

LA MÍSTICA LULIANA: PRETENSIÓN DE SÍNTESIS

Jordi Pardo Pastor

ARCHIVUM LULLIANVM-Universitat Autònoma de Barcelona y
Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio (“Ramon Llull”)

PALABRAS CLAVE: Mística, Contemplación, Ramon Llull, Dios.

RESUMEN: La mística y la contemplación divina es la herramienta fundamental del sistema luliano, sistema que se basa en el deseo de conversión del infiel. Siguiendo esta línea, el presente trabajo sigue la opinión crítica sobre tema tan importante.

WORD KEYS: Mystic, Contemplation, Ramon Llull, God.

ABSTRACT: The mystic and the contemplation of God is the fundamental tool of the lulian system, system based in the desire of conversion to the infidel. Following this line, this work follows the critic opinion about theme so important.

I. Introducción

Uno de los epicentros de todo el sistema luliano radica en la mística, cuestión que, ni a estas alturas de la crítica científica, no debemos echar el sello. Así pues, la intención que alberga este trabajo es la de revisar, *grosso modo*, el último lustro en disciplina luliana y, concretamente, estudios que se dedican a la mística de Ramon Llull, con la intención de aportar un amplio panorama sobre los conocimientos lulianos en este campo. De tal modo, procederemos en nuestra reseña-artículo presentando las ideas más acertadas, o, si se quiere, indiscutibles, para ir complementando la perspectiva a menudo que vayamos avanzando en los diferentes autores y sus particulares maneras de ver el proceso místico luliano. Con todo, no pretendemos dinamitar toda la bibliografía existente, sino, más bien, reconducir al investigador especializado por entre los artículos que, *meo arbitrio*, son más determinantes y aportan visiones y conocimientos nuevos.

II. Fundamentación de la Contemplación

En primer lugar, debemos tener en cuenta que Ramon Llull (1232-1316) vivió en un período histórico marcado por la ciencia escolástica de tono aristotélico y por las

doctrinas de su mayor comentador, Averroes (1126-1198) [RUIZ SIMÓN: 1999, 113-184]. A este respecto, son destacables las miniaturas seis y siete del *Breviculum*¹ en las que se nos representa, por una parte, el ejército de Aristóteles —bajo el lema «Instrumenta abundandi in syllogismis»— y el de Averroes —bajo el lema «Intelligentem oportet phantasmata speculari»— acometiendo, ambos, contra la «torre de la falsedad» y, por otra, el ejército de Ramon con idéntica misión y con un lema más que sugerente: «Intelligentem spiritualia oportet sensus et immaginationem transcendere et multotiens se ipsum». Distinguimos, pues, dos programas científicos para descubrir la verdad: el de raigambre aristotélica y el luliano. En este sentido, Llull quiere aprovecharse del contexto escolástico del momento para construir su propio sistema que no se fundamenta, ni por asomo, en un arte alternativa, sino en un verdadero proyecto de conciencia que posee como principal finalidad la conversión del infiel.

Así pues, el primer motor de la causa luliana es el afán de conversión visto desde la perspectiva de la misión apologética [GAYÀ: 1994, 4-7; 1995, 477; 1998, 148-151; DOMÍNGUEZ: 1998, 34; DROST BEATTIE: 1995]², ya que para muchos la cruzada se ve como un obstáculo para la propagación de la fe cristiana. Podada la cepa en buena proporción, Drost Beattie [1995, 113-116] afirma que no hay contradicción entre los conceptos de misión y de cruzada, pues para Llull la fuerza es un recurso extremo y que debe estar siempre acompañado de la evangelización.³ No obstante, ante esta afirmación debemos detenernos en dos o tres cosas tan elementales como absolutamente obvias. Ciertamente, Llull propone en sus textos la cruzada y la readquisición de la Tierra Santa. Ahora bien, reflexionemos: textos como los que estudia Drost Beattie pertenecen a una etapa, más bien, madura de Llull en la que, posiblemente por sus fracasos, recrudece su concepción propia sobre el tema de la conversión de los infieles, utilizando, en primer lugar, la firmeza, para, más tarde, evangelizar los territorios con las enseñanzas de Cristo en mano. A mi modo de ver las cosas, estos últimos escritos de Ramon se contradicen con la idea que se extrae del *Llibre del gentil i dels tres savis* que bien podría resumirse en «en així com avem .i. Deu, .i. creador, .i. senyor, aguessem .i.^a fe, .i.^a lig, .i.^a secta, .i.^a manera en amar e honrar Deu [...]»⁴ y, por ello, nadie quisiera convencer mediante la fuerza a los demás [VEGA: 1999, 95].

