

---

**FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS**

---

**UNA LECTURA  
DEL *LLIBRE DE MERAVELLES*  
COMO *ARS PRAEDICANDI***

---

1. LAS *ARTES PRAEDICANDI* DE RAMON LLULL

Cuando hace unos cien años se comenzó a catalogar sistemáticamente el legado manuscrito medieval esparcido por las bibliotecas europeas salió a relucir un hecho inapelable: la mayoría de los manuscritos medievales no contienen obras de gran peso teológico, filosófico o científico, una gran parte de ese material son devocionales, sermones y ayudas para el predicador. Este hecho no debería extrañar al historiador de la cultura pues en cualquier época o espacio geográfico no se puede esperar que la producción científica supere en cantidad al resto de los testimonios literarios. La toma de conciencia de este hecho es, sin embargo, importante para aprender a valorar la importancia de este filón para la comprensión de las manifestaciones vitales de los siglos medievales.<sup>1</sup> El hecho de que el sermón era predicado al pueblo en su «patria lengua» lo hace un capítulo importante en la formación de las lenguas vernáculas y es, consecuentemente, uno de los aspectos fundamentales con que se ha de enfrentar el estudioso de la historia de la lengua y literatura. De hecho no es casualidad que los testimonios más antiguos en lengua vernácula suelen ser homilías, sermones o anotaciones piadosas.

1. «Una preghiera da nulla in fondo a un codice, un “esempio”, un sermone, una lettera di devozione, non hanno più nulla da invidiare a una parete di monastero del Mille, a una volta dipinta nel Duecento, a un'ala di chiesa diruta e remota» (Di Luca 1954: xviii). Para una orientación bibliográfica y temática sobre la predicación en la Edad Media véase sobre todo el volumen editado por Kienzle (2000).

En todo caso hablar hoy de predicación en la Edad Media ya no es una cuestión periférica y secundaria. Así también en la voluminosa y hermética obra de Ramon Llull la predicación es un tema central y puede ser incluso una puerta nada despreciable para penetrar en la inmensa y monolítica estructura de su pensamiento. Más que un tema central pudiera decirse que la concepción que Ramon Llull tiene del oficio de la predicación es un reflejo de su filosofía y también cumplido ejemplo de como él entendía la aplicación de sus principios artísticos a las ciencias y necesidades espirituales de su tiempo.

Quien conozca, aunque sólo sea superficialmente, la vida y la obra de Ramon Llull sabe que todos sus planes y afanes se pueden reducir a un esfuerzo de comunicar y difundir sus ideas. De ahí la importancia de toda manifestación que tenga mediata o inmediata relación con ese esfuerzo. Se ha dicho que Llull más que un pensador fue un propagandista.<sup>2</sup> En verdad se puede decir que Ramon pasó la vida en la tensión continua de un agente publicitario buscando nuevas formas y programas para la venta de sus productos. Si muchas de sus ideas se repiten y machacan en similares fórmulas, si va cambiando y simplificando su tinglado artístico, es precisamente porque va cambiando y adaptando su ideario a destinatarios siempre nuevos, buscando la adhesión de nuevos auditorios o porque cree que refundiendo una y otra vez sus ideas podrían encontrar sus obras mayor aceptación. Llull se define a sí mismo como un loco luchador en solitario que intenta hacer descubrir a los cristianos un mandamiento que a él le parece obvio: comunicar, dar publicidad, mostrar patentemente la verdad de la fe única y verdadera a los no cristianos. Es pues natural que Llull hubiera de tratar el tema de la predicación con especial cuidado y dedicación. Las reflexiones y aportaciones de Llull a este complejo tema se han de entender dentro del contexto medieval y del especial interés que él ponía en reformar o adaptar la retórica cristiana a los postulados de su nuevo método o *Ars*.<sup>3</sup>

2. «Ramón Llull está en los antípodas del teórico puro, cuyo ideal es una filosofía autónoma y, para decirlo en frase de Husserl, sin presupuestos. Más que un pensador es un propagandista y un hombre de acción» (Colomer 1964: 19). «No hem d'oblidar que Ramon Llull no tingué la intenció d'esser home de lletres, sinó que el guiava un propòsit d'eficàcia en la difusió del seu pensament i més afany posava en publicar que en escriure» (Rubió 1954: 308).

