tres apartados, trata de la utilidad de la ciencia geométrica como herramienta para fortalecer la imaginación y poder llegar a conocer y amar los objetos espirituales, como Dios, los ángeles y los principios generales. En el segundo apartado del libro segundo Llull detalla sus principios geométricos, siguiendo un cierto paralelismo con los *Elementos* de Euclides y ajustándolos a su Arte. Finalmente, en el tercero, a modo de repaso, plantea cuestiones que se resuelven con el clásico método de objeción y solución. La *Geometria nova* tiene por objeto investigar las ciencias relacionadas con la naturaleza, la creación natural, y también la creación artificial humana. Llull expone una concisa visión de interpretación del mundo a través de razones geométricas.

Como continuación de los dos libros anteriores Llull finaliza, estando en Mallorca, los *Començaments de filosofia* (1300).<sup>7</sup> Su intención es clara: la filosofía es efecto de la primera causa, y es instrumento y espejo para tener conocimiento de la teología. Tal como había anticipado en el *De quadratura*, a partir de los círculos se obtendrá un mecanismo para conocer las ciencias particulares: la teología, la filosofía, el derecho, la medicina y otras ciencias. Los *Començaments de filosofia* presentan una exposición *more geometrico* de principios y cuestiones filosóficas y tan solo citan tres de los catorce círculos descritos en el *De quadratura*; su dimensión matemática está diluida y falta de la relevancia que la geometría adquiere en la segunda parte de esta obra, *De principiis theologiae*.

La idea de comprender, unificar y racionalizar el conjunto del saber sobre

---

<sup>6</sup> En este artículo se han seguido dos ediciones: la primera, la versión en latín, transcrita por José M.<sup>a</sup> Millás Vallicrosa (citado *supra*, n. 1); la segunda, en inglés, traducida por Yanis Damberg, *The New Geometry – Liber de geometria nova et compendiosa by Blessed Raymond Lull*, 2006. <<http://lullianarts.narpan.net/NewGeometry.pdf>> (23 de julio de 2019).

<sup>7</sup> *Començaments de filosofia*, NEORL VI, ed. Fernando Domínguez Reboiras.

la base de principios geométricos no era nueva en tiempos de Llull; se puede remontar a Platón y tiene todavía vigencia hoy día. Llull redactó una *Ars iuris* (1304)<sup>8</sup> que no tiene una estructura *more geometrico*, tal como había pretendido en las intenciones expuestas en el *De quadratura* con respecto a la aplicación del Arte al derecho;<sup>9</sup> sin embargo, Leibniz, que conocía y admiraba a Llull, intentó buscar un paralelismo entre la ciencia del derecho, la geometría y la combinatoria para desarrollar la infinidad de los casos legislativos.<sup>10</sup>

El tratamiento geométrico aparece también en el *Ars generalis ultima* (1305-1308).<sup>11</sup> La geometría se detalla en una de las cien formas (la número 82), donde adicionalmente tienen entrada propia los conceptos de punto, línea, triángulo, cuadrángulo, círculo y figura. Llull recuerda que la ciencia geométrica se somete a la regla F del Arte, es decir, a la cantidad. A pesar de la vinculación de la mezcla de reglas y principios, las demostraciones de los ejemplos proporcionados siguen haciendo uso del tradicional método de trabajo de la geometría: imaginar y verificar por los sentidos. Así, el ejemplo de la cuadratura del círculo se justifica también con razones semejantes a los aportados en la *Geometria nova*. En otro caso enseña a visualizar ángulos que no se perciben, lo cual manifiesta claramente la importancia que en geometría se da a imaginar situaciones que no se perciben pero que permiten alcanzar la solución que posteriormente los sentidos podrán percibir.

### 3. La cosmología geométrica en Llull: influencia de Platón

Desde el tiempo de los antiguos griegos hasta bien entrada la Edad Moderna se suponía como verdadera la teoría de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Toda la creación natural y artificial estaba formada por estos elementos, llamados elementos simples, materia prima o principios.

El relato del *Timeo* de Platón es un mito de raíz pitagórica que intenta explicar la formación del mundo. Platón recoge la herencia presocrática y dota

---

<sup>8</sup> *Ars iuris/Ars iuris naturalis*, ROL XX, ed. Jordi Gayà Estelrich; versión en español de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló (Madrid: Universidad Carlos III, 2011), consultable en <<http://hdl.handle.net/10016/12762>> (23 de julio de 2019).

<sup>9</sup> Llinarès, «*quadrature*», p. 123.

<sup>10</sup> Gottfried W. Leibniz, *Dissertatio de arte combinatoria*, en id., *Escritos matemáticos*, Mary Sol de Mora Charles (ed.), Obras filosóficas y científicas 7B (Granada: Editorial Comares, 2015), pp. 581-582, [40]: «Por eso, el arte de dar forma a los casos se basa en nuestra doctrina de las Complejiones [combinatoria]. En efecto, la Jurisprudencia, junto con otras cosas, es similar a la Geometría, ya que ambas tienen Elementos, y ambas, casos. [...] Ahora bien, los términos simples en Derecho, de los cuales surgen los demás al mezclarse, y que son casi Lugares comunes y géneros superiores, que establece cómo se recopilan Bernardo Laviñeta, monje de la Orden de los Menores, en el Com. Arte Magna de Llull, al cual sigue [...]».

<sup>11</sup> *Ars generalis ultima*, ROL XIV, ed. Alois Madre.

los cuatro elementos (tierra, agua, aire, y fuego) de una forma geométrica poliédrica.<sup>12</sup> Estos poliedros están constituidos por caras reducibles a dos tipos de triángulos: los triángulos más bellos, según Platón. Uno de ellos es la mitad de un cuadrado, es decir, el triángulo rectángulo isósceles; el otro es la mitad de un triángulo equilátero, es decir, un triángulo rectángulo escaleno (donde el cateto menor es la mitad de la hipotenusa).<sup>13</sup> Se debe insistir en estos dos tipos de triángulos ya que Llull los utilizará habitualmente en su obra.

Ramon Llull, conocedor de esta visión platónica de la constitución del universo, integra la geometría como ciencia que explica matemáticamente la creación dentro de su Arte. Es importantísimo entender que la primera intención de Llull es conocer a Dios: toda su obra científica se arroja la comprensión de la fe y su demostración racional.<sup>14</sup> Sin asumir este punto el opus luliano queda desdibujado.

Para Platón –y también para Aristóteles– el universo no tuvo un inicio. Llull, como cristiano, se distancia necesariamente de los filósofos de la antigüedad ya que posee un saber científico que ellos ignoraban: el Dios creador es la causa primera. Llull afirmaba, pues, que Dios creó la primera materia de la nada dando lugar a los cuerpos.<sup>15</sup>

Por ello, Llull se desmarca de la visión de Platón. Si para este los elementos simples son reducibles a triángulos, para Llull los elementos simples (tierra, agua, aire y fuego) no son visibles, ni perceptibles por ningún sentido, ya que no tienen forma propia, y solo podrán ser conocidos por vías intelectuales. Los elementos simples están sometidos a continua interacción entre

---

<sup>12</sup> Estos poliedros son: el cubo relacionado con la tierra (6 caras cuadradas, es decir, formado por 12 triángulos rectángulos isósceles); el icosaedro, con el agua (20 triángulos equiláteros, es decir, formado por 40 triángulos rectángulos escalenos); el octaedro, con el aire (8 triángulos equiláteros, es decir, formado por 16 triángulos rectángulos escalenos); el tetraedro, con el fuego (4 triángulos equiláteros, es decir, formado por 8 triángulos rectángulos escalenos). Estos cuatro poliedros son los llamados cuerpos de Platón que, juntamente con el dodecaedro, formado por 12 pentágonos, son los únicos sólidos construibles con polígonos regulares. El dodecaedro, que no se construye con los triángulos «más bellos» de Platón, y que por lo tanto tiene una esencia diferente a los cuatro elementos que forman la creación sublunar, se asoció a la creación del mundo supralunar, lo que se llamó la quinta esencia. Los dos triángulos «más bellos» de Platón dan lugar a dos herramientas básicas del dibujo geométrico: la escuadra (isósceles rectángulo) y el cartabón (triángulo rectángulo escaleno, que es la mitad de un equilátero).

<sup>13</sup> *Timeo o de la naturaleza*, en Platón, *Obras completas*, ed. Francisco P. Samaranch (Buenos Aires: Aguilar, 1963), pp. 1150-1152 (53a, 54b, 55d, 57b).

<sup>14</sup> Fernando Domínguez Reboiras, *Ramon Llull. El mejor libro del mundo* (Barcelona: Arpa, 2015), p. 210.

<sup>15</sup> *Llibre de contemplació en Déu* (1273-1274), ed. Antoni Alomar *et al.*, NEORL XIV, p. 141: «Beneset siatz vos qui creás la primera materia de non re, la qual primera materia es materia d'on son feites totes les causes avent corces».

ellos; mezclándose entre sí dan lugar a los elementos compuestos.<sup>16</sup> En esta acción toman forma, forma geométrica, los elementos compuestos, los *elementats* ('elementados', como Llull los denomina), en el mundo sublunar, es decir, los animales, las plantas, los minerales. Toda la naturaleza de la Tierra como planeta creado y tangible es el resultado de la interacción de los elementos simples. Además, de esta interacción surge la forma. Así se crea el cuerpo sustancial, como unión esencial de materia y forma.<sup>17</sup>

Y además por cuanto los elementos son cuatro y no menos ni más, están dispuestos a ser figurados en los elementados [elementos compuestos] en la figura cuadrangular, circular, y triangular.<sup>18</sup>

Llull considera que las formas de los cuerpos son reducibles a tres formas geométricas básicas: cuadrado, círculo y triángulo. Una muestra más de su pensamiento ternario. Para Platón los elementos simples (tierra, agua, aire, fuego) eran reducibles a triángulos; sin embargo, Llull los pone en relación con la definición de punto, puesto que el punto es la expresión geométrica mínima. En Llull, además, se detecta una relación de cada punto con los principios generales.<sup>19</sup> En el próximo capítulo se volverá a incidir en el concepto de punto geométrico comparando la definición que da Llull con la de Euclides.

El trasfondo geométrico en la interpretación del cosmos siguió vigente en la Edad Moderna cuando matemáticos como Kepler o Galileo afirmaron que

---

<sup>16</sup> Esta idea de la interacción de los elementos existía desde Empédocles: según este filósofo los elementos existían desde siempre y se mezclaban y se descomponían entre ellos a partir de procesos de afinidad y rechazo. Llull sigue esta tradición científica, tal como se puede ver en Sebastián Garcías Palou, *La formación científica de Ramon Llull* (Inca: Consell de Mallorca, 1989), pp. 33-36. El *Llibre de contemplació en Déu* profesa la doctrina astronómica de Ptolomeo, dada a conocer en el mundo medieval europeo en el libro de astronomía llamado *Almagesto*, donde se detalla el geocentrismo del universo. También Llull se basa en las teorías físicas sobre los cuatro elementos de Empédocles. Las ideas de Llull tienen gran parecido con el libro de las *Confesiones* de San Agustín, donde sostiene el hilemorfismo universal y que los ángeles están formados de una materia espiritual diferente de la sustancia corpórea.

<sup>17</sup> En el *Arbre de ciència*, ORL XI-XIII (citado *supra*, n. 4), se detalla esta acción. Los cuatro elementos simples tienen relaciones de diferencia-concordancia-contrariedad. El cuadrado representa los cuatro elementos y las líneas formadas son de concordancia. La figura circular representa la entrada de unos elementos en los otros. La figura triangular representa la unión de los elementos con dos líneas de concordancia y una de contrariedad. Robert Pring-Mill, *El microcosmos lul·lià* (Palma: Moll, 2006), sintetiza estas acciones de los cuatro elementos en la fig. 4 de la p. 59. Se reproduce esta como fig. 9 del anexo.

<sup>18</sup> *Arbre de ciència*, ORL XI, p. 27, y Zepeda, *Árbol de la Ciencia*, pp. 11-12.

<sup>19</sup> Jordi Gayà, «La concepción luliana de "punctum" en su contexto medieval», *SL* 19 (1975), p. 42: «Cada principio absoluto (dignidad) es un punto. La referencia de un punto a otro, en una sola dirección, origina la línea. Una doble referencia causa la superficie [...]. Las tres dimensiones definen el cuerpo. [...] Esta exposición, además, muestra la estructura correlativa como fundamento del proceso cosmológico.» Gayà concluye, pp. 48-49: «La opinión afirmada constantemente por Llull es que los elementos se constituyen a partir de principios generales.»

el mundo es comprensible matemáticamente. El universo es racional, sigue un patrón armónico que es comprensible geoméricamente. La interpretación geométrica luliana del universo se encuentra a medio camino entre la capacidad imaginativa del intelecto y la capacidad sensorial. Por una parte, Llull confía absolutamente en la prueba sensible, pero también es consciente del poder de abstracción de las matemáticas que ayudan a la imaginación a comprender lo inobservable por los sentidos:

Es evidente para el sabio que la ciencia [geométrica] comienza en los poderes sensibles e imaginativos donde el intelecto humano recibe especies que son semejanzas de objetos corporales sensitivos, y luego hace que estas especies sean inteligibles en su esencia, y por estas razones de inteligibilidad, el intelecto alcanza los secretos naturales de las sustancias corporales [...].

Este tipo de imaginación eleva la imaginación y ayuda al intelecto y la memoria a alcanzar mejor los objetos imaginables que no se pueden imaginar en la realidad.<sup>20</sup>

La interpretación que ofrece Llull de la tradición científica vigente en su tiempo, ampliada y adaptada a su Arte, es una tarea compleja que se fundamenta en tres nociones. Primera: la tradición platónica, que geometriza la creación a partir de un modelo ideal basado en triángulos. Segunda: la teoría de los cuatro elementos de Empédocles y Demócrito, complementada con el concepto de punto matemático o punto ideal no divisible, pero dotado de una esencia compatible con la noción ternaria y trinitaria de la esencia de Dios. Tercera: las relaciones de concordancia y contrariedad de los elementos simples interpretadas a partir de figuras cuadrangulares, triangulares y circulares. Se establece, pues, una relación por semejanza entre el trinitarismo esencial inherente a los principios del Arte y la creación vista desde una base geométrica que también es ternaria.

#### **4. Los principios geométricos de Ramon Llull: contexto de la geometría de Euclides**

Ramon Llull, habitualmente, no citaba sus fuentes. En el caso de la geometría tampoco nos dice dónde aprendió esta ciencia, ni qué antecedentes utilizó. Se podría especular sobre el conocimiento que tenía de la geometría teórica y aplicada, así como de los libros que circulaban en su tiempo. Tampoco podemos saber si las obras que pudo consultar y estudiar procedían de la tradición latina o islámica.

---

<sup>20</sup> Millás, *El libro de la «Nova geometria»* (citado *supra*, n. 1), pp. 84-85, y Damberg, *The New Geometry* (citado *supra*, n. 6), pp. 51-52.

La ciencia geométrica sirve para medir el entorno, es decir, el conocimiento de las formas geométricas que adquiere la materia.<sup>21</sup> Se debe entender que la geometría que Llull conocía era la de Euclides, sin descartar por ello una geometría práctica con aproximaciones numéricas, que también era presente en su época.<sup>22</sup>

Los antiguos matemáticos griegos posiblemente fueron los primeros que sistematizaron las observaciones empíricas de los hechos geométricos y dieron el salto a una geometría teórica y axiomatizada. Este saber ha persistido hasta hoy día gracias a Euclides en su obra *Elementos*.<sup>23</sup>

Euclides parte de 23 definiciones de conceptos (o proposiciones primeras) que a lo largo de su obra llegan a más de 200, 5 postulados (o principios), y 5 axiomas (o nociones comunes). A partir de ahí se deducen hasta 465 proposiciones (entre teoremas y problemas). En los *Elementos* se presentan unos objetos primitivos (punto, recta, plano...) a partir de unas nociones primeras asumidas como válidas (los axiomas, principios y definiciones).

Todo el sistema geométrico de los *Elementos* se basa en axiomas o principios primeros que posteriormente dan lugar a proposiciones verdaderas, en un proceso demostrativo por deducción, regulado por los principios. Este mecanismo de demostración deductiva se fundamenta en pequeños incrementos argumentativos, una simple verdad lleva a otra y estas dos a una tercera, y así de forma encadenada hasta llegar a la conclusión, que es una nueva proposición que formará parte del saber geométrico y que podrá servir para sucesivas demostraciones.

---

<sup>21</sup> Marina Logares, *Las geometrías y otras revoluciones* (Madrid: CSIC, 2018), p. 9: «A esta geometría la llamamos geometría euclídea, y que estudia las formas que observamos a nuestro alrededor, las diferentes figuras geométricas que forman nuestro mundo.»

<sup>22</sup> Marc Moyon, *La géométrie pratique en Europe en relation avec la tradition arabe, l'exemple du mesurage et du découpage : Contribution à l'étude des mathématiques médiévales*, tesis doctoral (Lille: Université Lille 1, 2008). En esta tesis doctoral hace distinción entre geometría elitista «savant» y práctica. Presenta, entre otras, la obra de Muhammad al-Baghdadi (m. 1141), obra perdida en árabe de la cual solo queda la versión latina titulada *De superficierum divisionibus liber*, que podría encuadrarse como geometría especulativa, frente a la obra de Abd ar-Rahman (903-986) en su libro *Liber aderameti*, donde se observa un cálculo geométrico más práctico de tipo algebraico.

<sup>23</sup> La vida de Euclides (~325 a. C. - ~265 a. C.) es desconocida; se sabe de él gracias a Proclo (412-485), que vivió unos setecientos años después, en el siglo quinto de nuestra era. Proclo escribió el libro *Elementos de teología* (consultado por la edición de José M. García Valverde, Madrid: Trotta, 2017), con gran influencia en la filosofía posterior, con una versión originalísima de la metafísica antigua, en forma de definiciones y deducciones a imitación de los *Elementos* de Euclides, procedimiento expositivo que más tarde adoptaría Spinoza en su *Ética*. La lectura de *Elementos de teología* de Proclo recuerda en muchos de sus pasajes la exposición que Llull utiliza en su obra, cuando habla de unicidad y multiplicidad (Proposición 1, p. 35) o de la generación divina basada en la infinitud de la potencia divina (Proposición 152, p. 117), que personalmente me recuerda al proceso de cuadratura que se explica en el apartado 6 de este artículo.

Llull, en la segunda parte de la *Geometria nova*, estructura la geometría con su estilo personal que recuerda al euclídeo en estructura y en algunos contenidos. Define 100 principios y 100 corolarios, y 100 cuestiones explicativas con su método de pregunta-objeción-solución. Los principios que Llull trata se refieren a 10 conceptos (objetos primitivos primeros o principios): el punto, la línea, el ángulo, la figura, la cantidad, el centro, la capacidad, la longitud, la anchura y la profundidad. Con la elección de estos principios ya se anticipa que para Llull la geometría no tiene una finalidad matemática, como es el caso de Euclides, sino que es una herramienta para investigar el universo a través de la deducción y de la demostración.

Llull, por tanto, no se dedicará a explicar teoría matemática: para ello ya existía la brillante obra de Euclides. Para él la geometría será el medio que permitirá explicar las razones de la naturaleza, entre ellas la del hombre. Esto explica por qué Llull se expresa de una forma que, a primera vista, se puede considerar poco rigurosa en términos matemáticos; sin embargo, Llull es un gran conocedor del mundo físico, y afirma cosas como:

Todo temperamento de aire consiste más de anchura que no de largo o profundo [principio 9 de la Anchura]. La gravedad busca un centro y la levedad busca otro [principio 6 del Centro]. Dado que una línea está hecha de puntos, es cuantitativamente divisible [principio 10 de la Cantidad]. Ninguna figura puede existir sin el círculo [principio 7 de la Figura]. Ninguna figura puede ser esbelta sin proporción en sus partes [principio 10 de la Figura]. Todas las líneas consisten de puntos largos [principio 5 de la Línea]. Sin puntos no puede haber movimiento [principio 10 del Punto]. Melancolía y profundidad concuerdan [principio 8 de la Profundidad].<sup>24</sup>

La mezcla de matemáticas-física-metafísica inherente a la obra luliana no es obstáculo para buscar puntos comunes entre los nuevos principios geométricos de Llull y los euclídeos, tal como se puede comprobar en los siguientes ejemplos comparando las definiciones de Euclides con las de Llull de la *Geometria nova*:<sup>25</sup>

Punto (Euclides):	Punto es lo que no tiene partes. (D.I.1)
Punto (Llull):	Un punto indivisible no puede ser observado ni tener partes. [principio 6 del punto, pdp 6] Solo el punto matemático es simple. [pdp 8]

<sup>24</sup> Millás, *El libro de la «Nova geometria»* (citado *supra*, n. 1), pp. 97, 93, 92, 90, 90, 87, 86, 98; y Damberg, *The New Geometry* (citado *supra*, n. 6), pp. 70, 64, 62, 60, 60, 56, 53, 72.

<sup>25</sup> Millás, *ibid.*, pp. 86, 93, 85, 87, 87, 93; y Damberg, *ibid.*, pp. 53, 53, 53, 56, 56, 58. Las sentencias de Euclides se han adaptado de la versión en español de Pedro Miguel González Urbaneja, *Los Elementos de Euclides*, pp. 25-26. <<http://www.xtec.cat/sgfp/licencias/200304/memories/elementseuclides1.pdf>> (16 de febrero de 2016).



Línea (Euclides):	Línea recta es la que yace por igual sobre sus puntos. (D.I.4) Los extremos de la línea son puntos. (D.I.3) Los extremos de la superficie son líneas. (D.I.6)
Línea (Llull):	Un punto es un ente que forma parte de la línea. [pdp, 1] Las líneas consisten materialmente de puntos. [principio 2 de líneas, pdl 2] Una línea es el contorno de una figura. [pdl 1]
Ángulo (Euclides):	Ángulo agudo es el menor que el recto. (D.I.12)
Ángulo (Llull):	Un ángulo recto tiene más capacidad que un agudo. [principio 2 del ángulo]

Llull concuerda con Euclides en la definición de punto matemático, aquel elemento más simple e indivisible, y que formalmente no puede ser observado, ya que es una idea abstracta. Sin embargo, para Llull, que siempre innova, el punto es algo más que la mera abstracción matemática; Llull aprovecha la definición de punto para dar el salto de la percepción sensorial a la metafísica.

Por ejemplo, un punto simple (indivisible y que no puede ser detectado por los sentidos) es una esencia de fuego o una de agua. Llull razona a partir de la teoría de los cuatro elementos, vigente científicamente en su tiempo, y enlazando con la teoría atomista. El punto corresponde a aquella parte de la sustancia que ya no se puede dividir más, cuando está llevada al límite, ya que una esencia de fuego ya no es sustancia física tal como la entendemos. Además, Llull afirma que cada principio es un punto redondo que es invisible, pero está lleno de sus correlativos esenciales (la estructura correlativa de *-tivo*, *-able*, *-ar*):<sup>26</sup>

Y por cuanto cualquier punto es redondo, porque está lleno de sus concretos esenciales, como la bondad que está llena de su bonificativo, bonificable y bonificar se sigue lo profundo [...].<sup>27</sup>

Llull enlaza el concepto de punto simple (invisible, sin partes e indivisible) con su teoría de los correlativos para explicar las razones de la creación y, a la vez, conecta con el dogma cristiano de un Dios trino y uno que es simple, ya que Dios no es sustancia y por tanto no puede tener composición pero sí puede ser conocido por comparación.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Gayà, «La concepción luliana de “punctum”» (citado *supra*, n. 19).

<sup>27</sup> *Arbre de ciència*, ORL XI, 24 («Tronco del Àrbol elemental»), y Zepeda, *Àrbol de la Ciència*, p. 10.

<sup>28</sup> *Llibre del gentil e dels tres savis*, ed. Anthony Bonner, NEORL II, p. 97: «la trinitat de Déu e la sua unitat és significada per la unitat e trinitat qui és en totes criatures». En el libro III, el de la exposició de la doctrina por parte del cristiano, son numerosos los pasajes del mismo estilo: «so per que Déu és mills demostrat per les criatures a home, cové esser veritat, per la qual veritat trinitat es demostrable» (p. 97). El razonamiento (tal como se desarrolla extensamente en las pp. 108-109) se puede resumir como sigue:

Los puntos físicos, captables por los sentidos a diferencia de los puntos simples, sí son divisibles y medibles. Los puntos tangibles, formados de la mezcla de puntos simples, son los puntos que forman los cuerpos y las sustancias que tienen tres dimensiones (ancho, largo y profundo); así, Llull nos dice que el punto, que es un vértice de un ángulo, es divisible, ya que un ángulo está formado por dos líneas, y por tanto el punto participa de cada línea, recreando una superficie que es una entidad compuesta. Este proceso de composición explica la formación de la naturaleza física a partir de los principios simples:

Todo punto que es sustancia de un ángulo es común y divisible.<sup>29</sup> [principio 5 del punto]

Se dijo que un punto sin partes no puede ser dividido. Por lo tanto, se deduce que tal punto no puede ser físico, y que debe ser un punto primero, y por tanto simple. Estos puntos constituyen las principales partes de la naturaleza, ya que la naturaleza construye sustancias físicas sensibles a partir de principios primeros usando puntos compuestos, tales como la bondad física substancial natural, y también como la grandeza, la duración, el poder, el instinto, el apetito y otros principios primordiales de los cuales derivan los principios compuestos comunes a las líneas, las superficies y la profundidad.<sup>30</sup>

Analizado el primer elemento geométrico, el punto, que es el más simple y difícil de definir, se abordará el tratamiento de las líneas geométricas. Existe una cierta similitud entre las definiciones de línea de Euclides y de Llull, pero surgen diferencias conceptuales de tipo práctico: para Euclides una línea es pura longitud sin grosor, porque se atiene a la idea matemática de línea; para Llull, en cambio, la línea no puede existir sin plenitud, según se indica en el cuarto principio de las líneas.<sup>31</sup> Su noción de línea se aproxima más, por tanto, a las líneas físicas y tangibles. El concepto de línea para Llull ya no es una idea abstracta y matemática simple, porque para él la línea está compuesta de puntos y está relacionada con los cuerpos:

Se dijo que las líneas consisten materialmente de puntos. Se sigue, por tanto, que todas las líneas son compuestas.<sup>32</sup> [corolario 2 de los principios de las líneas]

Las superficies consisten materialmente de líneas contiguas.<sup>33</sup> [principio 3 de la línea]

---

el hombre es semejante a Dios en trinidad, puesto que está formado por alma, cuerpo y la conjunción de ambas, y ello le obliga a amar a Dios, ya que todo ser ama a su semejante.

<sup>29</sup> Millás, *El libro de la «Nova geometria»* (citado *supra*, n. 1), p. 86, y Dambergs, *The New Geometry* (citado *supra*, n. 6), p. 53.

<sup>30</sup> Millás, *ibid.*, p. 86, y Dambergs, *ibid.*, p. 54.

<sup>31</sup> Millás, *ibid.*, p. 87, y Dambergs, *ibid.*, p. 56.

<sup>32</sup> Millás, *ibid.*, p. 88, y Dambergs, *ibid.*, p. 56.

<sup>33</sup> Millás, *ibid.*, p. 87, y Dambergs, *ibid.*, p. 56.

La geometría euclidiana funciona de forma perfecta dentro del ámbito físico sensible, tal como determina sistemáticamente la experiencia. Llull no negó la geometría euclidiana, pero, como siempre, con su Arte dio un paso más allá. Quiso utilizar la geometría para explicar no solo por razones estrictamente matemáticas las relaciones entre figuras geométricas, sino además como herramienta que le sirvió para mostrar las «razones necesarias» dentro de otros ámbitos de la creación. Así como Platón pretendía incluso la geometrización de la moral,<sup>34</sup> Llull lo pretendía con todas las ciencias:

Por dicha razón [a partir de la cuadratura y triangulación del círculo] nosotros estudiaremos en la segunda parte de este libro los principios de teología, de filosofía, de derecho, de medicina, y de otras ciencias, cuyos principios ya han sido descubiertos por los especialistas.<sup>35</sup>

Llull no va contra los conocimientos de las ciencias de autores precedentes,<sup>36</sup> su geometría es «nova» ya que quiere ampliar el conocimiento de esa ciencia y unificarla con otros conocimientos científicos para investigarlos con el método de su Arte. El enfoque geométrico en sus demostraciones ejerció una notable influencia en su obra durante su estancia parisina entre los años 1297 y 1299. Cayó en la cuenta de que, al tener la geometría validez universal, si con su Arte conseguía salvar las principales dificultades en esta ciencia, su método obtendría un gran éxito:<sup>37</sup>

Para estudiar la cuadratura y triangulación del círculo utilizaremos el método del Arte General, ya que sus principios generales y sus reglas ayudan a descubrir los secretos de la naturaleza.<sup>38</sup>

Llull entiende que todas las ciencias en su origen griego pagano presentan un escollo principal: no incorporar la trascendencia divina. Por ello el Arte,

<sup>34</sup> Pedro Miguel González Urbaneja, «Platón, Matemática en la Filosofía y Filosofía en la Matemática», en *Historia de las matemáticas/Biografía de matemáticos ilustres*, Real Sociedad Matemática Española <<http://www.divulgamat.net>> (9 de enero de 2019), p. 1: «Platón matematiza toda la realidad, pero no solo la realidad física, sino también la esfera espiritual –lo moral, lo estético, lo político, etc.–»; p. 5: «La geometría nos obliga a contemplar la esencia [...]. Es una ciencia del conocimiento del ser [...]. Conducirá el alma hacia la verdad y dispondrá la mente del filósofo para que eleve su mirada hacia arriba» (*República*, 526e-527b).

<sup>35</sup> Llinarès, «*quadrature*» (citado supra, n. 5), p. 123.

<sup>36</sup> Ni posiblemente tampoco dar lecciones en esas ciencias a los maestros parisinos, tal como apunta Fernando Domínguez Reboiras, «Geometría, filosofía, teología y Arte en torno a la obra *Principia philosophiae* de Ramon Llull», *SL* 35 (1995), p. 23.

<sup>37</sup> Fernando Domínguez Reboiras, *Ramon Llull. El mejor libro del mundo* (citado supra, n. 14), p. 71: «Los escritos lulianos irán mostrando cada vez más una intensa toma de conciencia de los temas que preocupaban a la intelectualidad cristiana representada por la Universidad de París, que se saldará con una creciente confrontación de su pensamiento con las nuevas corrientes filosóficas, alejadas o en clara oposición con los postulados del ideario luliano.»

<sup>38</sup> Llinarès, «*quadrature*» (citado supra, n. 5), p. 122.

sin negar la ciencia precedente, tendrá siempre en cuenta los atributos divinos como principios.<sup>39</sup> Será su sello científico para hacer frente al alejamiento que separaba la ciencia de la teología. Para Llull el conocimiento es un todo único en el que confluyen la filosofía y la teología, la razón y la fe.

## 5. Conocimientos geométricos en época de Llull

Llull entendía la geometría no solo como una herramienta matemática que tiene relación con el arte de la medida, de las aplicaciones prácticas, sino que él la extendió al conocimiento de las ideas abstractas, y así lo dice en multitud de obras:

El geómetra considera las cantidades continuas, y las mide desde el principio hasta el medio, y desde el medio hasta el fin, y hace el círculo [...]. Además, considera el cuadrado y el triángulo que perfeccionan el círculo. Y viene a estas figuras según toma las semejanzas de los hábitos naturales superiores; las cuales aplica a su arte para saber las cantidades de las torres; y los marineros para saber los espacios de lugar que hay entre un viento y otro.<sup>40</sup>

La geometría es el Art inventada para medir líneas, ángulos y figuras [...] por tanto la cantidad es el sujeto de la geometría.<sup>41</sup>

Y aquí el intelecto ve como el geómetra construye la ciencia mediante el uso de las medidas imaginarias confirmadas por la experiencia sensorial.<sup>42</sup>

¿Es la geometría un sujeto, signo o instrumento para que el teólogo mida la teología, el filósofo mida la naturaleza, y para que el moralista mida la moral?<sup>43</sup>

Para Llull la ciencia geométrica tenía un alcance universal. A partir de su capacidad práctica de medir el mundo físico podía ayudar a elevar la imaginación para probar medidas más elevadas, no necesariamente sensibles. Esta practicidad en Llull se manifiesta cuando habla del uso del compás para medir líneas rectas y de las dificultades para medir curvas:

Dado que las medidas de las líneas rectas y de las curvas no son de la misma forma, ya que no se pueden medir las curvas con un compás como las rectas.<sup>44</sup>

---

<sup>39</sup> Antoni Bordoy, «Ramon Llull i la universitat parisenca: una proposta de reforma dels “curricula” de les arts lliberals», *Revista d'Història de l'Educació* 28 (2016), p. 59-60.

<sup>40</sup> *Arbre de ciència*, ORL XI, p. 217 (Arbol humanal, «De la Geometria»); y Zepeda, *Árbol de la Ciencia*, p. 102.

<sup>41</sup> *Ars generalis ultima*, ROL XIV, p. 358.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 509.

<sup>44</sup> Llinarès, «*quadrature*» (citado *supra*, n. 5), p. 122.

Se miden los seis lados de un hexágono con el compás y se traza una línea recta de su longitud total, a la cual se añade una longitud extraída de seis arcos.<sup>45</sup>

El arte de la medida geométrica era conocido en la época de Llull a partir de diversos tratados sobre esta disciplina. En el mundo latino, por ejemplo, cabría destacar: los *Elementos* de Euclides, con una traducción de Camparo de Novara (1120-1296); *Liber philotegni de triangulis*, de Jordano de Nemore (?-1237); *De arte mensurandi*, de Jean de Murs (1290-1351); *Practica geometriae*, de Leonardo de Pisa (1170-1240); la también llamada *Practica geometriae* de Hugo de San Víctor (1096-1141); *Liber embadorum*, de Platón de Tívoli (1110-1145), que es una traducción de la obra en hebreo de Abraham Bar Hiyya (?1070-1145) *Libro de las medidas y de la aritmética*, y posiblemente también *El libro de las divisiones de las figuras* de Euclides, que se encuentra actualmente perdido, que fue la base que utilizó Leonardo de Pisa en su libro.

Tampoco se puede olvidar la tradición islámica, especialmente en la geometría práctica aplicada a la medida y a la división de tierras de cultivo o en la ornamentación arquitectónica.<sup>46</sup> La *Figura medii trianguli* pasa por ser un caso singular, aunque para Llull tendrá una significación especial, muy recurrente en la literatura de la época, como, por ejemplo, en *El libro de las divisiones de las figuras* de Euclides. Este y otros casos prácticos se pueden ver en la restauración de la obra llevada a cabo por Raymond Clare Archibald. Archibald recoge un comentario de Proclo en el que se hace referencia a los tipos de divisiones de figuras geométricas con figuras semejantes y no semejantes, que podrían relacionarse con los apuntes que Llull hace habitualmente cuando habla de la división por multiplicación de figuras.<sup>47</sup> Por ejemplo, en el capítulo «*De figuris triangularum et quadrangulorum*» del libro de *Geometria nova*, Llull proporciona una doctrina para igualar superficies de figuras diferentes comparando con una figura semejante, y usa un argumento parecido en el capítulo «*De mensura triangularibus et quadrangularibus*».

---

<sup>45</sup> Ibid., p. 131.

<sup>46</sup> Marc Moyon, «Dividing a triangle in the Middle Ages: An exemple from Latin Works on Practical Geometry», en *Let History into the Mathematics Classroom* (Cham: Springer International Publishing, 2018). <[https://www.researchgate.net/publication/320692241\\_Dividing\\_a\\_Triangle\\_in\\_the\\_Middle\\_Ages\\_An\\_Example\\_from\\_Latin\\_Works\\_on\\_Practical\\_Geometry/citation/download](https://www.researchgate.net/publication/320692241_Dividing_a_Triangle_in_the_Middle_Ages_An_Example_from_Latin_Works_on_Practical_Geometry/citation/download)> (10 de abril de 2019). Así mismo, el autor expone como la división de figuras forma parte de una antigua tradición y es un tema recurrente en matemáticas.

<sup>47</sup> Raymond Clare Archibald, *Euclid's book on division of figures with restoration based on Woepcke's text and the Practica Geometriae of Leonardo Pisano* (Cambridge: at the University Press, 1915). Se recoge el siguiente comentario atribuido a Proclo (cap. I, n. 3): «For the circle is divisible into parts unlike in definition or notion, and so is each of the rectilinear figures; this is in fact the business of the writer of the *Elements* in his divisions, where he divides given figures, in one case into like figures, and in another into unlike».

La geometría, más allá del uso estricto matemático y de sus aplicaciones en la física y el conocimiento astronómico, también contaba con múltiples interrelaciones con la teología, como puede verse en Roger Bacon, que es un autor coetáneo de Llull. Platzeck, que atribuye estas relaciones a una influencia neoplatónica, cita un comentario de Proclo sobre el círculo del primer libro de Euclides: «El círculo es la primera, la más sencilla y la más perfecta de las figuras. [...] Al hacer distinción entre figuras terrestres y otras supra terrestres, el círculo es siempre de naturaleza más divina».<sup>48</sup> De hecho, en las definiciones del primer libro de los *Elementos* de Euclides se antepone la definición de círculo a la de otras figuras rectilíneas. Llull, en su libro *De quadratura*, define la primera figura como el «círculo blanco» y de este se derivan todas las figuras rectilíneas; es un esquema que podría tener una fuente neoplatónica vía Proclo, a través de la cual se remontaría al mismo planteamiento de Euclides.

Además, no conviene descartar en Llull el punto de vista místico. La geometría, regida por leyes inmutables, como obra divina reflejada en la belleza de la creación. Este planteamiento debía ser frecuente en el Medievo.<sup>49</sup>

Charles Burnett recoge el comentario de un anónimo comentador latino de finales del siglo XII del libro de los *Elementos* de Euclides. Este anónimo autor considera dos tipos de medidas geométricas: las reales y las verbales o imaginarias. Las reales son los tamaños de altura y distancia utilizados por los agrimensores y los arquitectos, que se basan en instrumentos. Las verbales, intelectuales o imaginarias son, por ejemplo, del tipo «los debates de los filósofos donde dicen que Dios es inconmensurable».<sup>50</sup>

Llegamos, por tanto, al concepto de Dios geómetra recogido en los frontispicios de las biblias moralizadas de moda en el siglo XIII.<sup>51</sup> Aparece la figura de Dios ordenando el mundo con un compás, herramienta por excelencia del geómetra, dando forma y leyes armónicas y precisas para crear el cosmos a partir del caos primigenio de los elementos. Una imagen que se puede ver en la fig. 1 del anexo, proveniente del ms. 2554 Viena fol. 1v.<sup>52</sup>

<sup>48</sup> Erhard-Wolfram Platzeck, «Descubrimiento y esencia del Arte del Beato Ramon Llull», *EL* 8 (1964), p. 147.

<sup>49</sup> Tamara Albertini, «La Quadrature du cercle d'Ibn al-Haytham – Solution philosophique ou mathématique?», *Journal for the History of Arabic Science*, vol. 9, núms. 1-2 (1991), pp. 5-21.

<sup>50</sup> Marc Moyon, *La géométrie de la mesure dans les traductions arabo-latines médiévales*, prefacio de Charles Burnett (Turnhout: Brepols, 2017), pp. 6-7.

<sup>51</sup> Antonia Martínez Ruipérez, «Del cosmos al caos en las Biblias moralizadas», *Estudios Medievales Hispánicos*, 4 (2015), pp. 7-38.

<sup>52</sup> Imagen tomada de <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:God\\_the\\_Geometer.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:God_the_Geometer.jpg)> (4 de junio de 2019).

Estas dos vertientes de la geometría se pueden ver en Llull: la de las cuestiones prácticas de astronomía, arquitectura, navegación y fisiognomía —a las que Llull añade medicina y filosofía en el sentido amplio de ciencia natural— y la vertiente metafísica y teológica. En esta última Llull intentará dar un paso científico arriesgado, que confirma su obsesión por la unificación de las ciencias. La verdad es una sola, teológica y natural a la vez, por esto Llull acaba proponiendo medir lo incommensurable. La cuadratura del círculo, tarea imposible, será el gran objetivo de esta nueva ciencia geométrica de Llull.

## 6. El método de la cuadratura del círculo

La cuadratura del círculo consiste en construir un cuadrado de igual área que un círculo, pero solo con el uso de la regla y el compás. Lo de la regla y el compás debe recalcarse, ya que son las herramientas básicas de la geometría, herramientas de dibujo y por tanto ayudas de la imaginación.

Hoy día se sabe que la cuadratura del círculo es irresoluble utilizando solo la regla y el compás, pero desde la ciencia griega clásica hasta la actualidad ha captado la atención de todos los matemáticos relevantes.<sup>53</sup>

Se podría decir, muy abreviadamente, que Llull desarrolló un método para encontrar la cuadratura del círculo, y también la triangulación, a partir de figuras poligonales regulares inscritas dentro del círculo. Un método aproximado y único para la cuadratura, ya que no se ha encontrado de momento ninguna comparación posible con otro matemático precedente.

Elena Pistolesi, en un relevante artículo, describe las necesidades geométricas de Llull dentro de su Arte y apunta a una evolución del método de cuadratura de Llull resumiéndolo en tres etapas: (1) en *De quadratura*, (2) en *Geometria nova*, y (3) en *Ars generalis ultima*.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Analíticamente es conocido que la relación matemática para llevar a cabo la cuadratura implica el uso del número pi (anotado con la letra griega  $\pi$  desde comienzos del siglo XVIII), en concreto la raíz cuadrada de pi. Dado un círculo de radio R, entonces el lado del cuadrado de igual área vale  $R\sqrt{\pi}$ . Sin embargo, esta magnitud, raíz cuadrada de pi, es imposible trazarla con regla y compás debido a que el número  $\pi$  es trascendente, es decir, que no es una solución de una ecuación algebraica o de un polinomio con números enteros, tal como demostró Lindemann a finales del siglo XIX. A pesar de ello hay multitud de ingeniosas aproximaciones a la solución del problema realizadas con regla y compás.

<sup>54</sup> Elena Pistolesi, «Ramon Llull, la geometria i les quadratures del cercle», en M. I. Ripoll Perelló (ed.), *Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes. Ramon Llull al s. XXI. 1, 2 i 3 d'abril de 2004*, Col·lecció Blaquerna 5 (Palma — Barcelona: Universitat de les Illes Balears — Universitat de Barcelona, 2005), pp. 107-144. Documento consultable en línea: <[https://www.academia.edu/13001365/\\_Ramon\\_Llull\\_la\\_geometria\\_i\\_les\\_quadratures\\_del\\_cercle\\_en\\_M.\\_I.\\_Ripoll\\_Perell%C3%B3\\_ed.\\_Ramon\\_Llull\\_al\\_s.\\_XXI\\_2005](https://www.academia.edu/13001365/_Ramon_Llull_la_geometria_i_les_quadratures_del_cercle_en_M._I._Ripoll_Perell%C3%B3_ed._Ramon_Llull_al_s._XXI_2005)> (14 de septiembre de 2016).