Al hilo de este contexto, la mística luliana es un proceso de contemplación divino que se basa en ofrecer un material que contenga una refutación del Islam y mostrar, a su vez, un método para utilizar ese material [GAYÀ: 1994, 8]. De esta suerte, el *Llibre de*

¹ Consúltese la página web del Raimundus-Lullus-Institut y la Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/breviculum-miniaturen.htm>

² En este sentido, aunque en la línea de investigación sobre la predicación luliana, son muy interesantes los trabajos de Fernando Domínguez Reboiras [1992; 1996]. En sentido parejo, Mark D. Johnston [1995] recopila en este trabajo los privilegios que comprenden las disposiciones de Jaume I de 12 de marzo de 1243 hasta decretos de Pere III, otorgados por la corona catalano-aragonesa para que determinados misioneros pudieran predicar y evangelizar tierras de infieles dentro de los territorios de la misma corona.

³ Este es un trabajo que sigue, exhaustivamente, lo que fue su tesis doctoral (*Evangelization, Reform and eschatology: Mission and Crusade in the Thought of Ramon Llull*) y que trata el tema de la cruzada y la misión en Ramon Llull contextualizándolo en su época. Para ello, estudia las siguientes obras: *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* (1292), *Tractatus de modo conuertendi infideles* (1292), *Liber de fine* (1305), *Liber de adquisitione Terrae Sanctae* (1309), *Petitio Raimundi in Concilio generalis* (1311).

⁴ Ramon Llull, *Llibre del gentil i dels tres savis*, Antoni Bonner (ed.), II, NEORL, Palma de Mallorca, 1993, p. 207.

contemplació en Déu (1274), formulación ‘pre-artística’ del sistema luliano, se erige como el máximo exponente para comprender el entramado de la mística luliana. Esta contemplación se basa en la búsqueda de la ‘felicidad eterna’ [GAYÀ: 1994, 29 y 36] que, como ya dijo Boecio, es el sumo bien que busca el hombre [PARDO: 2000, 72], y que en Llull se personaliza en la búsqueda y comprensión del Amado, es decir, Dios. Así pues, la vida eremítica o *causa contemplandi* es el método luliano para la contemplación y ello se nos muestra de forma manifiesta en el *Blanquerna*⁵ cuyo personaje dedica la mayor parte de la noche a contemplar el cielo y las estrellas, como consideración de «los honores y grandezas de Dios y las faltas que los hombres comenten en este mundo» [GAYÀ: 1998, 157]. Mediante este método contemplativo, el hombre puede llegar a alcanzar el conocimiento de Dios, es decir, puede llegar a ascender intelectualmente hacia el misterio de la divinidad y, posterior y necesariamente, descender de nuevo al cuerpo. De tal modo, Llull, a la manera de San Buenaventura, idea una topología del espíritu para hallar a Dios a través de sus misterios poniendo en relación, para ello, una dualidad de niveles de conocimiento y significación: sensible-sensible, sensible-inteligible, inteligible-inteligible, inteligible-sensible: tres de ascendentes (*ascensio*) y uno de descendente (*descensio*) [VEGA: 1994, 96-99; 1996, 471-472]. Por otro lado, esta comunicación entre Dios y el hombre, esta comprensión del hombre de la divinidad, se debe a que el hombre está creado a imagen y semejanza de Dios [Génesis, I, 26] o, en otras palabras, el hombre puede llegar a conocer a Dios gracias al conocimiento *in speculum* —en la *regressio* final y *per speculum* en la *ascensio*— [GAYÀ: 1994, 16-29] y, intrínsecamente, Cristo debe ser el mediador entre Dios Padre y el ser humano [PARDO: 2001, 441-450].