3. Sobre la predicación en Ramon Llull pueden consultarse las introducciones a ROL III (*Liber de praedicatione*), xv (*Summa sermonum*) y xviii (*Ars abbreviata praedicandi*). Además de la introducción a NEORL I (*Llibre de virtuts i de pecats*). Véase también el trabajo de Domínguez (1992).

Aunque se puede observar una cierta evolución en las ideas lulianas sobre la predicación existe, sin duda, una unidad de criterio sobre esta temática. En el discurso luliano sobre la predicación se pueden observar ciertas llamativas peculiaridades, no sólo en cuanto a su tradición manuscrita sino también respecto a su estructura y contenido. Cuando Llull escribe sobre predicación, escribe originalmente en lengua vulgar. Esto quiere decir que aquello no está necesariamente dirigido al destinatario normal de las obras de este género. En efecto, las *artes praedicandi* se dirigían fundamental y exclusivamente a los miembros del clero regular o secular dedicado a la cura de almas del que se podía suponer un conocimiento más que elemental de la lengua latina. Sólo el *Liber de praedicatione* (ROL III-IV), un gran esfuerzo luliano para comunicar sus ideas parenéticas, está escrito en latín y dentro de las estructuras temáticas y formales de la cura pastoral, es decir, adaptado a las necesidades de tipo litúrgico pastoral eclesiástico como son el desarrollo del año litúrgico con sus prédicas dominicales y demás exigencias del santoral cristiano. No es extraño que a la hora de determinar su destinatario haya que poner en duda si la obra luliana dedicada a la retórica sacra está dirigida al estamento clerical, pues, en general, no existe en ella la menor concesión o referencia a las necesidades pastorales del entorno de las que no podía prescindir ninguna de las obras medievales de este género. Sigue en pie la hipótesis formulada ya en la introducción al ROL xv (pp. xx-xxi) de que, al menos sus últimas obras homiléticas, están dirigidas a grupos de laicos interesados en la educación del pueblo cristiano por encima, no necesariamente en contra, de las estructuras clericales vigentes.<sup>4</sup>

Seguramente Ramon Llull no ha predicado sermón alguno desde el púlpito de una iglesia. Su preocupación por la predicación se agudizó en el momento que, armado de un permiso de predicar en los templos de judíos y musulmanes en Mallorca, se hubo de plantear el modo y manera de la misma.<sup>5</sup> Probablemente de esa exigencia nace el *Dictat de Ramon*, el *Coment del Dictat* y la *Aplicació del Art general*. La literatura parenética luliana anterior y posterior nunca fue pensada para la predicación directa, sino que es un planteamiento de los principios del *Arte* de cara a la predicación. Son, por decirlo así, manuales al alcance de los predicadores para aquellos que quisiesen desarrollar los postulados de su *Ars* y podrían ser reelaborados y ajustados a las pro-

---

4. C. Wittlin, en su edición de Llull (1982: 11), ve también los 182 sermones de la *Summa sermonum* «concebuts com una mena de catecisme per adoctrinar els sarraïns de Mallorca».

5. Cf. ROL XIX, pp. xv y 333-335.

pías necesidades pastorales. Es importante observar las peculiares características de estos escritos. Cuando Llull, en sus últimas obras dedicadas a la predicación, termina prescindiendo del esquema litúrgico y el tema bíblico, fundamental en la homilética cristiana, está claro que no se dirige predominantemente a los sacerdotes o representantes jerárquicos de la cura de almas sino que pretende presentar una amplia visión de la predicación como comunicación general de cristiano a cristiano, o de cristiano a no cristiano, sin estructuras jerárquicas preconcebidas. Se puede suponer, pues, que la literatura parenética luliana se dirige a una capa más amplia de destinatarios.