Geoméricamente hablando, Llull expuso dos métodos para la cuadratura del círculo, y de rebote para la triangulación.<sup>55</sup> Sin embargo, el segundo método es un resumen visual del primer método.

El método (1) lo publicó en *De quadratura et triangulatura circuli sive De principiis theologiae*,<sup>56</sup> del cual se conservan versiones en latín y catalán. Fue escrito en París en junio de 1299. El método (2) lo editó en el *Liber de geometria nova et compendiosa*,<sup>57</sup> redactado también en París en julio de 1299, del cual solo se conservan versiones en latín.

El método (1) parte de la construcción de figuras poligonales regulares inscritas dentro de un círculo, que denominó «círculo blanco». Se comienza con un triángulo, después con un cuadrado, luego con un pentágono, hexágono, heptágono, y finalmente con un octógono. Es un método aproximado sin otro precedente matemático conocido.<sup>58</sup> A partir de cada polígono inscrito se desarrolla el perímetro y, añadiendo un lado más (un lado imaginado, como dice Llull), se obtiene el perímetro del cuadrado que produce la cuadratura. Ya solo queda plegar estas líneas y darles forma de cuadrado. Partiendo de cada polígono se llega a un mismo cuadrado. Visualmente se puede imaginar que todos los cuadrados son iguales, tal como Llull cuenta. Dicho procedimiento se puede apreciar en la fig. 7 del anexo. El algoritmo expresado por Llull se muestra con notación matemática actual en Hofmann y en Pistolesi.<sup>59</sup>

Haciendo el debido cálculo analítico se pueden comprobar tres cosas: la primera, que los cuadrados resultantes no son iguales, a pesar de que vi-

---

<sup>55</sup> Para la triangulación Llull da dos métodos. Un método describe, no de forma clara, que el triángulo equilátero de la triangulación, es decir, el que cumple con la misma área que el círculo, es aquel que es equidistante o intermedio entre el triángulo inscrito y el circunscrito al círculo. Este primer método es equivalente al resumen visual que Llull proporciona para el cuadrado (*Figura magistralis*). El segundo método se trata de una aproximación, que tampoco demuestra matemáticamente sino que la hace desde un razonamiento práctico; sin embargo, sorprende su precisión y sencillez de cálculo y ejecución. El perímetro del triángulo equilátero que triangula por área al círculo debe ser de cuatro diámetros. El objetivo de este artículo no es detallar el grado de precisión de los métodos lulianos, pero sí dejar constancia del hábil manejo implícito de las aproximaciones aritméticas inherentes a la geometría práctica y que seguramente no pasaron desapercibidas para Llull. Incluso una cierta fascinación metafísica de corte pitagórico al comprobar que el perímetro del círculo, del cuadrado y del triángulo con la misma área están en progresión aproximada de 6, 7 y 8 respectivamente, que Llull recuerda al decir que el cuadrado es intermedio al círculo y al triángulo.

<sup>56</sup> Ver nota 5.

<sup>57</sup> Ver nota 6.

<sup>58</sup> El método de Llull podría comprenderse como una simplificación del método de exhaustión aplicado por Arquímedes para acotar el número pi, aunque el trasfondo matemático en ambos métodos es completamente diferente. También podría tener relación con el desarrollo de figuras isoperimétricas.

<sup>59</sup> Joseph E. Hofmann, «*Die Quellen der Cusanischen Mathematik I: Ramon Lulls Kreisquadratur*», Cusanus-Studien VII (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1942), pp. 3-38, y Pistolesi, «Ramon Llull, i les quadratures del cercle» (citado *supra*, n. 54), pp. 114-122.



sualmente lo parezcan; la segunda, que la mejor aproximación se consigue partiendo precisamente de un cuadrado inscrito, y la tercera, que a partir del octógono el método de Llull empieza a fallar, ya que la cuadratura por área está dando paso a la cuadratura por perímetro.<sup>60</sup> Llull extiende el método a polígonos inscritos de mayor número de lados pero se va perdiendo exactitud; ello posiblemente fue un error en la capacidad de dibujar (y que visualmente no se percibe) o una confusión entre cuadrar el área y el perímetro.

La mejor aproximación que Llull consiguió se traduce en un error equivalente del 0,5% del número pi, lo que equivale a decir que pi vale 3,125, o, expresado de forma racional, más común en esa época, como 3 y 1/8, ya que en tiempos de Llull la numeración decimal aún se estaba incorporando al mundo latino.<sup>61</sup> Este valor aproximado de pi coincide con el que usaban los matemáticos de la antigua Babilonia, incluso los egipcios, a pesar de que utilizasen el número entero 3 como aproximación práctica. Casualmente –y tal vez no tan casualmente– el número 3 como valor aproximado de pi se obtiene precisamente a partir del triángulo equilátero inscrito.<sup>62</sup>

El hecho de que la aproximación a pi se resuma en los números 3 (a partir del triángulo inscrito en un círculo) y una mejor aproximación con el 3,125 (a partir del cuadrado inscrito en un círculo), y que estos dos valores fueran los utilizados por los matemáticos babilónicos, egipcios, y posteriormente por los persas, da juego a abrir una hipótesis más de la procedencia de los conocimientos de Llull. No es objetivo de este artículo abordar este complicadísimo tema; valga, sin embargo, la sugerencia como prueba de los sólidos conocimientos matemáticos de Llull.

---

<sup>60</sup> Un hecho que resulta curioso es que un círculo y un cuadrado del mismo perímetro tienen áreas diferentes. O si tienen las mismas áreas tienen diferentes perímetros. El área de un círculo de radio  $R$  vale  $\pi R^2$ ; y el perímetro  $2\pi R$ . El lado del cuadrado que hace la cuadratura por área vale  $R\sqrt{\pi}$ , y el perímetro, por tanto, vale  $4R\sqrt{\pi} \approx 7,0898R$ . Es decir, que el cuadrado de la misma área que el círculo tiene mayor perímetro que este ( $7,0898R > 6,2831R$ ). Un cuadrado que se aproxima al círculo por área se aleja por perímetro y viceversa.

<sup>61</sup> *Arbre de ciència*, ORL XI, p. 217, y Zepeda, *Árbol de la Ciencia* (Árbol humanal, «Aritmética») p. 102: «El aritmético [...] considera las situaciones de las figuras según que son colocadas adelante o atrás en el arte del guarismo», entendiendo que *figura* se refiere al signo o cifra de la numeración indo-arábiga (guarismo), y la colocación se refiere a la notación posicional decimal. Por consiguiente, una vez más Llull denota conocimiento matemático reciente, en este caso de la introducción en Europa por Leonardo de Pisa (*Liber de abaci*, 1202) de la numeración decimal posicional con cifras indo-arábigas.

<sup>62</sup> La referencia al número pi es una forma de comparar el grado de exactitud de la cuadratura. Llull no habla en ningún sitio de ese número, ni tampoco aparece el concepto en ningún tratado medieval. En textos medievales árabes, por ejemplo, aparece la aproximación de Arquímedes de  $22/7$  (3 y 1/7), que debía ser conocida en Europa, pero no se conocía por este nombre, *pi*, la relación entre el área de un círculo y el cuadrado del radio.

La cuadratura del círculo se justifica a partir de un triángulo y un cuadrado inscritos: está claro que Llull trabaja sobre las tres figuras básicas de su cosmología.

Llull manifiesta que la cuadratura se ha demostrado de dos formas, matemáticamente y por los sentidos.<sup>63</sup>

La cuadratura del círculo ha sido demostrada de dos maneras, matemáticamente y por los sentidos.<sup>64</sup>

Por consiguiente, se puede conocer que el Arte general es útil para el saber. Ya que si por él [Arte] se ha podido tener ciencia de la cuadratura del círculo, lo cual no pudieron conocer los sabios antiguos con sus ciencias, manifiesta cosa es que el Arte general, hallado recientemente, es útil para el saber, pues por él [Arte] se puede tener ciencia de aquello que las antiguas ciencias no podían conocer.<sup>65</sup>

Con este último párrafo concluye Llull la primera parte de *De quadratura*. Consideramos que su satisfacción era legítima: su método era único y original y, una vez más, diferente de cualquier autoridad precedente.

Llull presentó el método (2) de la cuadratura en la *Geometria nova*. Este método se sintetiza con la figura que él llama *Figura magistralis*. También explica varias maneras de justificar dicha figura y en una de ellas remite a la cuadratura efectuada con el método (1), expuesto en las líneas anteriores.

La *Figura magistralis*, fig. 5 del anexo, se resume en un círculo con un cuadrado inscrito y otro circunscrito. El cuadrado que hace la cuadratura es el intermedio equidistante de los dos. Sin entrar en el detalle explicativo de los cálculos y aproximaciones que ello implica, hay que decir que este cuadrado intermedio no es exactamente igual a los cuadrados del método (1); son parecidos, visualmente similares, pero analíticamente no son idénticos.

El cuadrado intermedio, significado por r.s.t.u., entre el cuadrado grande [circunscrito al círculo] y el pequeño [inscrito al círculo], es el cuadrado que estamos investigando como el que realiza la cuadratura del círculo, en tanto que el círculo y el cuadrado son visiblemente equivalentes en contenido y en capacidad, y ello se probará con el Art.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Podría suponerse que la prueba matemática fuese un método algebraico, es decir, de cálculo típico de la geometría práctica, en cambio la prueba sensorial se refiere a un método de geometría especulativa o elitista. Así, la prueba sensual será la representación gráfica de la imaginación, es decir, la concreción de una idea abstracta, el paso de una opinión a una demostración.

<sup>64</sup> Llinarès, «*quadrature*» (citado *supra*, n. 5), p. 134.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>66</sup> Millás, *El libro de la «Nova geometria»* (citado *supra*, n. 1), p. 56, y Dambergs, *The New Geometry* (citado *supra*, n. 6), p. 3. La sentencia «equaliter valent per continenciam et capacitatem, et hoc apparet ad sensum» se puede interpretar, ya que es verosímil y matemáticamente demostrable, en el sentido de que

La suposición de un cuadrado intermedio equidistante no es explicada claramente por Llull, que utiliza el término ambiguo «in medio».<sup>67</sup> Esta ambigüedad recuerda al razonamiento de Brisón, tal como la recoge E. Pistolesi.<sup>68</sup> Brisón, sofista del siglo IV, al que se atribuye un razonamiento erístico, criticado por Aristóteles, que viene a decir: «así como el círculo es intermedio entre el cuadrado inscrito y circunscrito, y el cuadrado intermedio también lo es entre el cuadrado inscrito y el circunscrito, entonces el cuadrado intermedio es igual al círculo».<sup>69</sup> Hay que decir que este texto atribuido a Alejandro de Afrodisia (uno de los principales comentaristas de Aristóteles) no especifica cómo debe ser este cuadrado intermedio. De hecho, debe existir un cuadrado intermedio que hace la cuadratura, es obvio. Llull propuso, supuestamente, la mitad equidistante, que es una posibilidad, y una buena aproximación.

Para salir al paso del asombro ante la prueba sensorial de la cuadratura luliana, la de los sentidos, se debe recordar que Llull no estaba escribiendo una obra especializada en geometría euclidiana, lo dice expresamente en la introducción de la *Geometria nova*: «así lo acordamos con números planos sin entrar ni en algoritmos ni fórmulas».<sup>70</sup> La prueba de los sentidos debe entenderse como la representación gráfica de un problema que se puede resolver por la imaginación. Tal como decía el matemático David Hilbert, la intuición visual, en lugar de rigurosas fórmulas, apoyada en figuras, ayuda al estudioso a penetrar en la esencia de la materia geométrica sin tener que someterse a una laboriosa formación.<sup>71</sup> Ciertamente, existe un cuadrado intermedio entre el inscrito y el circunscrito que efectúa la cuadratura por área del círculo. Eso la imaginación lo puede entender y entonces Llull lo

---

el cuadrado intermedio equidistante es la mejor (o casi) aproximación a la cuadratura del círculo por área (*capacitatem*) y por perímetro (*continenciam*) al mismo tiempo. Dos cuadraturas en una sola figura.

<sup>67</sup> Millás, *ibid.*, p. 56: «Inter quadrangulum maiorem et minorem positus est in medio unus quadrangulus significatus per r.s.t.u» («r.s.t.u») son las letras que se refieren al dibujo del cuadrado intermedio, y supuestamente equidistante entre el inscrito o menor y el circunscrito o mayor, de la cuadratura).

<sup>68</sup> Pistolesi, «Ramon Llull, la geometria i les quadratures del cercle» (citado *supra*, n. 54), p. 112.

<sup>69</sup> En González Urbaneja, *Los Elementos de Euclides* (citado *supra*, n. 25), se puede ver otro enfoque equivalente, comparando el método de Brisón con el de Antifón y con el método de exhaución (Eu-do-xo-Arquímedes), pp. 124-126.

<sup>70</sup> Ver nota 81.

<sup>71</sup> Salvando la distancia de siete siglos, el matemático David Hilbert, en el prefacio de un libro de divulgación geométrica, remitía a la importancia de la capacidad visual e intuitiva de la imaginación y, en lugar de fórmulas, valoraba utilizar la ayuda de figuras a efectos de poder penetrar en la esencia de las matemáticas sin ser un especialista. V. David Hilbert y S. Cohn-Vossen, *Anschauliche Geometrie* (Berlín: Julius Springer, 1932), versión inglesa en *Geometry and the imagination* (Nueva York: Chelsea Publishing Company, 1952).

expresa, lo hace visible para todo el mundo de dos formas: por razón de los sentidos (*Geometria nova*) y por razón matemática (*De quadratura*).

Llull, en resumen, expuso un método de cuadratura en *De quadratura* y luego en la *Geometria nova* expuso varias razones, ajustadas a su Arte, del porqué hay un cuadrado intermedio que hace la cuadratura y lo resumió visualmente con la *Figura magistralis*. Llull se jugaba mucho con estas demostraciones. Se encontraba en París y su objetivo era demostrar que su Arte podía resolver los problemas irresolubles. No sabemos qué pensaron sus coténeos, pero las explicaciones de Llull se ajustan a los conocimientos que se podían tener en su época.

### 7. La *Figura plena*

La *Figura plena* es el emblema geométrico luliano por excelencia. Un círculo, un cuadrado y un triángulo con la misma área que comparten un mismo centro: el resumen visual, sensual y gráfico de la cuadratura y triangulación del círculo, fig. 6 del anexo. Llull presenta esta figura por primera vez en *De quadratura* y es en la segunda aparición, en *Geometria nova*, cuando la denomina *Figura plena*.

Se revisará, en primer lugar, lo expuesto en *De quadratura*, en referencia a esta figura:

Ella es la figura general que resume las figuras y las medidas de los otros círculos. Ella las representa a todas, ya que está compuesta de un círculo, un cuadrado y un triángulo, idénticos los tres.<sup>72</sup>

La *Figura plena* es el resultado de un proceso que parte de un círculo, un círculo en blanco –Llull lo llama un «círculo blanco». En él se van realizando particiones interiores con líneas y polígonos, concluyendo con la cuadratura y la triangulación del círculo. Estas particiones dan lugar a catorce círculos que le servirán a Llull para demostrar la verdad de la fe católica, una teología *more geometrico*, para su misión apologética:

Inicialmente diremos que Dios no tiene corporalidad, que Él no es una sustancia material ni es cuantificable. Pero es mediante los círculos, sus medidas y sus divisiones, por los cuales nosotros estudiaremos estos principios para adquirir un mayor conocimiento de Dios y de sus actos.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Llinarès, «*quadrature*» (citado *supra*, n. 5) p. 137.

<sup>73</sup> René Prévost y Armand Llinarès, *Principes et questions* (citado *supra*, n. 5), p. 25.

Llull identifica la figura del primer círculo, el «círculo blanco», como la primera figura, la que contiene en potencia todas las líneas, las medidas y las figuras de los otros círculos. Los otros círculos son círculos que contienen polígonos regulares inscritos en el «círculo blanco». Llull empieza diciendo que, después de haber probado «matemática y sensualmente» el proceso de los círculos (que ha culminado con la cuadratura y triangulación del círculo) gracias al esfuerzo de la imaginación que ha seguido el proceso, la inteligencia humana será capaz de considerar las verdades de las sustancias creadas y se podrán investigar los principios de Dios y de la teología:

Después de lo que se ha dicho del círculo blanco, querremos considerar la unidad y la esencia de Dios, tal como se podrá llevar a cabo por esta vía, y como Dios las ha puesto por semejanza en las criaturas.<sup>74</sup>

El «círculo blanco» significa, tal como Llull expone, la esencia divina y sus dignidades. La analogía geométrica es muy directa: Dios es un principio simple que contiene en Él realmente y naturalmente muchas unidades. El círculo, que tiene una naturaleza simple y eterna, contiene todos los polígonos inscritos que dan lugar a un cuadrado de área igual al círculo. Se liga así la geometría con la cuadratura del círculo y con la teología.

Se puede deducir que un solo Dios produce Dios. Es ello un principio de teología que hace de ella una ciencia.<sup>75</sup>

Analizado el primer círculo, se detallarán tres más a modo de ejemplo. El simbolismo del «círculo blanco» le permite a Llull iniciar la segunda parte de *De quadratura*, la que se refiere a los principios de teología. Pero además utiliza el «círculo blanco» para considerar la unidad absoluta del ser y ello será un principio de filosofía: así la filosofía tendrá concordancia con la teología.<sup>76</sup>

El círculo undécimo, representado geométricamente por un círculo y un cuadrado que hace la cuadratura, Llull lo titula «Jesucristo, Dios y hombre», y dice:

El cuadrado significa la diferencia entre la naturaleza humana y la divina de Jesucristo. El círculo significa la unidad de la persona de Cristo.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> Ibid., p. 27.

<sup>75</sup> Ibid., p. 29.

<sup>76</sup> *Començaments de filosofia*, NEORL VI, p. 3: «per açó es conivent cosa que encerquem los començaments de philosophia qui ab los començaments de teologia han concordança e que squivem falsos començaments de philosophia».

<sup>77</sup> René Prévost y Armand Llinarès, *Principes et questions* (citado *supra*, n. 5), p. 93.

El círculo duodécimo, representado por un círculo y un triángulo equilátero que hace la triangulación, Llull lo titula «Esencia Divina y Trinidad», y dice:

El triángulo, con sus tres ángulos iguales, significa la divina Trinidad, y dado que los tres ángulos son iguales, significa que las tres personas divinas son iguales. El círculo no tiene ninguna división y su circunferencia, que es continua, significa la unidad de la esencia, la vida, la naturaleza, la bondad, la grandeza divina, etc.<sup>78</sup>

En resumen, la analogía geométrica se sintetiza con el círculo que recoge la idea de la unidad de la esencia de Dios (recordemos, el «círculo blanco»), el cuadrado sintetiza la naturaleza humana de Jesucristo, y el triángulo la Trinidad y la igualdad de las tres personas.

Llull no asigna ninguna explicación al círculo decimocuarto, el que posteriormente denominará *Figura plena*. Pero se puede entender como superposición del undécimo y el duodécimo.

Llull utiliza la geometría como explicación de la naturaleza creada, como herramienta de investigación y como analogía para entender al Creador. El entendimiento de Dios tiene prioridad, constituye la primera intención, y por eso le dedica el primer libro geométrico. Llull lo sintetiza en el resumen final:

Es muy necesario que la santa divina Trinidad sea conocida y amada en el mundo, [...] lo que exige un pensamiento y una voluntad elevados.<sup>79</sup>

La *Figura plena* es nuevamente explicada en el libro de *Geometria nova*, pero con otro estilo, más filosófico y menos teológico.<sup>80</sup> Si el libro *De quadratura* es una obra donde se liga geometría y teología, en la *Geometria nova* se liga geometría y creación. Ya que la naturaleza se puede entender e investigar en términos geométricos, Llull insiste en la idea de que las figuras que describe son útiles para los filósofos, que investigan la ciencia natural. La geometría, en efecto, fortalece las potencias sensitivas e imaginativas de la mente humana y es útil para conocer los secretos naturales de las sustancias corporales y los accidentes, es decir, la creación tanto en la tierra como en el cielo de los planetas y las estrellas. Gracias a la geometría se refuerza el acto de imaginar de la imaginación y el acto de comprender del intelecto. A medida que se elevan la imaginación, el intelecto y la memoria, se pueden conocer mejor no solo los objetos perceptibles por los sentidos sino también los objetos imaginables

---

<sup>78</sup> Ibid., p. 95.

<sup>79</sup> Ibid., p. 255.

<sup>80</sup> Hay que recordar que el término *Figura plena* se utiliza por primera vez en el libro de *Geometria nova*, refiriéndose a un círculo, un cuadrado y un triángulo de áreas iguales compartiendo un mismo centro.

(los no perceptibles), como son los objetos espirituales (Dios, ángeles, principios generales y abstractos, como la bondad, grandeza, eternidad...). A partir de las figuras geométricas que se exponen en *Geometria nova*, la humanidad puede sacar gran conocimiento del mundo, es decir, son figuras útiles para la ciencia de los filósofos naturales. Asimismo, de cada figura se pueden deducir maneras de conocer y amar los objetos espirituales. La geometría luliana es una vía para conocer y amar a Dios a través de la creación, y es un instrumento útil para sostener la unidad de teología y filosofía ante la separación entre las dos clases de saber que proponían los averroístas: Creador y creación unidos por la exactitud de la geometría.

Consciente de la dificultad de la ciencia geométrica, en el comienzo de la *Geometria nova* Llull explica que la quiere hacer fácilmente comprensible a todo el mundo:

En esta Art, queremos usar términos comunes y fáciles de entender, así aquellos que no conocen los términos de la antigua geometría podrán conocer esta ciencia, y así lo acordamos con números planos sin entrar en fórmulas algorítmicas.<sup>81</sup>

Resumidamente, refiriéndose a la *Figura plena*, afirma:

De esta forma, todas las figuras compuestas, sean naturales o artificiales, descienden y derivan de las figuras circulares, cuadradas y triangulares. Esto se puede ver, por ejemplo, en la figura del hombre, o en la forma del escudo, en los cuales algunas partes significan el círculo, otras el cuadrado y otras el triángulo.<sup>82</sup>

Esta sentencia encierra dos referencias geométricas, una referida a la forma del hombre y otra, que se quiere proponer como hipótesis en este artículo, referida al escudo,<sup>83</sup> como una metáfora que apunta al secreto de Dios, es decir, a la Trinidad.

---

<sup>81</sup> Millás, *El libro de la «Nova geometria»* (citado *supra*, n. 1), p. 55, y Damberg, *The New Geometry* (citado *supra*, n. 6), p. 1. De esta declaración de intenciones cabe destacar dos aspectos: el primero, la referencia al término *algorismi*; el segundo, la referencia a «número plano». El hecho de tratar la geometría con algoritmos hace pensar en la geometría práctica y en la resolución de problemas con ayuda de cálculos algebraicos típica de los tratados persas, en lugar de una geometría imaginativa y pura de origen griego. Se puede entender el número plano como aquel que representa valores enteros, aproximaciones prácticas sin decimales. Llull, en todo caso, proporciona figuras y enunciados, proporciona resultados con números enteros, pero sin aportar demostraciones. El término *algoritmo* proviene del nombre del matemático persa al-Khwarizmi (780-850). La utilización del término *algorismus* no se da en el Occidente europeo hasta el siglo XII, gracias a los trabajos de arabistas, traductores y matemáticos, como Robert de Chester, Gerard de Cremona y Adelard de Bath. Por lo tanto, el uso del término por parte de Llull, en latín, debe considerarse temprano y plenamente conocedor de la actualidad matemática de su tiempo.

<sup>82</sup> Millás, *ibid.*, p. 60, y Damberg, *ibid.*, p. 9.

<sup>83</sup> *Escudo* puede significar un arma defensiva fabricada de cuero, metal o madera y sujeta con el brazo mediante un asa. Los escudos han ido variando y evolucionando a lo largo de la historia. Los había

Comenzamos, pues, por la primera parte, la que hace referencia al hombre. Todas las figuras compuestas, la creación en sentido amplio, la naturaleza terrenal y los cielos astronómicos, derivan de las figuras circulares, triangulares y cuadrangulares, tal como cita infinidad de veces Llull en el *Arbre de ciència*. La figura del hombre no es excepción, por tanto, en el hombre se representan las tres formas básicas. Esta idea geométrica-humana se remonta al *homo ad quadratum* y al *homo ad circulum*; ya la expresó Vitruvio en su libro *De architectura*,<sup>84</sup> y la recogió pictórica y magistralmente Leonardo da Vinci (fig. 3 del anexo).<sup>85</sup> El aspecto del hombre se relaciona con las proporcionalidades de triángulos, cuadrados y círculos, y Llull sostiene que la geometría era de utilidad en la fisiognomía. En el capítulo *De figuris triangulorum et quadrangulorum* nos dice:

Por la mezcla y situación de varias cámaras [refiriéndose a cuadrados y triángulos] los géometras pueden conocer la composición de ángulos, y los fisionomistas pueden entender las formas humanas [...].<sup>86</sup>

La afirmación del párrafo anterior sorprendió negativamente a José M.<sup>a</sup> Millás.<sup>87</sup> No hay motivo para ello. La relación de la fisiognomía y la geometría

circulares y rectangulares; los cuadrados eran poco habituales. La forma de lágrima se puso de moda en el siglo XI y evolucionó a forma triangular en el siglo XIII. Por lo tanto, la forma de los escudos podía ser circular, triangular o cuadrangular. Se intentará explicar que Llull podía estar pensando en un escudo como obra artificial pero que usó este ejemplo para referirse a una idea más elevada, una alegoría de la Trinidad. Además, existe una coincidencia cronológica con el tratado del dominico William Peraldus (1190-1271) conocido como *Summa vitiorum*, en torno de los años 1255-1265. Esta obra, conservada en el Harleian ms. 3244, folios 27-28, muestra la figura de un caballero armado con un escudo, con la figura del Scutum fidei, que combate contra los siete pecados capitales. V. la fig. 2 del anexo, donde se visualiza una relación figurativa triangular y circular entre las tres personas divinas.

<sup>84</sup> Marco Vitruvio Pollion (80-70 a. C. - 15 a. C.), autor del tratado de arquitectura más antiguo que se conoce, *De architectura*, un compendio de conocimientos de arte y materiales, de proporciones (forma y razón) que deben cumplir los edificios y las ciudades, y las razones matemáticas para la estética y la funcionalidad. Introduce someramente las proporciones de la figura de un hombre dentro de un círculo y dentro de un cuadrado, y su relación con la arquitectura de templos. Se pueden ver estas figuras dibujadas de forma muy elemental en la versión en español de Miguel de Urrea, M. Vitruvio Pollion, *De architectura* (Alcalá de Henares: Juan Gracián, 1582), donde también considera que el número 16 es el más perfecto: «[los antiguos] después consideraron entre ambos números ser perfectos, el seis y el diez, juntáronlos entreambos en uno, y hicieron el número perfectísimo de dieciséis», pp. 35-36. ¿Llull podría haber conocido esta obra clásica? Esta hipótesis podría explicar el porqué en su libro de *Geometria nova* Llull se refiere a las proporciones de algunas construcciones (torres, campanarios, iglesias, fortificaciones), igual que había hecho Vitruvio en su tratado. Además, está documentada la existencia de manuscritos y, por tanto, el conocimiento del *De architectura* en la Edad Media: Carol Herselle Krinsky, «Seventy-eight Vitruvius manuscripts», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 30, (1967), pp. 36-70. <[www.jstor.org](http://www.jstor.org)> (26 de enero de 2020).

<sup>85</sup> Imagen tomada de <[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:0\\_The\\_Vitruvian\\_Man\\_by\\_Leonardo\\_da\\_Vinci.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:0_The_Vitruvian_Man_by_Leonardo_da_Vinci.jpg)>.

<sup>86</sup> Millás, *El libro de la «Nova geometria»* (citado *supra*, n. 1), p. 65, y Dambergs, *The New Geometry* (citado *supra*, n. 6), p. 20.

<sup>87</sup> Millás, *ibid.*, p. 31.



es comprobable en tratados de esta ciencia y en cualquier aspecto de la moda actual cuando se ajustan ropas, peinados y maquillajes según los aspectos de la cara sean más de tipo triangular, circular o cuadrangular. Luca Pacioli dejó constancia del tratamiento geométrico de la fisonomía humana en su obra *De divina proportione* (en torno a 1498), texto acompañado de dibujos de Leonardo da Vinci (fig. 4 del anexo).<sup>88</sup>

La figura del hombre tiene, pues, relación con las tres formas geométricas básicas. Veamos la segunda parte de la frase: «las figuras circulares, cuadradas y triangulares se pueden ver en la forma del escudo».<sup>89</sup> Propondremos que la forma del escudo trata de la significación o alegoría de la Trinidad. Esta hipótesis se fundamenta en los siguientes diez motivos:

- 1) La palabra *escudo* es una forma implícita de hablar del secreto de Dios. El Escudo de la fe, *Scutum fidei* o Escudo de la Trinidad, es la denominación de la representación visual del símbolo de Atanasio, que tuvo varias representaciones heráldicas en la Edad Media en Francia e Inglaterra, básicamente unos círculos con los nombres de *Pater, Filius, Spiritus Sanctus* y *Deus*, unidos con líneas formando una composición triangular (ver nota 83 y fig. 2 del anexo). El Quicumque o Symbolum fidei (la profesión de fe, no el símbolo heráldico) fue indicado por Santo Tomás como manifestación de la fe, y utilizado por Llull como pieza argumental en el *Liber tartari et christiani seu Liber super Psalmum Quicumque vult* (1288).
- 2) En la Biblia se expresa la idea de Dios como protector de los creyentes: «Él es nuestro escudo» (Salmos 33,20); «Sobre todo, tomad el escudo de la fe» (Carta a los efesios 6,16).
- 3) En el *Llibre de contemplació en Déu* (ORL VIII, cap. 335, §16, p. 245), siguiendo la compleja demostración, que se presenta mediante letras, se puede inferir que el «secreto» de Dios es el «secreto» de la Trinidad, y Platzeck afirmaba «un escudo, símbolo del secreto divino» y «La figura geométrica del libro de la contemplación no es un círculo sino, como ya se ha dicho, un escudo».<sup>90</sup> A pesar de ello

---

<sup>88</sup> Imagen tomada de <[https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d7/Pacioli\\_De\\_Divina\\_Proportione\\_Head\\_Equilateral\\_Triangle\\_1509.jpg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d7/Pacioli_De_Divina_Proportione_Head_Equilateral_Triangle_1509.jpg)>.

<sup>89</sup> No hay constancia de que esta frase haya sido comentada anteriormente y, sin embargo, la comprensión de la geometría luliana pasa necesariamente por lo que en ella se sugiere.

<sup>90</sup> Platzeck, «Descubrimiento y esencia» (citado *supra*, n. 48), pp. 143-144.

no se justifica explícitamente en el texto del *Llibre de contemplació en Déu* el porqué de que aparezca una figura en forma de escudo.<sup>91</sup>

- 4) Tal como lo expresa Llull, un círculo, un cuadrado y un triángulo con la misma área tanto valen uno como otro; es una certeza matemática que por analogía se extrapola a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, las tres personas son iguales en esencia, y tanto vale una como otra.
- 5) Roger Bacon afirmaba: «y es muy necesario añadir, que es imposible conocer la beatitud de la Trinidad y su esencia unitaria sin la ayuda de un ejemplo sensible como una cuestión de geometría».<sup>92</sup> Afirmación que Llull expresa, en el *Llibre de Contemplació en Déu* (ORL VIII, cap. 335, § 2, p. 239), de la siguiente manera: «Qui ardentment e declaradament vol, Sènyer, adorar e contemplar lo vostre sant secret gloriós, cové que sapia afigurar figures sensu- als per tal que·s pusca mudar a contemplar vostre secret ab figures entellectuals». La *Figura plena* sería el ejemplo más firme de la Trinidad por analogía, tres figuras iguales en esencia compartiendo una sola representación.
- 6) El undécimo círculo de *De principiis theologiae* representa un círculo con un cuadrado haciendo la cuadratura. La analogía que expone Llull es la de Dios hecho hombre, Jesucristo: «toda la creación es contenida dentro del círculo y el cuadrado».
- 7) El duodécimo círculo de *De principiis theologiae* representa un círculo con un triángulo haciendo la triangulación. La analogía que expone Llull es la de la esencia divina y la Trinidad: «El triángulo con sus tres ángulos significa la Trinidad [...] el círculo con la circunferencia continua significa la unidad de la esencia, de la vida, de la naturaleza, de la bondad, de la grandeza».

---

<sup>91</sup> Albert Soler y Anthony Bonner, «Les representacions gràfiques al *Llibre de contemplació* de Ramon Llull», en *Els manuscrits, el saber i les lletres a la Corona d'Aragó, 1250-1500*, Lola Badia et al. (eds.) (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2016), p. 228.

<sup>92</sup> Roger Bacon, *Opus Maius*, edición latina de John Henry Bridges (Londres: Williams and Norgate, 1900) [reed. *The Opus majus of Roger Bacon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010)]. En el *Opus Maius* (1267) Bacon trata de la utilidad de las matemáticas tanto en la física («*Mathematicae in physica utilitas*») como en la teología («*Mathematicae in Divinis utilitas*»). La coincidencia con Llull no puede ser ignorada. A modo de ejemplo se han extraído algunas afirmaciones de Bacon totalmente autojustificativas y ajustadas al ideario luliano, p. 108: «He encontrado famosísimos hombres [...], que, basándose en el poder de las matemáticas, sabían como explicar las causas de todas aquellas cosas tanto humanas como divinas»; p. 175: «y todos entienden que la teología no puede ser conocida sin el conocimiento de la filosofía, necesario es que el teólogo conozca las matemáticas».

- 8) En el *Arbre de ciència*, en concreto en el Árbol ejemplifical, «Del exempli de quantitat celestial», Lull relata una bellísima alegoría: el círculo tiene más semejanza a Dios, por no tener ni principio ni fin; el cuadrado es más parecido a Dios que el triángulo por los cuatro elementos que forman el hombre para que pueda amar y conocer a Dios; el triángulo es más parecido al alma de los hombres y a la Trinidad. Por lo tanto, las tres figuras están enlazadas y son equivalentes, representando a Dios y al hombre también.<sup>93</sup>
- 9) Concilio de Florencia (1445). En este Concilio se estableció que en Dios hay una sola naturaleza, dos procesiones, tres personas y cuatro relaciones. La analogía se establece en el libro *De principiis theologiae*: un «círculo blanco» (que lo contiene todo, una naturaleza o esencia); del «círculo blanco» se extraen el triángulo y el cuadrado (dos procesiones), que se corresponden con el círculo quinto, triángulo dentro del círculo (producción de las personas divinas), y con el círculo sexto, cuadrado dentro del círculo (igualdad de las personas divinas); y cuatro relaciones divinas y eternas (que Lull sintetiza en: Dios es Dios, Dios es Dios en Dios, Dios es Dios de Dios, Dios tiene Dios en Dios).
- 10) Libro de la Sabiduría (13,1-3 y 5): «Sí, vanos por naturaleza son todos los hombres que han ignorado a Dios, los que, a partir de las cosas visibles, no fueron capaces de conocer a “Aquel que es”, al considerar sus obras, no reconocieron al Artífice [...]. Porque, a partir de la grandeza y hermosura de las cosas, se llega, por analogía, a contemplar a su Autor.»

---

<sup>93</sup> *Arbre de ciència*, ORL XII, pp. 417-418, y Zepeda, *Arbol de la Ciencia*, p. 360-361: «Cuentase que el círculo, quadrangulo y triangulo se encontraron reciprocamente en la cantidad, que era su madre y tenia una mançana de oro. Y pregunto a sus hijos, si ellos sabian a quien devia dar aquella mançana: y respondio el circulo, que el la devia tener; porque era el primogenito, el mayor, y el que corria más fuertemente que sus hermanos. Y el quadrangulo dixo, que a el le pertenecia: por quanto era mas cercano a el hombre que el circulo; y que también era mayor que el triangulo: pero el triangulo dixo en contra, que el devia tener aquella mançana; porque era mas proximo a el hombre que el circulo, y más semejante a Dios que el quadrangulo. Y entonces la cantidad dio la mançana a su hijo el triangulo. Pero Ariete y sus hermanos, y Saturno y sus hermanos reprehendieron a la cantidad; y dixeron, que havia juzgado mal; porque el Quadrado y Triangulo no tenian semejança alguna con Dios en lo ancho, largo, y profundo; y el circulo tenia semejança; porque no tenia principio ni fin. Y el quadrado reprehendió a la cantidad y dixo que no havia juzgado bien; porque el era mas semejante a Dios que el triangulo en los quatro elementos: por razon de que sin estos no podrian ser los hombres; los quales son para que amen y conoscan a Dios. Pero el triangulo excuso a la cantidad su madre, y dixo, que ella havia juzgado bien, en quanto el era mas semejante a el alma del hombre, y a la Trinidad de Dios por el número ternario, que sus hermanos el circulo y quadrangulo: Empero que havia errado en quanto le havia dado a el la mançana redonda, que no era de su figura.»

Estas diez razones permiten entender que la *Figura plena* es una alegoría de la Trinidad de Dios. Nuestra hipótesis es que Llull oculta la significación del escudo tras la analogía geométrica de la *Figura plena*.

### 8. La *Figura medii trianguli*

Llull presenta la *Figura medii trianguli* como una consecuencia de la *Figura magistralis*, encerrando en ella una interesante relación matemática. Esta figura se representa en la fig. 11 del anexo.<sup>94</sup>

La *Figura medii trianguli* se representa con un triángulo rectángulo que se divide en tres partes mediante dos líneas paralelas a la base. Estas partes Llull las denomina «a, b, c». Cada parte debe tener la misma área, es decir, que tienen que ser equivalentes por capacidad o cabida. De forma resumida, afirma que *c* valdrá IX unidades, *b* valdrá IV, y *a* valdrá III. Tal como se puede ver, *a* es la altura de un trapecio (derivado del truncamiento del triángulo) y vale 3; *b* es la altura de otro trapecio y vale 4, y finalmente *c* es la altura del triángulo (triángulo superior restante) y vale 9.

Utilizando la imaginación, sostiene Llull, se alcanza una suposición lógica si se utiliza la geometría con el fin de aumentar el poder del intelecto. Debemos ver tres triángulos rectángulos, uno de altura 16 (9 + 4 + 3), otro de altura 13 (9 + 4), y otro de altura 9, ver fig. 12 del anexo. El triángulo de altura 16 aproximadamente tiene triple área que uno de altura 9, y uno de altura 13 tiene aproximadamente doble área que uno de altura 9.<sup>95</sup> Por lo tanto, los tres triángulos son, en términos matemáticos, similares, equivalentes o proporcionales; difieren en área pero no en la forma, esencialmente son el mismo tipo de triángulo. Estos tres números, 16-13-9, como es sabido, tienen gran importancia en la obra luliana.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> La *Figura magistralis* viene definida por un cuadrado inscrito de valor 8 cámaras (o en términos modernos se podría decir 8 unidades arbitrarias de área). *Cámara* o *domus* es la palabra que utiliza Llull. El cuadrado circunscrito, que efectivamente tiene doble área que el inscrito, tiene, por tanto, por valor 16 cámaras, y el intermedio valdrá 12 cámaras, siendo 12 el valor medio entre 8 y 16. Por lo tanto, el cuadrado medio tiene cabida media pero ya no sería equidistante entre ambos, tal como afirma. Lo que sí se quiere resaltar es que la relación de la *magistralis* es una sucesión de áreas que valen 8-12-16, y la de la *medii trianguli*, como se demostrará, tiene por valores 9-13-16, en progresión de lados, y manteniendo incrementos de área constantes. Por tanto, la *medii trianguli* no derivaría de la *magistralis* tal como Llull justifica.

<sup>95</sup> Millás, *El libro de la «Nova geometria»* (citado *supra*, n. 1), p. 62: «Est ergo c. in IX gradu unitatum et b. in XIII et a. in XVI, habente c. IX unitates et b. III et a. III»; Damberg, *The New Geometry* (citado *supra*, n. 6), p. 14.

<sup>96</sup> 16 es el número de dignidades divinas representadas en la Figura A en las primeras obras del Arte, de la denominada fase cuaternaria. Además, en esta fase la Figura S y la X también contienen 16 cámaras o conceptos, también sintetizados por un alfabeto de letras (de la B a la R). A partir del *Ars inventiva veritatis* (1290), en la que se ha convenido en denominar fase ternaria, el alfabeto se reduce a 9 letras polisémicas (9 principios de la Figura A, 9 principios de la Figura T, 9 cuestiones o reglas, 9 sujetos, 9 virtudes y 9 vicios).

La pregunta que se plantearía un matemático hoy día sería si los valores que dio Llull son verdaderos y exactos, según la geometría euclidiana, aplicada a figuras planas. El enunciado del problema sería: calcular los valores  $b$  y  $a$ , sabiendo que  $c$  vale 9, valor de partida, y las tres áreas de la *Figura medii trianguli* valen lo mismo. La solución se puede calcular fácilmente con la ayuda del cálculo, es decir, aplicando la geometría analítica. Y los valores que se obtienen a partir de « $c = 9$ » son: « $a = 2,8605\dots$ » (que Llull aproximó a 3), y « $b = 3,7279\dots$ » (que Llull aproximó a 4). Se podría pensar que es una aproximación poco precisa, pero si pensamos que en su época no se empleaba la numeración indo-arábiga (al menos de forma extendida), ni la decimal posicional, tan solo la geometría basada en el dibujo (regla y compás) y el ábaco, el resultado es bueno y razonablemente ajustado. Además, Llull ya nos advertía en el comienzo de la obra que se limitaría a utilizar números planos (entendemos que sin decimales) y sin entrar en complicados algoritmos.

A partir de esta figura se desarrolla el siguiente análisis, que se resume en siete puntos:

- 1) Ramon Llull, sin explicitarlo, anuncia las propiedades de las proporciones geométricas de las figuras similares o proporcionales a partir de la *Figura medii trianguli* y lo extrapola a una sucesión de tres triángulos (*Figura trium triangulorum*), tres cuadrados (*Figura trium quadrangulorum*) y tres círculos (*Figura trium circularum*), ver fig. 8 del anexo. La sucesión de figuras indica que la cabida de la figura contenida es igual a la del continente, y los valores, « $a b c$ », son derivados de la *medii trianguli*, y, por lo tanto, son siempre 9-4-3 (con la aproximación antes mencionada), tanto para los círculos, como para los cuadrados como para los triángulos. Así, en el caso de la *Figura trium triangulorum*, figura representada por tres triángulos concéntricos, lo explica así:

Esta figura proporciona una doctrina por la cual se utiliza el *medii trianguli* para situar triángulos unos dentro de otros, de forma que el triángulo contenido es equivalente al continente, y por esto esta figura es útil para las medidas recíprocas, ya que una medida vale tanto como otra en esencia, naturaleza, y virtud.<sup>97</sup>

---

El 13 representa a Jesucristo y los doce apóstoles, según el *Llibre de contemplació en Déu* (1273-1274), y el número de frailes de Miramar, y también es el número de partes en que se divide el *Ars generalis ultima* (1305-1308), y las trece figuras del *Compendium seu Commentum artis demonstratiuae* (1289).