Hilvanado en buena medida el proceso, se produce un primer movimiento de *ascensus*, como camino de conocimiento hacia Dios; y, luego, un segundo movimiento de *descensus* (debido a que Llull da por supuesta la revelación de las dignidades divinas) de retorno a lo sensible, pero con el conocimiento de lo suprasensible, de Dios. «Cuando la reflexión alcanza las cotas más altas de la especulación, en un intento de abstraerse del cuerpo, [...] sólo entonces podrán ser verdaderamente comprendidos los términos de la reflexión en su aspecto sensible» [VEGA: 1994, 191], es en estos momentos cuando se producen los cuatro niveles de conocimiento y significación ya mencionados. De ello, sustraemos una voluntad en la teoría luliana de indivisibilidad del espíritu y del cuerpo que se fundamenta en la división sensible-inteligible y en la que los sentidos individuales intervienen en el primer grado de significación, mientras que la imaginación interviene en el segundo, las tres potencias en el tercero y los sentidos espirituales en el cuarto [VEGA: 1996, 472-473]. Pero para Llull la *ascensio* (comprensión de la fe) se inicia con una formulación oral de esta fe (*articula fidei*) que es don de nuestros padres y, de este modo, el bautismo es el «major do» que podrá ser recibido nunca y que se convierte en fidelidad, permanencia en la verdad y contemplación. Por otro lado, el don de la fe conduce al hombre por el camino de la verdad, otorgándole, para las verdades de la fe, una certeza firme, no puramente imaginativa [GAYÀ: 1994, 9-13]. Por ello, al inicio del

⁵ En concordancia de opinión con Josep Perarnau (cf. *Arxiu de Textos Catalans Antics*, VII-VIII (1988-1989), 568, núm. 4651; XV (1996), 588) reintegro la grafía <n> a la obra luliana y a su personaje, ya que en toda la tradición manuscrita catalana hallamos, sin duda alguna, «Blanquerna».

proceso contemplativo que conduce a la integridad de la fe, debemos tener en cuenta que la fe es un don de Dios y que la comprensión de la fe representa el estado perfecto.

Del mismo modo, esta contemplación puede producirse —en términos agustinianos— gracias a la presencia de Dios en la memoria del amante [MALAGUTI: 1995] o, en términos meramente platónicos, debido a que se origina una especie de «raptó que permite al alma individual encontrar su verdadera naturaleza en el alma divina» [PARDO: 2001, 441]. Por otro lado, en ambos casos se descifra la idea de *imitatio uirtutum Dei* [HERRERA: 1993]. También la imaginación juega un papel importante en este entramado, iluminando a través de figuras sensibles aquello que se hallaba más allá de toda comprensión y daba a esta experiencia un importante significado profético [VEGA: 1999]; trasponiendo, así, la mística luliana a la teoría de los correlativos, y uniendo *amància* y *ciència* [MANCINI: 1995]. Concibámoslo como lo concibamos, una sola cosa es vital e indiscutible en todo este contexto: «Les creatures donen significació e demostració» [*Libre de contemplació* 1, 10 (ORL 2, 8)], lo cual significa que en el hecho de su existencia creada es donde el hombre hallará el punto de apoyo de su comprensión de la fe [GAYÀ: 1994, 12].

III. Fe y razón en la Contemplación luliana

Siguiendo a Gayà [1994], en el hecho de su existencia creada es donde el hombre hallará el punto de apoyo de su comprensión de la fe, y esto es así cuando se da la comprensión de la fe, mediante la aportación de razones y argumentos, y el ejemplo de una vida virtuosa, condiciones que pueden llevar al interlocutor al convencimiento del error de su fe falsa. Así pues, la contemplación, definida como comprensión de la fe, consistirá en perfeccionar la potencia racional en todas sus operaciones. Pero para ello, se deberá producir un *ascensus* de las cosas sensuales a las intelectuales, hecho que nos posibilita el conocimiento de Dios [GAYÀ: 1995, 491]. Del mismo modo, la importancia de la verdad, de lo que se dice, comporta en Llull una doble vertiente espiritual: el *ascensus* del hombre a Dios, y el *ascensus* del intelecto a la Primera Inteligencia. En el segundo *ascensus* lo que Llull anhela es conseguir las *proprietats e qualitats* divinas, para alcanzar el conocimiento racional suficiente para establecer la *demostració*. Con todo, Llull propugna un conocimiento divino a través de la fe y a través de la razón, hecho que se trasluce en la sistematización de la *figura elementalis* luliana: usar inventivamente esta figura universal es algo así como reconstruir el *Ars Dei* [Gayà: 1998, 6-8]. Pese a todo, debemos identificar qué posee de original Ramon Llull para llegar a comprender su sistema y su objetivo misionero y, fundamentalmente, cuáles son las vías de demostración de la fe [COLOMER: 1993, 271-272].