Hemos de insistir en este aspecto fundamental y distintivo de la teoría luliana de la predicación porque explica su difícil puesta en práctica y su también difícil recepción en los medios eclesiásticos dedicados a la cura de almas a los que, en resumidas cuentas, toda *ars praedicandi* estaba destinada. El *ars praedicandi* luliano rompía los moldes de las *artes predicandi* medievales en su más genuina y duradera vitalidad. Llull piensa más allá de las estructuras institucionalizadas de actuación pastoral. Llull responde a otra vivencia y exigencia de la problemática espiritual y pretende ir directa e inmediatamente a las exigencias de base del pueblo cristiano, aclarar sus dudas de fe y fortalecer la doctrina moral sin pasar por el tamiz de las estructuras institucionalizadas tanto de la iglesia local como de las exigencias constantes del centralismo romano apoyadas por los órdenes mendicantes. Llull exige una actitud racional e ilustrada, no se trata de mover la voluntad de los fieles hacia la conversión sino la conversión a través del entendimiento. Exige que el predicador ayude al oyente a hacer uso de su inteligencia. No son pues estos sermones tanto una ayuda práctica para la predicación como un serio planteamiento teórico de la misma. En ellos se trasluce la imperiosa necesidad de mostrar que el *ars predicandi* es una ciencia, es decir, una fundamentación científica de los principios generales de la comunicación cristiana. El objetivo fundamental es la asimilación de los preceptos del arte de la oratoria tal y como él la entendía y su ejercicio práctico hacia una mejor de la comunicación de la palabra.

El nulo éxito de las *artes praedicandi* lulianas parece quedar demostrado en el hecho de la práctica inexistencia de ediciones antes de la publicación de las ROL. Los autores modernos apenas las mencionan y, si lo hacen, es para llamar la atención sobre el carácter accidental de las mismas dentro de la obra luliana.<sup>6</sup> C. Wittlin en su

---

6. Es sintomático que en el clásico estudio de Charland (1936) sobre las *Artes praedicandi* no se cita a Llull entre los autores de *Artes praedicandi* medievales. El mismo Pasqual (1778: 375) se limita a una breve descripción del contenido y Peers (1929: 314), hablando del *Liber de praedicatione* sólo dice «a treatise of more weight than

introducción a la edición catalana del *Ars abbreviata praedicandi* al hacer una descripción de las obras homiléticas lulianas supone justificada la débil difusión de su teoría.<sup>7</sup> Charles Faulhaber cree que el reducido éxito de la obra homilética luliana se debe simplemente a que su teoría era demasiado original. Así, después de afirmar que Llull es «el pensador más original de la España medieval en materia retórica, y tal vez de la Europa entera», añade que «fue quizás demasiado original, porque si bien sobreviven sus obras en un número extraordinario de manuscritos, es sin embargo muy difícil encontrar ejemplos de su utilización en la predicación medieval».<sup>8</sup> Esta afirmación del insigne romanista es un tanto paradójica pues, de un lado, reconoce la extraordinaria difusión de sus obras homiléticas y, por otro, no ve rastro alguno de su aplicación en la práctica. Un hecho indiscutible es, en todo caso, la enorme difusión de estas obras. No olvidemos que el *Liber de praedicatione* se encuentra en diecisiete manuscritos, el *Ars maior praedicationis* en cinco y el *Ars abbreviata praedicandi* en veinte, y que ya A. Soria Flores hizo notar que no existe ninguna *ars praedicandi* o colección de sermones medieval que se conserve en un número tan elevado de manuscritos como las obras homiléticas lulianas.<sup>9</sup> En cuanto a las *artes praedicandi* que Th.-M. Charland enumeró y en parte publicó<sup>10</sup> de la que más manuscritos se conservan es la de Ps. Bonaventura (cinco) mientras que el resto han llegado en su mayoría hasta nosotros en uno o dos manuscritos. Hasta qué punto los consejos lulianos sobre predicación encontraron seguidores en la práctica es una cuestión difícil de dilucidar, pero parece seguro que los libros que contienen su teoría sobre predicación encontraron una divulgación extraordinaria. Incluso puede afirmarse que las *artes praedicandi* lulianas fueron, quizás, las más divulgadas de la Edad Media.

---

importance» para describirlo brevemente; la interesante y muy difundida *Ars abbreviata praedicandi* la nombra sin comentario alguno en una nota a pie de página (*ibid.* 363).