<sup>97</sup> Millás, *El libro de la «Nova geometria»* (citado *supra*, n. 1), p. 63, y Dambergs, *The New Geometry* (citado *supra*, n. 6), p. 15.

Llull sigue justificando la semejanza de proporciones como si aportara una versión simplificada del Libro VI de los *Elementos* de Euclides. De la *Figura trium circularum*, figura representada por tres círculos concéntricos, afirmaba:

Esta figura, además, es útil esencialmente y naturalmente para igualar el círculo con el triángulo, dado que la medida a. en esta figura es equivalente a la a. en la *Figura trium triangulorum*, y lo mismo para las medidas b. y c.<sup>98</sup>

La *Figura trium quadrangulorum*, figura representada por tres cuadrados concéntricos, sintetiza de nuevo la idea de equivalencia (como si la cuadratura no fuera suficiente para hacer equivalentes las tres figuras básicas), y Llull decía con total precisión geométrica:

Así, a. en la figura de los cuadrados es equivalente a la a. en la figura de los triángulos y a la a. en la figura de los círculos, y lo mismo con la b. y la c.<sup>99</sup>

Una vez investigada la verdad ideal y absoluta con la ayuda de la matemática, Llull remata la utilidad diciendo, refiriéndose a la *trium quadrangulorum*:

Esta figura, como las otras dos [*trium circularum* y *trium triangulorum*], es útil a los filósofos naturales y a los geómetras, ya que enseña que las sustancias triangulares son equivalentes a las sustancias circulares, las cuales permiten cuantificar las mezclas de figuras y valores, y este conocimiento es de gran contribución a la filosofía.<sup>100</sup>

- 2) La cuantificación que Llull proporciona para la *Figura medii trianguli* es un caso singular, que se puede generalizar con la expresión:

$$c (\sqrt{n} - \sqrt{n-1})$$

Y que, partiendo de  $c = 9$ , tal como indica Llull, se obtienen los valores ya citados de  $b$  y  $a$ , ver fig. 8 del anexo:

$$c = c (\sqrt{1} - 0) = c; \quad c \text{ es el valor de partida, donde } 9 \text{ es el valor propuesto.}$$

$$b = c (\sqrt{2} - \sqrt{1}) = 3,72792\dots \quad (\text{recordemos que Llull lo aproxima a } 4)$$

$$a = c (\sqrt{3} - \sqrt{2}) = 2,86053\dots \quad (\text{y que lo aproxima a } 3)$$

La altura del triángulo, o el lado del cuadrado, o el radio del círculo, se expresa como:

$$r(n) = a + b + c + \dots + (n-1) + n = c\sqrt{n}$$

$$r(1) = c = 9; \quad r(2) = c + b = 9\sqrt{2} \approx 13 \quad (9+4);$$

$$r(3) = c + b + a = 9\sqrt{3} \approx 16 \quad (9+4+3)$$

<sup>98</sup> Millás, *ibid.*, p. 64, y Dambergs, *ibid.*, p. 17.

<sup>99</sup> Millás, *ibid.*, p. 65, y Dambergs, *ibid.*, p. 19.

<sup>100</sup> Millás, *ibid.*, p. 65, y Dambergs, *ibid.*, p. 19.

La representación visual y geométrica para la *Figura medii trianguli* se detalla en la fig. 12 del anexo.

- 3) A partir de la proporcionalidad de áreas (recordemos que el triángulo de altura 16 tiene triple área que el de 9, y el de altura 13 tiene doble área que el de altura 9; y esas relaciones son válidas además en los cuadrados y en los círculos), se extraen las siguientes relaciones:

$16^2 \approx 3 \times 9^2$  y  $13^2 \approx 2 \times 9^2$ ; y, por tanto,

$$\frac{16}{13} \approx \frac{\sqrt{3}}{\sqrt{2}} \quad \frac{16}{9} \approx \sqrt{3} \quad \frac{13}{9} \approx \sqrt{2}$$

Se ha indicado el símbolo de igualdad aproximada para entender la aproximación hecha en los tamaños «a-b-c» de la *Figura medii trianguli*, tal como hemos visto en el apartado anterior.

La relación entre los números 16 y 9 coincide (insistimos, con un cálculo aproximado) con el lado de un triángulo equilátero inscrito en un círculo (raíz cuadrada de tres), y el 13 y el 9 con el lado de un cuadrado inscrito en un círculo (raíz cuadrada de dos). Por lo tanto, el 16, el 13 y el 9 relacionan respectiva e implícitamente un triángulo equilátero inscrito y un cuadrado inscrito en un círculo de radio 9 (ver fig. 13 del anexo).

Los valores  $\sqrt{3}$  y  $\sqrt{2}$  expresan la razón del lado de un triángulo equilátero y de un cuadrado, respectivamente, inscritos dentro de un círculo de radio arbitrario R. No sería nada extraño que Llull, sin explicitarlo, con estas razones de proporcionalidad reforzara su idea de que el «círculo blanco»<sup>101</sup> contiene todas las figuras. Todo ello implica los números 16 y 9, que son los que cuantifican los principios de su Arte. Sería, por tanto, la razón geométrica con la que Llull interpretaba la base de la creación del mundo material fundamentada en círculos, triángulos, y cuadrados; la que, por analogía, justificara la presencia y cuantificación de los principios en la creación y las dignidades del Creador.

---

<sup>101</sup> Recordemos que el «círculo blanco» es el nombre que Llull da a la primera figura del *Liber de quadratura et triangulatura circuli sive De principiis theologiae* (1299). A partir de esta figura y hasta catorce, Llull desgana su original y aproximado método de la cuadratura del círculo. Él mismo nos recordaba que «[el círculo blanco] significa que puede contener en él todas las figuras y todas las medidas de los otros círculos». Los «otros círculos» son, por ejemplo, un círculo con un triángulo inscrito, con un cuadrado inscrito, con un pentágono inscrito, con un hexágono inscrito, etc.

- 4) J. M.<sup>a</sup> Millás, cuando explica la *Figura medii trianguli*, queda decepcionado por la falta de precisión matemática de Llull. Millás cree que Llull expresaba una relación inexacta de 13/9 igual a 16/13 y llega a proponer un error en los números romanos. El XIII debía ser XII, lo que daría la relación exacta, es decir de 12/9 igual a 16/12.<sup>102</sup> Es evidente que Millás no había captado que la *Figura medii trianguli* no es una relación de números sino de áreas con las implicaciones que acabamos de indicar. Llull, evidentemente, dejó implícita la demostración.
- 5) Robert Pring-Mill publicó dos artículos<sup>103</sup> donde se planteaba la cuestión del porqué el número de principios era dieciséis en las versiones del Arte antes del *Ars inventiva veritatis* (1290) y nueve a partir de esta obra. Son, sin duda, dos magníficos artículos que explican el funcionamiento del Arte especialmente en los ámbitos de la cosmología y de la medicina, explicando el significado de algunas figuras del libro de *Geometria nova* en estos dos ámbitos. Ciertamente, el número 16 es el cuadrado de 4 (relacionando cuatro con un cuadrado) y el 9 es el cuadrado de 3 (relacionando tres con un triángulo), como Pring-Mill recuerda. Con la hipótesis presentada en este artículo cabe concluir que los números 9 y 16 no serían números arbitrarios, sino que son necesarios, y posiblemente únicos, al estar ligados geoméricamente.<sup>104</sup>
- 6) La *Figura medii trianguli* es el triángulo de Platón. Recuperemos el relato inicial del *Timeo* de Platón mencionado anteriormente: uno de los triángulos más bellos es la mitad de un equilátero. Es precisamente este triángulo el que posiblemente Llull utilizó para hacer la demostración implícita de la figura. El presente artículo lo prueba.
- 7) El ejemplo de la *Figura medii trianguli* no es un ejemplo geométrico casual. Llull demuestra con este ejemplo un dominio práctico de la geometría euclidiana. Ya se ha señalado anteriormente que la división de un triángulo en dos o en tres partes iguales era un ejercicio

---

<sup>102</sup> Millás, *El libro de la «Nova geometria»*, (citado *supra*, n.1), p. 27.

<sup>103</sup> Robert Pring-Mill, «El número primitivo de las dignidades en el “Arte General”», *SL* 1, núm. 3 (1957), pp. 309-334, y *SL* 2, núm. 2 (1958), pp. 129-156.

<sup>104</sup> No se han podido analizar todas las series numéricas que se derivan de la *medii trianguli*, pero la que empieza en el 9 es la única que cumple con ser cuadrática en el primer y en el tercer número, al menos entre los primeros diez números enteros. Por ejemplo, si en lugar de 9 se hubiese elegido 4, entonces hubiesen sido 6 y 7 (números que no son cuadrados enteros). Si se hubiese elegido 25, entonces hubiesen sido 35 y 43 (números que no son cuadrados enteros). Todo ello siguiendo la relación de áreas y las aproximaciones a números enteros.



común en los libros prácticos de geometría de la época medieval con antecedentes de la época griega.<sup>105</sup>

Si bien Llull no explicó nunca las razones del cambio de 16 principios a 9, dejó constancia de que la *Figura medii trianguli* es un instrumento utilizado para crear partes iguales en otras figuras; una relación de semejanza y equivalencia que deja el camino abierto a posteriores estudios e investigaciones.

La equivalencia entre los números 16 y 9 lleva implícito un sutil mensaje que solo se comprende desde la nueva geometría luliana. El mensaje conlleva una articulación ternaria pasando por el 13: 9-13-16, a partir de comparar áreas de figuras geoméricamente similares. Además, esta relación ternaria deriva del cuadrado y el triángulo inscritos dentro del círculo, lo que Llull llamó el «círculo blanco», generador de todas las figuras. He aquí la clave para encajar la geometría con el Arte. Aunque en la demostración que Llull proporciona de la *Figura medii trianguli* el número 9 sea arbitrario y de él se derive el 16, cabe preguntarse: ¿qué número fue primero en su mente? Si primeramente fijó el número 16, tal como nos indica la cronología de sus obras, y luego redujo el número de referencia al 9, habrá que reconocer la sutilidad de la mente de Llull y el dominio que tenía de la geometría heredada de la tradición y transformada por él en una nueva geometría.

---

<sup>105</sup> La división de figuras geométricas era un ejercicio tanto teórico (geometría especulativa) como práctico, típicamente aplicada en la división de tierras agrícolas. En el tipo práctico cabe recordar los problemas de divisiones de figuras planteados por Herón de Alejandría (s. I a. C.) con soluciones aproximadas, a menudo con números enteros, en comparación a las teóricas y generales planteadas por Euclides; Clare, *Euclid's book on division of figures*, pp. 26-27: «For exemple, II: "To divide a triangle in a given ratio by a line draw parallel to the base [...] numbers although theoretical analysis sometimes enters"».

## 9. Conclusiones

Ramon Llull, en su segunda estancia parisina de 1297-1299, se enfrentó a un problema que no era nuevo para él. Por un lado, crecía la autonomía de la facultad de filosofía respecto de la de teología y, por otro, la difusión de la postura epistemológica de los aristotélicos estrictos, conocidos como averroístas, planteaba disputas a propósito de las relaciones entre la fe y la razón. Se iba imponiendo un doble orden de conocimiento, la llamada «doble verdad»: el conocimiento teológico y el conocimiento filosófico no necesariamente coincidían. Llull, que proponía su Arte como una ciencia sobre las otras ciencias con una visión unitaria del saber, respondió al desafío de explicitar los principios que la regían utilizando la geometría, una disciplina que captó poderosamente su atención en esta época, una geometría que, obviamente, no podía estar reñida con la teología.

La geometría es una ciencia, religiosamente neutral, que formaba parte del sustrato cultural común de musulmanes, judíos y cristianos, una ciencia demostrativa, con un método deductivo de proposiciones a partir de axiomas. Llull vio en ella una herramienta útil para defender su idea de un saber único, en el que convergen la filosofía y la teología, un saber que permite demostrar la verdad de la fe cristiana en uno de los dogmas más complejos desde un punto de vista apologético, el dogma de la Trinidad.

Llull ideó un sistema explicativo y demostrativo de la teología cristiana a partir de un modelo geométrico. Esto es lo que propone en *De quadratura et triangulatura circuli sive De principiis theologiae*. La geometría trata de las cosas tangibles, captadas por los sentidos mejor que ninguna otra ciencia, y resulta útil para ejercitar la imaginación de manera que el intelecto avance en el conocimiento de nuevos teoremas y nuevas proposiciones fundamentadas con razones necesarias. Con estos instrumentos Llull defendía la idea de que, por analogía, por equiparación de conceptos y sustancias, por comparación con el mundo creado, se podía llegar a conocer al Creador.

Llull fue innovador al pensar, e intentar demostrarlo, que el mundo físico, tanto el sublunar como las estrellas y los planetas, estaba formado por círculos, triángulos y cuadrados. Es decir, que las formas de los cuerpos están constituidas en su esencia por estas tres figuras, y que todos los procesos de generación y corrupción de los elementos también están relacionados con estas tres figuras geométricas. Si la creación es explicable por círculos, cuadrados y triángulos, por analogía la esencia del Creador, el secreto de Dios, será asumible por el conocimiento humano a partir de relaciones geométricas basadas en esas tres figuras.

Llull se enfrentó a la demostración geométrica más compleja, la cuadratura del círculo, para disponer de un fundamento sólido. A partir de ahí se podían explicar las cosas creadas tanto naturales como artificiales; con este conocimiento geométrico del mundo físico y la ayuda de la imaginación, el intelecto tenía que poder dar el salto de conocer al Dios creador. Para Llull la geometría no era una ciencia especulativa como la presentaba la tradición euclidiana, sino una ciencia práctica. Sin embargo, en el pensamiento de Llull la practicidad y la especulación de la geometría se funden en un solo saber en el que conviven empirismo y deducción. Con la precisión y la universalidad de la geometría, con la imaginación, con el razonamiento riguroso y lógico, la mente humana puede llegar a demostrar las verdades tanto del conocimiento empírico de los sentidos como el espiritual de la fe.

La solución luliana del problema –irresoluble– de la cuadratura por área de un círculo no sigue los métodos tradicionales. Llull aplica el método de su Arte y cree haber dado con un resultado definitivo, no solo para la cuadratura del círculo sino también para la triangulación. Sabemos hoy en día que fue un intento aproximado, pero ello no le resta ningún mérito, ya que se trata de un método original y sencillo de aplicar.

Llull llamó *Figura plena* a la unión de las tres figuras (círculo, cuadrado, y triángulo) iguales y equivalentes a simple vista. Se trata de un círculo, un cuadrado y un triángulo de la misma área y que comparten el centro. En esta figura, que es trinitaria en su esencia, intervienen las tres figuras básicas del esquema luliano de la creación. Se ha querido mostrar en este artículo por qué la *Figura plena* es la representación de la figura del hombre en el aspecto del hilemorfismo, a la vez que da significación del hombre en un plano más trascendente vinculado al Creador. La *Figura plena*, que se ha tomado como un referente iconográfico luliano, es una impresionante alegoría geométrica de las tres personas divinas, distintas e iguales, de la Trinidad.

La *Figura medii trianguli* es el resumen geométrico de las equivalencias entre el número de dignidades, de 16 y de 9, en el círculo que representa a Dios en las sucesivas versiones del Arte. Llull ideó una demostración ternaria de esta figura con la mediación del número 13. Esta demostración justifica la elección de estos números, el 16 y el 9, para construir las dos figuras A del Arte sin recurrir ni a la numerología ni a la cábala. Llull toma el 16 y el 9 de la perfección geométrica de la esencia divina. Un círculo, un triángulo equilátero inscrito y un cuadrado inscrito mantienen una relación geométrica entre los números 9-13-16. Esta relación se articula con la demostración de la cuadratura, para explicar el trinitarismo de Dios, como causa del trinitarismo de la creación. Los mecanismos lógicos del Arte obedecen a la misma génesis

cuantitativa. La nueva geometría luliana expresa icónicamente la unidad de la verdad.

Siempre se podrá objetar que Ramon Llull no hizo ninguna aportación valiosa a la geometría teórica. La objeción, sin embargo, carece de sentido una vez se ha demostrado la maestría práctica de la nueva geometría luliana. La forma de expresar las intuiciones matemáticas y simbólicas de las tres figuras que hemos analizado no siempre resulta suficientemente clara en una primera lectura, porque hace falta una reflexión pormenorizada y respetuosa para vislumbrar la genialidad de la mente que las formuló.

## **Anexo: figuras**



Fig. 1. Ver nota 52.

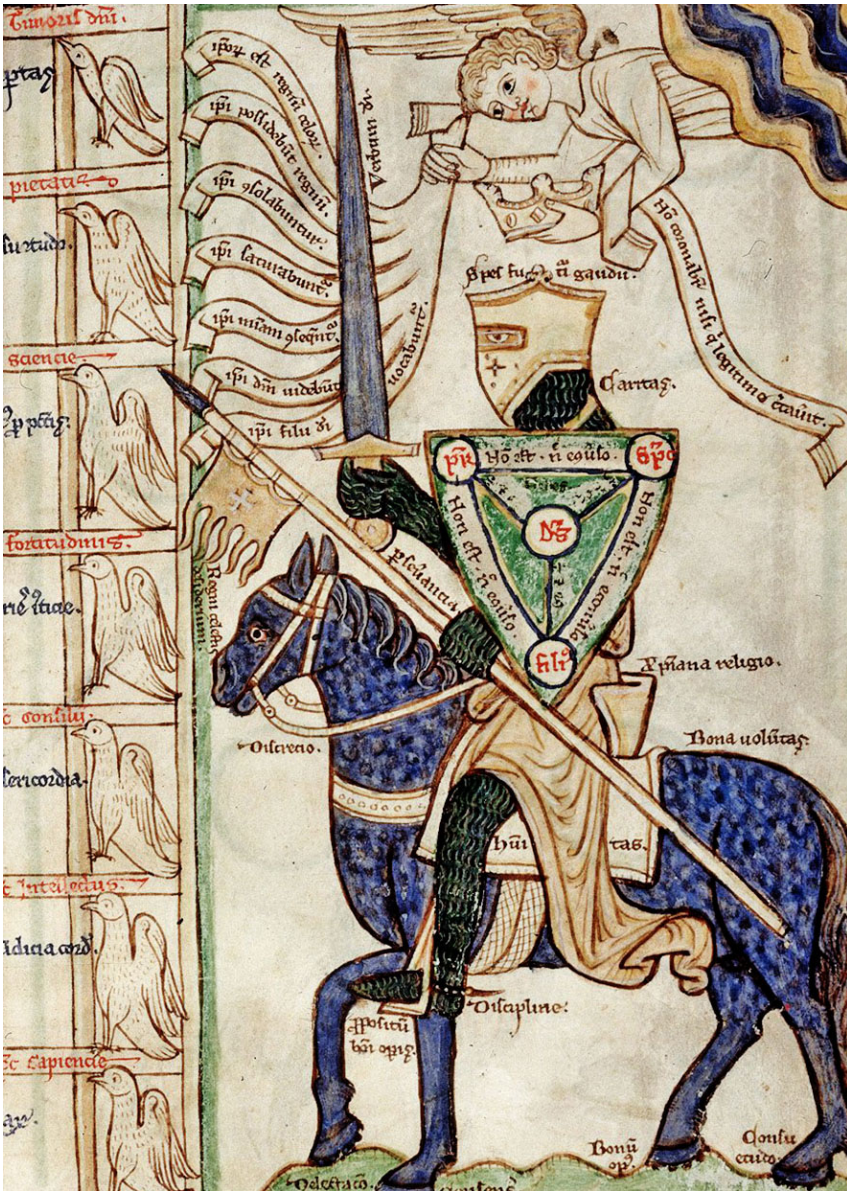


Fig. 2. Ver nota 83.

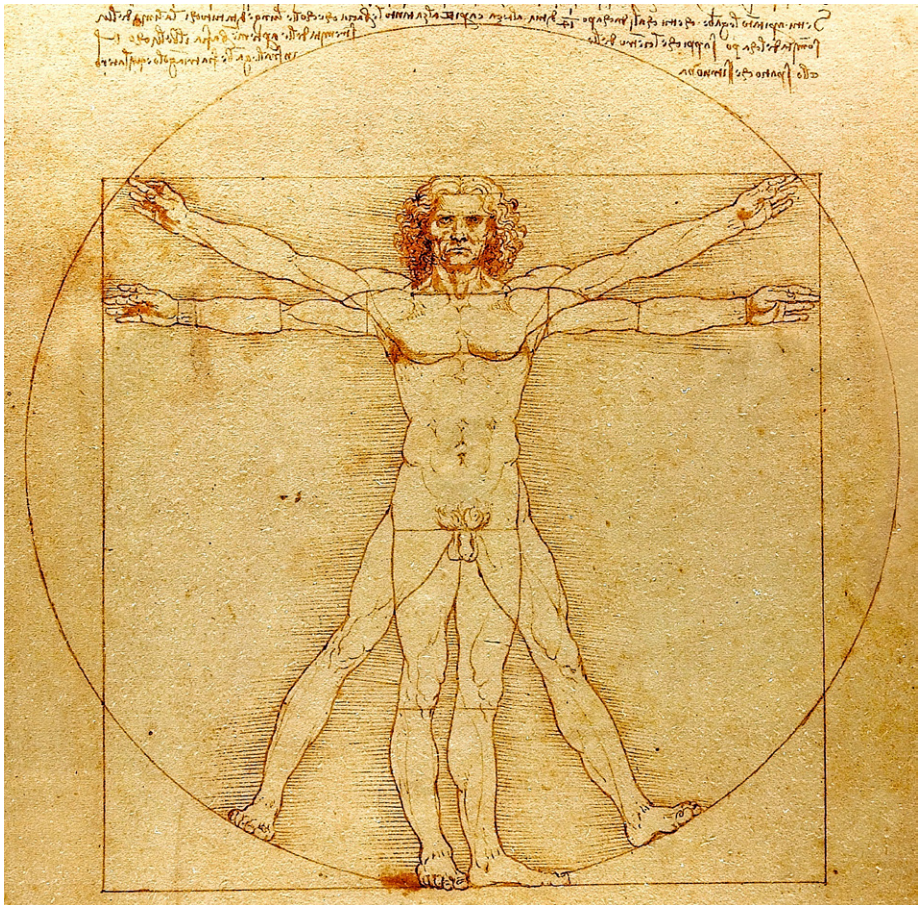


Fig. 3. Hombre de Vitruvio, ver nota 85.



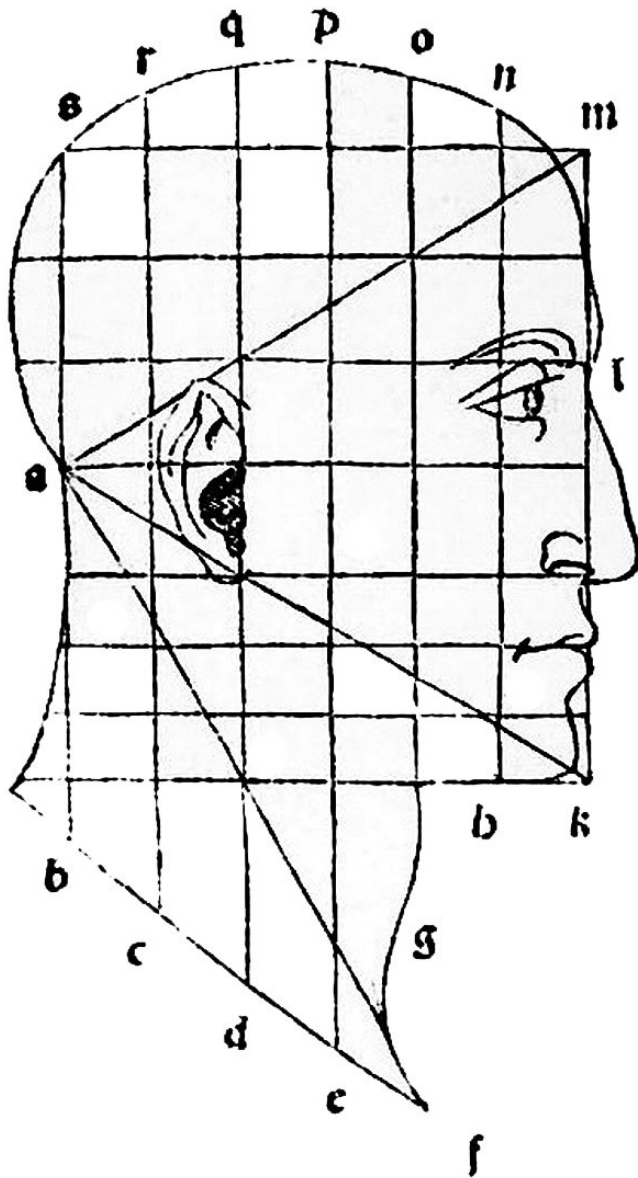


Fig. 4. Proporciones de la cabeza humana, ver nota 88.

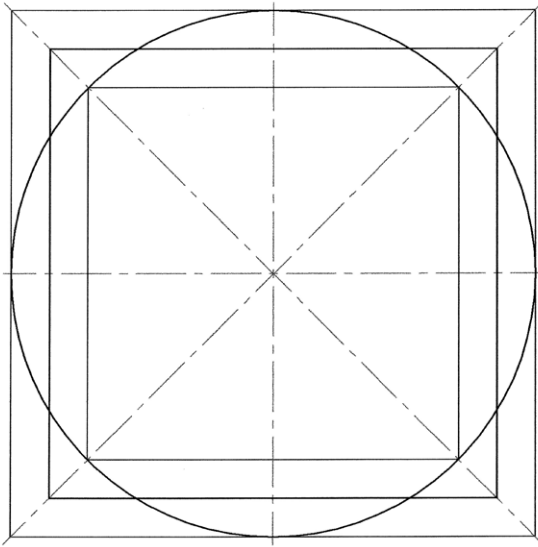


Fig. 5. *Figura magistralis.*

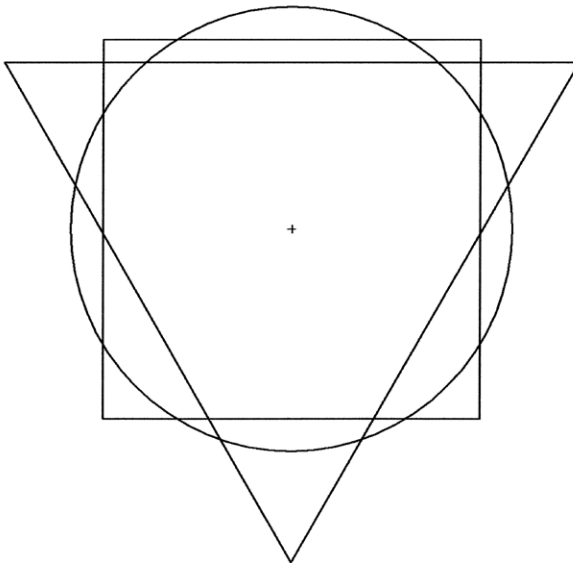


Fig. 6. *Figura plena.*

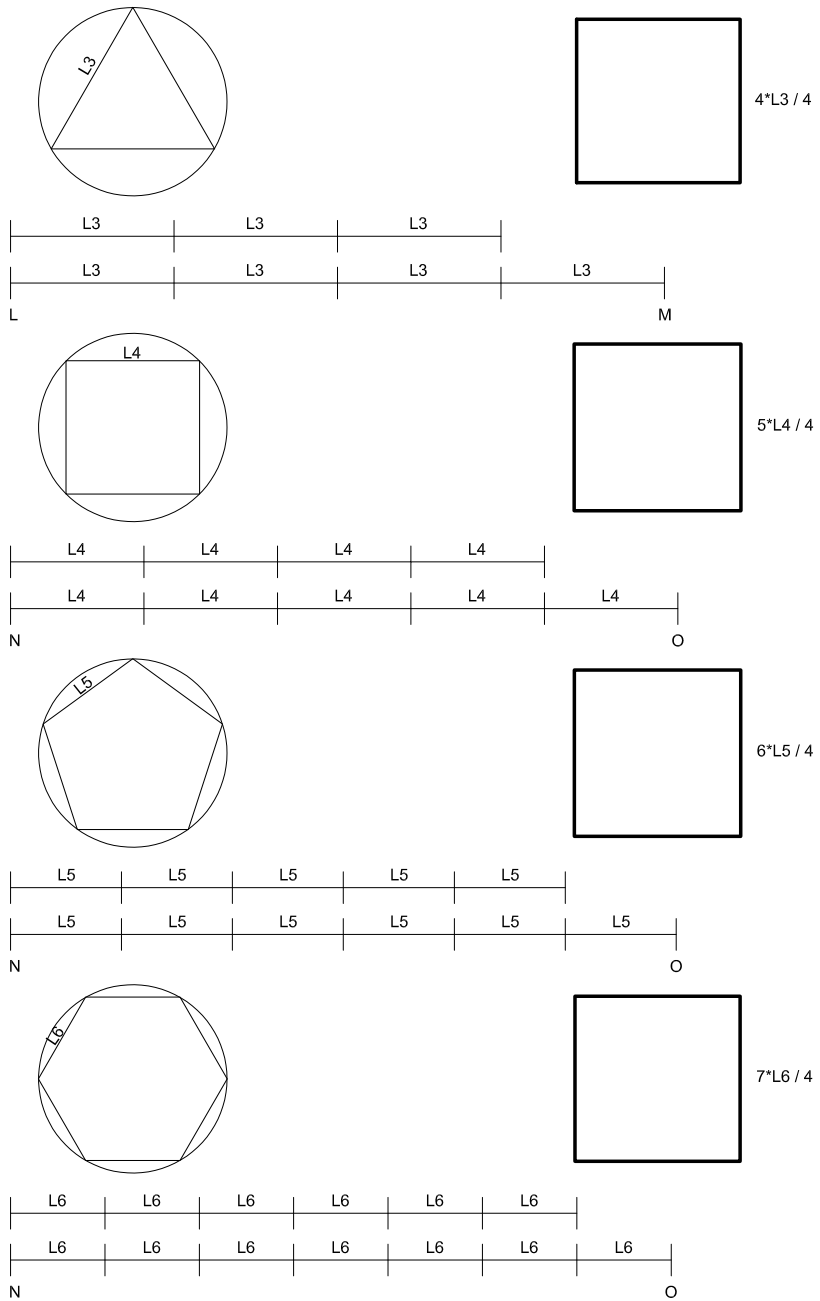


Fig. 7. Cuadratura del círculo.

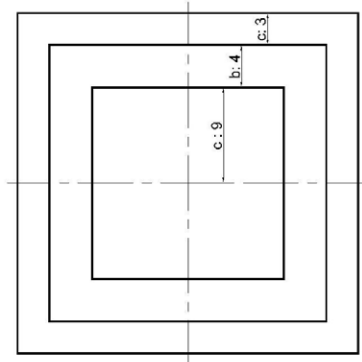


Figura trium quadrangulorum

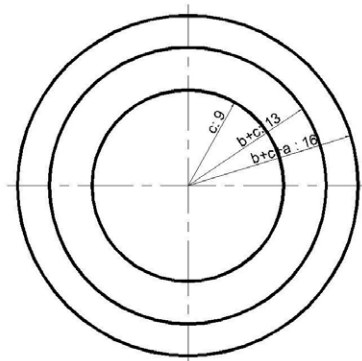


Figura trium circularum

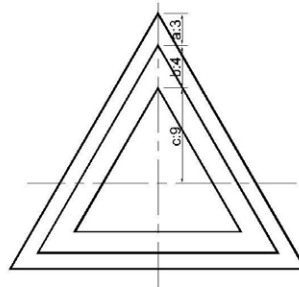


Figura trium triangulorum

Fig. 8

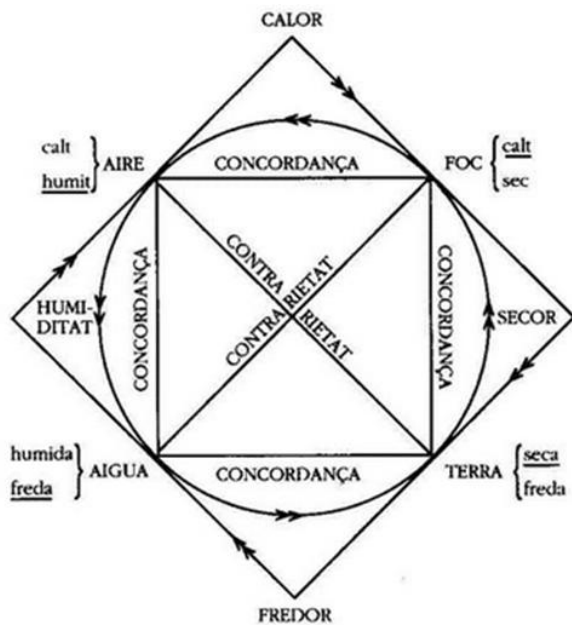


Fig. 9. Quadrat dels elements, ver nota 17.

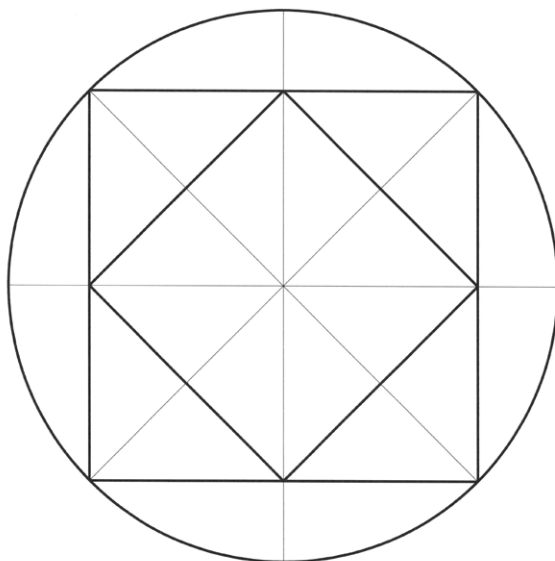


Fig. 10. Figura de gradibus elementorum.

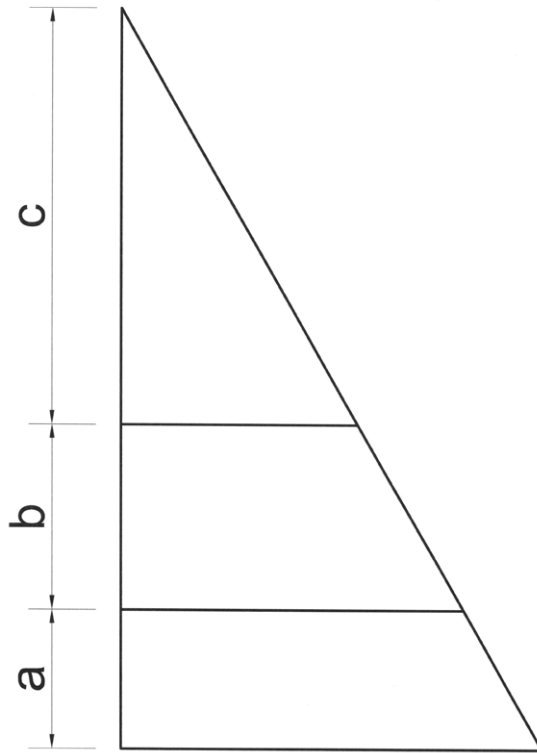


Fig. 11. *Figura medii trianguli.*

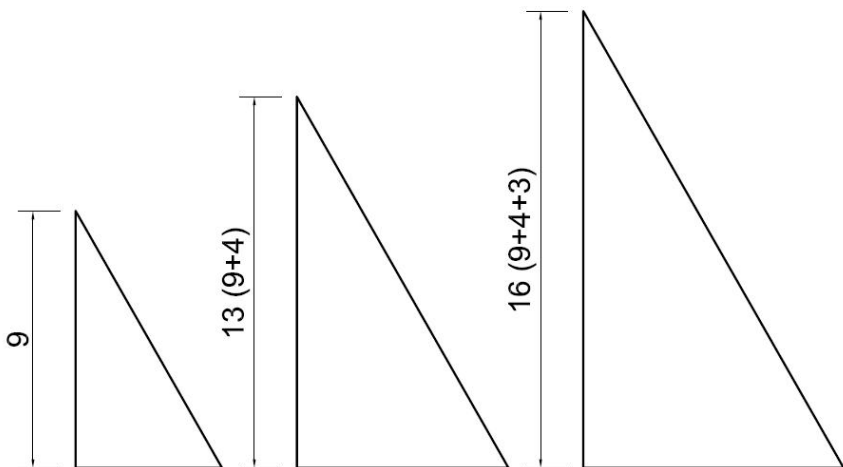
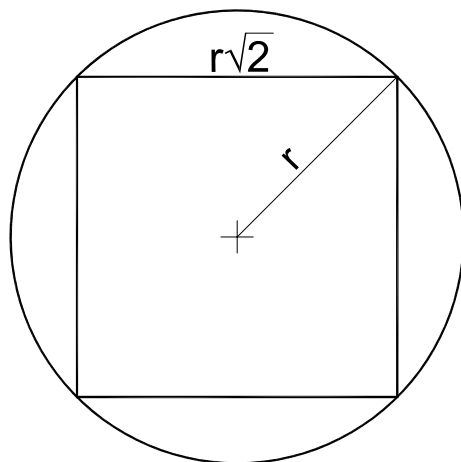
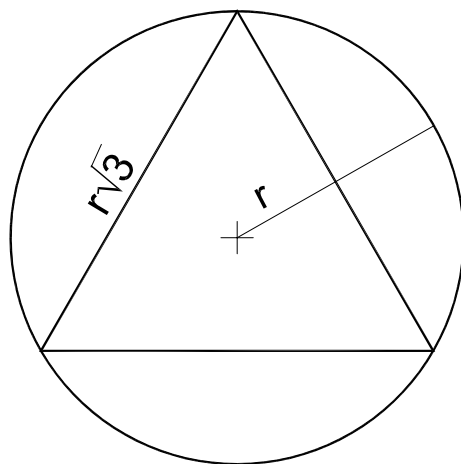


Fig. 12. *Triángulos semejantes de la Figura medii trianguli.*



$$r=9$$

$$13 \approx 9\sqrt{2}$$

$$16 \approx 9\sqrt{3}$$

Fig. 13. Relación de la aproximación numérica 9-13-16 con las figuras del círculo, cuadrado y triángulo inscritos.





## BIBLIOGRAFIA LUL·LÍSTICA

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

1) *Hores de Ramon Llull*, ed. Simone Sari i Anna Fernández-Clot; il·lustr. Bernat Soler; pres. Sebastià Taltavull; pr. Gabriel Seguí Trobat; intr. Simone Sari (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2019), 463 pp.

Conté edicions de:

- *Hores de nostra dona santa Maria* (III.8) [català].
- *Cent noms de Déu* (III.9) [català].
- *D'oració* (III.44b) [català].
- *Llibre d'home* (III.47) [català] [part III.1].
- *Ador-te vera carn* (II.A.19b) [català].
- *Sényer Déus, qui est un* (II.A.19a) [català].

Ressenyat a continuació.

2) Llull, Ramon, *Cartea minunilor*, trad. Jana Balacciu Matei; pr. Joan Santanach i Suñol, Biblioteca de Cultură Catalană (Bucarest: Editura Meronia, 2016).

Conté una traducció romanesa de:

- *Llibre de meravelles* (II.B.15).

3) Llull, Ramon, *Llibre d'Amic i Amat*, ed. Miquel Peix; pr. Vicenç Villatoro (Barcelona: Editorial Claret, 2016), 102 pp.

Conté una edició de:

- *Llibre d'amic e amat* (II.A.19e) [català].

Reproduceix la versió moderna de l'edició de 1982, amb un pròleg de Vicenç Villatoro.

4) Llull, Ramon, *Medicina de pecat*, ed. Anna Fernández-Clot, Nova Edició de les Obres de Ramon Llull XVI (Palma: Patronat Ramon Llull, 2019), 394 pp.

Conté una edició de:

- *Medicina de pecat* (III.44) [català], pp. 113-367.

Ressenyat a continuació.

## II. ESTUDIS LUL·LÍSTICS

5) *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), 521 pp.

Vegeu les notícies dels articles núms. 6, 8, 10, 11, 13, 17, 23, 39, 47, 52, 54, 61, 77, 95, 97, 99, 107, 108 i 113.

6) Alomar i Canyelles, Antoni I., «La *scripta* del manuscrit *A* del *Llibre de contemplació en Déu* de Ramon Llull i les altres *scriptae* lul·lianes», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 265-290.

This paper deals with the *scripta* of the ms. *A* of the *Llibre de contemplació en Déu*, copied by Guillem Pagès in 1280, which is the first great achievement of Catalan literature. The Occitan features of that early manuscript are discussed through the concepts of *abstand* and *ausbau* languages.

7) Amengual i Batle, Josep, «La recerca del bé públic, irrenunciable per a l'establiment del diàleg per a la pau, segons Ramon Llull», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 127-152.

Ressenyat a continuació.

8) Amengual i Vicens, Carles, «Ramon Llull i la botànica», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 291-326.

The present article offers a registry of the plant names present in the Catalan works of Ramon Llull. It analyzes the quantitative use of these words, determines to which families these plants belong, and studies their presence in Medieval herbaria.

9) Andreu Alcina, Joan, «Cristología existencial y cristología cósmica en la vida y el pensamiento de Ramon Llull», *Ramon Llull y el lulismo. Contemplación y acción*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló (Madrid – Porto: Sínderesis, 2019), pp. 53-72.

En las siguientes reflexiones quiero mostrar la presencia y la importancia de la persona de Jesucristo en el proyecto vital e intelectual de Ramon Llull. Una de las conclusiones que se desprenderán es la elaboración por parte de Ramon Llull de una cristología integral que es el resultado de articular de manera coherente dos dimensiones que se alimentan sistemáticamente: una vivencia intensa y personal de Jesucristo y la elaboración de una cristología especulativa que va descubriendo el significado y la dimensión cósmica de Jesucristo.

10) Aragüés Aldaz, José, «Perfiles de la cuentística luliana: la virtualidad narrativa», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 75-103.