La crítica ha utilizado en numerosas ocasiones el método comparativo para desentrañar el sistema luliano y la particular visión de dicho método. De esta guisa, se ha comparado la preceptiva luliana con la de San Agustín, San Anselmo, San Buenaventura y Santo Tomás de Aquino [ARTUS: 1987; 1991; 1995; PARDO: 2002a]. Esto nos sirve para demostrar, categóricamente, cómo los fundamentos apologeticos del Arte luliano topan con el principio de indemostrabilidad de la fe de la teoría escolástica [LOHR: 1994]. Sin embargo, los métodos comparativos, en ocasiones, pueden tergiversar la verdad y dar verdadera importancia a factores totalmente impugnables. Aún así, debemos partir de la premisa de que el contexto intelectual de la época de Ramon es muy

fructífero y se interrelacionan entre sí, hasta un cierto punto, las diferentes corrientes e ideas surgidas y por surgir. Con todo, para contestarnos la cuestión otrora enunciada debemos colocar todas las piezas en el tablero y abastar una perspectiva general de las teorías del momento y la relación que se puede establecer con el sistema luliano.

Para Colomer [1993] la definición anselmiana de *id quo maius nihil cogitari potest* es la clave de la argumentación luliana, afirmando que en Llull fe y razón van de la mano en el camino del conocimiento. He aquí la gran diferencia entre Llull y pensadores del calibre de San Buenaventura, para quien prevalecía la Teología en cuanto instrumento para conocer a Dios, y el Aquinate, quien postulaba una autonomía entre Filosofía y Teología, aunque la Filosofía siempre se juzgaba sometida a la Teología. En este sentido, los puntos que guían la demostración de Llull son: la definición anselmiana de Dios [LLINÀS: 1995; 2000, 120-127], la doctrina de los correlativos o principios absolutos [FIDORA, 2001, 65-74] y la innovación de las demostraciones *per aequiparantiam* y *per hypothesim* [JAULENT: 1995; PARDO: 2002b] Sobre la *demonstratio per aequiparantiam* Jaulent, siguiendo el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*, expone que la demostración luliana se basa en una prueba de la existencia de una perfección finita real; más una identificación de la perfección en el Ser perfecto; una aplicación de los principios de unidad, diferencia e igualdad para fundamentar la convertibilidad de los principios absolutos en Dios y deducir afirmaciones a través de los correlativos; y un uso de estos conocimientos para aplicarlos a las criaturas (cosa algo dudosa, pues Llull no es explícito en su obra sobre este tema). En este sentido [PARDO: 2002a, 469-474; 2002b], el conocimiento divino no puede llevarse a cabo tan sólo mediante fe o razón por sí mismas, sino, más bien, por razón de una equiparación de ambas disciplinas. De tal modo, mediante una demostración que se define en términos comparativos, el hombre puede llegar a comprender entidades superiores a su intelecto —tales como la divina—, pues se establece una correspondencia entre elementos iguales (*per aequalia*).

De tal modo, Llull equipara Teología y Filosofía como elementos imprescindibles para conocer la esencia de Dios, pues la fe junto con la razón se complementan para ascender al conocimiento puro. Este ascenso al conocimiento es una Metafísica descendente, pues mediante el ideal platónico se forja una lógica que es, a su vez, una ontología [DOMÍNGUEZ: 1995]. Esta teognosis se podría entender, como sucede en los capítulos 352 y 353 de la distinción 40 del *Libre de contemplació*, como un recurso a las imágenes de la memoria [RUBIO: 1998] o como una transformación amorosa entre el amigo y el Amado basada en la *cogitatio* [PARDO: 2001]. Asimismo, la controversia entre fe y razón también puede entenderse desde la clave de la *cogitatio* [RUBIO: 1994].