7. Llull (1982). *De la Rhetorica nova* reconoce Wittlin, al menos, su originalidad: «Titllada per alguns d'absurda, i per altres d'idealista o genial, la *Rhetorica nova* de Ramon Llull és verament original» (Llull 1982: 8). Sobre la combinatoria que Llull propone en el *Liber de praedicatione* hace la siguiente jocosa observación: «[...] però quan en fa la pròpia lloança i assegura, ingènuament que la matèria predicable que el seu mètode pot generar és com un mar 'longum, latum et profundum' on el predicador podrà 'natate et navigare', ens surt un somriure per sota el nas i en vénen ganes d'afegir-hi, pel nostre compte, 'et naufragare'» (*ibid.* p. 10). Más explícito es Wittlin todavía al hablar del *Ars maior praedicationis*: «Avui ens costa molt de creure que aquest llibre hagi pogut assolir un gran èxit entre els predicadors medievals» (*ibid.* p. 12).

8. Cf. Faulhaber (1979: 34 y ss.).

9. ROL III, p. 130.

10. Cf. supra n. 6.

El discurso luliano sobre la predicación no se limita a las obras expresamente tematizadas. Existen de manera menos expresa aportaciones anteriores al tema que no es difícil espigar a lo largo de su obra, mucho antes del ya citado permiso real para predicar en las regiones de la Corona de Aragón.<sup>11</sup> En un artículo publicado en 1995 (Domínguez 1995) hemos intentado analizar la peculiar actitud de Ramon Llull frente al programa de cristianización de los frailes mendicantes, centrado éste en el entusiasmo por la predicación cuya primera intención era mover al cristiano a la penitencia institucionalizada en la confesión auricular y la consiguiente absolución por parte de un clérigo. Después de haber considerado los elementos que nos proporciona una lectura del *Blaquerna* hemos visto allí como el ideario luliano se distancia considerablemente de la concepción mendicante. Llull considera nuevos puntos de vista para una cristianización de las masas y compara sus ideales misioneros con el ideario o catálogo mendicante de virtudes hacia el que Llull guarda una cierta reserva. En su vehemente deseo de que todo el mundo comprenda sus planes de acción se sirve de una serie de elementos formales sacados de la normativa homilética en boga corrigiendo lo que él considera falso o fuera de lugar. Ya hemos apuntado en aquel artículo (Domínguez 1995: 379) que esta útil y provechosa lectura o excursión textual tiene su continuación en otras obras lulianas, especialmente en el *Fèlix* y en el *Arbor scientiae*. Aquí nos proponemos ampliar aquellas reflexiones fijándonos, sobre todo en textos de la primera de estas obras.<sup>12</sup>

## 2. LA «VIA DE VERITAT» DEL TÁRTARO LARGUS Y DE FÉLIX

Después del *Blaquerna* sigue en la biografía luliana un período largo de rigurosa y laboriosa revisión de su *Ars*. Será la redacción del *Ars demonstrativa* y una serie de obras complementarias. Sigue un viaje a Roma donde vuelve a utilizar el ficticio eremita Blaquerna para construir unos sermones sobre los artículos de la fe: el *Liber super*

11. Cf. supra nota 5.

12. Las citas del *Llibre de Meravelles* están tomadas de la edición de S. Galmés (Llull 1931-1934). La razón de no utilizar la más asequible y moderna de A. Bonner en OS se debe al simple hecho de que las notas para la lectura que aquí proponemos fueron hechas antes de la aparición de esa versión. Con ello justificamos también la falta de referencias a algunas interesantes aportaciones al tema aparecidas entretanto, como p. e. Ysern (1999) o Hauf (2002).

*Psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani*<sup>13</sup> narra como un tártaro acude a representantes de las tres religiones preguntando por la fe que profesan. El tártaro contesta con argumentos racionales a las explicaciones del judío, del moro y de un religioso cristiano. Este último que no se cree capacitado para explicar racionalmente las verdades de la fe cristiana le recomienda al ermitaño Blaquerna, de quien afirma ser la única persona capaz de dar respuesta cabal a sus dudas intelectuales. Llegado el tártaro al eremitorio de Blaquerna le ofrece éste una explicación de los artículos de la fe siguiendo frase por frase el *Symbolum Quicumque* también llamado *Symbolum Athanasianum* según su hipotético autor.<sup>14</sup> Cada uno de los capítulos termina con una pregunta del tártaro. La estructura de este libro es muy similar al *Fèlix* y en cierta manera se complementan. La diferencia fundamental radica en su contenido. El *Liber Tartari* es una exposición de aquello que se ha de creer de cara a los infieles mientras que el *Fèlix* es una exposición del modo de obrar que se sigue a la confesión de fe.<sup>15</sup>