Ramon Llull's stories have a tense relationship with the exemplary literature of their times. Based on the otherness of Lullian literature and the range of terms used to describe his various short forms, several distinguishing features can be determined in the vast creative output of a writer who produced thousands of exempla. Most of these narratives are occasional stories created ad hoc by the characters in *Blaquerna* and in *Fèlix*, who improvise their own fictions. Many of them elicit a strong sense of unreality in the reader—a sense which in the *Arbre exemplifical* relies on the surprise effect of anthropomorphizing metals, objects, plants, geometric figures and verb tenses. Some exempla are transparent in their analogical dimension, to the extent of seeming almost unnecessary; whereas others use carefully crafted narrative artifices. Thus Llull's work is filled with echoes and narrative mirrors, visiting the spaces of a *mise en abyme* and infinite circularity. Certain stories appear several times in the author's works, offering different endings. Others change shape when the protagonists in the novel reinterpret them. Ultimately, Llull presents us with a narrative virtuality of sorts, a feature that could hardly be missing from a series of stories that were primarily conceived as meta-examples—in other words, as simulacra or possible stories, as patterns and archetypes that provoke readers to elaborate other sequences of their own.

11) Badia, Lola, «Ramon Llull i les edats de la vida», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 49-71.

The schema of the ages of life establishes different stages in the journey of human existence, from the cradle to the grave, which vary according to the sources and the inventiveness of those who choose to recast a tradition that has been alive since Aristotle's times. The three stages in the daily course of the Sun, the year's four seasons and the seven planets are the natural references which have most often been put forward to mark the rhythm of human life. This contribution applies the trope of the ages of life to Ramon Llull's biography and to his biographically-structured fiction, with the understanding that the models for the three, four, and seven ages of life are part of his heritage of cultural references. While the official Lullian *curriculum vitae* omits everything that happened before the middle of Ramon's lifetime, the childhood and youth of Blaquerna provide an idealized literary picture of these early stages. Conversely, the figure of Ramon is affirmed in the youthful summer of early maturity, yields its best fruits in autumn ripeness, and culminates with a lucid, combative and prudent old age.

12) Barenstein, Julián, «Heymerico de Campo, dos veces lulista», *Temas medievales* 26 (2018), pp. 46-61.

Ressenyat a continuació.

13) Beattie, Pamela, «Language and Orthodoxy: the Latin Translation of Llull's *Llibre contra Anticrist*», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 327-345.

The approximately fifteen-year gap between the original Catalan version of Llull's *Llibre contra Anticrist* and the Latin translation/redaction breaks the more usual pattern of composition, revision and translation of Llull's works, and therefore raises important questions about Llull's engagement with contemporary religious, political and social issues related to the dissemination of vernacular religious texts. The eschatological framework for Llull's missionary ideas as articulated in the *Llibre contra Anticrist* embodied

a powerful argument about the significance and value of Llull's Art itself; its eschatological concerns, not to mention its distinctly anti-crusade sentiments, were both timely but also potentially subversive. By surveying Llull's engagement with medieval theories of translation; providing a brief analysis of the content and goals of the treatise itself; placing the treatise in the context of both late thirteenth-century concerns about the relationship between vernacularity and heresy on the one hand, and the eschatological ideas of the Spiritual Franciscans (and other groups) on the other; and highlighting some crucial differences between the Catalan and Latin versions of the text, this essay argues that one important reason for producing the Latin version of the *Llibre contra Anticrist* was to emphasize Llull's orthodoxy. This strategy gained Llull a broader audience while simultaneously allowing him to capitalize on the sensationalism of the topic to gain attention and support for what he really cared about, namely his missionary proposals. Moreover, study of the bilingual transmission of this treatise demonstrates how Llull and his oeuvre participated in the overlapping textual communities of his time. It especially offers insight into intensifying contemporary concerns about possible associations between vernacular religious texts and heresy in the European Mediterranean during this period.

14) Bernis Pueyo, Josep M., «Ramon Llull y el islam: ¿es posible un diálogo entre Oriente y Occidente?» (Sense dades de lloc i editorial. Llibre electrònic, 2019), p. 24.

Descriu els termes de la situació: context històric de Llull, visió de l'islam des de l'Alcorà i des del cristianisme, obres de diàleg lul·lianes i conclusió sobre la impossibilitat tècnica del diàleg.

15) Bordoy Fernández, Antoni, «Ramon Llull contra “ciertos filósofos”: sobre la discusión universitaria en torno a la posibilidad de conocer a Dios *in hac vita mortali*», *Ramon Llull y el lulismo. Contemplación y acción*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló (Madrid – Porto: Sínderesis, 2019), pp. 19-52.

El presente trabajo pretende mostrar una perspectiva de contexto de los problemas que, con respecto a la posibilidad de conocer a Dios mientras el ser humano se encuentra en el mundo material, Ramon Llull detectó durante su segunda estancia en París (de 1297 a 1299). En este sentido, muchos de los elementos desarrollados dependen de estudios precedentes sobre el citado período de la vida del autor y en torno al significado que pudo tener para él la condena parisina del 7 de marzo de 1277.

16) Bosch, Maria del Carme, «*Mediterraneum*, una malaguanyada publicació lul·liana», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 197-212.

Ressenyat a continuació.

17) Boss, Sarah Jane, «The significance of Mary's Virginité in the *Llibre de santa Maria*», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 347-358.

The doctrine of the Incarnation is central to Llull's theology and cosmology: it is the purpose for which the world was made and the means by which humanity finds its proper end in God. As the woman who gave the Son of God, Mary occupies a correspondingly central position in Llull's picture of God and creation. In order to be the Mother of God, Mary must possess all the Principles in the most excellent degree possible—a degree beyond that which is possible for other creatures. In Mary, there is thus a 'trans-finite' dimension. Mary's unbroken virginity is an aspect of this exceptional condition. In Llull's writing on Mary, he insists on the importance of her virginity before, during, and after childbirth. Mary's childbearing must be free from any kind of corruption in order for her to be worthy to be the Mother of God. Llull implies that Mary's relationship with her son is conformed to the likeness of that same Son's relationship with his eternal Father: as the Son is eternally begotten of the Father without any change taking place in the Persons of the Trinity, so the earthly son is born to a mother who gives birth without any change to her body. This means that Mary is deified—made Godlike. This is the destiny of all creation, and it is accomplished through the Incarnation. Mary's virginity is thus necessary for the world's re-creation—for all things to come to their end in God. The object of the *Llibre de santa Maria* is that the reader should be brought closer to their end in God, and it presents Mary both as the means by which this is made possible in Christ, and also as the exemplar of the deified state to which the reader should aspire.

18) Butinyà, Júlia, «Raimondo Lullo. *Libro di Santa Maria*. "Lecture cristiane del secondo millennio" 58. Introducció, traducció i notes de Simone Sari. Epíleg de Jordi Gayà. Milà: ed. Paoline, 2017», *Revista de Lengüas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 23 (2018), pp. 181-185.

Ressenya de la traducció italiana del *Llibre de santa Maria*, a cura de Simone Sari.

19) Calpe Melendres, Francisco Xavier, «La relación intelecto-voluntad en el método misionológico luliano. Las razones necesarias y los motivos para aceptarlas o rechazarlas», *Ramon Llull y el lulismo. Contemplación y acción*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló (Madrid – Porto: Sínderesis, 2019), pp. 137-168.

Reflexions sobre la «filosofia d'amor» lul·liana, les seves «raons necessàries» i les virtuts i carències del mètode missionològic lul·lià.

20) Capdevila Arrizabalaga, Irene, «L'enciclopedisme a Occitània en temps de Ramon Llull», *Ramon Llull, els trobadors i la cultura del segle XIII*, ed. Vicenç Beltran Pepió, Tomàs Martínez Romero i Irene Capdevila Arrizabalaga (Florència: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Franceschini, 2018), pp. 151-192.

Ressenyat a continuació.

21) Carbó, Ferran, «De Llull a Estellés. Sobre els “Cant de Ramon” i “Cant de Vicent”», *Revista de Llenguas y Literaturas Catalana, Gallega y Vasca* 23 (2018), pp. 41-55.

Aquest treball analitza la relació transtextual que es va produir a la fi dels anys cinquanta entre Vicent Andrés Estellés i Ramon Llull. L'estudi revisa com cadascun dels dos autors va escriure un *Llibre de meravelles*, i sobretot aprofundeix en un exemple d'intertextualitat: Llull havia escrit el *Cant de Ramon* i Estellés va fer el *Cant de Vicent*, poemes que es caracteritzen i es contrasten.

22) *Catálogo de manuscritos medievales de la Biblioteca Histórica «Marqués de Valdecilla» (Universidad Complutense de Madrid)*, ed. Antonio López Fonseca i Marta Torres Santo Domingo; dir. Elisa Ruiz García (Madrid: Ediciones Complutense, 2019), 923 pp.

Descripcions dels manuscrits lul·lians nùms. 64, 65, 106 i 107 de la Biblioteca de la Universitat Complutense de Madrid.

23) Colomba, Coralba i Carla Compagno, «Paratesti lulliani: una classificazione preliminare», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016,

ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 359-379.

Ramon Llull's Artistic works are characterized by paratextual elements: additional alphabets, diagrams and figures, but also philosophical glosses and annotations, formulas or simple words, and even praises of Llull himself. The paratext seems to be strictly linked to doctrinal elaboration and thus becomes instrumental in disseminating the Art. Some paratextual forms show a philological relation to the testimonies which contain them, and this allows us to apply the instruments typical of textual criticism and of the history of tradition to the paratext itself. It is also possible to trace the development of those elements—a development due to specific interests which the Lullian Art aroused within the scientific community throughout different periods. Starting from a sample of paratextual material (chosen from a selection of codices analyzed during our years of study and research), this paper intends to identify the characteristics of the Lullian paratext offering a preliminary classification by distinguishing between authentic elements produced by Llull himself (and added to his texts) and those produced by the Lullian school (and Lullism at large) and preserved in a wide manuscript tradition. The selected samples demonstrate how the concept of paratext—within the Medieval book, and within Lullian manuscripts in this specific case—is variable and dynamic, and avoids fixed classifications. The Lullian paratext—if we can define it this way—is an open element, with many typologies and diverse levels—such as a work due to the copyist or to a later hand. It might seem, thus, that by selecting and cataloguing those elements, significant knowledge can be added that may be useful for retracing the reception and the fortune of the authentic thought of Llull and of the many expressions of Lullism.

24) Compagno, Carla, «The *Liber Chaos* and Ramon Llull's doctrine from creation to the generation of material substance in the sublunar world», *Comprendre (Revista catalana de filosofia)* 21/2 (2019), pp. 25-55.

Ressenyat a continuació.

25) Cortijo Ocaña, Antonio, «Llull's *A Contemporary Life: Narratio vera* or Auto-hagiographic Account?», *Zeitschrift für Katalanistik / Revista d'Estudis Catalans* 31 (2018), pp. 23-34.

Ressenyat a continuació.



26) Cortoni, Claudio Ubaldò, «*Habeas corpus*». *Il Corpo di Cristo. Dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico (se. VIII-XV)*, *Analecta liturgica* 36 (Roma: Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, 2016), 377 pp.; Llull, pp. 319-329.

Ressenyat a continuació.

27) Costa, Ricardo da, «Ética e Estética da Música na filosofia de Ramon Llull (1232-1316)», *Mirabilia* 28 (2019), pp. 2-37 [Institut d'Estudis Medievals, UAB].

Breve exposición de la importancia de la música en el pensamiento estético occidental. Desde Platón, y después, en la Edad Media, San Isidoro de Sevilla, Guido de Arezzo y Ramon Llull, todos son pensadores que desarrollaron meditaciones respecto de la importancia de la estética de los sonidos harmónicos para la existencia humana. En relación a Llull, tratamos del tema a partir de las obras *Doctrina pueril*, *Fèlix* o *Llibre de meravelles*, *Arbre de ciència*, *Ars generalis ultima*, *Ars brevis* y, especialmente, el *Llibre de contemplació en Déu*.

28) Courcelles, Dominique de, «Arnau de Vilanova, *magister medicinae*, théologien laïc et prophète: à la rencontre de Raymond Lulle», *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, ed. Dominique de Courcelles, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* (IPM) 81 (Turnhout: Brepols, 2018), pp. 161-183.

Ressenyat a continuació sota el núm. 66.

29) Courcelles, Dominique de, «L'Art lullien, la dernière révélation divine?», *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, ed. Dominique de Courcelles, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* (IPM) 81 (Turnhout: Brepols, 2018), pp. 13-39.

Ressenyat a continuació sota el núm. 66.

30) Cramer, Florian, «Deus Ex Machina: Eschatologies of Automation in Seventeenth-Century Lullism and Present-day Post-Scarcity Utopias», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 82-94.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

31) Cruz Palma, Óscar de la, «Ramon i l'ortodòxia. La causa pia», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 55 (2015-2016 [2018]), pp. 273-283.

Repàs sumari i actualitzat dels processos per a la canonització de Ramon Llull vinculats al culte immemorial que se li ha donat a Mallorca.

32) Cruz Palma, Óscar de la, «Ramon Llull sadollat per les fonts àrabs», *Comprendre (Revista catalana de filosofia)* 21/2 (2019), pp. 7-23.

Ressenyat a continuació.

33) Dalí, Salvador, «Mystical Manifesto», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 183-189.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

34) De la Torre, Javier, «Diálogo, encuentro y acción común en Ramon Llull, el hijo de la luz y el buscador de la luz», *Ramon Llull y el lulismo. Contemplación y acción*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló (Madrid – Porto: Sindéresis, 2019), pp. 187-208.

L'enorme i variada obra de Llull neix d'una experiència mística i algunes de les seves propostes han esdevingut finalment comprensibles al segle XXI. Les reflexions de l'autor parteixen sobretot del *Llibre del gentil* i exploren diversos matisos de la voluntat lul·liana d'establir contactes amb «l'altre» per dialogar-hi, aprendre'n i reformar les seves creences. El programa lul·lià no desdiu de les propostes del papa Francesc.

35) *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (ZKM, Karlsruhe; CCCB, Barcelona; EPFL Lausanne; distribuït per la University of Minnesota Press, Minnesota, 2018), 470 pp.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

36) Díaz Marcilla, Francisco José, «La influencia del pensamiento de Ramon Llull en la expansión atlántica portuguesa y castellana (ss. XIV-XVI). Instrucción y misiones», *Ramon Llull y el lulismo. Contemplación y acción*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló (Madrid – Porto: Sindéresis, 2019), pp. 73-112.

Hi ha dos moments en la història del lul·lisme a Castella: la introducció de Llull al Colegio Viejo de San Bartolomé de Salamanca i en alguns

monestirs de jerònims durant el segle xv i l'empenta que va donar al seu estudi el cardenal Cisneros des de la Universitat d'Alcalá. Pel que fa a Portugal, es documenta l'interès per ensenyar la ciència lul·liana en l'entorn de la Congregació de Canonges Seculars de Sant Joan Evangelista, que van dur a terme tasques d'evangelització al Congo.

37) Domínguez Reboiras, Fernando, «El pueblo cristiano, “atormentado por prelados y señores”», *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, ed. Dominique de Courcelles, Instrumenta Patristica et Mediaevalia (IPM) 81 (Turnhout: Brepols, 2018), pp. 65-102.

Ressenyat a continuació sota el núm. 66.

38) Domínguez Reboiras, Fernando, «Ramon Llull. Background and Horizons», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 23-37.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

39) Domínguez Reboiras, Fernando, «Actualidad y vigencia de Ramon Llull», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 17-48.

Llull és un pensador medieval que destaca per diferir dels usos dominants dels seus dies. Malgrat la vastitud del seu catàleg, Llull és home d'una sola idea, d'un sol llibre. La clau és en la contemplació entesa com a plaer intel·lectual d'entendre Déu i la seva obra. Llull ensenya a entendre el món a través de Déu en la doble via de l'ascens i del descens i veu en l'home l'*animal homificans* que integra el món sensible en el seu món espiritual. El gran repte de Llull va ser trobar la manera d'expressar l'experiència íntima que li va obrir la ment a la contemplació, la il·luminació. La «gran Art» de Ramon és una activitat visionària que es nodreix de la seva capacitat de veure i combinar les coses d'una manera diferent de com es veuen abans de considerar les relacions necessàries inicials que l'Art mateix proposa. La filosofia lul·liana porta incorporat el vessant pràctic de la conversió del món en un paradís cristià. Encara que no aconseguí els seus objectius missionals, va fundar una nova

lògica, va donar nom a un sistema, va promoure una nova visió de la ciència i es va fer un lloc com a pensador universal. La singular fusió entre entendre i creure el món que proposa Llull, d'arrels teològiques trinitàries, connecta amb la filosofia de la diferència i es presentà al seu temps com un repte per a cristians i musulmans.

40) Doucet-Rosenstein, Diane, «Combinatorics as Scientific Method in the Work of Ramon Llull and Gottfried Willhelm Leibniz», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 62-81.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

41) Rubio, Josep Enric, «The Act of Communicating: Language and Meaning in Ramon Llull», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 138-148.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

42) *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), 246 pp.

Vegeu les ressenyes dels articles nùms. 7, 16, 51, 55, 78, 106, 109.

43) Ensenyat Pujol, Gabriel, «“Lo primer mariner fou savi mercader”. Ramon Llull i el món dels mariners», *La vida marítima a la Mediterrània medieval. Fonts històriques i literàries*, ed. Lola Badia, Lluís Cifuentes i Roser Salicrú i Lluch (Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2019), pp. 95-114.

Llull té un bon coneixement del món mariner. Les reflexions que fa sobre el món de la marineria tenen present el context social del comerç, que valora de manera molt positiva.

44) Ensenyat Pujol, Gabriel, «La persistència del lulismo en Mallorca en la época medieval», *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, ed. Dominique de Courcelles, Instrumenta Patristica et Mediaevalia (IPM) 81 (Turnhout: Brepols, 2018), pp. 185-204.

Ressenyat a continuació sota el núm. 66.

45) Ensenyat Pujol, Gabriel, «“Ego magister Raymundus Lul catalanus”. Entorn a la identitat de Ramon Llull a l’Edat mitjana», *Zeitschrift für Katalanistik / Revista d’Estudis Catalans* 31 (2018), pp. 5-22.

Ramon Llull es presenta ell mateix com a «català», i així fou conegut al llarg de l’Edat Mitjana. L’article exposa els factors polítics i culturals que justifiquen aquesta identificació.

46) F. Moro Tornese, Sebastian, «Musical Representations of the *Scala Naturae* in Neoplatonic Tradition», *Dia-Logos. Ramon Llull’s Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 223-241.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

47) Fernández Clot, Anna, «La *Medicina de peccat* de Ramon Llull, un electuari moral en vers», *Actes del Congrés de Clausura de l’Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 381-400.

The aim of this paper is to identify and study the thematic and structural elements of Ramon Llull’s *Medicina de peccat* that are related to the characterization of the treatise as a moral electuary. First of all, I analyze the relationship that the author establishes between medicine against sin and the doctrine of intentions, both in the treatise in verse and in other Lullian texts. Next, I describe the different parts of the work and show how the structure follows a purification process in which each part has a specific healing function, which is applied to several theological and moral principles and determines the use of different discursive forms and models in each case. Last of all, I point out that the treatise has a markedly applied approach and is conceived as a progressive series of spiritual exercises that readers must assimilate and implement gradually and in proper order, following the internal structure of the treatise in order to avoid sin and maintain the first intention.

48) Fernández-Clot, Anna, «L’oració contemplativa i el rapte místic a la *Medicina de peccat* de Ramon Llull», *Comprendre (Revista catalana de filosofia)* 21/2 (2019), pp. 75-93.

Ressenyat a continuació.

49) Fernández-Clot, Anna, «La representació del jo a la *Medicina de peccat* de Ramon Llull», *Els Marges. Revista de Llengua i Literatura* 119 (2019), pp. 16-37.

Aquest treball analitza l'ús de la primera persona en l'obra en vers més extensa de Ramon Llull, identifica les diferents formes i models literaris a partir dels quals apareix representada aquesta veu i explica la finalitat instrumental d'aquest recurs.

50) Ferrando, Antoni, «La presencia de Ramon Llull en la Valencia de los siglos XIV y XV a través de los inventarios de libros», *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, ed. Dominique de Courcelles, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia (IPM)* 81 (Turnhout: Brepols, 2018), pp. 205-239.

Ressenyat a continuació sota el núm. 66.

51) Ferrero-Horrach, Ana, «L'activació patrimonial de Ramon Llull. Els anys commemoratius com a recurs de mediació per a l'activació patrimonial», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, *Filologia UB* (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 231-244.

Ressenyat a continuació.

52) Fiorentino, Francesco, «Ramon Llull's Demonstrative Method», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, *Col·lecció Blaquerna 13* (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 401-417.

This paper aims to examine a specific topic in a portion of the Lullian *corpus*, i.e. Llull's later works dating from the Paris, Messina, and Tunis period, starting in May 1310. In Llull's opinion, as in Duns Scotus, the concepts of the supreme substances and God cannot be acquired from below—through the intellectual abstraction of data of the senses and imagination—but rather drawn from above, that is, from theological principles. These principles ultimately correspond to the dignities, which are all placed on the same ontological level according to a circular dynamic approach, due to their common inheritance to God as their subject, and to the mutual conversion and equalization of these attributes, which can serve interchangeably as subject or predicate of the principle. This logical structure originates a demonstrative method which

proves to be very effective in theology to provide evidence about the existence and activity of God, as the subject of these attributes, with a need so strong as to exceed the most rigorous form of deductive demonstration in Aristotelian terms. In fact, while the latter draws its formal validity from logical rules, the *demonstratio per aequiparantiam* is based on a particular ontological property of the necessary and primary terms per se, which was merely referred to as *medium mensurationis*. This demonstration proved to be more effective than the Aristotelian deductive demonstration.

53) Gabriel, Pere, «Política progressista i literatura: relacions d'escriptors mallorquins amb Barcelona el segle XIX. El cas de Francesc M. Servera i Jaume (1826-1885), metge de Sineu», *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX: VI Seminari d'Estudis Catalans del Vuit-cents, Palma (Mallorca), 11 de novembre de 2016. Universitat de les Illes Balears, Temps Obert* 32 (Palma: Lleonard Muntaner, Editor, 2019), pp. 145-165.

Ressenyat a continuació sota el núm. 84.

54) Gadea i Gambús, Ferran, «Ramon Llull i la joglaria», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor». Barcelona, 17-18 de novembre de 2016*, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 419-440.

The condemnation of minstrels became a constant in the thought and writings of Ramon Llull. It is a negative judgment in keeping with those of other reformers and moralists from the late 13th and first half of the 14th century. In short, minstrels, qualified as “liars”, cause (a) social disruption and war through *sirventés*; (b) breaking of the bond of matrimony through song; and (c) corruption of clergymen and of the ecclesiastical hierarchy. In response to this situation, Ramon Llull proposes a highly personal version of the figure of the “Minstrel of God”, typified by the personality of Francis of Assisi. This process culminates in the emblematic design of the Minstrel of Worth in the *Romance of Evast and Blaquerna*.

55) García Pérez, Francisco José, «El culto al beato Ramon Llull en Mallorca: devoción inmemorial y fuente de polarización social», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 56-73.

Ressenyat a continuació.

56) García Pérez, Francisco José, «La construcción de un santo: Ramon Llull y el lulismo radicalizado en el s. XVIII», *Ramon Llull y el lulismo. Contemplación y acción*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló (Madrid – Porto: Síndesis, 2019), pp. 113-136.

Exploració documentada del naixement i consolidació del culte de Llull com a sant a Mallorca i dels avatars de l'antil·lulisme, especialment amb Francisco de Bucareli i Juan Díaz de la Guerra.

57) Garrigasait, Raül, «En terra estranya», *L'Avenç* 458 (Barcelona, juny 2019), pp. 18-21.

Un escriptor del segle XXI valora el *Fèlix* com un text d'aprenentatge.

58) Gayà, Jordi, *De la comprensió a la contemplació. La teologia del Beat Ramon Llull* (Barcelona: Ateneu Universitari Sant Pacià, 2016), pp. 1-55.

Ressenyat a continuació.

59) Gayà, Jordi, «Freedom for Dialogue», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 301-310.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

60) Gómez Oliver, Valentí, «Una passejada extraordinària per l'obra de Llull», *Ara* (2019, 26 de gener), p. 48.

Comentari periodístic elogiós del llibre de síntesi sobre la vida i l'obra de Llull de Fernando Domínguez.

61) González Fernández, Martín, «El lulismo de ultramar. Perfil del venezolano D. Antonio Reyes (1901-1973)», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor». Barcelona, 17-18 de novembre de 2016*, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 441-455.

This paper analyzes the personality, works, and academic trajectory of the Venezuelan journalist and professor Antonio Reyes González (1901-1973), magister of the Maioricensis Schola Lullistica in 1949, one of the main promoters of Lullism in Latin America in the 20th century.



62) Gray, Jonathan, «Computational Imaginaries: Some Further Remarks on Leibniz, Llull, and Rethinking the History of Calculating Machines», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 293-301.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

63) Imbach, Ruedi, «Notule sur Jean Gerson, critique de Raymond Lulle», *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, ed. Dominique de Courcelles, Instrumenta Patristica et Mediaevalia (IPM) 81 (Turnhout: Brepols, 2018), pp. 139-157.

Ressenyat a continuació sota el núm. 66.

64) Irrgang, Daniel, «Leibniz - I Ching - Cage: Blind Thinking and Chance Operations», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 242-254.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

65) Knuth, Donald E., *The Art of Computer Programming, vol. 4, fasc. 4, Generating All Trees; History of Combinatorial Generation* (Upper Saddle River, NJ: Addison Wesley, 2006), vi + 120 pp.

Entre breus discussions de la combinatòria lul·liana, ofereix una correcció de la primera columna de la Taula de l'*Ars brevis* al *Breviculum* (f. 39v).

66) *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, ed. Dominique de Courcelles, Instrumenta Patristica et Mediaevalia (IPM 81) (Turnhout: Brepols, 2018), 256 pp.

Ressenyat a continuació.

67) Link, David, «About the Miniatures and *Meditationes*», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 311-312.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

68) Matteoli, Marco, «Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno» (Pisa: Scuola Normale Superiore, 2020), p. 286.

Ressenyat a continuació.

69) Muzzi, Sara, «Ramon Llull e l'esempio del *Libro del gentile e dei tre savi*: un'educazione ragionevole alla religione contro l'ignoranza e ogni violenta pretesa di assolutezza», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 153-171.

Incideix en l'intercanvi entre iguals.

70) Nontol, Lucio M., «Identidad, contemplación y acción en Ramon Llull y Thomas Merton», *Ramon Llull y el lulismo. Contemplación y acción*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló (Madrid – Porto: Sínderesis, 2019), pp. 168-186.

Aquest article proposa les bases per establir un paral·lelisme entre el singular plantejament lul·lià de combinar la contemplació amb l'acció i el currículum de Thomas Merton (1915-1968), que va desenvolupar unes activitats en molts aspectes comparables amb les de Llull.

71) Nymark, Johannes A., «700 år fø si tid», *Våt Land* (2018, 20 de desembre), pp. 16-17.

Resum de l'article següent.

72) Nymark, Johannes A., «Mellomaldersteologen som føegreip data-teori», *Syn og Segn* 4 (2018), pp. 92-99.

Article sobre Ramon Llull per a un públic general noruec. És presentat com un teòleg medieval precursor de la teoria de la computació.

73) Perelló Femenia, Maria Antònia, «Joan Alcover i Ramon Llull», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 106-123.

Estat de la qüestió sobre el tema.

74) Perelló Femenia, Maria Antònia, «Ramon Llull a la poesia de Miquel Costa i Llobera», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 91-105.

Anàlisi de l'herència poètica lul·liana.

75) Pérez, Idan, «Las definiciones de Ramón Llull en un manuscrito judeocatalán de finales del siglo xv», *Iberia Judaica* 10 (2018), pp. 155-170.

Ressenyat a continuació.

76) Pinyol i Torrents, Ramon, «Llull, Verdaguer i M. S. Oliver. A propòsit de l'edició pòstuma de *Perles del llibre d'amic e amat* (1908)», *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX: VI Seminari d'Estudis Catalans del Vuit-cents, Palma (Mallorca), 11 de novembre de 2016. Universitat de les Illes Balears*, Temps Obert 32 (Palma: Lleonard Muntaner, Editor, 2019), pp. 9-21.

Ressenyat a continuació sota el núm. 84.

77) Pistolesi, Elena, «Alla ricerca dell'autore: un percorso fra dediche, filologia e tradizione», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 105-141.

The article aims to explore the weight of the dedications within the approaches adopted by Llull to preserve and disseminate his work. This aspect has received little attention compared to the activity of his scriptorium, to the translations and to the deposits referred to in the *Life* and the *Testamentum*. The first part of the paper presents a survey of the dedications, providing a preliminary classification based on the formulation of and the internal references to the Lullian corpus. The second part identifies certain parameters (quotation in the *Electorium*, presence in first-generation manuscripts, self-citations, etc.) which, combined with the dedications, allow to verify the hypothesis formulated by Anthony Bonner concerning a selection of the tradition attributable to Llull himself and to his immediate disciples. From the analysis of the data two different author's strategies emerge: the apologetic works, which deal with different aspects of the mission summarized in the requests addressed to the Council of Vienna, are provided with a dedication; the artistic texts, starting with the fundamental ones mentioned in the *Life*, are donated or left in storage but do not include a dedication. The explanation of this gap can be found in the nature of the Art, understood as the fruit of divine enlightenment, as a method and form that transcends historical contingencies.

78) Planas Mulet, Pere Joan, «El método de la cuadratura y la triangulación del círculo de Ramon Llull aplicado en el castillo de Bellver», *El llegat de*

*Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 213-230.

Ressenyat a continuació.

79) Planas, Rosa, «“¿Fores vilan de malehida raça?” Ramon Llull segons la visió de Josep Tarongí», *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX: VI Seminari d'Estudis Catalans del Vuit-cents, Palma (Mallorca), 11 de novembre de 2016. Universitat de les Illes Balears, Temps Obert 32* (Palma: Lleonard Muntaner, Editor, 2019), pp. 23-44.

Ressenyat a continuació sota el núm. 84.

80) Preusse, Robert i Stefanie Rau, «The Movements of Ramon Llull & the Lullist Network: A *Chronotopological* Cartogram», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 149-175.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

81) Ramis Barceló, Rafael, «Las alusiones a Ramon Llull en la literatura europea (ss. XVII-XVIII)», *Ramon Llull y el lulismo. Contemplación y acción*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló (Madrid – Porto: Síndesis, 2019), pp. 93-111.

Repàs crític de les referències a Llull en obres de les literatures castellana, francesa i anglesa.

82) Ramis Darder, Francesc, «Rostre teològic de la dona anomenada Intel·ligència al *Llibre del gentil e dels tres savis*», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 173-183.

Regles racionals de l'Art i al·legoria femenina.

83) *Ramon Llull y el lulismo: contemplación y acción*, ed. Lucio M. Nontol i Rafael Ramis Barceló (Madrid – Porto: Síndesis, 2019), p. 214.

Vegeu les notícies dels articles núms. 9, 15, 19, 34, 36, 56, 70 i 81.

84) *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX: VI Seminari d'Estudis Catalans del Vuit-cents, Palma (Mallorca), 11 de novembre de 2016.*

*Universitat de les Illes Balears*, Temps Obert 32 (Palma: Lleonard Muntaner, Editor, 2019), 175 pp.

Ressenyat a continuació

85) *Ramon Llull, els trobadors i la cultura del segle XIII*, ed. Vicenç Beltran Pepió, Tomàs Martínez Romero i Irene Capdevila Arrizabalaga (Florència: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Franceschini, 2018).

Vegeu les ressenyes dels nùms. 20, 86, 93, 96 i 100.

86) Riera Melis, Antoni, «El regne de Mallorca al segon terç del segle XIII: les conseqüències demogràfiques, econòmiques, socials i polítiques de la conquesta feudal catalanoaragonesa», *Ramon Llull, els trobadors i la cultura del segle XIII*, ed. Vicenç Beltran Pepió, Tomàs Martínez Romero i Irene Capdevila Arrizabalaga (Florència: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Franceschini, 2018).

Ressenyat a continuació.

87) Ripoll Perelló, Maribel, «Bartomeu Muntaner i el projecte d'edició de l'obra de Ramon Llull», *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX: VI Seminari d'Estudis Catalans del Vuit-cents, Palma (Mallorca), 11 de novembre de 2016. Universitat de les Illes Balears*, Temps Obert 32 (Palma: Lleonard Muntaner, Editor, 2019), pp. 45-55.

Ressenyat a continuació sota el núm. 84.

88) Roca, Rafael, «Ramon Llull i València (1868-1936)», *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX: VI Seminari d'Estudis Catalans del Vuit-cents, Palma (Mallorca), 11 de novembre de 2016. Universitat de les Illes Balears*, Temps Obert 32 (Palma: Lleonard Muntaner, Editor, 2019), pp. 57-73.

Ressenyat a continuació sota el núm. 84.

89) Rosselló Bover, Pere, «Diego Ruiz: el lul·lisme d'un autor marginal», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 55 (2015-2016 [2018]), pp. 313-330.

Ressenyat a continuació.

90) Rosselló Bover, Pere, «La col·laboració entre Ludwig Klaiber i Salvador Galmés i el lul·lisme», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy

Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 74-90.

Estudi a partir de la correspondència.

91) Rosselló Bover, Pere, «Les edicions lul·lianes de Jeroni Roselló», *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX: VI Seminari d'Estudis Catalans del Vuit-cents, Palma (Mallorca), 11 de novembre de 2016. Universitat de les Illes Balears, Temps Obert 32* (Palma: Lleonard Muntaner, Editor, 2019), pp. 75-104.

Ressenyat a continuació sota el núm. 84.

92) Rubio, Josep E., «La présentation de l'Art lulien en milieu universitaire: Paris 1289», *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, ed. Dominique de Courcelles, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia (IPM) 81* (Turnhout: Brepols, 2018), pp. 105-121.

Ressenyat a continuació sota el núm. 66.

93) Rubio, Josep E., «Ramon Llull front a la joglaria: de la crítica moral a l'aprofitament estratègic», *Ramon Llull, els trobadors i la cultura del segle XIII*, ed. Vicenç Beltran Pepió, Tomàs Martínez Romero i Irene Capdevila Arrizabalaga (Florència: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Franceschini, 2018), pp. 77-97.

Ressenyat a continuació.

94) Ruiz Simon, Josep M., «L'Art de Llull i les polítiques de conversió de les elits musulmanes», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona 55* (2015-2016 [2018]), pp. 255-271.

Ressenyat a continuació.

95) Ruiz Simon, Josep M., «L'Art de Llull com a ciència contemplativa i com a filosofia política», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor». Barcelona, 17-18 de novembre de 2016*, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, *Col·lecció Blaquerna 13* (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 143-176.

The age-old debate as to which field of knowledge, given its characteristics, deserved to be considered the queen of all sciences remained very

much alive in the thirteenth century, when Ramon Llull presented his Art as a pretender to the throne. The present article begins by examining the role that this debate played in the Aristotelian division of philosophy into theory and practice and analyzing the doctrines of the *falāsifa* regarding the articulation between theoretical and practical philosophy and its reception among Latin thinkers. Next, it presents an approach to Llull's Art which takes into account both that division and those doctrines. The article identifies the focus of the question of the truth or falseness of religious laws from the point of view of practical philosophy as a key element in the initial conception of the Art as a method for conversion. It analyzes the relationship between this approach and the conception of political philosophy as viewed by the *falāsifa*, whom Llull saw as the strategic target of his proposal. It also offers an interpretation of the Lullian Art as a science which, despite having theory or contemplation as its ultimate goal, is entirely in agreement with the subject matter of that part of philosophy concerned with the opinions and actions that religious law ought to prescribe in order to provide proper guidelines for communal life.

96) Santanach i Suñol, Joan, «La circulació de la *Doctrina pueril* a Occitània: de nou sobre l'aportació de Ramon Llull a la literatura en llengua d'oc», *Ramon Llull, els trobadors i la cultura del segle XIII*, ed. Vicenç Beltran Pepió, Tomàs Martínez Romero i Irene Capdevila Arrizabalaga (Florència: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Franceschini, 2018), pp. 99-124.

Ressenyat a continuació.

97) Santanach i Suñol, Joan, «L'“Art de contemplació” del *Blaquerna*, entre la narració i la teoria», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció *Blaquerna* 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 177-197.

The fifth book of the *Romance of Evast and Blaquerna*, “On the Eremetic Life”, is an account of the protagonist's experience in contemplation once he has been freed from his Papal obligations. The book is made up of two clearly distinct parts: the famous “Book of the Lover and the Beloved”, the literary expression of Blaquerna's contemplative experience, and the “Art of Contemplation”. The “Art of Contemplation” is not exactly a book within the novel, as is the case with the “Book of the Lover and the Beloved”, but rather the account of the character's contemplative process. Throughout its fifteen chapters—fourteen plus a last one, devoted to the passion of Christ, which

Llull added after having considered the work finished—we are told how and by which processes the character helps himself to “acquire devotion” so that “his intellect and will might rise aloft to contemplate God in terms of His honours and His countenance”. Much to the reader’s surprise, Blaquerna, who has just written the “Book of the Lover and the Beloved”, presents himself in the “Art of Contemplation” as an inexperienced contemplator who is repeatedly plagued by doubts—often the product of the interference of the imaginative power linked to sensory perception—which hinder the rise of the powers of the rational soul. It should probably be interpreted as a didactic resource, which, in the process of explaining the method of contemplation, makes it possible to clarify how the contemplator can overcome certain obstacles.

98) Santos-Sopena, Òscar O., «Cross-cultural Identity, Language Development, and Medieval Catalan Culture: The Prehumanism of Ramon Llull», *Chivalry, the Mediterranean, and the Crown of Aragon*, ed. Antonio Cortijo Ocaña, Estudios de Literatura Medieval «John E. Keller» 14 (Newark, Delaware: Juan de la Cuesta Hispanic Monographs, 2018), pp. 117-129.

Ressenyat a continuació.

99) Sari, Simone, «*A Dio appartengono i nomi più belli, invocateLo con quelli*: la devozione ai Nomi di Dio secondo Llull», *Actes del Congr s de Clausura de l’Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 200-240.

This article aims at scrutinizing the existing critical literature on four points which can help in understanding and assigning a date to Llull’s *Hundred Names of God*: 1) Llull’s use of the signature as a necessary tool of self-promotion outside the Crown of Aragon’s territories; 2) Llull’s use of self-references as a tool for dating the work; 3) how it is allowed to sing Llull’s *Hundred Names*, and finally 4) an external comparison of Llull’s divine names with the ones of four Islamic authorial sources and an internal comparison of Llull’s *Hundred Names of God* with his Hundred Forms, of which the former could be the original matrix.

100) Sari, Simone, «La poesia come espressione letteraria lulliana», *Ramon Llull, els trobadors i la cultura del segle XIII*, ed. Vicenç Beltran Pepi , Tom s Martínez Romero i Irene Capdevila Arrizabalaga (Florència: Edizioni



del Galluzzo per la Fondazione Franceschini, 2018), pp. 125-148.

Ressenyat a continuació.

101) Schmidgen, Henning, «Cyborg Art: Dalí, Llull, and the Sciences», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 190-202.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

102) Schmidt-Biggemann, Wilhelm, «Llull, Leibniz, Kircher, and the History of Lullism in the Early Modern Era», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 38-61.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

103) Soler i Llopart, Albert, «Raonament intel·lectual i materialitat del text: el cas de l'*Ars inventiva veritatis* de Ramon Llull», *Comprendre (Revista catalana de filosofia)* 21/2 (2019), pp. 57-73.

Ressenyat a continuació.

104) Sunyer, Magí, «Ramon Llull vist per Damas Calvet: dos heterodoxos», *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX: VI Seminari d'Estudis Catalans del Vuit-cents, Palma (Mallorca), 11 de novembre de 2016. Universitat de les Illes Balears, Temps Obert* 32 (Palma: Lleonard Muntaner, Editor, 2019), pp. 105-119.

Ressenyat a continuació sota el núm. 84.

105) Szpiech, Ryan, «The Art of Amazement: Wonder and Fictionality in Ramon Llull's *Vita coetanea* (1311)», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 55 (2015-2016 [2018]), pp. 225-253.

Ressenyat a continuació.

106) Teleanu, Constantin, «La censure du magistère de l'*Ars Raymundi* à l'Université de Paris selon Jean Gerson», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 13-29.

Ressenyat a continuació.

107) Teleanu, Constantin, «La théologie mariale du *Libre de sancta Maria* de Raymond Lulle», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 457-485.

Ramon Llull's theology consists of several divisions. This article investigates the division of Marian theology that Llull develops gradually in a few works from his first Art. It is at the beginning of the ternary Art that the Marian theology of Llull becomes more of a true Marian art that bases the predication of the dignities of St. Mary as Mother of Jesus Christ on the principles and rules of the ternary Art. The core of Llull's Marian theology is constituted by the verses of the Ave Maria around which Llull conceives his Marian art. The allegorical style of the *Llibre de santa Maria* leads well and truly to the literary feat of Llull, which illustrates Marian theology for the doctrinal use of both lay-people and scholars. It provides a marvelous embellishment of a high theology of love by which Llull defends the supreme Lady of Love.

108) Tenge-Wolf, Viola, «*Totes sciencies son per theologia*. Ramon Llull's Concept of Theology as a Science», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Llull. «Ramon Llull, pensador i escriptor»*. Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 241-262.

In the introductory sections of the *Sentence* commentaries and theological *Summae* written in the 13th and early 14th centuries, scholastic theologians dealt with a whole range of methodological issues concerning the Aristotelian theory of science and its applicability to theology. Two much-debated questions are examined in this study: a) Is theology a science? And if so, b) What are the principles of demonstration employed in this science? In the first part of the paper, examples are given of how academic theologians answered these questions, while in the second part Ramon Llull's solutions to the same problems are outlined. While many of his contemporaries did not clearly distinguish between *theologia* as the Word of God in the Bible and *theologia* as an academic discipline using scientific methods, Llull had a very precise notion of theology as a science. In his eyes, the kind of theology that is based on faith and authorities (like Holy Scripture and the teachings of the Church Fathers) is no science in the proper sense. Even though he never explicitly says so, there is no doubt that this verdict neatly applies to academic theology as it was taught in Paris. Theology

as understood by Llull, on the other hand, meets the methodological requirements of a science in making use of rational argument and proof. As regards the first principles of demonstration, Aristotle had postulated them to be self-evident, necessary, and universal. Most 13th century theologians maintained that in theology the Articles of Faith served as principles. These, however, could hardly be considered self-evident, since they were derived from revelation and grounded in faith. This was a fundamental problem faced by all scholastic authors. Llull tried to solve it by qualifying theology as a particular science (in the Aristotelian sense), governed by the Lullian Art as the general science, and with principles subalternate to the universal principles of the Art. In his concept of theology, the articles of faith are neither first principles nor indemonstrable, but subject to proof by the Lullian method of *demonstratio per aequiparantiam*.