Sin embargo, la fe no es suficiente para conocer a Dios; así, del mismo modo, la inteligencia (el entendimiento *per sensum et imaginationem*) tampoco será suficiente para comprender a Dios (puesto que un infiel, sólo con la inteligencia, podría conocer a Dios, sin creer en Dios) [LLINÀS: 2000, 144-216]. Por ello, el objeto de la inteligencia es Dios y todo aquello inteligible; dado este punto, Llinàs presenta el acto de conocimiento de Dios como una razón natural del hombre, es decir, como un conocimiento *per modum intellectus naturaliter*. Con todo, el hombre lo que busca es la anhelada felicidad y Llull afirma que el ser humano puede conocer a Dios gracias a un acto natural de su propio intelecto, puesto que todo hombre está predestinado a conocer a Dios. Por tanto, se produce una equiparación entre conocimiento divino y conocimiento metafísico que nos conduce a una equiparación entre fe y razón: la razón se ha valido de la fe para alcanzar aquello que por sí sola no podía, mientras que la fe se ha valido de la razón para comprender aquello que ya creía [PARDO: 2001a, 473].

Esta equiparación entre Teología y Filosofía, entre fe y razón para lograr la perfección del conocimiento es factible desde el punto de vista del sistema luliano, puesto que el Arte contiene todos los principios de todas las demás ciencias. Esto no es de extrañar, pues se establece una analogía entre la ciencia divina, ya que el origen del Arte es fruto de una iluminación divina [DOMÍNGUEZ: 1995, 3-9]. En los *Principia philosophiae* Lull pretende descubrir los *principia communia* de las ciencias filosóficas a partir del *Ars*, y basándose en el *Ars generalis ultima* dice que el interés de la cuarta figura radica en que ésta explica mejor que las otras tres anteriores como se pueden aprehender fácilmente las otras ciencias (teología, filosofía...). Con ello, Lull pretende abarcar con su *Ars* todo el saber mediante la aplicación de un reducido número de principios. Así pues, se obtiene una adecuación de la Filosofía y la Teología al sistema luliano, concibiendo distintas demostraciones filosóficas, como la demostración filosófica de los artículos de la fe [DOMÍNGUEZ: 1995, 16]. Se produce en Ramon Lull una ‘Fe consciente’, puesto que «para Lulio está claro que la fe puede equivocarse pero la razón jamás: “Creencia puede estar en verdad o en falsedad, es por eso que fe no hace distinción entre verdadero y falso, por eso como la razón hace distinción entre verdadero y falso conviene que todo lo que es razonable sea verdadero” (OE II, 144).» [DOMÍNGUEZ: 1998, 46]. Esta constatación se fundamentaría en el hecho de que la fe cree sin dudar, mientras que la razón examina entre lo verdadero y lo falso.

IV. Fuentes atribuibles

El problema de las fuentes en la mística luliana es el más concurrido y difícil de encasillar. Como bien sabemos, Ramon Lull permaneció nueve años de su vida en Palma, época en la que se formó intelectualmente en las ciencias árabe y cristiana. El silencio que se posee de este período y la peculiar argumentación luliana *sine auctoritatibus* es una invitación a buscar posibles fuentes en la mística luliana, pues no hay forma de saber cuáles fueron las lecturas que Lull realizó (aunque sí se pueden aventurar sus influencias). En este sentido, se han buscado influencias entre los grandes pensadores medievales y Lull, prevaleciendo la figura del Aquinate como máximo exponente. Con todo, es peligroso establecer una comparación entre dos autores como son Santo Tomás de Aquino y Lull, pese a su contemporaneidad, ya que las afirmaciones se pueden ver distorsionadas por una excesiva utilización de los textos del Aquinate para explicar la teoría luliana, cuando, la verdad, el camino debería ser buscar las semejanzas y diferencias sin interpretar a uno desde la perspectiva del otro. Más acertada es la influencia de San Buenaventura [GAYÀ: 1994; 1995; VEGA: 1994] o San Anselmo [COLOMER: 1993; LLINÀS: 1995; 2000, 109-127] en el sistema luliano. Por otro lado, se han postulado, también, reminiscencias de la filosofía árabe como Al- Gâzalî [VEGA: 1996], las doctrinas aristotélicas del *De caelo et mundo* —que a su vez se relacionan con las enseñanzas de Al- Gâzalî— [GAYÀ: 1998] o la mística cristiana de los siglos XIII-XIV, heredera de la tradición neoplatónica de los Padres griegos y de la recepción del pensamiento árabe a través de Avicena [VEGA: 1995].