109) Tessari, Alessandro i Alberto Pavanato, «Ramon Llull, un uomo del nostro tempo», *El llegat de Ramon Llull*, ed. Antoni Bordoy Fernández i Rafael Ramis Barceló, Filologia UB (Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, 2018), pp. 185-194.

Ressenyat a continuació.

110) *The Art of Computer Programming, vol. 4, fasc. 4, Generating all Trees; History of Combinatorial Generation* (Upper Saddle River, NJ: Addison-Wesley, 2006), 120 pp.

Pàgines sobre Ramon Llull: 56-59, 74.

111) Tomàs, Margalida, «Ramon Llull en l'obra literària i erudita de Marià Aguiló», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona* 55 (2015-2016 [2018]), pp. 285-312.

Vegeu l'entrada següent.

112) Tomàs, Margalida, «Ramon Llull en l'obra literària i erudita de Marià Aguiló», *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX: VI Seminari d'Estudis Catalans del Vuit-cents, Palma (Mallorca), 11 de novembre de 2016. Universitat de les Illes Balears, Temps Obert 32* (Palma: Lleonard Muntaner, Editor, 2019), pp. 121-144.

Ressenyat a continuació sota el núm. 84.

113) Tous, Francesc, «Metàfores, condicions i flors: els aforismes “amatius” de Ramon Llull, del *Llibre d'amic e amat* a l'*Arbre de filosofia*

*d'amor*», *Actes del Congrés de Clausura de l'Any Lull*. «Ramon Lull, pensador i escriptor». Barcelona, 17-18 de novembre de 2016, ed. Lola Badia, Joan Santanach i Suñol i Albert Soler i Llopart, Col·lecció Blaquerna 13 (Barcelona – Palma: Universitat de Barcelona – Universitat de les Illes Balears, 2018), pp. 487-504.

Ramon Lull's mystical works, whose main goal is to instruct and guide the human will towards the love of God, have some features in common: a strong didactical and applied purpose, the use of figurative language based on the metaphor of the lover and the Beloved, and the rhetorical use of brief forms, primarily maxims and other kinds of sententious forms. This paper offers a preliminary comprehensive analysis of the collections and series of mystical maxims written by Lull. The first part is devoted to delimiting and describing the textual corpus under study, which includes the *Book of the Lover and the Beloved* (1276-1283), the *Ars amativa boni* (1290), the *Flowers of Love and Flowers of Intelligence* (1294) and the *Tree of the Philosophy of Love* (1298). Secondly, the form and function of these series of maxims are analyzed, making it possible to identify their similarities and divergences. The conclusion of the paper is that, in some cases, the divergences between the last three books and the first one, the *Book of the Lover and the Beloved*, can be linked to the transformations of the Lullian Art in the transition from the quaternary to the ternary phase.

114) Trujillo Cano, Amando, «Los estados de vida cristiana en el *Romance de Evast y Blanquerna* de Raimundo Lulio», *Analecta TOR* 197 (2017), pp. 510-514.

Nota bibliogràfica sobre Trujillo Cano, «Los estados de vida cristiana en el *Romance de Evast y Blanquerna* de Raimundo Lulio».

115) Trujillo Cano, Amando, «The *Orde de Religió* in the *Romanç d'Evast e Blaquerna* by Raymond Lull», *Analecta TOR* 200 (2019), pp. 173-198.

Descripció de la vida religiosa en el *Blaquerna* a partir d'una lectura minuciosa de l'obra.

116) Vanderghenst, Pierre, Roland Tormey, Lisandra S. Costiner i Sarah Kenderdine, «Computational Thinking and Thinking Computationally», *Dia-Logos. Ramon Lull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 452-458.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

117) Vattimo, Gianni, «Is Religion an Enemy of Civilization?», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 15-22.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

118) Vega, Amador, Peter Weibel i Siegfried Zielinski, «The Blue Catalogue: Exhibiting Ramon Llull, Thinking Machines, and Combinatorial Arts – Fragments», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 313-451.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

119) Vega, Amador, «Imperceptible Analogy in Art. The Forest Metaphors of Ramon Llull and Perejaume», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 203-222.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

120) Vega, Amador, «Introduction to Salvador Dalí's *Mystical Manifesto*: Dalí and Iberian Mysticism», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 179-182.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

121) Vega, Amador, «La signification artistique de la mystique lullienne», *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, ed. Dominique de Courcelles, Instrumenta Patristica et Mediaevalia (IPM) 81 (Turnhout: Brepols, 2018), pp. 41-64.

Ressenyat a continuació sota el núm. 66.

122) Verger, Jacques, «L'intérêt des maîtres parisiens du XIII<sup>e</sup> siècle pour les textes non universitaires, latins ou vernaculaires», *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, ed. Dominique de Courcelles, Instrumenta Patristica et Mediaevalia (IPM) 81 (Turnhout: Brepols, 2018), pp. 123-138.

Ressenyat a continuació sota el núm. 66.

123) Villatoro, Vicenç, «If I could reconcile Reason and Madness...», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 459-462.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

124) Weibel, Peter, «Ramon Llull: Poet and Pioneer of Digital Philosophy», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 95-127.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

125) Zielinski, Siegfried, «Lullism: A Modern (Media-) Philosophical Approach», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 277-292.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

126) Zweig, Janet, «Ars Combinatoria: Mystical Systems, Procedural Art, and the Computer», *Dia-Logos. Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*, ed. Amador Vega, Peter Weibel i Siegfried Zielinski (Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), pp. 255-274.

Ressenyat a continuació sota el núm. 35.

### III. TESIS I TESINES

127) Martínez Bejarano, Nicolás, *Imagen que cambia, imagen que permanece. Estudio sobre el papel de la imagen en el tránsito del ciclo cuaternario al ciclo ternario en el Arte de Ramon Llull* (tesis de grado, Universidad Nacional de Colombia, 2018), 70 pp.

Este trabajo parte de una pregunta básica: ¿puede ayudar el estudio de las imágenes a la filosofía? A partir del concepto de *Sprachnot* de Gadamer se estudia el caso de Ramon Llull, sobre la base de las aportaciones de Anthony Bonner, Robert Pring-Mill y Josep E. Rubio. El foco está en el cambio en las imágenes durante el tránsito de las artes cuaternarias a las ternarias: si bien es cierto que se usan las mismas imágenes, la función que ellas cumplen en uno y otro ciclo del Arte es diferente. Las imágenes no son inmunes a los cambios operados en el mecanismo y el aparato conceptual del Arte.

128) Trujillo Cano, Amando, «Los estados de vida cristiana en el *Romance de Evast y Blanquerna* de Raimundo Lulio», *Analecta TOR* 196 (tesi di licenza presso Pontificia Università Antonianum in Roma, 2017), pp. 5-212.

Lectura atenta i detallada del *Blaquerna* amb especial atenció als diferents estats de vida (laical, matrimonial, religiós, episcopal, eremític...) que s'hi reflecteixen.





## RESSENYES

1) *Hores de Ramon Llull*, ed. Sari i Fernández-Clot; il·lustr. Bernat Soler

El present volum ocupa una posició singular en el panorama de les edicions de textos lul·lians dels darrers anys. És fruit, en primer lloc, dels darrers avenços de la recerca filològica i històrica que l'obra del beat ha suscitat, com també de l'interès per posar a l'abast d'un públic no especialista edicions fiables i, al mateix temps, accessibles. Però és alhora fruit de la voluntat de restituir als textos editats la funció, o una de les funcions, per a les quals van ser escrits. En aquest sentit, els editors són molt clars a l'hora d'establir l'objectiu principal del llibre: «La present edició ha estat concebuda amb la intenció de facilitar l'accés dels lectors actuals a uns textos compostos fa més de set segles, de convidar-los a la lectura meditativa de les pregàries que conformen aquest llibre d'hores lul·lià». Tal com expliquen a la introducció, els editors han «reconstruït» el llibre seguint principalment les indicacions que Llull mateix ofereix als pròlegs de les obres que el componen i la disposició que adopten al famós *Breviari de dona Blanca* (ms. 2 de la Societat Arqueològica Lul·liana, Palma), però no ho han fet amb cap intenció de tipus historicista sinó amb l'afany d'oferir-lo com un instrument actual i efectiu per nodrir la recerca espiritual, filosòfica i intel·lectual del públic d'avui dia. La participació de diverses institucions eclesials en l'empresa, especialment mallorquines (Bisbat de Mallorca, Framenors Caputxins de Catalunya i Balears, Franciscans TOR de Mallorca, Missioners dels Sagrats Cors de Jesús i Maria), i els textos preliminars del bisbe de Mallorca, Sebastià Taltavull, i del director de l'Institut Superior de Litúrgia de Barcelona, Gabriel Seguí, convaliden la finalitat del volum i contribueixen a delimitar-ne el públic potencial. Precisament Gabriel Seguí, en el seu pròleg, defineix el gènere del producte: es tracta d'un llibre d'hores de caràcter devocional, atès que inclou pregàries per a diverses necessitats; un volum pensat, és clar, per als laics, els quals continuen sent en l'actualitat els seus destinataris preferents. Seguí subratlla, d'una banda, que Llull és un «laic que acompanya espiritualment altres laics» i, de l'altra, que en el llibre d'hores del beat hi ha dos elements fonamentals de l'espiritualitat medieval: el cristocentrisme, amb un interès especial per la natura humana de

Crist i, per tant, pel seu naixement i la seva mort, i la crida a la conversió a la penitència. La figura de Maria pren un relleu especial, és clar, com a mare del Déu fet home i com a intercessora.

Les hores pròpiament dites estan formades pels capítols de les *Hores de nostra Dona* (III.8, 1292) i dels *Cent noms de Déu* (III.9, 1292), dos textos pràcticament coetanis que proposen en efecte una litúrgia alternativa per a les hores canòniques. Simone Sari els presenta a la part central de la introducció, titulada «L'ofici de les hores de Ramon Lull», que en part reprèn i sintetitza informacions i consideracions que ja havia desenvolupat en un article publicat al número 51 (2011) d'aquesta mateixa revista. Tots dos textos inclouen instruccions clares que permeten deduir-ne l'ús litúrgic. En el cas de les *Hores marianes*, evidentment, el mateix títol ho indica i la seva estructura és explícita: set estrofes per a cada una de les set hores canòniques (matines, prima, tèrcia, sexta, nona, vespres i completa); per tant, és de suposar que les set estrofes s'han de distribuir en els set dies de la setmana. D'altra banda, Sari recorda que a la introducció del text es diu que s'han de cantar al so dels himnes, cosa que confirmen les similituds mètriques detectades amb alguns dels himnes usats en la litúrgia de les hores. En canvi, els *Cent noms* no presenten cap estructuració interna original, però Lull també informa al pròleg que s'han de cantar com es fa amb els salms a l'església. A més, després de cada capítol afegeix una doxologia en llatí que substitueix el tradicional *Gloria Patri*. D'altra banda, el *Breviari de nostra Dona* i algun altre manuscrit sí que distribueixen els capítols seguint l'esquema de les hores –en general, tres capítols a les matines i dos a la resta de les hores, llevat de la completa, que només n'inclou un. Són aquestes dues propostes les que segueixen els editors, que en lloc de reproduir directament l'ordenació del manuscrit de la Societat Arqueològica Lul·liana i copiar els dos textos un rere l'altre, componen per primera vegada el veritable llibre d'hores lul·lià. Es comença amb les hores del diumenge, la primera fèria, i cadascuna conté, d'entrada, una confessió adreçada a Maria que, segons el que Lull estableix a les *Hores de nostra dona*, s'ha de dir a l'inici de cada hora; seguida de l'himne corresponent extret de les *Hores* i dels capítols-salms dels *Cent noms*, cadascun dels quals s'ha de completar amb la doxologia abans esmentada.

A continuació, els editors publiquen «les adoracions i els càntics» que també figuren al *Breviari de dona Blanca*. Es tracta d'una sèrie de textos lul·lians relacionats amb l'oració –la cinquena part de la *Medicina de pecat*, un extret de la tercera part del *Llibre d'home* i les dues oracions que provenen dels capítols 8 i 9 del *Blaquerna*– i d'altres pregàries usades habitualment en la litúrgia, com el *Càntic dels tres joves*, el *Càntic de Zacaries* o el *Symbolum Athanasii*. En aquest cas, sí que es publiquen seguint l'ordre del manuscrit.

Sari reconeix que no hi ha indicacions precises de com s'han d'utilitzar, però creu que és probable que funcionin com a la litúrgia tradicional, això és, com a font per crear antífones.

Pel que fa als criteris d'edició, en primer lloc els editors informen que a l'hora d'establir el text de les tres obres més extenses han partit de les edicions publicades fins ara: *Hores* (NEORL XI, ed. Sari), *Cent noms* (ORL XIX, ed. Galmés) i *D'oració*, cinquena part de la *Medicina de pecat* (ORL XX, ed. Galmés, amb correccions de l'edició de Fernández-Clot publicada a NEORL XVI). Els altres textos complementaris sí que han estat editats a partir de la lliçó del manuscrit palmèsà i els llatins, a més, han estat traduïts al català. En segon lloc, tenint en compte la voluntat d'oferir un text accessible als lectors no avesats al català de Llull, d'una banda se n'ha regularitzat l'ortografia seguint els criteris de la «Biblioteca Barcino», i de l'altra s'ha afegit un aparat de notes i un glossari. Les notes permeten resoldre possibles problemes de comprensió generats per l'ús d'occitanismes, formes verbals antigues, paraules actualment en desús o poc habituals i termes filosòfics o teològics, especialment els de caràcter artístic. Tal com assenyala Sari a la introducció, són sobretot alguns capítols dels *Cent noms* els que poden plantejar més dificultats al lector corrent per l'ús sovintejat dels correlatius. Malgrat els aclariments que forneixen les notes i la breu explicació introductòria, no es tracta d'un problema fàcil de resoldre, atès que el lector s'ha d'enfrontar contínuament amb construccions a les quals no està habituat. Els editors, amb bon criteri, prefereixen redactar notes breus per explicitar el significat d'aquests termes i evitar que el lector es perdi, però potser en algun cas, sobretot en els primers capítols dels *Cent noms*, tampoc hauria afeixugat massa la lectura l'addició d'algunes notes suplementàries que oferissin una paràfrasi i una interpretació una mica més extensa dels passatges aparentment més complexos o dels que inclouen terminologia filosòfica que el lector actual probablement no domina. Sigui com sigui, cal celebrar la publicació d'un volum d'aquestes característiques –que compta, a més, amb unes meravelloses il·lustracions de Bernat Soler que conviden també a la meditació i el recolliment–, no només perquè posa en relleu la vigència d'algunes aportacions lullianes, en aquest cas en el camp de la pregària, sinó perquè és un nou pas, i important, en la recuperació del Llull vernacle, del Llull laic que forma i acompanya altres laics.

Francesc Tous

#### 4) Ramon Llull, *Medicina de pecat*, ed. Fernández-Clot

La serie NEORL, fondamentale per lo studio, la comprensione e la divulgazione dell'opera lulliana, pubblica nel suo sedicesimo volume l'edizione

critica del più lungo poema lulliano: la *Medicina de peccat*. L'opera non è inedita ma l'ultima edizione, risalente al 1938 (ORL XX), non era perfetta, come indicato dallo stesso editore Salvador Galmés, perché quest'ultimo, a causa del momento storico, aveva potuto vedere solo una piccola parte dei manoscritti che la trasmettono. La nuova edizione presenta invece la collazione di tutti i testimoni noti (sia catalani sia latini), restituendo un testo basato su solidi criteri filologici ai quali l'editrice Anna Fernández-Clot aggiunge alcune brillanti congetture. Il volume è il frutto di un lavoro pluriennale sul testo da parte dell'editrice, nonché della sua tesi di dottorato, discussa all'Università di Barcellona nel 2017, diretta da Albert Soler. Rispetto a questa, l'editrice ha dovuto fare una selezione della grande messe di informazioni che proponeva, mettendo a disposizione del lettore, nell'introduzione e nelle altrettanto importanti appendici, tutti i dati fondamentali per capire l'opera e i notevoli nuovi contributi alla comprensione della produzione in versi lulliana.

La *Medicina de peccat*, pur nota per alcuni frammenti ripetutamente pubblicati nelle antologie poetiche lulliane, presentava due problemi ancora insoluti, che l'editrice risolve in maniera puntuale: il primo è legato alla funzione dell'opera, l'altro alla sua unitarietà. Nell'analisi della struttura e del contenuto dell'opera si risponde al primo problema collegando l'opera ai trattati di medicina spirituale e mettendola in relazione con altri frammenti lulliani relativi alla cura dell'anima peccatrice. Le prime tre parti dell'opera corrispondono alla contrizione dei peccati; alla confessione a Dio, a Maria e ad altri intercessori; infine all'appagamento (*satisfacció*) che si ottiene ammettendo i peccati commessi contro i dieci comandamenti, usando i sensi e le altre facoltà umane, o contro le virtù. L'unitarietà di questa parte non è mai stata messa in discussione e l'editrice apporta prove anche dal punto di vista strutturale e stilistico. La quarta sezione, o meglio il cap. IV.3 sulla Trinità, e la quinta, sull'Orazione, presentano invece una tradizione propria, in particolare la quinta parte circolava già autonomamente per volontà autoriale, visto che il più antico manoscritto che la trasmette è stato esemplato da Guillem Pagès, noto copista-collaboratore di Llull. La quarta parte della *Medicina de peccat* è focalizzata sulle tentazioni che possono assalire il fedele in relazione agli articoli della fede e i sacramenti, all'uso dei sensi e delle altre facoltà umane, infine ai principi della figura *A* con alcune varianti per la loro applicazione all'uomo. L'editrice mette in luce le differenze stilistiche con le parti precedenti: la scarsa presenza delle serie di tristici che caratterizzano alcune delle prime tre sezioni, la variabilità nella lunghezza delle strofe, che in questo caso corrisponde alle necessità espositive del tema trattato, infine il cambio nella voce narrante, che passa dall'io peccatore all'io didattico. Alcuni rimandi tes-

tuali precisi alle sezioni precedenti dell'opera permettono però all'editrice di chiarire che il frammento sulla Trinità è una parte integrante dell'insieme e che la sua circolazione slegata dalla *Medicina* ha avuto inizio nel XVII secolo (mi sembra significativo a proposito che il titolo compaia per la prima volta nel catalogo del 1690 del convento di Sant'Isidoro in Roma). La circolazione autonoma dell'intera quinta parte è invece un dato di fatto (diversi sono infatti i manoscritti medievali che la propongono oltre a quello di Pagès) cui l'autrice propone una soluzione economica dal punto di vista delle nostre conoscenze della diffusione delle opere lulliane e che ne conserva l'unità con il resto dell'opera: le particolarità di questa parte, che è vero e proprio metodo basato sulle questioni dell'Arte che funziona da «farmaco stabilizzante» per conservare la salute dell'anima, permette all'autore di diffonderlo senza le sezioni antecedenti come aveva già fatto con le «metafore morali» del *Libro dell'amico e dell'amato* (p. 14). Quest'ultimo era stato tradotto in latino già in vita di Lull, mentre le rese della *Medicina* in questa lingua tanto delle prime due parti e di un frammento della terza quanto del capitolo sulla Trinità e della sezione dedicata all'orazione dipendono la prima dai materiali della Causa Pia Lulliana, le ultime due dalla magna operazione editoriale di Salzinger.

L'analisi della struttura metrica e delle rime è altrettanto importante, perché la *Medicina de peccat* è la prima edizione critica, secondo i metodi moderni, di una opera in versi lulliana parzialmente esemplata da Pagès. Non sono molti i poeti di fine '200/inizio '300 di cui abbiamo conservato manoscritti copiati da stretti collaboratori e le singolarità dell'*usus scribendi* di Pagès (cui l'editrice dedica parte dell'appendice 2) meritano un'attenzione speciale, che dovrà essere presa in considerazione anche nelle prossime edizioni di opere da lui esemplate. Fernández-Clot mostra dapprima le singolarità strofiche dell'opera (che include tanto distici a rima baciata che terzine, queste ultime spesso strutturate con moduli di versi di 4/6/8 sillabe in diversa composizione) per passare poi alla presentazione delle specificità metriche (termine da preferire a quello spesso abusato di irregolarità): preferenza per i versi con rimante ossitono, applicazione della *lex Mussafia*, versi con rima femminile che a volte si accorciano di una sillaba, i quali, come indicato dall'editrice, sono normalmente corrispondenti (ossia se il primo verso è di 7' lo è anche il secondo, e lo stesso se il primo è di 8'). Sono poi esposte alcune eccezioni ed è qui che, se dobbiamo sollevare una critica a questo lavoro eccellente, avremmo preferito una separazione nell'analisi tra i problemi che presenta la parte copiata da Pagès da quella che riguarda il resto dell'opera (pur completata dai materiali messi a disposizione nella seconda appendice). La presenza di distici a rima femminile senza equivalenza sillabica deve essere considerata, questa

volta sì, una irregularità da giustificare in particolare nella sezione esemplata da questo copista. Conclude questa sezione l'analisi delle rime che permette all'editrice di introdurre la questione della presenza di occitanismi nel testo. L'accurata descrizione dei manoscritti precede l'altrettanto solida critica del testo, ben condotta attraverso la discussione delle diverse sezioni che hanno avuto circolazione autonoma. Infine, per quel che riguarda il testo, l'apparato negativo è accompagnato da alcune note dell'editrice che indicano puntualmente le irregolarità non risolte in fase di edizione, la scansione metrica di alcuni versi che possono sembrare fuori misura, oltre ad alcune indicazioni chiarificatrici per la comprensione del testo.

Facciamo quindi le nostre congratulazioni ad Anna Fernández-Clot per l'ottimo lavoro, per la precisione con cui ha affrontato un'opera vasta e complessa e speriamo che presto ci fornisca altri commenti e puntualizzazioni su questo poema, che sicuramente potranno aiutare alla formazione di un quadro esaustivo sulla produzione in rima del maestro maiorchino.

Simone Sari

7) Amengual i Batle, «La recerca del bé públic, irrenunciable per a l'establiment del diàleg per a la pau, segons Ramon Llull»

Josep Amengual afronta el tema de la famosa i sens dubte rellevant proposta de diàleg interreligiós que fa Ramon Llull. Ho fa d'una manera completament adequada, sobrepasant clarament l'estadi, en ocasions tractat superficialment, de la mera admiració davant una proposta tan vigorosa en l'actualitat. La raó que el seu punt de vista sigui realment remarcable és que és capaç d'atendre el tema des d'un punt de vista primordialment teològic, però també de veure la concreció i les possibilitats de la proposta en l'anàlisi del marc jurídic i sociològic en què es mou Llull. És a dir, analitza el problema *desde dintre*, de manera que aconsegueix explicar Llull amb Llull.

El punt clau és, en aquest treball, la felicitat, que queda situada de manera immediata en el centre de la mentalitat de Llull quan Amengual ens fa veure que el primer capítol del *Llibre de contemplació* està dedicat precisament a l'alegria, un terme que es pot considerar sinònim i emmarcat en la tradició agustiniana de la felicitat com a primordial aspiració humana. El motiu, diguem-ne teològic –que ara és com dir «radical»–, de localitzar l'alegria com a punt de partida en el projecte lul·lià de *concordia mundi* consisteix en la identificació de la felicitat de Déu comunicada a l'home amb la seva creació. La limitació humana, però, requereix l'esforç de reconèixer i saber mantenir aquesta felicitat, per a la qual cosa l'home disposa de recursos diversos, com ara l'organització d'una societat (justa) amb un sistema legal que la propicia

i la capacitat del llenguatge mateix, del qual el diàleg n'és una plasmació. El principi transmès per Déu de «l'alegria d'ésser», de la creació mateixa (de l'home i del món) com un fet feliç, situa en el mateix pla els homes de tot el món, amb la seva diversitat de cultures, organitzacions socials i confessions. Però aquest pla d'anàlisi teològica, que apareix fonamental per a interpretar Llull, requereix a continuació la seva plasmació en el pla legal que pensa sobre la naturalesa del dret diví i sobre els conceptes jurídics de dret de les gents (*ius gentium*), dret natural i dret positiu. Per reforçar els sòlids arguments d'Amengual recordem que havia estat molt recent la incorporació de les Decretals (1234) a les lleis recollides per Gracià, en les quals el fonament teològic i aquestes distincions són preliminars. Però no són menys importants les propostes de Llull sobre la plasmació en l'àmbit econòmic, tal com recull al *Blaquerna*, per exemple.

Crec que aquest punt de partida –he intentat recollir la proposta d'Amengual– permet detectar la persistència i profunditat que té el diàleg interreligiós en Llull. Les seves reflexions sobre l'organització social a l'*Arbre de ciència*, per exemple, sobre el dret a l'*Ars brevis de inventione juris*, però també les múltiples referències, des de les primeres a les últimes obres, a la necessitat d'aconseguir una pau social que permeti gaudir de la felicitat humana, reclamen entendre que la proposta de diàleg interreligiós de Llull no és un esment fortuït, puntual o anecdòtic –per molt que clarament és ressenyat com un posicionament pràcticament original en Llull. Amengual identifica, doncs, amb totes aquestes profundes raons instal·lades en el pensament lul·lià, la recerca del bé comú, la justícia, la pau i, tot plegat en una sola paraula, la felicitat, com una finalitat humana, compartida també pels membres de les comunitats jueves i musulmanes. En una projecció final cap a l'actualitat, Amengual reclama la mirada cap a Llull, en aquests temps en què el diàleg interreligiós i la recerca de solucions polítiques i econòmiques per aconseguir la pau social persisteixen com un problema.

Óscar de la Cruz

## 12) Barenstein, «Heymerico de Campo, dos veces lulista»

El filósofo Julián Barenstein ha dedicado, en los últimos años, varias contribuciones al pensamiento de Llull y a la evolución del lulismo. En este artículo da una visión de conjunto de la influencia luliana en la obra de Heymericus de Campo, analizando cuatro de sus obras. En el trabajo, Barenstein matiza la interpretación de Colomer, para quien Heymericus fue un intelectual que asimiló la doctrina de Llull con la finalidad de construir su filosofía.

Según Barenstein, esta interpretación es solamente parcial, puesto que no

solamente fue un autor que mezcló doctrinas lulianas con otras, sino que fue un expositor fiel de Llull, un lulista «ortodoxo», en palabras del filósofo argentino: «debemos afirmar que el maestro flamenco es un lulista, pero que lo es en un doble sentido: por dar cabida en su filosofía a algunos elementos de la filosofía luliana y por exponer y explicar el funcionamiento del *Ars magna*, de manera clara y sin interpretaciones propias. Si quisiéramos decirlo con otras palabras, diríamos que en *De sigillo*, *Colliget* y en menor medida en *Disputatio*, Heymericus se muestra como un lulista ecléctico, que utiliza los principios del *Ars magna* junto con aquellos extraídos de otras tradiciones, mientras que en *Centheologicon*, como un lulista ortodoxo» (pp. 60-61).

Consideramos un acierto haber distinguido entre el Heymericus expositor de las doctrinas lulianas y el Heymericus que las asimiló para construir sus propias doctrinas. Sin embargo, no deja de ser verdad que Heymericus, igual que el Cusano y que muchos autores del siglo xv, no fue un lulista «puro», un seguidor y continuador del Arte de Llull, como sí lo fueron algunos maestros de la escuela de Barcelona o de Mallorca, fieles expositores y comentaristas de la obra de Llull, que no aspiraban a elaborar una filosofía propia, sino a estudiar y conocer mejor la obra del Doctor Iluminado.

R. Ramis Barceló

16) Maria del Carme Bosch: «*Mediterraneum*, una malaguanyada publicació lul·liana»

El setembre del 2018, a l'Estudi General Lul·lià de Mallorca i en el marc de les celebracions de l'Any Llull, va tenir lloc el Simposi Internacional «El llegat de Ramon Llull», organitzat per la Universitat de les Illes Balears, amb la col·laboració de l'Estudi General Lul·lià, l'Institut d'Estudis Hispànics en la Modernitat, el Consell de Mallorca i el Govern de les Illes Balears. En el marc d'aquesta trobada acadèmica la professora Maria del Carme Bosch va presentar aquesta ponència sobre una publicació lul·liana, la revista *Mediterraneum*, que va morir tot just néixer, el juliol de 1936, a causa del cop d'estat feixista i de la Guerra Civil.

*Mediterraneum* hauria pogut esser un exemple d'aquella cultura catalana oberta al món a què hom aspirava als anys 30 del segle xx, en la qual Ramon Llull era considerat una peça important. Ho demostra el fet que una bona part dels col·laboradors de *Mediterraneum* fossin professors, escriptors i traductors de països europeus, de talla ben reconeguda. La publicació s'emmarcava en l'òrbita de les activitats de l'Schola Libera Lullismi, impulsada per mossèn Francesc Sureda Blanes, que s'havia creat el 1935 i que perduraria fins el 1942. Tanmateix, els fets històrics havien de segar la continuïtat de la revista,



així com el projecte d'un Primer Curs Internacional de Lul·lisme, que estava projectat que se celebraria en dates properes i que no es pogué dur a terme.

La doctora Carme Bosch dedica el seu estudi a una minuciosa ressenya del contingut d'aquest únic número de *Mediterraneum*. Aquesta anàlisi del contingut de la revista ens fa palès el seu caràcter internacional. De la nòmina de col·laboradors, la meitat són reconeguts intel·lectuals estrangers de l'època. Hi trobam els noms de Hans-Hermann Cramer von Bessel, Rachel Boorjstrom, Alexander A. Parker, Ellen Joergensen i Francis de Miomandre, al costat dels lul·listes de l'àmbit català Francesc Sureda Blanes, Josep M. Pou, Antoni Pons, Tomàs Carreras Artau i Joan Avinyó.

Una part dels treballs tracten aspectes històrics relacionats amb Ramon Llull i el lul·lisme: Sureda Blanes parla de l'*Schola Libera Lullismi*, tot situant-la en la tradició lul·lista que es remunta fins a l'Edat Mitjana; Josep M. Pou parla «Sobre la antiga càtedra luliana de Mallorca», i Antoni Pons aporta documents sobre la fundació d'escoles lul·lianes. Altres entren en l'àmbit filosòfic: Tomàs Carreras Artau reflexiona sobre l'originalitat del pensament de Ramon Llull en uns termes molt propis del lul·lisme dels anys 30; Joan Avinyó es refereix als «Principis i fonaments de la teologia lul·liana», un treball que havia de continuar en números següents de la publicació, i Cramer von Bessel situa la filosofia lul·liana en un corrent de pensament que a Occident es trenca a partir de Descartes. I els altres aborden aspectes filològics: Boorjstrom es refereix al *Llibre de l'orde de cavalleria*, a l'influx que ha tengut i a les edicions que ha originat; Parker aprofundeix en un tema que no té res a veure amb el lul·lisme: els actes sacramentals en la literatura espanyola, i Joergensen es refereix als manuscrits lul·lians dipositats en les biblioteques nòrdiques. Només Francis de Miomandre s'escapa del rigor acadèmic i, segons Bosch, «reitera, amb una tirallonga de frases, el que tots sabem, és a dir, que [Ramon Llull] és una de les figures més grans de la humanitat» (p. 210).

Bosch acaba el seu treball tot reproduint la «ignominiosa pàgina de la contratapa» d'aquest únic número de *Mediterraneum*, que amb data de 20 de juliol de 1936 suposa una adhesió incondicional a l'aixecament militar feixista. D'aquestes paraules reproduïdes, destaca la utilització maniquea de la figura de Marcelino Menéndez Pelayo, «el más genuino representante de la continuidad tradicional de España» (p. 211), les doctrines del qual el *Movimiento* havia de dur a terme. Tant de bo que els feixistes revoltats haguessin tengut el nivell cultural i la comprensió cap a les llengües no castellanés de l'Estat que tenia el savi de Santander.

Podem dir que *Mediterraneum* fou un albat. Però també podem pensar que aquest projecte modern, universal i obert fou la llavor que, més tard, el 1947,

donaria lloc a la revista *Studia Monographica et Recensiones*, també impulsada per Sureda Blanes, però en un context de persecució de la nostra cultura.

Pere Rosselló Bover

20) Capdevila Arrizabalaga, «L'enciclopedisme a Occitània en temps de Ramon Llull»

L'obra de Ramon Llull és un indicador cronològic per designar el lapse de temps dins del qual el present treball ofereix el que promet el seu títol. Després de subratllar la poca atenció que la filologia romànica ha prestat a la producció no estrictament lírica en la llengua dels trobadors, l'autora fa seva la definició d'enciclopedisme d'àmbit occità medieval de Bernard Ribémont, en línia des de 2013 (p. 151). El primer apartat del treball tracta de la lírica didàctica trobadoresca de figures de pes com ara Pèire Cardenal, At de Mons, Guiraut Riquer i Cerverí de Girona, que és el rerefons d'obres paraenciclopèdiques com el tractat *De quatre vertutz principals* de Daudé de Pradas, un text moral emparentat amb els *ensenhamens*. Seguidament es presenta el *Tesaur* de Pèire de Corbiac, del qual es descriu la doble transmissió textual i la naturalesa dels continguts, que queden esquematitzats al quadre de la p. 177. El *Breviari d'amor* de Matfre Ermengaud, que té tradició catalana, és objecte d'una visió posada al dia a les pp. 159-166; molt útils els quadres de continguts de les pp. 178-190. Les pp. 166-169 posen al dia la bibliografia sobre la versió occitana del *De proprietatibus rerum* de Bartomeu l'Anglès, amb un esquema dels continguts a les pp. 190-191. Les conclusions, prou extenses, reproposen els principals problemes de contingut de les obres ressenyades. Aquest treball interessa els lul·listes en la mesura que aporta informació detallada sobre un dels sectors de la vernacularització del saber més propers a l'accés de Llull a les ciències naturals i morals. La proximitat física i intel·lectual de Llull amb Matfre Ermengaud, per exemple, ha estat posada de manifest repetidament.

L. Badia

24) Compagno, «The *Liber Chaos* and Ramon Llull's doctrine from creation to the generation of material substance in the sublunar world»

Aquest treball és el resultat d'una llarga familiaritat de l'autora amb la filosofia natural de Llull i amb el problema de comprendre-la en la seva totalitat i de posar-la en relació amb les teories del seu entorn. Compagno considera «urgent» (p. 54) l'anàlisi crítica i comentada de la *Lectura super figuras Artis demonstrativae seu Liber chaos* (1285-1287), atesos els dubtes plantejats per Jordi Sidera a propòsit de la col·locació de les innovacions/elucubracions de Llull en el marc de la tradició filosòfica. Compagno és ben conscient que el llibre

analitzat està datat: va ser concebut dins del cicle de l'*Art demonstrativa* (1283) i això implica uns determinats plantejaments artístics quan Llull penetra en els detalls operatius de com la creació divina *ex nihilo* dona lloc a les substàncies materials del món sublunar.

La complexa noció de *chaos*, tractada monogràficament, és el centre d'atenció principal del llibre que Compagno ressegueix, però Llull, com de costum, obliga els seus estudiosos a trobar peces complementàries en altres indrets de la seva immensa obra. La dissecció del *Lectura super figuras Artis demonstrativae seu Liber chaos* es presenta a partir de les glosses que l'autora va construïnt entorn d'una bateria d'etiquetes triades intencionadament (*semina causalia, fluxus...*). El desenvolupament del discurs presenta encadenaments i repeses d'aquestes etiquetes, que cada vegada que s'esmenten adquireixen una delimitació més precisa, tant pel que fa a les solucions que Llull proposa com al context presumible en què s'inspira: aquests enllaços conceptuals extralul·lians (usar el terme *font* penso que és excessiu) remetent a la tradició neoplatònica del *Liber de causis* i a la seva herència tan escampada arreu, des d'Albert Magne a Roger Bacon. Malgrat la constant operativitat del *De generatione et corruptione*, la física lul·liana s'allunya dels estàndards aristotèlics i, per descomptat, queda lluny de la lectura que Tomàs d'Aquino fa del paper de les formes elementals en l'emergència dels cossos materials; en aquest terreny Llull és més a prop de les solucions d'Avicenna (p. 52).

Al darrera de la llarga i pacient anàlisi de Compagno hi ha diàleg amb la bibliografia lul·liana sobre el tema (Gayà, Lohr) i amb els referents bàsics sobre el problema de la generació i corrupció de la matèria a partir de la creació dels principis immaterials sorgits de la creació (A. Maier, «Die Struktur der materiellen Substanz»).

Un notable apunt interpretatiu, a la introducció de l'article, és de caràcter lèxic: Llull fa servir una terminologia «emanacionista», donada «the fundamentally emanationist structure of Llull's sublunar cosmos» (p. 26), però, tal com s'argumenta seguidament, es tracta d'una qüestió expressiva: «he does not go into the issue in order to deal with its theoretical principles; instead, he seems to adopt its language directly» (p. 27). L'apartat «The theory of flow» (pp. 27-31) explora la semàntica del fluir de les llavors (*semina*) primeres dels elements i de les formes a través de les fases successives del *chaos* i explica quin és l'abast de la *virtus influxiva* dels *semina causalia*. Cal prendre nota: «In his *Lectura*, Llull never uses the word *fluxus* or the verb *fluere*, but always the noun *influentia* and the verb *influere*. A more variegated terminology appears in Llull's writings after the first half of post 1290s revealing his familiarity with university philosophical works. In his *Ars inventiva veritatis* (1290) and

the *Arbor scientiae* (1295-1296), the author makes frequent use of the verbs *fluere* and *refluere*, as well as the term *fluxus*» (p. 29).

L'apartat «Creation» (pp. 31-32) serveix per reblar el clau del creacionisme estricte de Llull, compatible amb el seu llenguatge emanacionista. Seguidament, Compagno entra en l'anàlisi de la plurifuncional noció de *chaos* (pp. 32-54), a la recerca d'explicar què és, on i quan és i com funciona. Sobretot es pot arribar a entendre com funciona perquè, segons que entenc, és on Llull esmerça més enginy en l'explotació creativa de les distincions subtils entre conceptes que trobava registrades en la tradició científica. És bàsic copsar els tres graus del *chaos* i la funció del moviment (*motus*) en el pas de l'un a l'altre. Al primer grau tenim les essències dels elements (*igneitas, aereitas, aqueitas, terreitas*) i els *semina causalia*, que són els cinc predicables, la forma universal i la matèria primera. Al segon grau apareixen les espècies i al tercer, els individus i, amb ells, el principi de corrupció. En els apartats següents s'afronten els problemes teòrics que implica entrar en el detall de com s'esdevé el *motus* d'un grau a l'altre del *chaos*.

La noció de *mixtio* (pp. 40-47), ben descrita per Gayà, dona lloc a comentaris que il·luminen diverses enginyoses elucubracions de Llull sobre la natura d'aquesta *substantia confusa*, en la qual s'articulen les llavors (*semina*) de la matèria d'acord amb formes intel·lectuals lligades a estructures ontològiques i lògiques. Els dos apartats següents aïllen i discuteixen temes de debat univèrsitari, que corresponen a les solucions que Llull tenia pensades en els temps del *Liber chaos*: el problema de com operen els *semina causalia* en la *mixtio* i un problema tan abstrús com el de la *intentio* i la *remissio* de les formes substancials.

Mereixen especial atenció les observacions de Compagno a propòsit de l'ús que fa Llull de la noció geomètrica de punt com a eina ontològica i la constatació de la dimensió lògica del discurs cosmològic. També cal recollir la necessitat d'ampliar la visió lulliana de la natura i funció del *chaos* en obres posteriors a la *Lectura super figuras Artis demonstrativae seu Liber chaos*, com ara l'*Arbre de ciència* (1295) o la *Logica nova* (1303).

L. Badia

## 25) Cortijo Ocaña, «Llull's *A Contemporary Life: Narratio vera* or Autohagiographic Account?»

Tot i que el títol pot suggerir una altra cosa, l'article està dedicat a una lectura de la biografia de Llull, fins ara coneguda com a *Vita coetanea* (vegeu, però, la contribució de Joan Santanach a *SL* 58, p. 67-76), en paral·lel amb el *Llibre de l'orde de cavalleria*. Llull s'autopresenta en la *Vita* com un pelegrí,

viatger, predicador, etc., figures que troben el seu sentit últim en la imatge del cavaller errant que lluita per la fe (p. 27). A partir d'aquesta connexió, l'escrit descriu l'estructura de la *Vita* i passa a continuació a explicar el contingut del *Llibre de l'orde de cavalleria*. La idea del *miles christianus* ja havia pres forma en la proposta de «cavalleria espiritual» enunciada per Llull al capítol 112 del *Llibre de contemplació*, al qual també es fa referència. Es tracta, doncs, d'una cavalleria ideal, mística, militar i espiritual alhora. En aquest sentit, la connexió entre les dues obres apareix clara a l'autor: malgrat que estan separades per uns trenta-cinc anys de distància cronològica, hi ha un estret lligam entre totes dues, exposat en termes de complementarietat: la primera seria com un «sermó *ad extra*» que dona lloc, en la segona, a una autobiografia concebuda com un *exemplum* dels esforços cavallerescos exaltats en el *Llibre de l'orde de cavalleria*.

J. E. Rubio

26) Cortoni, «*Habeas corpus*». *Il Corpo di Cristo. Dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico (se. VIII-XV)*

El llibre de Cortoni proposa un ampli estudi històric i doctrinal de la devoció a la humanitat de Jesucrist i del culte eucarístic, que culmina amb un capítol sobre Ramon Llull i el predicador i reformista txec Jan Hus (pp. 319-334). Per Cortoni, l'aportació decisiva de Ramon Llull a la interpretació del sagrament de l'altar és el seu realisme eucarístic, el qual superaria la dialèctica entre les interpretacions simbòliques i físicistes que caracteritzen les reflexions teològiques anteriors. L'autor arriba a aquesta conclusió per una lectura en paral·lel de tres textos de Ramon Llull: el *Liber de septem sacramentis*, de 1312 (no *Liber de septis sacramentis* com escriu), el *Liber de ente reali*, de 1311 (no *Liber de enti reali...*) i el *Liber de homine*, de 1300 (no *Liber de homini...*).

Malgrat que, des d'un punt de vista teològic, la lectura sinòptica d'aquests textos resulta suggeridora, caldria estudiar més a fons les relacions sistemàtiques entre ells. D'entrada, els arguments que Llull desenvolupa en aquestes obres no em semblen connectats, tot i que el *Liber de septem sacramentis* i el *Liber de ente reali* són quasi contemporanis. Així, el concepte de realitat del *Liber de ente reali*, que l'autor destaca com a clau interpretativa, no es retroba en el *Liber de septem sacramentis*, ni tampoc en altres obres que tracten de l'eucaristia –i que l'autor no sembla haver consultat–, com ara la *Doctrina pueril* o el *Liber Tartari*. En el *Liber Tartari*, per exemple, la clau interpretativa de l'eucaristia és la teoria dels correlatius. Això, òbviament, no desqualifica Llull com a proponent d'una interpretació realista de l'eucaristia, però fa difícil veure'l com el gran teòric d'aquesta.

L'estudi de Llull com a teòleg certament encara té molt de camí per recórrer, al mateix temps que promet resultats ben interessants, com ha fet palès els darrers anys Jordi Gayà amb els seus treballs, entre els quals caldria citar, en el nostre context, un article sobre la teologia dels sagraments publicat a *SL* 49 (2009), que es passa per alt. És precisament en aquest sentit de situar Ramon Llull en el mapa de les discussions teològiques del seu temps que cal valorar l'aportació de Cortoni.

A. Fidora

### 32) De la Cruz Palma, «Ramon Llull sadollat per les fonts àrabs»

L'A. dà avvio al suo articolo con un breve *status quaestionis* delle fonti arabe alle quali si abbevera metaforicamente Llull e la prima è naturalmente il Corano. Delle tre citazioni sicure una è trascurata perché poco legata all'argomento dell'articolo;<sup>1</sup> molto nota è invece la traduzione della prima sūra *al-fātiḥa* (l'aprente) che inaugura il discorso del Musulmano nella parte dedicata all'Islam del *Libro del gentile*, la terza infine è la citazione della sūra 112 *al-Ikhlās*, v. 3-4 nel lulliano *Liber de participatione christianorum et saracenorum*. Quest'ultima permette all'A. di introdurre una delle strategie apologetiche adoperate dal beato maiorchino, quella della verità incompleta o mezza verità, usata anche dal contemporaneo Riccoldo da Montecroce e dal successivo Cusano.<sup>2</sup> Nonostante l'interesse per questa dimostrazione della falsità dell'Islam, Llull non cade nel pregiudizio degli altri apologeti medievali e non scredita il Corano attraverso l'insulto ma presentando, grazie alla discussione razionale, qual è la parte di verità contenuta nella proposizione analizzata e come correggere l'affermazione erronea.

L'A. prosegue indicando altre fonti arabe del maiorchino: i detti del profeta e altri testi che aiutano la comprensione dei fondamenti dell'Islam, infine la significativa presenza nel *De fine* di due opere in arabo (ma già tradotte in latino), il *Liber Telif* (ossia le *Contrarietas elfolica*) e l'*Esposizione e confutazione dell'Islam* di Al-Kindī, alle quali è aggiunto il non chiaro riferimento a un *Gentile* in arabo. L'A. conclude questa sezione indicando come Llull sia dunque un apologeta in linea con Pietro Alfonsi e Pietro il Venerabile che hanno cercato di attingere direttamente alle fonti dei rivali per controbattere le loro posizioni.

<sup>1</sup> La citazione riguarda il divorzio islamico a partire dal triplo ripudio, Corano 2, 226-238, che Llull cita nella sua *Disputa* con il saraceno Omar.

<sup>2</sup> Alla p. 9, l'A. indica che la formula «nisi est deus nisi Deus, Maccometus est nuntius Dei» corrisponde alla *basmala* islamica, quando invece corrisponde alla *shahāda*, ossia la professione di fede dei musulmani, come giustamente indica nel prosieguo del testo.

La seconda sezione è focalizzata sul noto *exemplum* della lampada accesa come metafora dell'Incarnazione. La versione presa in analisi è quella inclusa nell'*Ars mystica theologiae et philosophiae*, che viene sezionata in quattro parti: l'*exemplum* vero e proprio, la citazione leggermente modificata del Credo di Nicea che la segue (con la variante *lumen de lumine* al posto di *lumen ex lumine*), la sua classificazione come comparazione e, infine, il suo uso per la dimostrazione dell'Incarnazione. L'A. mostra la diffusione di questo *exemplum* nell'opera lulliana (e nella nota 13 anche nella tradizione cristiana) e successivamente dimostra l'insistenza del maiorchino nell'uso della metafora come metodo di studio. Presenta inoltre il contesto per cui è stata pensata l'opera e indica come le dignità siano qui usate al grado superlativo. Sottolinea poi come la citazione del versetto del Credo, nella formulazione indicata, sia usata in altre sei opere del maiorchino, legata però sempre alla preghiera, cosa che non avviene per il passaggio che analizza. Propone infine il confronto con la sūra 24 *An-Nūr*, 34-35, nel quale si afferma che Dio ha mandato esempi chiari all'umanità, cui segue l'esempio della lampada e infine che Allah è «luce su luce». Llull dunque sembra fare riferimento precisamente a queste due *āyāt*, come confermerebbe anche l'insolito uso del termine *comparatio* al posto di *metafora*, che sembra un hapax di quest'opera. Ci troveremmo quindi di fronte a una nuova citazione coranica nell'opera lulliana, alla quale, procede l'A., Llull potrebbe essere arrivato per vie non esclusivamente testuali (siano esse il Corano o Ibn 'Arabī) ma anche devozionali.

Simone Sari

### 35) *Dia-Logos: Ramon Llull's Method of Thought and Artistic Practice*

*Dia-Logos* és un volum col·lectiu que aborda l'Art de Ramon Llull com a mètode combinatori, i n'explora la rellevància en l'aspecte creatiu del pensament i de les arts. S'hi emfasitza la comprensió del mètode lull·lià com a pràctica dialògica, és a dir, de reunió i conjunció de diversos elements amb l'ambició de trobar el nou que rau en el vincle. Llull elabora un original sistema teològic i filosòfic basat en la interrelació d'un joc finit d'elements (dignitats divines, principis relatius, substàncies, vicis i virtuts) que generen les raons necessàries per assumir els reptes de totes les ciències i disposar els éssers humans a la comprensió dels misteris de la fe i a la contemplació de Déu. En aquest sentit, el volum posa en primer terme el caràcter creatiu de la combinatòria, que és una *poiesis* de la juxtaposició, la permutació, la variació i el joc lingüístic, i, per tant, íntimament emparentada amb els esforços creatius de poetes i artistes de totes les èpoques, que han fet de la co-implicació sistemàtica de principis diferents la condició de la producció d'enunciats o imatges.

A més d'articles d'acadèmics i artistes (Peter Weibel o Janet Zweig, per exemple, pertanyen als dos mons), el llibre inclou *The Blue Catalogue* (p. 313-451), un extens i esplèndid catàleg raonat de manuscrits i llibres lul·lians i lul·listes, i també d'obres d'art i artefactes algorítmics moderns i contemporanis que van formar part de l'exposició «Dia-Logos. Ramon Llull and the ars combinatoria» (Zentrum für Kunst und Medien Karlsruhe, març-agost de 2018), de la qual els editors foren comissaris. A banda, en el volum trobem també uns exhaustius cartogrames «cronotopològics» de gran claredat que ressegueixen la vida de Llull i del lul·lisme, a càrrec de Robert Preusse i Stefanie Rau (p. 149-178). Cal esmentar també que al cor del volum es presenta el *Manifeste mystique* de Salvador Dalí (p. 179-189), girat a l'anglès i prologat per Amador Vega, en el qual el pintor fabrica a la mida de la proposta mística paranoica-crítica una tradició de la qual Llull és cúspide d'influència originària. L'exemple de Dalí il·lustra una de les vies de la fructífera recepció de l'Art lul·liana com a mètode creatiu.

Destaca en el volum l'èmfasi en la vocació d'universalitat de l'Art lul·liana, i el prefaci de Gianni Vattimo (p. 15-22), recuperat d'una conferència de 2009, manifesta la importància que té per als autors la reconeixença de la tradició cultural europea, i, per tant, eminentment cristiana, com a eina interpretativa i eix vertebrador dels debats i els conflictes d'avui. Sense fer esment de Llull, Vattimo recorda que en el cor del cristianisme hi ha la querella contra un Déu absolut i transcendent, i que la carn sofrent de Crist ha estat un dels punts de partida intel·lectuals de les filosofies de la diferència, i dels plantejaments crítics sobre l'universalisme occidental i la ceguera solipsista de l'humanisme clàssic i modern. La diferència, que Llull posa com a condició imprescindible per a la relació de qualssevol elements, no és aliena a l'esmentada vocació d'universalitat, sinó que ve resolta per un fons teològic segons el qual Déu no és un ésser absolutament transcendent ni permanentment immòbil, sinó caracteritzat primordialment per la relació *ad intra* i *ad extra* dels seus principis o dignitats, l'efecte difusiu de les quals percep hom en la creació. Les contribucions que enceten i clouen el volum, de Fernando Domínguez Reboiras (p. 23-37) i Jordi Gayà (p. 301-310), emmarquen a la perfecció la resta de les discussions. Presenten en el seu context l'exuberància creativa de Llull i la reformulació insistent que fa de l'Art per adaptar-la a cada audiència i per fer front als menyspreus dels escolàstics de París i de la cúria papal. La necessitat de reelaborar les idees el du a eixamplar l'expressivitat lingüística a través dels neologismes, les metàfores, la codificació algebraica i l'assaig de múltiples gèneres literaris. Dels dos articles esmentats es desprèn una lliçó que vincula de manera indeleble la creació lul·liana i l'aspecte combinatori de la pràctica



artística: la pulsio creativa d'universalitat i de veritat no ha de ser exclusivament encotillada pel principi d'identitat de la raó discursiva uniformitzadora, ans s'alimenta de la diferència, del conflicte i de la frustració d'expectatives. L'Art de Llull poua en la finitud constituent de la condició humana i malda per comunicar-ne el dinamisme harmònic amb l'Ésser Suprem i amb la creació.

Dintre d'aquests paràmetres trobem la clau de volta dels articles dedicats a la relació entre el lul·lisme i la combinatòria moderna. En l'article de Wilhelm Schmidt-Biggemann (p. 38-61) i en els fragments recuperats de la tesi doctoral de Diane Doucet-Rosenstein (p. 62-81), defensada l'any 1981, se'ns recorda que la topada del mètode universal lul·lià amb la possibilitat de convertir en nombres els seus elements i, per tant, projectar-los cap a possibilitats de combinació infinites, fa caure en descrèdit el teixit logicometafísic de l'Art. La formalitat de la nova realitat científica, però, fa que Kircher o Leibniz, entre d'altres, segueixin explorant les possibilitats creatives d'una pretesa *characteristica universalis*. Els empeny el convenciment que la vida humana, en un marc ontològic combinatori virtualment infinit, és el joc finit de combinacions possibles de la llibertat. Perfilen així els autors la *Weltanschauung* de la qual deriva la comprensió de la creativitat com a combinatòria de la generació d'enunciats i d'imatges noves en l'esfera de la possibilitat. Aquesta circumstància l'exploren en contextos diversos, però connectats per l'aparició de la computació com a automatització total dels processos combinatoris en l'art i el pensament, els textos de Florian Cramer (p. 82-94), Janet Zweig (p. 255-276) i Jonathan Gray (p. 293-300). L'artista conceptual i teòric Peter Weibel (p. 95-127), al seu torn, vincula el mètode contemplatiu lul·lià a corrents estètics i moviments artístics molt diversos, de Góngora a l'OuLiPo, però que comparteixen l'estètica de la combinatòria dels mots, els sons o els sentits com a mecanisme d'eixamplament dels límits poètics. També els articles de Sebastian Moro Tornese (p. 223-241), en relació amb les teories neoplatòniques de la música, i Daniel Irrgang (p. 242-254), a partir de la notació diagramàtica oberta de John Cage, posen de manifest com la combinatòria és forma i mètode de les arts, adaptable a concepcions tancades i obertes de la realitat.

Josep Enric Rubio (p. 138-148) remet a la influència trobadoresca per apuntar que Llull topa amb la permanent inadequació entre els mitjans de comunicació i el contingut que li ha estat revelat, i s'enfronta així a la cruïlla poètica per excel·lència: haver d'optar pel capteniment silenciós, o bé assumir la indicibilitat essencial que acompanya tota dicció i empènyer la imaginació a la captació i expressió de noves imatges del pensament. A la detecció d'allò que hi ha de pulsatiu en el si de l'Art contribueix també l'aportació del psicoanalista Miquel Bassols (p. 128-137), que traça un paral·lel entre

l'experiència i expressió del mateix llenguatge, l'*affatus* lul·lià, i el terme l'anciana de *lalangue*, caracteritzats ambdós per comportar una creativitat joiosa i genuïna, separada de la mera utilitat. En l'article d'Amador Vega (p. 203-222) aprofundim en l'estatut poètic de l'Art a partir del treball del poeta Perejaume sobre els mots i els diagrames lul·lians. L'autor destaca la convergència poètica de la *vita activa* i la *vita contemplativa* en l'Art, que és praxi de l'analogia permanent entre l'experiència interior i l'expressió combinatòria. Vega entén l'Art com una sistemàtica metaforològica de translació del sensible i de l'intel·ligible en tota la seva amplitud combinatòria, i com a contrapunt de la monadologia conceptual de la raó discursiva.

En acabat, la reflexió de Siegfried Zielinski (p. 277-292) sobre els mecanismes materials i formals de l'Art des de l'arqueologia dels mitjans (*media archaeology*) comparteix fonaments interpretatius de l'Art amb altres autors del volum, però resulta en una comprensió del mètode lul·lià com a interfície dinàmica de mediació de la diferència. Així, Zielinski assumeix els enunciats produïts per la mecànica artística com a artefactes intel·ligents, pròxims a les nocions de Flusser (imatges tècniques) o Benjamin (*Denkbilder*), per redundar en la consideració de l'Art desenvolupat per la posteritat lul·lista com a màquina de pensar, de la qual s'emfasitza la producció potencialment infinita de nous enunciats. El plantejament de Zielinski ressona en el text de Henning Schmidgen (p. 190-202), que explora amb gran ambició l'interès de Dalí per la robòtica, i du la qüestió dels límits difuminats entre el natural i l'artificial fins a l'Art lul·liana, entesa com a interfície transfronterera.

En resum, *Dia-Logos* pensa en comú la forma i el contingut de l'Art en Llull i en els més eminents lul·listes posteriors, i n'ofereix una perspectiva que dialoga amb la llarga discussió sobre la influència del filòsof en la ciència i sobre la vigència del lul·lisme en la modernitat, però per una via que considerem innovadora i engrescadora. L'aprofundiment polifònic en les premisses conceptuals i les conseqüències operatives de la combinatòria lul·liana permet als autors de destacar la *poiesis* que es materialitza en l'Art, i d'il·lustrar-ne el parentiu amb les temptatives expressives de referents pròxims o distants. En definitiva, la imatge de Llull oferta pel llibre és aquella que reuneix tots els perfils lul·lians sense negligir-ne ni bandejar-ne cap, perquè el pensa integralment com a creador, i a parer nostre el desenvolupament crític futur d'aquesta imatge pot eixamplar la dimensió de Llull com a clàssic, permanentment interpellant, molt més enllà dels cercles estrictament lul·listes.

Sergi Castellà Martínez

48) Fernández-Clot, «L'oració contemplativa i el rapte místic a la *Medicina de peccat* de Ramon Llull»

L'article proposa una lectura relacional dels dos darrers capítols de la cinquena part de la *Medicina de peccat*, dedicada tota ella a l'oració. L'objectiu de l'autora és posar en relleu un text que fins ara havia passat desapercebut en la bibliografia especialitzada, situar-lo en el mapa de les aportacions de Llull a la teoria i l'art de l'oració, i mostrar les connexions que estableix amb altres obres lul·lianes que tracten el mateix tema. D'entrada, l'autora exposa de forma sintètica i acurada el lloc que ocupen els capítols analitzats en el si del poema. En la cinquena part de la *Medicina de peccat*, Llull elabora un mètode de contemplació estructurat a partir de les Regles i Qüestions de l'Art. Els dos darrers capítols desenvolupen les regles de modalitat («com») i d'instrumentalitat («amb què») i descriuen els darrers esglaons de l'ascens de l'ànima vers la contemplació de Déu, que culmina amb el rapte místic (al vers 5725 Llull fa servir l'adjectiu «raubít»). L'autora compara aquest passatge amb altres llocs en què el beat planteja el rapte místic com a «consecució d'un procés contemplatiu» (p. 84), començant pel capítol 51 del *Blaquerna*, continuant pel capítol 11 de l'*Arbre de filosofia d'amor* i centrant-se especialment en la descripció del *De raptu*, estudiat fa poc per Amador Vega en una de les aportacions al Congrés d'Obertura de l'Any Llull. Si bé en aquest opuscle l'exposició del procés és més detallada, les condicions, les fases, els objectius i el resultat de la contemplació són essencialment els mateixos. Fernández-Clot remarca que en ambdós textos l'èxtasi místic, fruit directe de la gràcia divina, és l'horitzó final de l'oració. Només es produeix quan l'activitat dels sentits i de les facultats racionals cessa i l'ànima resta suspesa en la contemplació exclusiva de la divinitat. Tot i així, a les conclusions l'autora recorda que la *Medicina de peccat* és un electuari moral i que, per tant, l'oració es planteja com l'última etapa del procés de curació espiritual de l'ànima. D'altra banda, assenyalava que Llull va fer circular la cinquena part de forma autònoma donada la seva orientació pràctica i posa en valor que sigui l'únic mètode de contemplació lul·lià fonamentat en les Regles i Qüestions de l'Art.

Francesc Tous

51) Ferrero-Horrach, «L'activació patrimonial de Ramon Llull. Els anys commemoratius com a recurs de mediació per a l'activació patrimonial»

Sense entrar en detalls, l'autora es refereix a les activitats programades durant la commemoració de l'Any Llull (2016-2017) per activar aquells mecanismes que des de l'àmbit del patrimoni serveixen per recuperar personatges rellevants o fites culturals que han quedat en l'oblit o que no han arribat

al gran públic. Arran de la beca obtinguda en el marc dels Premis Ciutat de Palma, convocats anualment per l'Ajuntament de la ciutat, Ferrero-Horrach dona a conèixer la investigació que du a terme sobre la matèria, que havia de culminar a finals de 2017 o principis de 2018 amb la publicació dels resultats de l'avaluació de les enquestes previstes sobre els recursos existents per difondre Llull com a referent cultural. La recerca s'emmarca «dins la temàtica general de la interrelació entre patrimoni i turisme cultural».

Maribel Ripoll

55) García Pérez, Francisco José, «El culto al beato Ramon Llull en Mallorca: devoción inmemorial y fuente de polarización social»

Aquest article amplia les notícies sobre l'ambient que viu l'illa de Mallorca respecte al culte al beat Ramon Llull, especialment centrat en el període 1750-1778, dues dates que exemplifiquen a la perfecció les tensions entre moviments prolul·lians i antilul·lians a l'illa. La primera data es mostra favorable als primers i recull la celebració oficial d'un *Te Deum* com a acció de gràcies per haver obtingut la pluja durant una processó que portava la imatge de Ramon Llull (25 de gener de 1750) i que posava fi a una llarga sequera; la segona data marca el pronunciament emès per Carles III (el 31 d'octubre de 1778) que reprimia els actes comesos a l'illa en contra de les comunitats discrepants amb el culte a Llull, especialment provinents de l'àmbit dominic, donant la raó a l'últim bisbe de Mallorca, Juan Díaz de la Guerra, que havia estat pràcticament rescatat de l'activa oposició a la causa lul·liana. Els antecedents de les dues faccions, més que trobar-los en la veneració d'arrel popular (culte inmemorial), s'han de localitzar en l'àmbit eclesiàstic i, particularment, en l'àmbit acadèmic de l'illa: els diversos escrits contraris a les obres de Ramon Llull de l'inquisidor general, el dominic Nicolau Eimeric, varen dotar la tradició tomista, encapçalada pels dominics, d'una autoritat oposada a l'arrelament que els seguidors del lul·lisme havien aconseguit també en els centres d'estudi a Mallorca. L'article descriu, jo diria que amb bastant detall, els esdeveniments entre dues faccions mallorquines, amb successió de bisbes que afovereixen la causa lul·liana (és a dir, que impulsen el seu procés de canonització) i els que es neguen a un culte oficial. El pronunciament de 1778, escollit com a data que conclou el període, és vist encertadament com la causa de la davallada que viurà el culte a Ramon Llull a partir d'aleshores, i que contrasta respecte al període anterior de mitjan segle XVIII, quan el culte a Llull és realment arrelat, tal com demostren evidències tan fefaents com la gran presència de la imageria lul·liana o la persistència dels diversos processos de canonització.

Óscar de la Cruz Palma

58) Jordi Gayà, *De la comprensió a la contemplació. La teologia del Beat Ramon Llull*

Se sol dir que el *Llibre de contemplació en Déu (LC)* conté tot el pensament de Ramon Llull, que és la primera obra que s'actualitzarà en cadascuna de les que vindran. Ho explica Jordi Gayà dient que desplega un model d'itinerari en el sentit bonaventurià de l'*Itinerarium mentis in Deum*. L'itinerari de Llull perdura en la seva reiteració i reformulació constant: comença amb una conversió i amb la troballa d'un sistema, una «forma i manera» per complir el fi per al qual l'home va ser creat.

La primera secció d'aquesta lliçó minuciosa i il·luminadora s'obre evocant la conversió de Llull a la penitència i comença amb la complexa metàfora del joc dels miralls que trobem al cap. 174 del *LC*. Ajudant-se de les especulacions de l'òptica vigent en els seus dies, Llull prova de raonar com les criatures donen significació i demostració de la realitat creada –amb l'empremta del Creador–; amb el benentès que l'ànima humana, amb els seus sentits espirituals, no pot abastar de forma immediata la comprensió de Déu, perquè només n'apercep un reflex parcial. Amb aquesta imatge, Llull defensava que, malgrat l'abisme que separa la criatura del Creador, amb el treball ordenat de l'enteniment l'home és capaç d'arribar a la certesa de l'essència divina, atès que Déu s'ha volgut manifestar en la creació i en la revelació.

En Llull la comprensió de la fe no es fonamenta en la interpretació de l'Escriptura, sinó que s'articula a través d'una discussió reflexiva entorn dels catorze articles del símbol atanasià amb els instruments racionals que forneix l'Art. Contràriament al que sostenien alguns teòlegs coetanis, per a Llull la comprensió de l'essència divina esdevé possible perquè Déu ha disposat l'enteniment de l'home a tal fi. I aquí Gayà repassa algunes aportacions lul·lianes relacionades amb l'ascens de l'enteniment, com ara la teoria dels punts transcendents i la funció de l'*affatus*. Tornant a l'exemple del mirall, la disposició comprensiva de l'ànima creix a mesura que copsa les similituds entre la creació i el Creador i supera la diferència entre l'origen, és a dir, la imatge que se'n reflecteix en la creació, i la que és capaç de percebre l'ànima.

Llull considerava que podem tenir una ciència primera, vertadera i necessària de l'essència de Déu, que aporti coneixement per semblança. L'Art proposa una investigació de les propietats de les coses que permet que l'enteniment treballi a partir del nivell sensual per passar a l'intel·lectual i que el transcendeixi en direcció a les propietats divines, les dignitats, que es manifesten en la creació. La fe ha de ser compresa amb la percepció dels signes que Déu mateix ofereix a través de la seva obra. En tant que dipositari del pensament de Llull, el *LC* és un itinerari modèlic per a tot creient, i el personal de Llull.

La segona secció de la lliçó tracta del paper de l'Art en l'itinerari lul·lià, que és un itinerari teològic; per això Gayà l'encapçala amb un esment del «novell saber» de Ramon, el que li va furnir la seva «forma i manera» d'arribar a Déu amb la ment. Si les demostracions escolàstiques per la causa (*propter quid*) i per l'efecte (*quia*) no eren aplicables a la ciència divina, Llull, en sostenir la necessitat de provar la fe per «raons necessàries», esgrimia una via peculiar de demostració, la demostració «per equiparància». Gayà observa que la teologia lul·liana s'arreglera amb la de Ricard de Mediavilla, «centrada sobretot en l'afecte» (p. 24). L'Art, donada per il·lustració divina, entén que la ciència està orientada vers l'amància.

L'Art és la ciència general que garanteix el coneixement de totes les coses, inclosa la teologia; totes les ciències en són aplicacions. Gayà discuteix amb detall els diversos matisos que Llull expressa a propòsit del punt conflictiu de la subordinació de la teologia a l'Art. Si la teologia havia d'explicar les veritats de la fe per raons necessàries, això implicava un compromís entre fe i raó, per aquell deure humà d'entendre el primer precepte i per la necessitat de la predicació entre els infidels amb raons convincents –no només per autoritats, la predicació que prescindeix del coneixement científic comú i nega la possibilitat d'explicar la fe. D'acord amb l'Art, la definició de Déu per les dignitats permet la demostració de la fe si hom en respecta les condicions i les regles, atesa la naturalesa predicativa de les dignitats mateixes. Llull va fundar la demostració en la predicació.

Gayà penetra en algunes de les aportacions lul·lianes a partir del text de l'*Ars inventiva veritatis*, que treballa amb una Figura A de divuit principis ontològics i una Figura T amb tres triangles que regeixen els processos lògics, i puntualitza la funció de la declinació dels tres components de l'ésser, el *-tivus*, el *-bile* i l'*-are*, els principis correlatius. La universalitat de l'Art permet regular la pràctica de les ciències, per adquirir-les i exercitar l'enteniment i les virtuts, que és el fi principal de l'home, és a dir, el perfeccionament de les seves propietats per al coneixement i l'amor diví. Entre les ciències, la teologia és preeminent perquè té per objecte aquest mateix fi.

Arribats a la secció III de la lliçó, aprenem que en Llull la comprensió de la fe esdevé teologia mitjançant l'Art, amb la qual regula les passes que porten a la contemplació. Estimar Déu és l'objectiu final: l'amància no és el complement de la ciència sinó el seu destí, el fi de l'Art. Però quan parlem de contemplació, a què ens referim? Segons Gayà, inclou totes les etapes de la comprensió de la fe i la reflexió teològica per assolir l'estat de fruïció, que és el compliment del precepte d'estimar Déu, un estat que Llull descriu com a *rapte*. Llull en parla servint-se de l'Art i en diversos indrets –l'*Art amativa* i l'*Arbre de filosofia d'amor* són les obres que hi reflexionen teòricament.

Per *unió mística* Llull entén que l'acció divina no anul·la o suplanta els actes de les potències, sinó que les facilita. L'home és agent, i Déu, objecte. La contemplació, la gràcia donada per misericòrdia i condescendència divina que manifesta plenament les seves dignitats, i alhora l'exercici de les potències de l'agent, en qui l'Art fa de guia. L'home pot complir aquesta mecànica primer a través de la creació, l'acte extrínsec de la divinitat, i després en l'intrínsec, l'essència de Déu, observant-ne les dignitats –que mostren la Trinitat i les veritats de Déu. Culmina amb el rapte, i l'objecte, Déu, és conegut i estimat. S'expressa amb el nom d'*amat*.

L'*amat* és el terme central en la contemplació, representa Déu quan es manifesta a l'home tal com és amb les seves dignitats. L'home és l'*amic*, que desitja complir el manament d'estimar-lo amb tot l'enteniment i tota la voluntat, buscant-lo destriant el significat de les coses, exercitant-se amb l'Art i explicant el que ha comprès. Aquesta aproximació és un procés de contemplació perseverant fins que, amb mots de Gayà, «té accés a la visió que ja no necessita figura, quan la unitat de Déu s'obre a la unitat de l'home i li manifesta la seva essència» (p. 46).

Un itinerari vers l'*amat* que troba expressió en les metàfores morals del *Llibre d'amic e amat*, entre altres, i se singularitza, literàriament, amb la relació amativa entre l'amic i l'*amat*, un recorregut pel món que agafa caire d'aventura. Un camí que és cristològic. Jesucrist, l'expressió suprema de la unió de les dignitats, és el logos de la teologia lul·liana. Mentre que en les criatures (virtuosament en Nostra Dona), els principis creats i els divins sols es toquen, Crist representa la geografia de salvació que ha de recórrer l'amic, com es veu a l'*Arbre de filosofia d'amor* o en la brevetat de moltes metàfores amatives. De la comprensió a la contemplació, heus aquí el model de mística que va proposar Ramon Llull.

Arnau Vives

66) *Les formes laïques de la philosophie. Raymond Lulle dans l'histoire de la philosophie médiévale*, ed. Dominique de Courcelles

El present volum té el seu origen en un col·loqui organitzat per Dominique de Courcelles al Centre d'Estudis Catalans de la Universitat de la Sorbona al mes de maig de l'any 2016. D'aquesta manera, París s'ha volgut sumar als homenatges oferts al gran filòsof i teòleg arreu del món amb motiu del setè centenari de la seva mort. La fascinant, tot i que no sempre fàcil, relació de Ramon Llull amb la capital francesa resulta de l'encontre de la seva filosofia laica amb el discurs escolàstic dels universitaris parisencs; molt encertadament, doncs, aquest volum se centra en Ramon Llull i les formes laïques de la filosofia.

La primera de les tres parts del llibre, dedicada a les «Noves formes místiques i polítiques», s'obre amb un estudi de Dominique de Courcelles que presenta les línies generals de la vida i obra de Ramon Llull, que interpreta mitjançant el concepte de revelació. Insisteix, particularment, en el caràcter revelat de l'Art, que Llull hauria rebut de Déu al puig de Randa, així com en la superació de l'«enllibració» alcorànica per la seva Art en general i els *Cent noms de Déu* en particular. Aquesta lectura, que també ha estat explorada per altres autors, és molt estimulant, però es pot beneficiar d'algunes puntualitzacions teològiques. Així, avui se sol diferenciar entre revelacions públiques, que consisteixen en l'anomenada autocomunicació de Déu, i revelacions privades que, en general, transmeten eines hermenèutiques per a aprofundir en l'autocomunicació divina. Tot i que aquesta terminologia sigui anacrònica, descriu molt bé el fenomen de la revelació de l'Art: no es tracta, al meu entendre, d'«une dernière révélation divine» (p. 34), sinó, com diu la mateixa autora citant Llull, d'una «forma i un mode» (pp. 13-14), és a dir, d'una revelació privada per discórrer sobre els misteris de la fe que prèviament s'han donat a conèixer per la revelació pública. La complexa naturalesa de l'Art també està al centre del segon estudi d'aquesta primera part, en el qual Amador Vega descriu les relacions entre el pensament lul·lià i la seva mística. A partir de l'anàlisi del *Liber de raptu* (1297), es confirma que l'Art no és un instància absoluta, sinó que necessàriament es fonamenta en l'experiència religiosa de l'home, ja que, com molt encertadament observa l'autor, «la visió de les virtuts divines essencials no és un procés especulatiu i una abstracció intel·lectual, sinó una experiència vital immediata, que Llull s'esforça de comprendre racionalment, tot integrant-la en una estructura teòrica» (p. 54). Aquesta aproximació lul·liana a la mística, amb la qual se supera la incommensurabilitat de la incomunicabilitat de l'experiència més íntima per una banda i de l'eloqüència del llenguatge teòric per l'altra, és també clau, com demostra Vega, per a la recepció de la mística lul·liana en l'obra de Salvador Dalí. El darrer article d'aquesta primera part, de Fernando Domínguez, s'endinsa en un altre camp d'estudi poc conreat fins ara, a saber, el pensament polític de Ramon Llull. Tot i que Llull escrigué algunes aplicacions de la seva Art al dret —una ciència que estava estretament relacionada amb la política— no dedicà cap versió de l'Art a la política; així doncs, si encara són pocs els estudis sobre Llull i el dret, molt menys n'hi ha de Llull i la política. És d'agrair, per tant, que l'autor hagi volgut compartir algunes reflexions sobre diversos aspectes de la visió política de Ramon Llull. En primer lloc, Domínguez aborda l'estatus epistemològic de la política. Citant alguns textos de Llull, la defineix com a art, tot distingint-la de la ciència. Així, la política



seria una opinió, un coneixement tòpic. Aquesta interpretació sembla, però, difícil de reconciliar amb altres afirmacions de Llull que Domínguez cita, com ara quan es diu a l'*Ars generalis ultima* que «política vivit cum principiis substantialibus et necessariis, sed est in periculo mortis cum principiis accidentalibus et contingentibus» (p. 73). Un art que es basa en principis substancials i necessaris –no seria precisament aquesta la definició de ciència? Molt encertades són les observacions de Domínguez sobre dos temes fonamentals de la visió política de Llull: la utilitat pública i la importància del consell i dels consellers com un dels mecanismes fonamentals de la vida política. Tal vegada seria profitós estudiar més detingudament l'origen del concepte de la «publica utilitas» en el dret romà i la seva transformació en Llull, fins a esdevenir un lema recurrent en la presentació de moltes de les seves obres. Domínguez també dedica algunes pàgines a la reforma de la societat i especialment dels seus dirigents, així com a les bases antropològiques del discurs polític de Llull.

La segona part del llibre tracta de la fortuna de Llull i del seu pensament a París, amb tres estudis de Josep E. Rubio, Jacques Verger i Ruedi Imbach, respectivament. El segon d'aquests, que al meu parer hauria d'encapçalar aquesta secció, investiga les condicions de possibilitat de les estades de Llull a París. Verger dibuixa a grans pinzellades l'ambient universitari de París a la segona meitat del segle XIII, tot matisant algunes percepcions tradicionals, com ara la seva impenetrabilitat. Malgrat que el creixent prestigi de la Universitat de París havia dut a un cert tancament –amb els seus ritus d'iniciació i de promoció i una gestió acadèmica i administrativa quasi autàrquica–, l'autor destaca una sèrie d'estudis recents que ofereixen una visió, si no diferent, almenys complementària. A més d'un compromís social amb el seu entorn, s'han observat darrerament facetes poc estudiades fins ara, com l'ús del vernacle a la Universitat i el seu rol dins la història de la literatura durant el segle XIII. S'hi llegien, i també escrivien, obres que poc tenien a veure amb el discurs escolàstic. D'aquesta manera, la Universitat de París dels temps de Llull ja no apareix avui tan hermètica com uns anys enrere, la qual cosa explica el fet que el filòsof i teòleg laic hi pogués tenir accés i fins i tot rebre l'aprovació de la seva Art. El capítol de Josep E. Rubio es pot llegir com un aprofundiment d'aquesta qüestió entorn de l'encaix de Llull en la universitat. Si Verger pregunta com era la universitat perquè Llull pogués entrar-hi, Rubio il·lumina l'altra part de la qüestió: què feia Llull per a entrar-hi? Amb aquesta pregunta, l'autor es fixa en la primera estada de Llull a París, quan aquest va presentar un text seu a la Universitat. No disposem d'aquest text, que pertany a l'etapa de l'*Ars demonstrativa* (1283), però podria ser un llibre

satèl·lit d'aquesta obra, com ara els *Introductoria Artis demonstrativae* que Rubio tria per a les seves disquisicions. A partir d'aquest text, mostra amb diversos exemples com Llull opera una veritable traducció entre el llenguatge escolàstic de l'època i la seva Art, per tal d'exhibir el gran potencial d'aquesta davant dels mestres de la Universitat. En concret, Rubio analitza dos passatges en els quals Llull primer articula una *quaestio* en el llenguatge filosòfic de l'època i, tot seguit, reformula aquesta mateixa pregunta en el llenguatge de la seva Art, per a resoldre-la. El segon d'aquests exemples resulta especialment interessant, perquè la *quaestio* que planteja Llull no és altra cosa que un problema que debat Tomàs d'Aquino a la seva *Summa contra gentiles* i que Llull cita –de forma anònima, però literalment– abans de «traduir-lo» al llenguatge de la seva Art. És evident que d'aquesta manera Llull volia apropar els mestres parisencs al seu pensament. L'últim article d'aquesta part, de Ruedi Imbach, se centra en una figura a cavall entre els segles XIV i XV, el canceller de la Universitat de París Jean Gerson, conegut entre els lul·listes pel seu escrit *Super doctrinam Raimundi Lulli* (1428). Imbach demostra que l'atac de Gerson s'emmarca dins del seu programa d'una reforma general de la Facultat de Teologia parisenca: de Llull, li preocupaven tant la terminologia insòlita com el seu afany de voler demostrar la fe. Com remarca Imbach, la polèmica de Gerson contra Llull és reveladora també en un altre sentit, perquè, de retruc, ens confirma que al voltant del l'any 1400 el lul·lisme era ben viu a la Facultat de Teologia.

L'última part del llibre es dedica a la influència del pensament lul·lià, tot començant pels punts de contacte entre Ramon Llull i el seu contemporani català Arnau de Vilanova. Així, Dominique de Courcelles ressegueix la trajectòria vital i intel·lectual d'Arnau de Vilanova des dels seus inicis com a metge fins als seus últims anys a prop del rei de Sicília, parant especial atenció als paral·lels entre Arnau i Llull. Alguns d'aquestes paral·lelismes són ben fundats, com ara la incidència d'ambdós autors en la necessitat d'una reforma de la societat cristiana; d'altres són menys evidents i fins i tot improbables, com ara les analogies que l'autora veu entre alguns passatges del *Blaquerna* i l'*Expositio super Apocalypsi* –una obra que avui es considera d'autoria si més no incerta. La bibliografia esmentada per l'autora sobre Arnau com a metge-teòleg es podria completar amb l'estudi de Joseph Ziegler *Medicine and Religion c. 1300. The Case of Arnau de Vilanova* (Oxford 1988). Els dos últims capítols del llibre tracten del lul·lisme medieval a Mallorca i València respectivament. Gabriel Ensenyat afronta les dificultats de traçar l'evolució del lul·lisme mallorquí sobretot durant el segle XIV. A falta de fonts explícites, centra la seva anàlisi en indicadors indirectes, com ara les notícies de manus-

crits lul·lians, traduccions d'obres de Llull fetes per mallorquins (la *Vita coaetanea*), l'espiritualitat conventual, l'empresa missionera a Canàries, les fundacions hospitalàries, etc. Tot i que l'evidència fornida per cadascun d'aquests àmbits és escassa, en el seu conjunt li permeten d'identificar el que anomena un lul·lisme amagat, vinculat sobretot a l'activitat pastoral. Un escenari ben diferent, i més ben estudiat, es presenta per a la segona meitat del segle xv, quan el lul·lisme mallorquí passa per anys de gran esplendor amb la creació de l'Estudi General Lul·lià i altres iniciatives. L'exploració del lul·lisme valencià de la mà d'Antoni Ferrando arriba a resultats molt similars. Centrant-se en la presència de Llull en biblioteques valencianes, l'autor identifica només tres inventaris amb obres lul·lianes al segle xiv, davant de disset al segle xv. Ferrando analitza amb detall aquests inventaris, intentant d'identificar les obres esmentades –una feina que és complexa i que mereix ser aprofundida. Per exemple, al més famós d'aquests inventaris, el d'Arnau de Vilanova, apareix «unus libellus scriptus in ebreo super Trinitate», que, basant-se en Joaquim Carreras i Artau, és identificat amb el *Liber de Trinitate et Incarnatione* de Llull, redactat i «traduït l'any 1305 per l'escola jueva de Barcelona que llavors era regentada pel dominic Ramon Martí» (p. 208). Prescindint del fet que ja feia més de vint anys que Ramon Martí era mort, cal preguntar-se si aquest ítem realment correspon al *Liber de Trinitate et Incarnatione* o, més aviat, al *Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis* (1312), que també és conegut com *Liber de hebraico translatus in latinum qui dividitur in duas distinctiones, quarum prima est De Trinitate, secunda De Incarnatione*. La rica documentació reunida per Ferrando ofereix, doncs, material per a precisions ulteriors que ens permetran dibuixar un quadre cada vegada més precís de la circulació de les obres de Llull.

En el seu conjunt, els nou estudis aplegats en aquest volum ofereixen una perspectiva integral sobre Llull amb treballs que es complementen molt bé i que es presten a la lectura tant de l'especialista –per a qui m'he permès de puntualitzar alguns temes i conceptes– com també per al «laic», que hi trobarà una bona introducció a l'estat actual de la recerca sobre Llull.

A. Fidora

68) Matteoli, «Nel tempio di Mnemosine. L'arte della memoria di Giordano Bruno»

Matteoli, investigador de la Universidad de Pisa, ha dedicado ya varios trabajos a la obra luliana y mnemotécnica de Bruno. No en vano fue uno de los editores de las *Opere lulliane* de Bruno (Milán: Adelphi, 2012), junto con Michele Ciliberto, Rita Sturlese y Nicoletta Tirinnanzi.

Este libro está dividido en dos partes, con tres capítulos cada una. La primera, titulada «Conoscenza, natura, arte», estudia las líneas fundamentales de la filosofía de Bruno, mientras que la segunda, «L'arte della memoria», analiza la estructura del *ars memoriae* en la obra bruniana y da algunas claves interpretativas de su pervivencia tras la muerte del Nolano.

En la introducción se lleva a cabo un repaso por las diferentes interpretaciones que se han hecho del arte bruniano de la memoria: Yates (lectura hermética), Rossi (como estructura racionalista), Rita Sturlese (a partir de aspectos diagramáticos en la edición de las obras de Bruno), Umberto Eco (resaltando semejanzas y diferencias con la semiótica), Ciliberto (mediante proyecto holístico de edición e interpretación de la obra bruniana). No hay duda de que Matteoli se incardina en la línea de Sturlese y de Ciliberto, su maestro.

El libro quiere ser un análisis del «arte de la memoria» a fin de entender su papel en la «nolana filosofía». La idea bruniana parte de que el acto de conocer, entendido como conocimiento del mundo natural, es una práctica progresiva que solo se puede desarrollar a través de una determinada adquisición metodológica (el arte de la memoria). Esta resulta solamente un medio para llegar a una finalidad eminentemente filosófica, que se encuentra en la creatividad humana, abierta al cosmos. En este sentido, recuerda el autor que «l'arte della memoria bruniana è per necessità aperta e dinamica, perché tale è il suo cosmo. Di più: lo scopo ultimo della sua *ars memoriae* è far sì che il lettore incarni i principi fondamentali della sua filosofia, divenendo egli stesso protagonista di un fecondo processo creativo interiore –un vero e proprio pensare per immagini– che coincide, per modi ed impulso essenziale, con l'operare proprio della natura» (p. 24).

En cuanto a la historia del lulismo, es un libro destacado porque no solamente muestra el papel relevante del arte de la memoria en la obra de Bruno, sino que la sitúa en un contexto histórico en el que la obra luliana tuvo lecturas muy diferentes. Matteoli defiende que, en la comprensión del pensamiento de Bruno, no debemos quedarnos en una lectura meramente mnemotécnica, sino que hay que trascender la parte puramente mecánica para entender todas sus consecuencias filosóficas. Las innovaciones técnicas, explicadas con detalle por Matteoli, fueron pensadas por Bruno para lograr que el arte de la memoria fuera cada vez más semejante al operar natural, a la «*imitatio naturae*» de la retórica clásica, con una comprensión profunda del propio concepto de naturaleza.