El libro por antonomasia de la mística luliana ha sufrido otra suerte con referencia a las posibles fuentes que la crítica ha atribuido. Soler [1992] afirma que es más que probable que la escritura del *Llibre d'amic e Amat* sea producto de una experiencia mística de Lull, aunque, según él, no debemos restringir, tan sólo, las experiencias

místicas del Beato a este período, sino que debemos tener en cuenta que Llull vivió una vida mística muy intensa. Por tanto, podemos establecer una probable identificación entre Ramon Llull y la figura de Blanquerna (*Vid.* n. 5). Por otra parte, Serverat [1993] identifica en algunos pasajes del *Llibre d'amic e Amat* reminiscencias franciscanas. Aunque, también, dicho opúsculo desarrolla la paradoja de la soledad acompañada (Cicerón) a la luz de la lectura ambrosiana (Ambrosio de Milán) que dice que la soledad consiste en no estar a solas con uno mismo, sino con Dios; y se establece una dialéctica entre fe y inteligencia/razón que Llull toma de San Agustín [Serverat: 1998: 45, n. 10]. Sin embargo, la tesis más potenciada es la que radica en una influencia sufí, pues el texto afirma que Blanquerna toma como ejemplo la tradición sufí para escribir la mencionada obra. Así pues, respaldando esta tesis hallamos la obra de Galmés [1999] quien puntualiza sobre los orígenes islámicos de toda la producción habida y por haber en la Edad Media con relación al *Llibre d'amic e Amat* y Ramon Llull; Mancini [1995], quien expone las ideas de Bonner sobre la influencia sufí y seglar en la teoría amorosa luliana y traspone a la mística luliana la teoría de los correlativos uniendo *amància* y *ciència*; Malaguti [1995], quien toma el tema agustiniano de la presencia de Dios en la memoria del Amante, y la contemplación de lo creado y la búsqueda de la divinidad en cuanto iluminación (*somnia a Deo missa*); y Idel [1996], quien establece paralelismos entre las dignidades lulianas y la cabala judía. Por otro lado, Pardo [2001] afirma que el *Llibre de amic e Amat* recibe la influencia platónica, o neoplatónica, del rapto del amante por parte del Amado, es decir, del hombre por parte de la divinidad, y ello es equiparable a las teorías del amor platónico en las que el amante forja la imagen del Amado en su alma. En este mismo sentido, Torrent-Lenzen [1999] quiere mostrar paralelismos entre el sufrimiento de la mística luliana y la lírica trovadoresca, la mística castellana del siglo XVI, la mística sufí y el pensamiento de Al- Gâzalí, a partir de los *Llibre de contemplació*, *Llibre d'amic e amat*, y *Arbre de filosofia d'amor*.

V. Conclusiones

El complicado sistema luliano se fundamenta, substancialmente, en la contemplación de Dios y en dicho proceso de contemplación. Para tal fin, Llull dispone toda una serie de herramientas, tanto filosóficas como teológicas, para que el hombre pueda llegar a la verdadera comprensión de su fe y, por lo tanto, al verdadero conocimiento de la divinidad. El proceso místico que Llull nos propone es un itinerario que busca el conocimiento divino y la felicidad eterna mediante una *imitatio* de las virtudes divinas que Llull tan bien definió en sus escritos. En este sentido, la mística luliana es el arte de la contemplación y la ciencia de la amancia.

VI. Bibliografía citada y comentada

- ARTUS, WALTER W., «The Philosophical Understanding of Ramon Llull's "rationes necessariae"», *Antonianum* 62 (1987), pp. 237-270.
- «St. Thomas on Faith and Science of the Same Truth», *Studi Tomistici. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale. Vol. V. Problemi teologici alla luce dell'Aquinate*, Vaticano, Accademia de St. Tommaso, 1991, pp. 50-59.
- «Faith and reason in Aquinas and llull», *Studia Lulliana*, Vol. XXXV, núm. 91 (1995), pp. 51-74.
- COLOMER, Eusebi, «El problema de la relació fe-raó en Ramon Llull: proposta de solució», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril del 1993* "Actes, núm. 1" (Vic: Patronat d'Estudis Osonencs, 1996), pp. 11-20.
- «Fides und Ratio bei Raimund Lull», *Einheit und Vielheit. Festschrift für K. Bormann*, C. Hagemann y R. Gleis (edd.), Würzburg, Echter Verlag, 1993, pp. 271-283.
- DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, «"Moltes novelles raon". La originalidad del "Ars praedicandi" de Ramon Llull en su contexto Medieval», *Anuario Medieval* 4 (1992), pp. 93-137.
- «Geometría, filosofía, teología y Arte. En torno a la obra *Principia philosophiae* de Ramon Llull», *Studia Lulliana*, Vol. XXXV, núm. 91 (1995), pp. 3-29.
- «El proyecto luliano de predicación cristiana», *Constantes y fragmentos de pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, Fernando Domínguez Reboiras y Jaime de Salas (edd.), Tübingen, Niemeyer, 1996, pp. 117-132.
- «Raimundo Lulio: La Fe Consciente», *Mirandum – Estudos e Seminários Ano II*, núm. 6 (Barcelona – São Paulo, 1998), pp. 31-50.
- DROST BEATTIE, Pamela, «"Pro exaltatione sanctae fidei catholicae": Mission and Crusade in the Writings of Ramon Llull», *Iberia and the mediterranean Works of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns S. J.*, Larry J. Simon (ed.), Leiden/New York, E. J. Brill, 1995, pp. 113-129.
- FIDORA, Alexander, «El *Ars Brevis* de Ramon Llull: Hombre de ciencia y ciencia del hombre», Alexander Fidora & José G. Higuera (edd.), *Ramon Llull caballero de la fe. El arte luliano y su proyección en la Edad Media*, Cuaderno de Anuario Filosófico-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, pp. 61-80.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro, *Ramón Llull y la tradición árabe*, Barcelona, Quaderns Crema «Biblioteca General», 1999.
- GAYÀ, Jordi, «*Ascensio, virtus*: dos conceptos del contexto original del sistema luliano», *Studia Lulliana* XXXIV, 34 (1994), pp. 3-49.
- «Significación y demostración en el *Libre de contemplació* de Ramon Llull», *Aristotellica et Lulliana magistro et doctissimo Charles H Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, Fernando Domínguez, Ruedi Imbach, Theodor Pindl y Peter Walter (edd.), "Instrumenta Patristica" XXVI, Steenbrugis, in Abbatia S. Petri, 1995, pp. 477-499.
- «El arranque filosófico del *Ars luliana*», *Constantes y fragmentos de pensamiento luliano. Actas del simposio sobre Ramon Llull en Trujillo, 17-20 septiembre 1994*, Fernando Domínguez Reboiras y Jaime de Salas (edd.), Tübingen, Niemeyer, 1996, pp. 1-8.