Como bien sintetiza el autor, «è dunque lecito definire l'arte della memoria come lo strumento principe del pensare bruniano, il “metodo dei metodi”, la via più efficace per organizzare ed elaborare la conoscenza. Questo non significa, naturalmente, che l'intera vicenda speculativa di Bruno si risolva nell'ar-

te della memoria o che la mnemotecnica pervada invasivamente ogni aspetto della sua produzione; anzi, è piuttosto il contrario: una volta colto il senso ultimo dell'*ars memoriae*, si può meglio comprendere che quando Bruno scrive i suoi trattati di mnemotecnica (o quelli in cui tale veste tecnica è rilevante), affrontando una riflessione che è essenzialmente dialettica, egli cerca, in realtà, di veicolare attraverso di essi la propria concezione della natura» (p. 269).

Esta finalidad filosófica es remarcada a continuación: «E cioè, a ben vedere, vale per ogni scritto bruniano, sia che esso tratti di lullismo, geometria, magia, poesia o teatro: la protagonista, l'oggetto ultimo della trattazione è sempre la sua filosofia, imperniata su una nuova definizione dell'universo naturale e, di conseguenza, del ruolo dell'uomo all'interno di un quadro che ne ridisegna le coordinate fondamentali, ricollocandolo in una nuova prospettiva postcristiana, postumanista e affatto antropocentrica» (p. 269).

Añadamos que Bruno adapta y transforma el lullismo en un sentido instrumental, para construir una filosofía nueva, de base antropocéntrica, que excluye prácticamente todos los significados trascendentes (notoriamente cristianos) del pensamiento del Doctor Iluminado. Es más, utiliza el Arte de Lull como método, y lo transforma para dar lugar a una filosofía nueva, asentada ciertamente sobre una base mnemotécnica y combinatoria, aunque esta sirviera para fundamentar una filosofía muy diferente a la de Lull. No hay duda de que en Bruno encontramos una «secularización» y un «vaciamiento» teológico del Arte de Lull, transformado en una herramienta filosófica para pensar un hombre y un mundo nuevo.

Un último apunte sobre este libro: resulta muy interesante la comparación que Matteoli establece con otras «artes de la memoria» del mismo período, no solamente para constatar sus semejanzas y diferencias, sino también para palpar la influencia de Bruno entre sus seguidores ingleses. No hay duda, en fin, de que Bruno es un nombre esencial en la historia del lullismo, aunque se sirviera del Arte para construir un sistema filosófico muy diferente al del Doctor Iluminado. Muchas veces hemos conocido a Lull por la herencia bruniana: estudiar a ambos autores separadamente es un trabajo no solamente útil, sino también necesario, como muestra este libro.

R. Ramis Barceló

75) Pérez, «Las definiciones de Ramón Lull en un manuscrito judeocatalán de finales del siglo xv»

El treball conté una transcripció i edició de quatre folis d'un manuscrit de la Biblioteca Apostòlica Vaticana (Vat.ebr.375, ff. 45r-46v i 50r-51r), escrits en català i castellà en lletres hebrees de finals del segle xv. La primera part

(ff. 45r-46v) conté un tractat no identificat de lògica sobre els conceptes de l'abstracció i la inclusió. La segona part de l'edició (50r-51r) conté definicions que l'autor identifica com les *centum formae* lul·lianes «tomadas casi literalmente de las obras *Ars brevis* y *Ars generalis ultima* de Ramón Llull». L'autor contextualitza l'ús d'aquesta matèria lul·liana en cercles de cabalistes jueus.

Ilil Baum

78) Planas Mulet, «El método de la cuadratura y la triangulatura del círculo de Ramon Llull aplicado en el castillo de Bellver»

L'autor d'aquest article desenvolupa de forma molt convincent suggeriments que troba apuntats per historiadors de l'art, com Marcel Durliat o Joan Domenge, i estudiosos de Llull, com Jordi Gayà: el castell de Bellver, amb la seva singular forma circular, flanquejat per quatre torres de natura desigual, sembla tret de la imaginació geomètrica de Llull. La cronologia hi ajuda, atès que va ser construït per Jaume II de Mallorca entre 1300 i 1311, i també hi ajuda el fet que ens consta la proximitat de Ramon Llull amb el monarca constructor. Planas argumenta la base geomètrica lul·liana del castell de Bellver en dues fases. En primer lloc, repassa la contribució de Llull a la geometria en les dues monografies escrites a París el 1299, el *Liber de quadratura et triangulatura circuli* i la *Nova geometria*, i en l'*Ars generalis ultima* posterior; en segon lloc, ofereix gràfics de la planta del castell interpretada des de la projecció de determinades figures clau en la geometria lul·liana: la Figura magistral i la Figura plena.

En la primera part de la seva argumentació l'autor de l'article ofereix detalls molt exactes i contrastats sobre la proposta lul·liana de construir gràficament la quadratura i la triangulatura del cercle, tot calculant els percentatges d'aproximació obtinguts en la resolució «empírica» d'un problema clàssic. El valor hermenèutic de la geometria lul·liana dona suport a la proposta d'aquest article: la significació ontològica del cercle, el quadrat i el triangle d'àrees idèntiques que Llull combina en la Figura plena empeny la imaginació humana a pensar les nocions transcendents en què es fonamenta el cristianisme. Un castell construït sobre aquestes bases teòriques esdevé una eina de poder amb una força simbòlica que poques altres construccions contemporànies podien exhibir.

L. Badia

84) *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX. VI Seminari d'Estudis Catalans del Vuit-cents*

El volum recull les ponències de la jornada celebrada a Palma l'11 de novembre de 2016, sobre la presència de Ramon Llull en l'obra i les activitats

de diversos escriptors catalans del vuit-cents, com a estímul literari i com a objecte d'estudi i, sobretot, d'edició. S'hi inclou igualment un treball no lull·lià de Pere Gabriel sobre les relacions literàries i polítiques entre Barcelona i Mallorca durant el segle XIX, amb especial atenció en el metge i novel·lista Francesc M. Servera.

El llibre s'obre amb l'estudi «Llull, Verdaguer i M. S. Oliver. A propòsit de l'edició pòstuma de *Perles del llibre d'amic e amat* (1908)» de Ramon Pinyol (pp. 9-21), que descriu l'interès de Jacint Verdaguer pel beat en diversos moments de la seva biografia, i se centra a continuació en la publicació pòstuma de les *Perles* (1908), que, com és sabut, són versificacions del *Llibre d'amic e amat*. A l'edició, en què es reordenen els versicles i que conté algunes errades de transcripció, no s'especifica qui en va ser el curador. Pinyol apunta que degué anar a càrrec de Jaume Massó i Torrents, malgrat que de vegades s'hagi atribuït a Miquel dels Sants Oliver, autor del pròleg.

Rosa Planas, en «“¿Fores vilan de malehida raça?” Ramon Llull segons la visió de Josep Tarongí» (pp. 23-44), repassa els treballs lull·lians del clergue d'origen xueta, que es va distingir per la defensa d'aquest col·lectiu tradicionalment estigmatitzat. En apèndix es recullen els seus escrits –un apunt sobre el Llull místic i dues poesies–, i es comenta un text de Salvador Bové del 1901 en què es desmenteix tot vincle entre la càbala i l'Art.

A continuació, Maribel Ripoll, en «Bartomeu Muntaner i el projecte d'edició de l'obra de Ramon Llull» (pp. 45-55), recupera i sintetitza l'episodi del projecte d'edició frustrat que l'any 1860 Muntaner tenia esbossat, i que va exposar per carta al seu amic Marià Aguiló. Ripoll n'ha parlat amb més detall a *Randa* 62 (2009), pp. 91-139 (vegeu *SL* 51 [2011], p. 138).

La reduïda presència de Llull en la Renaixença valenciana és el tema de la contribució de Rafael Roca, «Ramon Llull i València (1868-1936)» (pp. 57-73). Tot just un parell d'esments en poesies de Teodor Llorente, i dos breus a la premsa valenciana abans del 1933. Amb motiu del setè centenari del naixement del beat es desenvolupen i es documenten algunes activitats amb participació valenciana. Tal com apunta Roca, és probable que aquesta limitada atenció respongui al fet que el paper simbòlic que Llull exercia com a escriptor en català i representant de la fe cristiana, en la branca valenciana de la Renaixença el va acomplir Vicent Ferrer.

Pere Rosselló fa una anàlisi de «Les edicions lull·lianes de Jeroni Roselló» (pp. 75-104), en què sobresurten especialment dos projectes. El gruixut volum de les *Obras rimadas* de 1859, inaugural pel que fa a les edicions modernes d'obres de Llull, i la publicació d'altres obres lull·lianes en fascicles, vers el 1886, que s'havien de relligar en «unos cuatro volúmenes».

Qui va completar la seva tasca va ser la Comissió Editora Lul·liana, que va donar sortida a tres volums entre els anys 1901 i 1903. Una altra edició de l'obra que conformava el tercer volum, el *Llibre de meravelles*, també a cura de Rosselló, va aparèixer l'any següent a la Biblioteca Catalana de Marià Aguiló. Fora de la replega van quedar alguns fascicles d'altres títols, massa incomplets.

El tractament dispensat a la figura de Llull en el poema narratiu *Mallorca cristiana* de Damas Calvet (1836-1891) és l'objecte de l'estudi de Magí Sunyer («Ramon Llull vist per Damas Calvet: dos heterodoxos», pp. 105-119). Es tracta d'un relat historicista que l'autor va farcir amb elements procedents de les seves pròpies creences maçòniques, teosòfiques i espiritistes. No sorprèn que mostri un interès marcat pel Llull alquimista i perseguit pel poder. Especialment ressenyable és l'esment que li dedica quan el relat passa per Miramar, anys abans del naixement de Llull; a causa del trànsit de les ànimes que Calvet defensava, ja s'hi percep la seva presència.

Finalment, Margalida Tomàs ressegueix les activitats sobre «Ramon Llull en l'obra literària i erudita de Marià Aguiló» (pp. 121-144). Com a poeta, el cita sovint en les notes preparatòries de *La conquesta de Mallorca*, en què Llull és un personatge novel·lesc vinculat a la identitat mallorquina, i en *Focs follets*, text compost a partir de l'obra anterior, el beat hi exerceix com a veu que guia el jo poètic. S'hi esmenten així mateix els diversos projectes d'edició en què Aguiló va prendre part, inclòs l'estudiat per Maribel Ripoll, fins a la constitució de la Biblioteca Catalana, en què es va publicar el *Llibre de meravelles*, a cura de Jeroni Rosselló, esmentat més amunt. També s'hi explica la publicació, entre 1877-1879, dels fascicles del *Llibre de l'orde de cavalleria*, a càrrec del mateix Aguiló. L'estudi incideix igualment en el paper destacat del bibliotecari en la difusió dels textos catalans antics sota la seva custòdia.

La suma d'aportacions de *Ramon Llull en la literatura catalana del segle XIX* constitueix un valuós recull sobre la recepció de què va ser objecte el beat. No hauria estat sobrerera una visió més de conjunt, i també un cert aprofundiment en algunes fites, com ara els homenatges amb motiu del sisè centenari de Miramar o bé l'aportació de Jacint Verdager, de la qual sols s'analitza un aspecte molt secundari. Malgrat tot, el volum ofereix elements per anar construint la imatge que els escriptors del vuit-cents tenien de Llull, llavors en construcció i en molts aspectes divergent de l'actual, i el paper que el seu ascendent, sobretot simbòlic, va exercir en el moviment.

Joan Santanach i Suñol



86) Riera Melis, «El regne de Mallorca al segon terç del segle XIII: les conseqüències demogràfiques, econòmiques, socials i polítiques de la conquesta feudal catalanoaragonesa»

L'article ofereix un ampli estat de la qüestió, amb bibliografia actualitzada, sobre les transformacions polítiques, socials i econòmiques que el regne de Mallorca va experimentar arran de la conquesta de Jaume I des de 1228 i durant les dècades següents, un període que ve a coincidir amb els anys de formació de Ramon Llull, nascut a l'illa el 1232 i fill d'un membre del patriciat urbà de Barcelona que va acompanyar el Conqueridor i consta com a receptor de terres al *Llibre de repartiment* de Mallorca.

El gruix del treball descriu el procés de conquesta i colonització de Mallorca des de la planificació de l'empresa, que la Corona, en no poder assumir-la individualment, obre des del primer moment a la participació dels magnats a canvi de la promesa de compensacions territorials. A partir de fonts àrabs sobretot es dedueix que la conquesta pròpiament dita va ser molt més llarga –es va perllongar fins al 1232– i violenta que no afirma el *Llibre dels fets*, i que la repressió contra la població musulmana va destacar per la seva duresa. Aquesta població va ser reduïda, induïda a la conversió per evitar la captivitat i sotmesa a una forta pressió fiscal, amb el corresponent efecte crida per a la repoblació cristiana del territori acabat de conquerir. En el procés de distribució de les terres entre els nous pobladors, objecte d'un registre específic, el *Llibre de repartiment*, cal distingir dues fases: una primera distribució territorial entre el rei i els quatre grans magnats que l'acompanyaren en la conquesta, en què les terres subordinades a la jurisdicció senyorial arribaren a superar les de reialenc, i una segona fase, en què les parts del rei i dels magnats, absents del territori, es repartiren entre els porcioners i començà un procés de creació de senyories territorials, mentre que algunes propietats dels magnats (el comte Nunó Sanç) acabaren en poder de la Corona. A continuació s'assenyalen els canvis que la nova estructura senyorial en mans de repobladors cristians va provocar en el món agrari: establiment de diferents tipus de relacions feudals en l'explotació del camp, modificació del paisatge rural i del patró dels conreus i la ramaderia, però també de les manufactures i l'activitat comercial. Pel que fa a l'estructura política, des del primer moment es va reconèixer l'existència d'un regne de Mallorca, amb una ordenació jurídica pròpia (concessió de la Carta de franquesa), però considerat una part inseparable de la Corona, situació que el mateix rei Jaume revertiria temporalment en confiar-ne l'administració a Pere de Portugal i més endavant (1256) amb la creació d'un regne autònom per al seu fill Jaume.

L'autor conclou que les peculiaritats d'un territori perifèric en ple procés de colonització, l'oportunitat d'ascens social que es va obrir als col·laboradors

de la conquesta, en el cas dels Llull antics comerciants que abandonen els negocis i passen a integrar-se en la nova noblesa insular, i la confluència de cultures (cristiana, àrab i jueva) són aspectes a tenir en compte en la formació de Llull, i n'expliquen tant el caràcter autodidacte com la facilitat amb què es mourà des de ben jove a la cort de l'infant Jaume, un cop aquest és designat hereu del regne de Mallorca.

Maria Toldrà

89) Rosselló Bover, «Diego Ruiz: el lul·lisme d'un autor marginat»

La relació de Diego Ruiz (Màlaga, 1881-Tolosa, 1959) amb el lul·lisme no és cap novetat, encara que és una altra d'aquelles figures que ha passat del tot desaperebuda entre les noves fornades lul·listes. Llicenciat en medicina i director de l'hospital psiquiàtric de Salt, la personalitat complexa i extravagant, i sobretot el comportament inapropiat amb els intel·lectuals de principis del segle xx, que l'elogiaven i n'acolliren tot d'una els treballs, varen ser la causa que passàs a la marginació i a l'oblit posterior. Una mostra evident és el fet que va ser la inspiració de Prudenci Bertrana per a *Jo! Memòries d'un metge filòsof*, novel·la en la qual quedava totalment ridiculitzat. Aspirant a convertir-se en «el filòsof de Catalunya», Diego Ruiz considera Ramon Llull com el precursor de la filosofia catalana i d'aquí la descripció del sistema filosòfic que intenta dur a terme. Tanmateix, el resultat per als germans Carreras Artau és que el lul·lisme de Ruiz és «esnob», propi de l'època. El treball que ofereix Pere Rosselló té l'objectiu de recuperar l'aportació d'un personatge marginat pels seus contemporanis, però que en aquell moment va saber relacionar l'Art de l'Il·luminat amb l'Enciclopèdia de Leibniz. Al cap i a la fi, com afirma Rosselló analitzant *Lull, maestro de definiciones*, «hem d'entendre, però, que posar el nom de Ramon Llull al capdavant de l'obra és sobretot una manera de retre-li homenatge. D'aquí que Diego Ruiz realment no intenti fer lul·lisme pròpiament dit —és a dir, no pretén estudiar ni l'obra ni el pensament de Ramon Llull—, sinó que vol parlar del seu mètode filosòfic, en el qual, com veurem, la definició ocupa un lloc central» (p. 321).

Maribel Ripoll Perelló

93) Rubio, «Ramon Llull front a la joglaria: de la crítica moral a l'aprofitament estratègic»

Aquest treball ressegueix els fonaments morals i doctrinals de la crítica contra l'ofici dels joglars i la proposta de reforma d'aquest ofici que Llull planteja en diverses obres. Com observa Josep E. Rubio, el discurs lul·lià s'emmarca en un context general de crítica moral contra la joglaria i alho-

ra d'aprofitament del potencial comunicatiu de l'ofici joglaresc per part de l'estament religiós; ara bé, aquest discurs presenta alguns trets específics que s'expliquen en el marc del programa de reforma intel·lectual i espiritual desenvolupat per Llull.

L'autor se centra sobretot en el capítol 118 del *Llibre de contemplació*, dedicat als joglars, i mostra que el plantejament que s'hi fa es fonamenta en la doctrina lul·liana de les intencions, en l'analogia entre la realitat visible i l'espiritual que basteixen les distincions del llibre III dedicades a les sensualitats (el capítol forma part de la distinció XXIII dedicada al sentit de la vista), i en l'anomenat «pecat de la llengua» (*adulatio*). A continuació, analitza com es vehiculen aquests elements en la crítica de la joglaria que forma part d'episodis narratius: el del capítol 48 del *Romanç d'Evast e Blaquerna*, construït al voltant del concepte de *valor* i el seu significat, i l'exemple del joglar que lloa un malvat cavaller davant d'un rei savi al capítol 157 del *Llibre de meravelles*, que se centra en el pecat d'adulació, al qual Llull –seguint la línia d'alguns teòlegs del segle XIII– atorga una definició intencional. Finalment, a propòsit de la reforma de la joglaria que planteja Llull i de l'aprofitament estratègic que fa d'aquest ofici per a la difusió del seu missatge, Rubio fa una anàlisi interessant sobre la repartició de papers que proposa Ramon al final del *Desconhort*, quan assenyala que sigui l'ermità qui actuï com un joglar a la cort papal, recitant els *Cent noms de Déu*, mentre que ell, l'autor del text, es proposa anar a les terres d'infidels a predicar. La proposta es fonamenta en l'aprofitament de tres oficis (mestres, joglars i missioners) que requereixen estratègies comunicatives diferents i en l'objectiu de preservar i difondre l'Art, sense perjudici de donar una visió negativa d'aquests tres oficis. Es tracta, sens dubte, d'un estudi il·luminador sobre la visió lul·liana de l'ofici dels joglars, que ofereix una identificació clara i ben contextualitzada dels principals elements en què se sustenta la crítica i la proposta de reforma de la joglaria.

Anna Fernández Clot

94) Ruiz Simon, «L'Art de Llull i les polítiques de conversió de les elits musulmanes»

L'articolo prende avvio dalla reiterata affermazione lulliana che la conversione dei musulmani deve cominciare dalle loro élite politiche e intellettuali perché costoro non credono che Maometto sia un profeta, anzi lo considerano un uomo mendace e peccatore. Questa proposta poteva effettivamente attecchire in alcuni ambienti intellettuali, nei quali la discussione sulla religione doveva avvenire attraverso la loro comparazione con criteri puramente razionali,

descritti in un articolo dello stesso autore del 2014.<sup>3</sup> Llull era inoltre un sostenitore delle crociate per la quali la sua Arte poteva essere usata come arma spirituale che, però, doveva accompagnarsi alle armi materiali e alla coazione di coloro che non si convertivano. Questa conversione delle élite musulmane è un'idea basata sulla realtà: era infatti uno degli espedienti dei leader dei regni islamici sotto pressione per l'avanzata dei crociati, che preferivano convertirsi (o dare a intendere che l'avrebbero fatto) a perdere il loro potere, fenomeno documentabile durante le conquiste tanto di Maiorca quanto di Valencia. Inoltre, il racconto della volontà di conversione dell'emiro di Tunisi che avrebbe spinto Luigi IX di Francia all'ottava crociata continuava ad avere eco nella corona catalanoaragonese: Muntaner, per esempio, riferisce, come giustificazione delle azioni di Pietro Il Grande nel Nordafrica, il fatto che il governatore di Bugia si sarebbe convertito se avesse ricevuto aiuto contro il «re» di Tunisi, e lo stesso Llull spesso identifica il sovrano musulmano dell'*exemplum* in questione con l'emiro di Tunisi che san Luigi voleva convertire. Il re francese aveva mandato in avanscoperta due domenicani, Francesc Cendra i Ramon Martí, per preparare la sua missione, e Llull sembra trovarsi nella stessa situazione del missionario domenicano, quarantacinque anni dopo sempre a Tunisi ma al servizio di Giacomo II. Il *qāḍī* di Tunisi cui dedica molte delle ultime opere non sarebbe quindi lontano dalla figura del sovrano tunisino dell'ottava crociata.

L'autore propone di conseguenza interessanti parallelismi che dimostrano come Llull recuperi/conservi, affidandoli principalmente ai francescani, diversi aspetti della politica missionaria domenicana quando questi ultimi avevano iniziato a cambiare strategie: la fondazione della scuola di lingue a Miramar, la sua attività di propaganda e raccolta di fondi per la crociata a Genova (1308), la sua attività di predicatore autorizzato tanto dai sovrani catalanoaragonesi quanto dal generale dell'ordine francescano sono tutte strategie missionarie dell'ordine dei predicatori che Llull non poteva praticare senza l'aiuto di questi potenti e in relazione stretta con gli altri centri del potere dell'epoca. Mentre Tommaso d'Aquino tentava di mettere fine ai progetti di Ramon de Penyafort sulla dimostrazione razionale dei principi della fede, Llull crea uno strumento capace di provare per ragioni necessarie il cristianesimo, avvalendosi quindi dei francescani che in quel momento storico aveva l'appoggio di Giacomo II, tanto quanto i domenicani erano stati supportati da Giacomo Il Conquistatore, per mettere in pratica le sue strategie.

---

3 Josep Maria Ruiz Simon, «El Arte de Ramon Llull y la filosofía política de las leyes religiosas de los *falasifa*», *Ambitos* 31 (2014), pp. 47-57.

Il merito di questo articolo è quello di esporre chiaramente alcuni aspetti che sono spesso negletti o dissimulati dalla letteratura su Llull e il dialogo interreligioso, che tendono a fare del maiorchino «un colom del nostre temps» quando invece andrebbe visto come «un falcó de la seva època» (p. 262). Se Llull è per molti aspetti un innovatore rispetto ai suoi contemporanei, dall'altra le sue idee sono ancorate alla realtà in cui viveva e alle esperienze dei suoi predecessori. Tacere uno di questi elementi porta alla creazione di un «personaggio» Ramon, che Llull stesso aveva contribuito a fondare, alieno alla sua contemporaneità. Gli indizi che il maiorchino ci ha lasciato nella sua sterminata opera possono invece condurci a una revisione dell'immagine che Llull ha voluto lasciare di sé ma altrettanto interessante. L'affermazione relativa ai progetti lulliani, che non erano solo quelli di un letterato ma di qualcuno che faceva da «enllaç, mirant de lligar, amb les arts de la diplomàcia i probablement també de l'espionatge, els objectius i interessos d'aquests poderosos [i due Giacomi II e Ramon Gaufredi] amb els objectius i interessos d'altres centres de poder com el Regne de França, el Papat o el sultanat de Tunis» (p. 266) merita sicuramente un approfondimento che l'autore saprà fornirci.

Simone Sari

96) Santanach, «La circulació de la *Doctrina pueril* a Occitània: de nou sobre l'aportació de Ramon Llull a la literatura en llengua d'oc»

És prou documentada i analitzada l'estratègia de Llull de traduir l'obra pròpia a altres llengües diferents de l'original (àrab, llatí, francès, occità) per canalitzar-ne la difusió. En aquest treball, Joan Santanach perfila i defineix molt més aquesta estratègia en relació amb la llengua occitana, a partir de les obres que s'hi traduïren i de les traces que s'han detectat en reculls miscel·lanis de caràcter devocional. Com afirma l'autor, l'occità va tenir un paper central durant els primers anys de producció lulliana, entre 1276 i 1289, en el sentit que va ser a partir d'aquesta llengua que Llull abordà les traduccions al francès i al llatí d'obres com el *Romanç d'Evast e Blaqueria* i, sobretot, la *Doctrina pueril*. Aquesta obra compta amb quatre testimonis occitans que se situen entre finals del segle XIII i el segle XV. Dels quatre, només el més antic és complet i és el més proper a la versió catalana. Els altres tres testimonis occitans (fragmentaris) no depenen d'aquest manuscrit sinó d'un subarquetip diferent que degué ser l'antecedent de les versions francesa i llatina, atenent a la presència d'un capítol dedicat a la cavalleria, inexistent en la versió catalana i occitana i present en les versions francesa i llatina, que Llull hi degué incorporar quan l'obra ja circulava. Dos d'aquests testimonis corresponen a la selecció que els autors anònims (i a priori independentment l'un de l'altre

segons les poques dades conegudes) feren per a sengles miscel·lànies de marcat caràcter devocional, entrelaçades amb fragments de la *Legenda aurea* de Iacopo de Varazze, de la *Somme le roi* de Llorenç d'Orleans o amb el sermó de sant Vicent Ferrer per al Divendres Sant de 1416, i que Santanach analitza extensament, en relació amb el tipus de lector que perfilen els fragments textuals que s'hi recullen.

Les altres obres que presenten una versió occitana en la tradició corresponent són el *Romanç d'Evast e Blaqueria* (*REB*), el *Llibre d'intenció* (*LI*) i el *Llibre de meravelles* (*LM*), obres totes elles, juntament amb la *Doctrina pueril*, de contingut temàtic similar, pensades per a la formació d'un públic eminentment laic i sense la complexitat escènica de l'Art. A diferència de l'excepcionalitat que suposa el cas de la *Doctrina*, amb els quatre testimonis indicats, la tradició de les tres altres obres només inclou un testimoni occità en cada cas. Per als casos del *REB* i del *LM*, els dos testimonis occitans són contemporanis de Llull, del pas del segle XIII al XIV. Per al primer, no sembla pas que fos l'original de la traducció. I quant al *LM*, adverteix que no es tracta realment d'una traducció a l'occità, sinó que constitueix una mescla malgirbada entre català i occità, que Santanach atribueix a un procés de traducció mal resolt. Sobre el *LI*, les suposicions se sustenten en l'existència d'un testimoni molt tardà, de principis del segle XV, que mostra també una barreja de trets catalans i occitans i que conduiria a parlar de la recatalanització d'un antígraf occità. Per a l'autor, és plausible una doble hipòtesi sobre la versió occitana d'aquesta obra: d'una banda, que va existir i, de l'altra, que, com en els casos de les obres anteriors, va ser promoguda per Llull mateix, abans d'iniciar la primera estada a París i amb la voluntat que servís per engegar la traducció, almenys, llatina. Caldria afegir a aquesta llista d'obres amb versió occitana el brevíssim fragment dels *Proverbis de Ramon*, copiat al foli 1 del còdex Hisp. 59 (603) de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic, còdex que inclou una còpia completa en català de l'obra esmentada.

Finalment, Santanach perfila els lectors possibles que llegien aquestes versions occitanes. D'una banda, llevat d'alguna excepció (com la del mercader Ramon Podador, mort a Mallorca el 1415), els lectors de les traduccions a aquesta llengua no tenien gaire interès per les qüestions complexes del sistema lull·lià, ans al contrari, cercaven obres instructives, de caràcter moral o devocional, de manera rellevant en la *Doctrina pueril*. És així que, arran de l'anàlisi minuciosa i de la comparació dels textos que conformen les dues miscel·lànies a què ens hem referit anteriorment, l'autor afirma que aquest grup de lectors se situaria en un «context d'alta sensibilitat religiosa» (pàg. 107), que entroncaria perfectament amb les inquietuds manifestes dels beguins.

En definitiva, el treball altament recomanable que ofereix Santanach és una anàlisi exhaustiva i molt ben resolta sobre la propagació de l'obra lulliana en llengua occitana, sobre les versions existents i sobre la informació relativa a la recepció que se'n feu fins a les acaballes de l'Edat Mitjana.

Maribel Ripoll

98) Santos-Sopena, «Cross-cultural Identity, Language Development, and Medieval Catalan Culture: The Prehumanism of Ramon Llull»

Com indica el títol, l'article se centra en tres conceptes que són aplicats a l'obra de Llull per concloure que és un precursor de l'humanisme: «identitat», «llengua» i «cultura». L'objectiu és explorar l'aportació de Llull a la cultura catalana medieval al llarg de tres seccions. En la primera, es proposa d'analitzar la concepció lulliana d'identitat, que barreja símbols cristians amb un discurs filosòfic clàssic (p. 118). Un breu resum dels viatges de Llull per la Mediterrània serveix per constatar que va estendre la identitat catalana i cristiana en viatjar per Europa amb la intenció de difondre la seua *Ars*. En la segona secció, dedicada al desenvolupament lull·lià del català com a llengua literària, hom conclou que l'ús del vulgar el connecta amb els orígens de l'humanisme. En la tercera, dedicada a l'aportació de Llull a la cultura catalana medieval, s'afirma que l'obra del mallorquí funciona com a marc d'unió entre la cultura medieval, l'humanisme i el Renaixement, ja que el seu coneixement de les cultures musulmana i jueva li permet bastir una concepció global de la Mediterrània.

La impressió general és que l'autor maneja una sèrie de conceptes força complexos (com ara «cultura catalana» o «identitat») sense acabar de definir-los exactament, i els empra com a termes vagues sobre els quals assentar la idea tòpica que Llull és el pare de la identitat i de la llengua catalanes –una identitat, això sí, oberta a tota la Mediterrània i, per això mateix, precursora de l'humanisme. Tot això suportat sobre unes poques referències bibliogràfiques que no van més enllà dels estudis de Martí de Riquer o de Miquel Batllori, i sobre el desconeixement de la revisió que d'alguns d'aquests tòpics (com el del Llull pare de la llengua i de la literatura) han fet aportacions molt més recents.

Josep E. Rubio

100) Sari, «La poesia come espressione letteraria lulliana»

Simone Sari ofereix una descripció de conjunt de la poesia de Ramon Llull i de la relació que manté amb la producció poètica del segle XIII. L'article

s'obre amb una introducció sobre el tractament lul·lià de la joglaria i de l'art dels trobadors, un tema estudiat per Josep E. Rubio en un altre treball del mateix volum ressenyat anteriorment (núm. 19) i també analitzat amb força detall pel mateix Sari en un treball en premsa. En aquest cas, però, el tema serveix com a punt de partida per explicar com Llull aprofita i transforma la tradició poètica del seu temps per difondre el seu missatge, qüestió que s'exemplifica amb alguns episodis del *Romanç d'Evast e Blaquerua* i, especialment, amb el corpus d'obres versificades de Llull.

Si en l'article «740 anys de poesia lul·liana. Tradició textual i noves perspectives» (*Mot so razo*, 10-11, 2011-2012) Sari oferia una doble classificació del corpus de poesies lul·lianes (per formes mètriques, d'una banda, i per obres «artístiques» i obres de circumstància, de l'altra), en aquest treball abandona la segona classificació –ja que presentava algunes fissures, com ara que algunes obres tant es podien considerar artístiques com de circumstància– i parteix únicament de la distinció per formes mètriques per tal de descriure les relacions que presenta l'esmentat corpus amb la tradició. En primer lloc, tracta les obres escrites en noves rimades, de les quals es fixa sobretot en els aspectes formals (regularitat mètrica, aplicació de la *lex Mussafia*, casos d'isostrofisme, imitació melòdica); en aquest mateix apartat també dedica algunes ratlles a la qüestió de les tradicions que conflueixen en la composició dels *Cent noms de Déu*, un tema estudiat per l'autor en treballs posteriors (per exemple, a *SL* 58 [2018], pp. 5-41). En segon lloc, presenta les obres escrites en altres formes mètriques, de les quals remarca, a més de les connexions formals amb altres textos poètics occitans, l'adaptació de motius com el *joi*, l'ús de recursos com el cant i l'aprofitament de melodies conegudes, l'ús de diferents veus o l'emergència del jo, que l'autor explica en relació amb les estratègies de promoció i difusió del missatge lul·lià.

Anna Fernández Clot

103) Soler i Llopart, «Raonament intel·lectual i materialitat del text: el cas de l'*Ars inventiva veritatis* de Ramon Llull»

L'estudi dels elements decoratius del ms. Clm. 10501 de la Bayerische Staatsbibliothek de Munic (*M*), interpretats des de la història interna del desenvolupament de les Arts de Llull, permet de treure partit de forma brillant de la dedicació de l'autor de l'article als manuscrits lul·lians més antics, els que ell mateix ha batejat com «de primera generació». El manuscrit *M* ha transmès l'*Ars inventiva veritatis* (*AIV*) de 1290, que és alhora la primera versió de les arts ternàries i la darrera mostra de les formulacions del període de transició de les quaternàries a les ternàries, com l'autor detalla amb l'ajuda



del manual d'ús de l'Art de Bonner. La Bayerische Staatsbibliothek conserva un segon ms., bessó de *M*, el Clm. 10496 (*M2*), que transmet l'*Art amativa* (*AA*), que és una obra coetània de la *AIV*. *M* i *M2* són copiats de la mateixa mà en un mateix obrador que cal situar a París. Aquestes circumstàncies i el fet que *M2* presenti variants d'autor permeten d'atribuir a Llull en persona determinades solucions gràfiques presents en la decoració de *M*. D'aquí que Soler pugui sostenir a la introducció i a les conclusions de l'article que la materialitat del text, accessible des de la paleografia, és un instrument valuós per copsar determinades inflexions del pensament. En el cas de la *mise en page* de la *AIV* les proves que aporta Soler, acompanyades del corresponent aparat gràfic, no deixen lloc a dubtes. La reformulació de la primera Art, la que no va superar la prova dels escolars de París, redueix l'aparat de figures de setze a quatre, introdueix les definicions dels principis i juga amb la polisèmia de les lletres B-K però encara no desenvolupa, com faran l'*Ars generalis ultima* o l'*Ars brevis*, l'Alfabet, les Regles, les Qüestions i la Taula. Són elements de referència per a la guia del lector que manquen a l'*AIV* i que *M* supleix amb una jerarquització acurada dels recursos gràfics clarament pensada per l'autor: capitals farcides, decoracions en *bande d'I*, lletres estratègicament situades als títols corrents. Soler mostra que Llull va treballar en la confecció d'un llibre de format acadèmic, que fes homologable el seu pensament a nivell intel·lectual per la via del material. L'article és ple de suggeriments esparsos que obren escaletes per copsar moments del procés creatiu i comunicatiu de Llull, com el que es comenta a la nota 26 en relació amb el paper de Tomàs Le Myésier en la reformulació de l'Art i potser en la producció del manuscrit *M*.

L. Badia

105) Szpiech, «The Art of Amazement: Wonder and Fictionality in Ramon Lull's *Vita coetanea* (1311)»

Anàlisi de l'ús i la significació dels conceptes «meravella» i «meravellar-se» (en llatí *mirabilia*, *miror* i derivats) en la *Vita coetanea* de Ramon Lull. L'autor defensa que la utilització del terme, generalment estudiada en relació amb el *Fèlix* però no tant amb altres obres, permet aprofundir algunes idees de treball ja conegudes. Un primer cas és l'oposició lul·liana als nous mètodes per a la controvèrsia i la conversió de l'infidel popularitzats en aquells mateixos anys per l'orde de dominics i basats en autoritats, una oposició que en la *Vita* seria més implícita que explícita i es detectaria, per exemple, en coincidències lèxiques puntuals amb passatges de Ramon Martí i Humbert de Romans. Un altre cas és el recurs de la *Vita* a fórmules i episodis de la tradició hagiogràfica per justificar l'autorepresentació d'un laic com Lull, amb un

mètode argumentatiu propi per convertir els infidels, proporcionat per l'Art, com a *auctor* digne de ser imitat.

Maria Toldrà

106) Teleanu, «La censure du magistère de l'*Ars Raymundi* à l'Université de Paris selon Jean Gerson»

Aquest treball explora les diverses fases de l'ensenyament de l'Art de Llull a la Universitat de París a partir de la seva estada de 1311 a través de la documentació coneguda i analitza el fenomen del rebuig de què va ser objecte. Les campanyes de Nicolau Eimeric assenyalen un canvi de rumb que se sustenta en una lectura esbiaixada dels textos de Llull, que troba suport en el *Tractatus contra divinatores et sompniatores* d'Agostino Trionfo, coetani de l'entrada de l'Art a la Universitat de París. L'autor de l'article assenyala la parcialitat de les desautoritzacions de Llull dels segles XIV i XV i sobretot explica que Jean Gerson atacava Llull sense tenir-ne un coneixement mínim. Les posicions teològiques de Gerson li impedièn de desviar l'atenció de les seves pròpies propostes estudiant les de Llull. A les conclusions Teleanu explica perquè la gnoseologia lul·liana molestava tant el canceller Gerson: la demostració de la fe lul·liana, fonamentada en una argumentació lògica nova no aristotèlica, reclama la intervenció divina: «Lulle invente une démonstration miraculeuse [...] Il requiert toutefois que la lumière de la croyance ou de la grâce du Saint-Esprit illumine la puissance naturelle de l'intellect». El lector no pot destriar si es tracta d'una opinió de Gerson o de l'autor de l'article.

L. Badia

109) Tessari i Pavanato, «Ramon Llull, un uomo del nostro tempo»

L'estreta col·laboració entre Tessari i Pavanato ens continua oferint una nova contribució en la línia de les que han fet els últims anys, posant l'accent en la tradició lul·liana europea durant l'època moderna. A més –diria jo– amb una característica pròpia, que és la sana tendència a projectar les seves anàlisis cap al món contemporani.

Els autors volen centrar-se en el lul·lisme de Giordano Bruno, que apareix comparat amb les inquietuds intel·lectuals del seu contemporani Francis Bacon, també deutor de la tradició lul·liana. Per arribar al moment en què Bruno i Bacon s'interessen per Llull, el treball dibuixa la doble direcció, realment contradictòria, que ha emprès la recepció de les obres de Llull: car, juntament a la persistent reedició del *Directorium inquisitorium* amb les condemnes de Nicolau Eimeric i a la inclusió de les obres de Llull a l'*Index librorum prohi-*

*bitorum*, existeixen també diverses autoritzacions dels reis d'Aragó, la transmissió propiciada per Nicolau de Cusa i després l'admiració de Felip II que afavoreix el mestratge de Llull. Els comentaris de Bruno, inspirats en l'*ars* al llarg de la seva recerca sobre la tècnica mnemotècnica, en coincidència amb la inquietud de Francis Bacon, en el moment en què Copèrnic ens acaba d'obrir una nova etapa en la història de la cultura europea (*De revolutionibus orbium caelestium*, 1543), es mouen, doncs, en un perillós joc de forces. Jo afegiria al treball la influència silenciada de Llull sobre el *De orbis terrae concordia* de Guillaume Postel (1544). La traumàtica notícia de la condemna al foc de Giordano Bruno (Roma, 1600) reafirma, en realitat, la situació contradictòria del lul·lisme: car la condemna dels comentaris de Bruno renova les condemes històriques que han recaigut sobre les obres lul·lianes, però, al mateix temps, no pot evitar la continuació de la lectura de Llull en alguns dels grans autors següents, com ara Descartes (*Discours de la méthode*, 1637), Hobbes o Leibniz.

La unanimitat sobre la injustícia comesa sobre Bruno és presentada, doncs, com un fet significatiu que confirma la persistència d'una línia repressiva sobre les obres de Ramon Llull. A la ment dels autors, doncs, hi ha una lògica irrefutable: l'apertura actual sobre Llull –especialment visible amb motiu de la celebració del VII centenari de la seva mort– hauria de repercutir també en la revisió del cas de Bruno. El final de l'article ens transporta de sobte a les injustícies que s'esdevenen a la Mediterrània actual, un espeterneç de la pitjor història europea: la pervivència de Llull, malgrat les estretes visions que han recaigut sobre Llull i Bruno –clarament superades per les grans mentalitats que obren a la ciència moderna–, ens reclama la necessitat, però també ens demostra la capacitat, de trobar noves propostes o noves solucions, com va fer el mateix Llull. Així és com entenem el seu colofó: «non basta mettere ordine nelle piccole quantità finite del nostro sapere, bisogna arrivare all'*Ars inveniendi veritatem*, all'*Ars euristica*, a costruire quello che non c'è. Bisogna arrivare alla salvezza».

Óscar de la Cruz Palma



## CRÒNICA

### 1. Jornades Acadèmiques Interdisciplinàries «One God, Many Names: Llull's *Hundred Names of God* / Un Déu, molts noms: els *Cent noms de Déu* de Ramon Llull», Universitat de Barcelona, 26-27 de setembre de 2019



\*This paper is part of a project that has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 746221 *Christianus Arabicus*.

Aquestes Jornades recollien els resultats del projecte de Simone Sari, *Ramon Llull (1232-1316): A Vernacular Writer Between Christianity and Islam*, finançat pel programa de recerca i innovació Horizon 2020 de la Unió Europea a través de la convenció 746221 (Maria Skłodowska-Curie Actions). El nucli del projecte era aplanar el camí de les dues edicions crítiques de l'obra lulliana *Cent noms de Déu / Centum Nomini Dei*, acceptades per a la seva publicació a les sèries NEORL i ROL respectivament, i també de l'edició divulgativa anglesa feta en col·laboració amb Robert Hughes, *Hundred Names of God*, ja consultable des de la plataforma Manícula (Centre de Documentació Ramon Llull de la Universitat de Barcelona): <<https://manicula.narpan.net/obres/hundred-names-god>>.

El dijous 26, Simone Sari va iniciar els treballs amb una «Introduction» a les tasques de la trobada, que ha esdevingut l'article «*One God, Many Names: Llull's Hundred Names of God* in its Christian and Islamic religious context» del present número de *Studia Lulliana*. Sari va recordar que, com va comprovar fa anys Dominique Urvoy, el poema lull-lià objecte del congrés absorbeix materials de font islàmica però està pensat per a un auditori cristià sota la forma d'un «montage orientaliste».