- «La construcción de la demostración teológica en el *Llibre de contemplació* de Ramon Llull», *Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag*, Margot Schmidt y Fernando Domínguez Reboiras (edd.), “Mystik in Geschichte und Gegenwart. Abteilung I, Christliche Mystik” 15, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 147-171.
- HERRERA, R. A., «Ramon Llull: Mystic Polymath», *Mystics of the Book. Themes, Topics, and Typologies*, R. A. Herrera (ed.), New York, Peter Lang, 1993, pp. 219-235.
- IDEL, M., «*Dignitates* and *Kavod*: Two Theological Concepts in Catalan Mysticism», *Studia Lulliana*, vol. XXXVI, núm. 92 (1996), pp. 69-72.
- JAULENT, Esteve, «A demonstração per equiparação de Raimundo Lúllio (Ramon Llull)», *Lógica e linguagem na idade média. Atas do 4º Encontro de Filosofia Medieval. Porto Alegre, 8-12 de Novembro de 1993*, Luis Alberto de Boni (ed.), Porto Alegre, 1995, pp. 145-162.
- JOHNSTON, Mark D., «Ramon Llull and the Compulsory Evangelization of Jews and Muslims», *Iberia and the Mediterranean World of the Middle Ages. Studies in Honor of Robert I. Burns S. J.*, Larry J. Simon (ed.), Leiden/New York, E. J. Brill, 1995, pp. 3-37.
- LLINÀS I PUENTE, Carles, «Ramon Llull, els àngels, la teoria del coneixement i el pensament modern», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* 7 (1995), pp. 178-187.
- «El problema de la demostración de la existencia de Dios en el pensamiento de Ramon Llull», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (1998), pp. 11-19.
- *Ars angelica. La gnoseologia de Ramon Llull*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Premi Joaquim Carreras Artau 1996, 2000.
- LOHR, Charles, «Ramon Llull and Thirteenth-Century Religious Dialogue», *Diálogo filosófico-religioso entre christianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la península ibérica*, Turnhout, Brepols, 1994, pp. 117-129.
- MALAGUTI, Maurizio, «Lectura lulli, *Il libro dell'Amante e dell'Amato*», *Doctor Seraphicus* 62 (1995), pp. 71-84.
- MANCINI, Diana, «Quale mistica in Ramon Llull», *Doctor Seraphicus* 62 (1995), pp. 53-69.
- PARDO PASTOR, Jordi, «L'amor diví en el *De consolazione philosophiae* de Boeci i en el *Llibre d'Amich e Amat* de Ramon Llull», *Convenit Internacional/ Convenit Selecta*, 5 (2000), pp. 71-76.
- «Tradición misticoplatónica en el *Llibre d'amic e Amat* de Ramon Llull», *Estudios Eclesiásticos*, vol. 76, núm. 298 (2001), pp. 437-450.
- «En torno a la *rationes necessariae* del conocimiento de Dios: de Santo Tomás de Aquino a Ramon Llull», *Estudios Eclesiásticos*, vol. 77, núm. 302 (2002a), pp. 461-475.
- «Filosofía y Teología en Ramon Llull: la *demonstratio per aequiparantiam*», *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (2002b) [en prensa].
- RUBIO ALBARRACÍN, Josep Enric, «Las relaciones entre fe y razón en Ramon Llull según el capítulo 154 del “*Llibre de contemplació*”: estudio de contenidos y estilo», *Antonianum* 69 (1994), pp. 231-260.
- «La figura S de l'Art lul·liana i el *Llibre de contemplació en Déu*», *Llengua & Literatura* 7 (1996), pp. 61-89.
- *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*, prolog. Eusebi

- Colomer i Pous, "Biblioteca Manuel Sanchis Guarner" 35, Valencia/Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.
- «Una incursió lul·liana en l'«ars memoriae» clàssica al *Llibre de contemplació en Déu*», *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Palma (mallorca), 8-12 de setembre de 1998*, Joan Mas i Vives, Joan Miralles i Montserrat, i Pere Roselló Bover (edd.) I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998, pp. 61-72.
- RUIZ SIMON, J. M^a., *L'Art de Ramon Llull i la teoria escolàstica de la ciència*, Barcelona, Quaderns Crema, 1999.
- SERVERAT, VINCENT, «Les stigmates de l'ami. Autour de quelques reminiscences "franciscaines" chez raymond Lulle (1232-1316)», *Wodan. Études de linguistique et de littérature en l'honneur d'André Crépin* 20, Greifswald, 1993, pp. 343-360.
- «El *Llibre d'amic e amat* de Ramon Llull: modesta contribució al estudio de sus fuentes», *Revista Española de Filosofía Medieval* 5 (1998), pp. 41-60.
- SOLER I LLOPART, Albert, «"Enfre la vinya e-l fenollar"? La composició del "Llibre d'amic e amat" i l'experiència mística de Ramon Llull», *Caplletra* 13 (1992), pp. 13-22.
- TORRENT-LENZEN, Aina, «El sofriment com a penyora d'amor en la mística lul·liana», *The Modern Language Review* 94 (1999), pp. 409-414.
- VEGA ESQUERRA, Amador, «La abstracción del cuerpo: mística y metafísica del lenguaje en Ramon Llull», *Er. Revista de Filosofía* 16 (1994), pp. 95-106.
- «An Example of Savage Mysticism», *Catalònia* 43 (Barcelona, Centre UNESCO de Catalunya, 1995, oct.), pp. 26-27.
- «Cuerpo espiritual y espíritu corporal en Ramon Llull», *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana. Vic-Girona, 11-16 d'abril de 1993*, «Actes, núm. 1», Vic, Patronat d'Estudis Osonencs, 1996, pp. 470-474.
- «La imaginació religiosa en Ramon Llull: una teoria de l'oració contemplativa», *Passió, meditació i contemplació*, Barcelona, Empúries, 1999, pp. 84-111.