L'edició crítica catalana dels *Cent noms de Déu* requereix un manuscrit de base. Des del primer moment s'ha sabut que hi ha dues branques de la tradició. Per una banda, el manuscrit Vaticà Ott. lat. 845, *V*; per una altra, la branca beta,

amb tots els altres testimonis. Està clar que l'edició s'ha de continuar basant en *V*. Gabriella Pomaro, en la seva intervenció, «Radiografia di *V* (Ott. lat. 845)», va explicar que el document és la suma de tres unitats, els *Cent noms* i dos «libelli» amb el *Desconhort de nostra Dona* i el *Desconhort de Ramon*. Tres unitats autònomes, però sortides del mateix taller i reunides posteriorment en volum. La disposició del text assegura que la *Taula* amb els cent noms pelats –una llista amb valor talismànic/contemplatiu– és una entitat a part del poema –els *Cent noms de Déu*–, que Llull va bastir desenvolupant en trístics anisòtil·làbics el contingut de cada un dels cent ítems de la *Taula*. La reunió de les dues entitats en un sol testimoni és fruit d'una edició primerenca, darrera de la qual hi podria haver la intenció de l'autor, tot i que no es pugui provar una intervenció manual directa de Llull en la correcció del text. Sabem que el que llegim al manuscrit *V* no és ni la primera redacció de l'obra ni l'únic agençament textual de la tradició. Alguns testimonis de la branca beta, en efecte, presenten els *Cent noms de Déu* adaptats a l'esquema de la recitació dels salms segons els dies de la setmana i les hores canòniques litúrgiques i devocionals.

La intervenció d'Annemarie Mayer, «Ramon Llull and the *virtus verborum*: A theological exploration», va confirmar que cal interpretar els *Cent noms de Déu* al marge del pròleg en què Llull polemitzava amb els 99 noms de Déu islàmics i amb l'Alcorà. Mayer va posar en qüestió una afirmació de Miguel Asín Palacios, segons la qual, quan Llull escriu “Con Deus haja posada virtut en paraules, peres e erbes, quant doncs mayns l'ha posada en los seus noms” està citant un text d'Ibn ‘Arabi. El motiu de la virtut divina de la paraula no és un tema exclusiu de l'islam. Ho confirma la teologia sacramental, que Mayer va presentar a partir dels escrits de sant Agustí. La darrera diapositiva de la seva exposició va mostrar sengles textos d'Hug de Sant Víctor i de la *Taula general* lulliana que donen una idea de quin és el filó que connecta Ramon amb la tradició cristiana en aquest punt concret. La intervenció de la professora Mayer ha estat reelaborada, amb el mateix títol de la ponència, en forma d'article per al present número de *Studia Lulliana*.

Lluís Cifuentes, des de la perspectiva de la història de la ciència en vulgar, va oferir els resultats d'una recerca, encara en fase inicial, sobre els usos terapèutics de les pregàries, amb la seva intervenció, «La medicina de la desesperació: paraules i versos sanadors». La ponència va donar a conèixer eixams o conjurs i oracions amb finalitat protectora, terapèutica o utilitària, sovint en forma d'amulets. Va resultar especialment rellevant constatar la similitud entre determinats espècimens d'amulets i la seqüència dels noms de Déu com a eina protectora.

El divendres 27, Josep Bellver va obrir noves perspectives per a la localització de les fonts àrabs de Llull, fruit d'una recerca seva també en fase inicial. La seva ponència, «Corrents sufis a Al-Andalus i el Magrib a l'albada de Ramon Llull», va tractar de la personalitat intel·lectual del mestre d'àrab de Ramon Llull, que no podia ser un mallorquí de classe baixa esclavitzat a l'illa. Havia de ser un home capaç d'entendre el llenguatge de la lògica i de transmetre alguns missatges bàsics sobre l'univers dels sufis. La hipòtesi de Bellver porta a un membre de l'elit cultural de Múrcia, una ciutat conquerida pels cristians a mitjan segle XIII, on eren presents personatges d'alt nivell de saber. Bellver també va aclarir que en la tradició islàmica els noms de Déu són usats com a punt de partida de l'especulació filosòfica, a més de ser amulets portadors de bona fortuna. Va cridar molt l'atenció la llista de 23 tractats islàmics sobre els noms de Déu produïts a l'Al-Andalus i el Magrib a la segona meitat del segle XIII, que Bellver està estudiant.

José Martínez Gázquez va oferir una ponència sobre «Los nombres de Dios en las glosas al *Alchoran Latinum* de Robert de Ketton», en la qual va interpretar la glossa marginal a la traducció llatina de l'Alcorà impulsada per Pere el Venerable entorn de 1142, procedent d'un indret de frontera cultural com Tarassona. Criden l'atenció l'ús metafòric dels noms de Déu basat en les perfeccions del món i de l'home, i la manera d'entendre la bellesa dels noms de Déu en les versions cristianes de la llista d'aquests noms. També va resultar estimulante aprendre que el motiu dels noms de Déu és present al tractat d'Ibn Tumart, el madhí dels almohades, que versa «Sobre la Unicitat de Deu», traduït al llatí per Marcos de Toledo el 1210.

La realització oral dels *Cent noms de Déu* planteja el problema de la música que acompanyava el poema. Es parla de la melodia dels salms i de la cantilena de la recitació alcorànica per resoldre la dicció dels trisíl·labs anisosíl·làbics lul·lians. Antoni Rossell, musicòleg i intèrpret, va participar a la trobada analitzant tècnicament els modes de la recitació alcorànica amb diversos exemples sonors i exposant la seva teoria sobre l'estructura foneticomusical de la cantilena aplicada a textos de diferent textura prosòdica. D'acord amb aquest marc teòric, va fer sonar la seva versió del poema de Llull com a conclusió de la ponència «“Qui aquest xant vol sovint xantar, amar hi pot multiplicar en conèixer Déu e onrar”: cantar els Noms de Déu segons Llull».

La música medieval que coneixem millor és la música lligada al culte cristià. La intervenció del professor Gabriel Seguí, «Els *Cent noms de Déu* de Ramon Llull en el context de les hores canòniques de l'ofici diví romà», va mostrar que l'ús que fem els laics de la terminologia relativa al culte cristià no ha d'entrar en contradicció amb el sentit recte que té dins del llenguatge

de l'Església. Cal prendre nota, doncs, de la diferència entre la litúrgia pública, oficiada per clergues amb l'ordenació de suport escrit corresponent, i els devocionaris per a la pregària privada. És una distinció imprescindible per caracteritzar els manuscrits dels *Cent noms de Déu*, l'agençament i la difusió. Seguí també va comentar la dimensió jurídica, de caire netament medieval, de la funció que s'atribueix a la pregària com a perdó dels pecats. Llull esquiva aquest tipus de plantejament present als escrits d'alguns canonistes, perquè s'interessa per la meditació i la conversió.

Letizia Staccioli treballa en l'edició crítica de l'opera prima de Llull, la *Lògica del Gatzell*, que és una traducció/adaptació d'un manual de lògica àrab farcida amb materials originals de Llull. A la seva intervenció, «La *Lògica del Gatzell* dalle fonti alle rime», va exposar el gran repte a què s'enfronta la tesi que està escrivint: la relació entre el text rimat català d'aquesta traducció i la versió llatina en prosa, el *Compendium Logicae Algazaelis*. La *Lògica* en vers occitanocatalà i els *Cent noms de Déu*, en el format de taula, comparteixen manuscrit: el còdex C, conservat a la Biblioteca Colombina de Sevilla. Les recerques de Staccioli i de Sari també comparteixen el problema de la llengua dels textos lul·lians en vers i el problema de l'adaptabilitat de les produccions de Ramon a públics diferents. La hipòtesi que està elaborant Staccioli a propòsit de la *Lògica del Gatzell* treballa justament sobre aquest darrer punt tan central també per a prendre decisions sobre la configuració del text dels *Cent noms de Déu*. La tradició crítica defensa que Llull va escriure primer el *Compendium* llatí, que després adaptà en versió romànica en la *Lògica* en rims. Hi ha raons per creure que, o va ser al revés –però això no és fàcil de demostrar–, o cal entendre que Llull va planejar dues obres diferents, dirigides a públics diferents.

Finalment, Simone Sari va oferir un resum dels resultats de les seves recerques dels darrers dos anys amb la ponència «Les llengües per lloar Déu». En el cas dels *Cent noms*, el que sabem sobre el plurilingüisme lul·lià ajuda a situar la naturalesa occitanocatalana de l'obra. La interferència del llatí no té a veure amb la traducció a aquest idioma –que és clarament posterior–, sinó amb la presència de rúbriques llatines en testimonis romànics del segle XIV, com ara S, que és un dels manuscrits de la branca beta, conservat a Palma. Calia, per a això, presentar tots els testimonis dels *Cent noms* amb atenció a la problemàtica de les variants lingüístiques, a l'encapçalament dels trístics amb l'«o» de la pregària o amb el «de» argumentatiu, als canvis en l'ordre dels noms i a la natura dels noms mateixos. Un laberint que permet de veure agrupacions entre testimonis tot i que Sari no considera prudent de traduir-ho en un *stemma codicum* convencional a l'interior de la branca beta. En conclusió:



1. La *Taula dels noms* és la versió primigènia del text, amb circulació pròpia. D'aquesta *Taula* s'han desenvolupat els capítols que constitueixen el text en trístics anisosil·làbics. La composició del text és treballosa i interferida. *V* representa el millor estadi del text.

2. Hi ha raons ecdòtiques suficients per establir una tria de les lectures que permet de descartar esmenes impròpies, com la de voler regularitzar l'indret del naixement de Jesús en Betlem quan *V* llegeix Natzaret (*sic*).

3. Tenim instruments filològics per abordar el problema de la llengua de *V* amb les seves vacil·lacions d'aparença de la *scripta* catalana primerenca per a la literatura en vers.

4. La utilització de fragments dels *Cent noms de Déu* a l'*Arbre de ciència* no únicament estableix un *terminus ante quem* per a la datació dels *Cent noms*, sinó que explica algunes de les característiques de la versió «editada» dels *Cent noms* del ms. *V*.

5. *V* sembla, doncs, correspondre a l'obra descrita en el pròleg. L'estadi de la llengua emprada és proper al d'altres manuscrits de primera generació i conté un text complet. El millor manuscrit de la branca beta per dur a terme la correcció de *V* és *I*, el ms. de Sant Isidor de Roma.

Està prevista la publicació d'aquestes conclusions, degudament reelaborades, al número de *Studia Lulliana* corresponent al 2021, on tal vegada també apareixeran d'altres contribucions al congrés del 2019 que requereixen ser desenvolupades més a fons.

L. Badia

## 2. Represa de la Càtedra Ramon Llull de la UIB

El dia 24 de maig de 2019 es firmava el conveni de col·laboració entre la Universitat de les Illes Balears i l'Institut d'Estudis Baleàrics, en virtut del qual es recuperava l'estructura econòmica necessària per desenvolupar les tasques d'investigació i de difusió pròpies de la Càtedra. Vigent des del primer d'octubre de 2019 fins al 30 de setembre de 2023, el conveni preveu una col·laboració estreta entre les dues institucions en l'organització de seminaris, congressos i activitats de difusió, en la publicació de les NEORL i, en definitiva, en la promoció de la investigació lul·liana i lul·lista. La primera actuació, en aquest sentit, va ser la contractació de Pere Garau Borràs com a tècnic superior en investigació, des d'octubre de 2019. El mes de novembre de 2019 Jordi Gayà encetà el cicle de conferències «Llull després de Llull: el llegat contemporani», amb la conferència «Una teologia per als entesos en "lògica i naturals"». Continuada amb una sessió sobre «Els *Cent noms de Déu* de Ramon Llull, entre cristianisme i islam», a càrrec de Simone Sari. Lola Badia hi par-

ticipà amb «Ramon Llull i Anthony Bonner». I Anna Fernández Clot il·lustrà els assistents sobre la medicina espiritual amb la conferència «“E qui pot los hòmens sanar?” Ramon Llull i la medicina espiritual». Malauradament, la resta de sessions s’hagueren d’ajornar arran de l’estat d’alarma provocat per la pandèmia de la COVID-19. La intenció és programar novament les sessions pendents un cop hagi acabat la situació d’excepcionalitat. Igualment, per al curs 2020-2021 hem dissenyat unes jornades sobre Mateu Obrador i un cicle sobre la mort a l’Edat Mitjana. Podeu consultar el programa de totes les activitats a <<https://catedraramonllull.uib.cat>>.

Maribel Ripoll

### **3. Rotacions lul·lianes: variacions sobre l’*Ars combinatoria* de Ramon Llull**

Amb el reclam d’aquest títol el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB) va celebrar un acte lul·lià el 2 de desembre de 2019 a les 18.30 hores, entorn de la presentació del volum *Ramon Llull’s Method of Thought and Artistic Practice*, escrit en col·laboració per Miquel Bassols, Concha Roldán, Perejaume i Amador Vega. Els autors van debatre sobre l’impacte de l’obra de Llull en l’àmbit de la filosofia, la ciència i les arts en una animada sessió pública que és accessible a l’adreça <<https://www.cccb.org/ca/multimedia/videos/rotacions-lullianes/232737>>, dintre del portal que recull les activitats del CCCB.

La Redacció

### **4. Understanding Ramon Llull: Philosophy, Arts and Science through the *Ars Combinatoria***

La Universitat Pompeu Fabra ha patrocinat un curs en línia sobre la figura de Ramon Llull, dirigit per Amador Vega i Anna Serra, que informa sobre la figura del mestre mallorquí i la seva influència en l’art, la literatura, la ciència i la tecnologia. El curs es presenta en un vídeo, <<https://www.upf.edu/web/mooc-upf/understanding-ramon-llull>>, en el qual es descriuen els temes lul·lians que el curs desenvolupa: el diàleg entre les religions, l’accés als dogmes cristians a través de la raó i la universalitat del sistema combinatori lul·lià. El curs s’articula a través dels següents apartats: la biografia lul·liana, les seves obres i les seves «troballes» o «inventiones», el seu impacte en l’art contemporani i la contribució de la filosofia lul·liana al concepte modern de *networking*.

La Redacció

## 5. Coloquio internacional «Ramon Llull y el lulismo. Fe y entendimiento», Palma, Col·legi de Sant Francesc, 5-7 de març de 2020

Aquest col·loqui, celebrat al col·legi de Sant Francesc de Palma i coorganitzat pels Franciscans del TOR i l'Institut d'Estudis Hispànics de la Modernitat (IEHM) de la Universitat de les Illes Balears, manté viva l'activitat celebrativa entorn de la figura de Ramon Llull iniciada arran del setè centenari de 2015-2016, tot representant l'esperit de la reunió que s'havia celebrat l'any anterior, amb el lema «Acción y contemplación», i que ja era la segona edició de la iniciativa conjunta de la Provincia Española de la Tercera Orden Regular de San Francisco i l'IEHM. Precisament en el curs del col·loqui del 2020 els dos organitzadors, fra Lucio Nontol i Rafael Ramis, van presentar les actes de la segona trobada, la de 2019, de la qual també eren els editors. L'empresa emplaça els interessats en la matèria a una nova edició per al 2021 entorn de Llull i l'espiritualitat.

Les jornades sobre fe i enteniment es van desenvolupar en quatre sessions. La primera, a la tarda del dia 5 de març, després de les salutacions de rigor, va oferir una intervenció de Jordi Gayà, titulada «Fe i raó. Tres metàfores botàniques». Les relacions entre l'aigua i l'oli –que sempre se situa per damunt de la primera–, entre l'arbre de base i l'arbre empeltat –que és qui lleva fruit– i entre l'aigua i el vi –que es mesclen– van ser objecte d'un tractament progressivament més escurçat perquè el motiu de l'aigua i l'oli és numèricament més present a l'opus lul·lià que no pas els altres dos i ha estat pres abusivament com la formulació estàndard del pensament de Llull a propòsit de la interacció entre fe i enteniment. Gayà va mostrar que Llull aplica la disjunció entre aigua i oli a contextos que no tenen res a veure amb les relacions entre fe i enteniment i en va analitzar acuradament uns quants aplicant-hi eines de discriminació de matriu aristotèlica. La conclusió és que la relació aigua i oli no expressa la interacció entre fe i raó de la gnoseologia lul·liana, ja que aigua i oli se sobreposen però no interactuen. Aquest no és el cas, per contra, de la imatge de l'empelt: l'arbre de base, que seria l'enteniment, un cop empeltat produeix fruit, un fruit nou, diferent del que hauria donat l'arbre de base. La fe correspondria, doncs, a l'empelt, que porta l'intel·lecte al coneixement de Déu en termes lul·lians. La mescla de l'aigua i el vi reflecteix la relació que Llull veu entre fe i enteniment de manera menys rotunda.

Xavier Calpe, a «Entre la disputa i el diàleg: virtuts i límits del mètode lul·lià de la missió», es va mostrar preocupat per aclarir la dimensió irènica de la missió lul·liana en relació amb els infidels i va introduir molts matisos a propòsit de la distinció entre les nocions de disputa i diàleg, d'acord amb un ric repàs de la bibliografia sobre la qüestió. Joan Andreu es va centrar en una

obra concreta amb el seu «Creure per entendre, entendre per creure: una reflexió des del diàleg *Disputatio fidei et intellectus*». L'anàlisi de les posicions oposades dels protagonistes al·legòrics del diàleg el van dur a proposar una convergència entorn de la noció d'amor, entès com a propietat divina i com a funció de la voluntat humana.

La sessió del matí del dia 6 estava dedicada al lul·lisme. Antoni Bordoy, amb el seu «Enteniment, fe i alquímia: la transformació dels elements en els textos pseudolul·lians hispànics del segle XVI», va oferir els resultats de les seves recerques sobre fragments de manuscrits miscel·lanis no prou estudiats des del punt de vista dels materials alquímics, com ara el ms. 7443 de la Biblioteca Nacional de Madrid. Hi ha traces d'un lul·lisme alquímic en temps de Felip II, que abasta València, Múrcia i Sòria.

En canvi, Francisco Díaz Marcilla va reivindicar altres versions del lul·lisme a Castella i a Portugal durant l'edat moderna. «Hacia una historia del lulismo atlántico: preparación y experiencias evangelizadoras» va ser una aportació que enriqueix les informacions que l'autor va presentar al col·loqui de l'any 2019. L'estudi de fragments molt breus d'apunts de lul·listes detectats entremig de diversos manuscrits miscel·lanis (el ms. f. IV.22 de la Biblioteca d'El Escorial o el ms. 5-1-42 de la Colombina de Sevilla, entre d'altres, per exemple de Porto) mostren que Llull continuava tenint interès per a la predicació, la missió i altres aspectes de la vida religiosa. Francisco García Pérez, per la seva banda, a «Fray Francisco Vich de Superna y la agonía de la causa lulliana en Roma», va oferir una descripció documentada de l'acció contundent del bisbe Díaz de la Guerra contra el culte de Llull amb una presentació de la biografia del franciscà mallorquí Vich de Superna, que defensava la causa lul·liana a Roma.

A la sessió de la tarda del dia 6, Lola Badia va tractar d'«El mot *natura* en l'obra de Llull. Acepcions i contextos». Després d'un excurs literari sobre els motius naturals en la poesia i la prosa lul·lianes, la ponència va desenvolupar les acepcions del terme *natura* del *NGGL* i del *Diccionari de definicions lul·lianes* resseguint les ciències naturals readaptades per Llull i també el lloc de la natura dins de les Cent Formes, tot acabant amb una al·lusió al *Liber de natura*, que és un llibre de tema ontològic lligat a un debat amb els monofisites durant l'estada de Llull a l'illa de Xipre.

La sessió del matí del dia 7 va reunir dues ponències amb l'accent posat en la història. Gabriel Ensenyat va respondre la pregunta que ell mateix es proposava a «Què diu Ramon Llull del burgès?». En primer lloc va il·lustrar la distinció que es feia a l'època i que Llull recull, entre burgès i mercader, i va mostrar que Llull explica quin és el lloc dels mercaders i dels burgesos en l'ordre social,

tot expressant recels davant dels canvis d'estament. La ponència de Fernando Domínguez, llegida *in absentia*, «El libro sobre la (re)conquista de la Tierra Santa (Montpeller 1309). Contextualización histórica», va descriure el complex entramat de relacions entre el rei de França Felip IV, el papa Climent V i el rei d'Aragó Jaume II davant de la preparació de la croada. El llibre de Llull reprèn materials del *Liber de fine* de 1305 reciclats en el context de l'expedició d'Almeria del rei d'Aragó i del finançament papal de les pretensions de Carles de Valois per fer-se amb l'imperi bizantí.

L. Badia

## 6. *In memoriam* Miguel Cruz Hernández (1920-2020)

Aquest 25 de març va morir a Madrid Miguel Cruz Hernández, havent complert els cent anys. Don Miguel, com era conegut en ambients acadèmics, va ser la figura senyera de l'estudi del pensament àrab en el món de parla hispana. Havia nascut a Màlaga el 15 de gener de 1920 i, després d'estudiar filologia semítica a la Universitat de Granada, es va doctorar a la de Madrid el 1947, amb una tesi sobre *La metafísica de Avicena*. Entre 1950 i 1976 va exercir de catedràtic a la Facultat de Filosofia i Lletres de la Universitat de Salamanca i entre 1978 i 1987 ho va fer a la Universitat Autònoma de Madrid, on s'havia incorporat en l'època del rectorat de Pedro Martínez Montávez. En aquesta seu va ensenyar pensament islàmic fins i tot després de la seva jubilació. Entre els diversos càrrecs que va ocupar destaca el de subdirector del Instituto Hispano-Àrabe de Cultura (IHAC), entre 1954 i 1958, quan n'era director Emilio García Gómez. Tot i que el lul·lisme no era la seva línia de recerca fonamental, don Miguel va participar als congressos internacionals sobre Ramon Llull de Formentor (1963) i Miramar (1975) i el 1977 fou nomenat *Magister* de la Maioricensis Schola Lullistica.<sup>1</sup>

Cruz Hernández era filòsof en primer lloc, i la fenomenologia l'atreia. Això explica la seva metodologia, el que l'interessava era la comprensió de la doctrina i no tant la filologia. De totes maneres, ens ha deixat algunes traduccions, com la del *Compendi de la República de Plató*, d'Averrois, publicat per Tecnos de Madrid el 1989, que ha arribat a la sisena edició. Gràcies al seu interès pel missatge, però sobretot, a la seva gran capacitat intel·lectual, va crear obres ambicioses, com les seves històries de la filosofia islàmica: la *Filosofia hispano-musulmana*, publicada el 1957 a Madrid per l'Asociación Española

---

<sup>1</sup> Per a més informació biogràfica remeto a Ana Zanza Elío, «Conversación en Madrid con Miguel Cruz Hernández», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 9, 2000, pp. 395-413 <<https://hdl.handle.net/10171/9238>>; i al número doble 86/87 d'*Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura*, juliol-agost 1988.

para el Progreso de las Ciencias, i *La filosofía árabe*, de 1963, del segell Revista de Occidente. L'obra de major impacte és la *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, de 1981, que va treure Alianza Editorial, i que consta de dos volums: 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII, i 2. Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe. Cruz Hernández va anar revisant i ampliant aquesta obra, que es va traduir a l'italià i al francès; la darrera edició és de 2012 i ara consta de tres volums: 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente, 2. El pensamiento de al-Ándalus (siglos IX-XIV), i 3. El pensamiento islámico desde Ibn Jaldun hasta nuestros días. Si comparem la primera història, de 1957, amb la darrera, observarem com Cruz Hernández eixampla la seva base. Augmenta la seva documentació i també la temàtica, que s'estén al món contemporani. Don Miguel, a més, va produir monografies tan assenyalades com *Averroes, vida, obra, pensamiento, influencia*, publicada a Còrdova el 1997, o *El islam de al-Ándalus. Historia y estructura de su realidad social*, de 1992, en la qual aprofundia en els aspectes socials d'Al-Andalus, i feia una reflexió filosòfica personal sobre aquest ens tan productiu.

La Fundació March va encarregar-li una monografia sobre Ramon Llull, que es va publicar a l'Editorial Castalia l'any 1977, en una col·lecció anomenada «Pensamiento Literario Español», i amb el títol *El pensamiento de Ramon Llull*. El primer tema que Cruz Hernández hi debat és la creença que el pensament peninsular només sap expressar-se en formes i mètodes literaris, vestits d'imatges, i que no és capaç de fer-ho al nivell filosòfic pur, abstracte. «Nunca fue este mi modo de pensar», afirma (p. 10). Volia, doncs, provar que Llull era més que un gran literat i que, com a filòsof, era comparable a Averrois, Maimònides o Francisco de Vitoria O.P.

Don Miguel confessa que no és especialista en Llull, «No soc lul·lista» (p. 12), i que deu molt als especialistes, com els germans Carreras i Artau i llur història de la filosofia,<sup>2</sup> o Joaquim Xirau, que va publicar la seva monografia sobre Llull a l'exili,<sup>3</sup> però demana al lector que se'l deixi escriure «sense els bàculs de les notes» (p. 13). Una part important de l'obra la dedica al context històric i cultural de Llull (pp. 17-42), on el llegat araboislàmic té un lloc preferent. Cruz Hernández destaca altres aspectes, com l'apertura catalanoprovençal, el cercle cultural del rei Jaume I, la força de l'Orde de Predicadors, les polèmiques antijueves (Barcelona 1263). Els corrents parisencs,

---

<sup>2</sup> *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols. (Madrid: Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, 1939-1943), vol. 1, part III: «El escolasticismo popular. Ramón Llull (Raimundo Lulio)», <[https://archive.org/stream/historiadelafilo01carr/historiadelafilo01carr\\_djvu.txt](https://archive.org/stream/historiadelafilo01carr/historiadelafilo01carr_djvu.txt)>.

<sup>3</sup> *Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística* (Mèxic: Orión, 1946), reeditada al Fondo de Cultura Económica, 2004.

representats per Ramon Martí i Bernard de Trilla, ajuden a entendre l'anti-averroisme de Llull, que Cruz Hernández realça.

De la biografia de Ramon Llull per Cruz Hernández marcaria la referència als seus estudis a l'escola de Berthold o Berthaud de Saint Denys (m. 1307), a París, el 1286, de què va parlar Miquel Batllori; Berthaud de Saint Denys és un adversari d'Henri de Gand (m. 1293). El 1298, Llull fa una estada curta a París i, finalment, una de més llarga entre 1309 i 1311 per ensenyar-hi, i polemitzar contra l'averroisme. Cruz Hernández destaca l'èxit que va tenir i que «li va donar ànims» (p. 47) per anar al concili de Viena (1311-1312), actuació estudiada per Fernand van Steenberghen, i presentar-hi deu propostes, una d'elles per prohibir l'ensenyament de l'averroisme.

La formació intel·lectual de Llull permet a Cruz Hernández explicar les possibles influències rebudes de la filosofia i la teologia islàmiques. També té en compte la tradició polemista cristiana d'aquell segle XIII i parla de la percepció estesa «de la necessitat d'una croada apologètica permanent» (p. 58), i que l'aportació de Llull és d'ampliar l'apologètica racional al terreny concret de les veritats considerades com a misteris (p. 59).

Llull confia molt en la raó i la seva Art és la realització escrita d'aquesta convicció. Cruz Hernández destaca els orígens àrabs de la lògica de Llull, però també de la teologia, i la doctrina dels atributs divins. Don Miguel es corregeix en el seu zel i reconeix la contribució de sant Agustí a fundar les dignitats, argumentada per E. W. Platzeck (p. 74). Aquestes són: bondat, grandesa, duració, potestat, saviesa, voluntat, virtut, veritat i glòria; i, en *De Trinitate* VII.1.1, sant Agustí es pregunta «si cada una de las tres personas divines pot anomenar-se, per si mateixa i independentment de les altres dues, Déu, o gran, o sàvia, o vertadera, o omnipotent, o justa o qualsevol altra cosa *digna* de Déu». Llull té cura de reduir-les a nou, potència de tres.

Llull va perfeccionant la seva Art al llarg del temps, i aquesta és sempre continent i contingut, tècnica dialèctica i ciència objectiva. Cruz Hernández va saber analitzar aquesta combinatòria que parteix de les nou dignitats, duplicades i construint jocs ternaris (pp. 65-124).

L'Art és una combinatòria, elemental, però que té ambició universal: explicar tota la realitat, divina i humana, i hi ha dues posicions ben clares entre els pensadors: acceptació o rebutj. La majoria la rebutja i al capdavant hi seria Descartes (1596-1650) en el mateix *Discours de la méthode*. Per exemple, se li pot retreure a Llull que no té cap criteri per elegir els continguts de les seves dignitats, i que únicament mira que siguin nou. Però en el segle XVI hi va haver una renaixença lul·liana i després, Leibniz (1646-1716) va veure aspectes positius en l'*Ars*, encara que afirmés que la seva combinatòria era molt millor,

cosa certa, i sense els errors de Llull. Don Miguel adopta una postura positiva en un context històric, també amb el mètode escalar.

L'Art és difícil d'entendre i Llull ofereix una recreació plàstica basant-se en el simbolisme de l'arbre. Cruz Hernández ha reproduït les diferents versions dels setze arbres de la seva cosmovisió, cada una de les quals comprèn arrels, tronc, branques, rams, fulles, flors i fruits simbòlics (pp. 125-144).

Quan Cruz Hernández ha unit Art i arbre de ciències, passa –per sorpresa per a mi– a tractar de l'antiaverroisme de Llull perquè el «sentit de la saviesa lul·liana», segons ell, es manifesta a través de la polèmica antiaverroista (pp. 145-165). Ell mateix adverteix que Llull no va llegir Averrois (p. 158). L'antiaverroisme de Llull és definit per les seves estades a París, abans indicades, i Cruz Hernández l'enquadra en un conflicte social entre la tradició cristiana i la innovació aristotèlica, entre els artesans i la burgesia, etc. L'interès del capítol és la descripció àgil del medi intel·lectual europeu.

Aquesta saviesa cristiana de Llull no és, de fet, original sinó el conjunt de coneixements de l'època (pp. 167-190), com J. Xirau i altres remarquen. Pel que fa a la teologia, en canvi, Llull aplica la seva doctrina de les dignitats i Cruz Hernández va saber exposar-la i destacar la seva originalitat (pp. 191-204).

Xirau, si no vaig errat, va insistir a definir el projecte ètic i polític de Llull d'un govern universal com una «nova utopia».<sup>4</sup> Cruz Hernández recull la idea de manera explícita però s'estén en un estudi del concepte d'utopia en el context històric (pp. 205-252). Observa que per Llull la defensa del llatí com a llengua universal era compatible amb fer servir el català com a llengua de cultura i de la filosofia. Don Miguel escrivia això a les acaballes del franquisme, demanant que les llengües vernaculars fossin respectades.

Malgrat el racionalisme aparent de l'*Ars*, l'esperit místic és el més fort de tot en Llull, que ens ha deixat escrits plens d'emoció. Com que vol organitzar l'experiència mística, torna al racionalisme en forma «científica» i la figura simbòlica de l'arbre reapareix en l'*Arbre de filosofia d'amor*. Cruz Hernández dedica un bon espai (pp. 253-299) a les obres místiques de Llull, en les quals també recorre a les nou lletres de la seva combinatòria (pp. 265, 270, 284, 286-287, 297).

La part final d'*El pensamiento de Ramon Llull* està dedicada a la repercussió de l'obra de Llull, a la continuïtat del lul·lisme (pp. 301-355). Cruz Hernández actualitza les informacions que Carreras i Artau i d'altres proporcionaven, i pren posició en algunes qüestions. Defensa els espirituals valenci-

---

<sup>4</sup> *Vida y obra de Ramón Llull* (Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 2004), pp. 203-268.



ans de l'acusació d'haver desfigurats el lul·lisme (p. 307) i és molt dur contra l'inquisidor Nicolau Eimeric, que va aconseguir del sant pare la condemna de les obres de Llull el 1376, però va fracassar al seu país natal. Cruz Hernández acaba revisant els estudis lul·lians contemporanis, on menciona aquesta revisita i la seva fundació el 1957.

Des de la publicació el 1974, han passat quasi cinquanta anys. La part bibliogràfica de l'obra ha quedat obsoleta, i sabem més de Llull gràcies a un bon doll d'investigadors. El mèrit de don Miguel es troba, primer, en les circumstàncies del moment en què va redactar l'obra, també en la seva seriositat i compleció, i vull remarcar, en el fet que ho feia com a filòsof. Les mancances filològiques queden perdonades per una presentació filosòfica d'algú que al començament de la seva carrera acadèmica seguia la fenomenologia i que mai va voler ser esclau de les notes a peu de pàgina.

Josep Puig Montada

## **7. *In memoriam* J. N. Hillgarth (1929-2020)**

J. N. (Jocelyn Nigel) Hillgarth, Professor Emeritus of History at the University of Toronto and the Pontifical Institute of Mediaeval Studies, passed away on April 12 in London. Before his two decades' teaching in Toronto, he had also taught at the University of Texas, Harvard, and Boston College. Receiving his undergraduate degree in 1950 and his doctorate in 1957 from Queen's College, Cambridge, he went on to become one of the most influential historians of medieval Spain writing in the English language.

Professor Hillgarth wrote widely about Iberia, a region to which he had life-long connections, having spent substantial parts of his youth and later life in Majorca in the seventeenth-century villa, Son Torrella, originally acquired by his parents in the 1930s. For scholars of Ramon Llull, he is most well-known for his book *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France* (Oxford: Clarendon Press, 1971) which demonstrated that, despite the unusual nature of the Llull's thought in the context of thirteenth and fourteenth centuries, he nevertheless found a substantial intellectual following after his lifetime; in 1958 he became a member of the Maioricensis Schola Lullistica of Palma.

But his interests in Spain were broad, chronologically and thematic. He did research throughout his career on the Visigothic period with some of his earliest publications in the late 1950s focusing on the epoch. But his edition of some of Julian of Toledo's works appeared in 1976 (*Corpus Christianorum Series Latina* 115, Turnhout: Brepols), while his final book-length work was *The Visigoths in History and Legend* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009) once again returning to early medieval Spain. Yet his most

widely influential book focused on a later period: his beautifully researched and written two-volume work, *The Spanish Kingdoms, 1250-1516* (Oxford: Clarendon Press, 1976-1978). Here he emphasized the diversity of the Iberian Peninsula and paid especially close attention to the Crown of Aragon, and in doing so he persuaded a generation of younger scholars to do likewise. A much more specialized study of much the same period was his *Readers and Books in Majorca, 1229-1550*, also in two volumes (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1991). Using his intimate knowledge of manuscript collections and the extant medieval library catalogues of Majorca, he was able in these volumes to trace book circulation and ownership in remarkable detail. But his interest in Spain did not, in fact, end with the Middle Ages, for he also wrote *The Mirror of Spain, 1500-1700: The Formation of a Myth* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000) which traced the creation of the *leyenda negra* in massively learned detail. He made still further contributions to the study of Spanish history as well. With his Toronto Colleague, Giulio Silano, he edited *The Register Notule communium 14 of the Diocese of Barcelona (1345-48): A Calendar with Selected Documents* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983) and wrote the introduction and notes for his mother's two-volume translation of Pere III's *Chronicle* (Mary Hillgarth, J. N. Hillgarth, Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980).

For twenty years he taught graduate students at the University of Toronto's Centre for Medieval Studies and Pontifical Institute for Mediaeval Studies where he was legendary for his expansive learning—which took in not only all of medieval Iberia but much of the rest of Latin Europe. Indeed, it is notable that he directed dissertations on topics and regions well beyond the Peninsula. He was also much admired for his brilliant, often witty lectures, carefully composed in his exceptional prose style. But perhaps he was most notorious among his graduate students for his exacting scholarly standards, which included checking footnotes citations for accuracy as he graded seminar papers with the relevant primary source open next to him. Nevertheless, despite his seemingly formidable character, he was a well-liked mentor who trained a number of Ph.D. students in Toronto, many of whom did indeed work on Spain. He did not, though, direct with a heavy hand, but let his students find their own interests and develop them. They did, though, have to learn that he was somewhat reticent in praise for their work, and that they should be pleased indeed when he observed that something they had written was «quite interesting».

After he retired, he and his wife, Nina Pantaleoni, to whom he was married for 53 years, and who died not long before him on August 28, 2019, divided their time between a flat in London in the summer and Son Torrella, their

beloved Majorcan villa in winter. In both London and Majorca, they continued to entertain visiting scholars, former students, and a wide circle of friends. He continued his scholarly work as well—his *The Visigoths in History and Legend*, for example, being published well after his retirement. He will be remembered as a gracious, generous scholar of prodigious learning and productivity, who enjoyed conversation with colleagues and former students, and was always ready with a witty story or a wry observation.

Thomas E. Burman

## ÍNDEX D'OBRES LUL·LIANES

- Ador-te vera carn, 135
- Arbre de ciència, 10, 20 n.29, 86, 91 nn. 17-18, 95 n.27, 98 n.40, 103 n.61, 110, 113, 143, 173, 178, 215
- Arbre de filosofia d'amor, 161-2, 185, 189, 222
- Arbre exemplifical (part de l'Arbre de ciència), 137
- Ars amativa boni, veg. Art amativa
- Ars brevis, 143, 151, 196, 207
- Ars brevis de inventione juris, 9, 173
- Ars demonstrativa, veg. Art demonstrativa
- Ars generalis ultima, 53 n.62, 89, 98 n.41, 101, 143, 191, 196, 207
- Ars inventiva veritatis, 114 n.96, 118, 159, 177, 188, 206, 209
- Ars juris, 89
- Art amativa, 162, 207, 188
- Ars mystica theologiae et philosophiae, 181
- Art demonstrativa, 53 n.62, 192
- Blaquerna, veg. Romanç d'Evast e Blaquerna
- Book of the Lover and the Beloved, veg. Llibre d'amic e amat
- Cant de Ramon, 141
- Cent noms de Déu, 5-21, 37-39, 52-56, 135, 158, 168-9, 190, 201, 211-215
- Començaments de filosofia, 88-89
- Compendium Logicae Algazaelis, 214
- De contemplatione Raymundi, 53 nn.62-63 (veg. també De raptu)
- De principiis theologiae, veg. l'entrada següent
- De quadratura et triangulatura circuli sive De principiis theologiae, 87, 100, 101, 102, 106, 112, 113, 117 n.101, 120, 196
- De raptu, 185, 190 (part del De contemplatione Raymundi, q.v.)
- Desconhort de nostra Dona, 212
- Desconhort de Ramon, 19 n.24, 212
- Disputatio fidei et intellectus, 218
- Doctrina pueril, 86, 143, 157, 179, 203-4
- D'oració (part V de la Medicina de peccat), 135
- Fèlix, veg. Llibre de meravelles
- Flors d'amors e flors d'intel·ligència, 162

- Flowers of Love and Flowers of Intelligence, veg. l'entrada anterior
- Hores de nostra dona santa Maria, 135, 168-9
- Hundred Names of God, veg. Cent noms de Déu
- Lectura super figuras Artis demonstrativae, veg. l'entrada a continuació
- Liber chaos (part de la Lectura anterior), 60, 142, 176-8
- Liber de efficiente et effectu, 59
- Liber de ente reali, 179
- Liber de fine, 180, 219
- Liber de geometria nova et compendiosa, 85 n.1, 88-89, 94, 99, 101, 102, 104, 106, 109, 118, 196
- Liber de homine, veg. Llibre d'home
- Liber de participatione christianorum et saracenorum, 180
- Liber de praedicatione, 8
- Liber de raptu, veg. De contemplatione Raymundi
- Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis, 63
- Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis, 193
- Liber de septem sacramentis, 179
- Liber de venatione substantiae, 59
- Liber de venatione substantiae, accidentis et compositi, 53 n.62
- Liber tartari et christiani seu Liber super Psalmum Quicumque vult, 111, 179
- Llibre contra Anticrist, 138
- Llibre d'amic e amat, 11, 135, 153, 161-2, 171, 189, 197
- Llibre d'oracions e contemplacions de l'enteniment, 53 n.62
- Llibre de l'orde de cavalleria, 175, 178-9
- Llibre de contemplació en Déu, 10, 11, 13, 14, 16, 21ss., 90 n.15, 91 n.16, 111, 112, 136, 143, 172, 179, 187, 201
- Llibre del gentil e dels tres savis, 95 n.28, 144, 152, 154, 180
- Llibre de l'orde de cavalleria, 175, 179
- Llibre de meravelles, 12 n.12, 135, 137, 141, 143, 150, 198, 201, 204
- Llibre de santa Maria, 140, 160
- Llibre de virtuts e de pecats, 53 n.62
- Llibre d'home, 135, 179
- Llibre d'intenció, 204
- Life, veg. Vita coetanea
- Lo sisèn seny, lo qual apelam affatus, 86

Lògica del Gatzell, 214

Logica nova, 178

Medicina de peccat, 19 n.24, 135, 147, 148, 168-9, 169-172, 185 (veg. també D'oració)

Proverbis de Ramon, 19 n.24, 20 n.29, 53

Rhetorica nova, 53 n.62

Romanç d'Evast e Blaquerna, 12, 137, 149, 157, 162, 165, 168, 173, 185, 192, 201, 203-4, 206

Sényer Déus, qui est un (fragment de l'obra anterior), 135

Taula general, 53 n.62, 54 n.64, 55

Testamentum, 153

Tractatus novus de astronomia, 57-67, 70, 72, 74, 80

Tree of the Philosophy of Love, veg. Arbre de filosofia d'amor

Vita coetanea, 153, 159, 178, 193, 207

### **Obres pseudolul·lianes i lul·lístiques**

Apertorium, 64

Codicillus, 64

Conclusio summaria, 64

Epistola accurtationis, 64

Introductoria Artis demonstrativae, 192

La conquesta de Mallorca, 198

Liber de investigatone secreti occulti, 64

Liber de secretis naturae seu de quinta essentia, 57-67

Liber divinitatis, 64

Liber mercuriorum, 64

Lucidarium Testamenti, 64

Testamentum novissimum, 64, 65, 71

Tractatus de creatione mercuriorum ad faciendum tincturam rubeam, 64

Tractatus de investigatione lapidis, 64

## ÍNDIX GENERAL

### Articles

SIMONE SARI, <i>One God, Many Names: Llull's Hundred Names of God</i> in its Christian and Islamic religious context	5-36
ANNEMARIE MAYER, Ramon Llull and the <i>virtus verborum</i> : A theological exploration	37-56
MICHELA PEREIRA, Un manoscritto settecentesco e il lullismo di Salzinger	57-82
PERE JOAN PLANAS MULET, Ramon Llull y la geometría: de la cuadratura del círculo a la <i>Figura medii trianguli</i> pasando por la <i>Figura plena</i>	83-134
Bibliografia lul·lística i Ressenyes	135-210
Crònica	211-225
Índex d'obres lul·lianes citades	227-228