Se muestra aquí ya aquella duplicidad de sentido del término predicación en Llull. De un lado, una predicación a los infieles que se centra en la demostración racional de los artículos de la fe a través de su *Ars* y que se desarrolla además en una larga serie de obras similares en forma y contenido que tratan de los artículos de la fe o de la trinidad y encarnación. De otro lado, la predicación dirigida al pueblo cristiano que se centra en la moral demostrada racionalmente. La primera forma de predicación *ad extra* la llama Llull «mostrar via de veritat als infeels»<sup>16</sup> y asoma en el *Blaquerna* y en el *Fèlix*, entre otros momentos, a través del famoso apelativo «precurador dels infeels» que Llull se da a si mismo. En esa expresión se incluye una censura a la falta de visión universal del estamento clerical. Llull en el *Fèlix* define expresamente esta forma de predicación:

13. El texto está editado en MOG IV, Int. v.

14. Sobre el 'Símbolo *Quicumque*' y la historia de su interpretación en la Edad Media cf. el trabajo de K. Reinhardt (1977), especialmente pp. 29-46.

15. Es importante notar que también Roger Bacon en su *Opus maius* (1266/1267), y precisamente en la séptima parte de esta obra dedicada a la filosofía moral (Bacon 1964: 374), distingue un «modus praedicationis» dirigido al pueblo cristiano y la «persuasio fidei» reservada a los infieles, pero curiosamente, como Llull, sólo a aquellos infieles «industrii et apti ad sapientiam»; a estos había que predicar apelando a la «ratio». Que Llull no veía los artículos de la fe como tema de predicación popular queda también claro en la distribución de la materia de la *Summa sermonum* que a pesar de adaptarse a la temática homilética exigida por concilios y sínodos prescinde de los artículos de la fe. Cf. ROL xv, introd. y texto.

16. *Llibre de meravelles*, cap. 72 (III, 167); cf. también *Blaquerna* cap. 44, 2 y en el cap. 45, 3 en donde se llama a los predicadores de infieles «devots mostradors».

Anava per aquell palau .i. hom qui s'era fet precrador dels infeels com venguessen a via saludable... Aquell hom cridava e mostrava la manera per la qual hom poria dar conexença de veritat a aquells que són en error; la qual manera és en la *Art demostrativa* e en lo *Libre dels Articles*.<sup>17</sup>

La segunda forma de predicación es una predicación *ad intra*, es decir, de cara a los cristianos. Mientras la primera se relacionaba directamente con la demostración de los artículos de la fe, se centra la segunda en las virtudes y los vicios. En ella pretende Llull corregir las *artes predicandi* en boga y fundamentar una divulgación de su *Arte* dentro de la cristiandad.

Está claro que estas dos formas de predicar no se excluyen:

E qui és en orden d'apòstol, no deu dubtar mort, e deu anar mostrar la via saludable als infeels qui són en error; e als crestians qui són en peccat deu dar doctrina de santa vida, per obra e per preicació... Nós havem sperança en Déu que ell tremeta hòmens de santa vida en lo món, los quals sien de la orda dels apòstols, e que aquells hagen sciències e langatge hon sàpien preicar e convertir los infaels per ajuda de Déu, e als crestians donen bon exempli per vida e per santes paraules.<sup>18</sup>

Este *Llibre de meravelles* lo escribe Llull al final de un largo proceso de trabajo «artístico» pensando ya en los círculos intelectuales de Roma y París. En el tiempo que media entre el *Blaquerna* y el *Fèlix* adquiere Llull con toda seguridad una visión más amplia del estado de la cristiandad gracias a un contacto más directo con dos de las instituciones más características del orbe cristiano: el pontificado romano, centro eclesiástico de poder, y la Universidad de París, centro intelectual por excelencia. La vida de Llull que hasta el momento se había centrado en el Mediterráneo adquiere una perspectiva más universal. Se nota en Llull una toma de conciencia más viva de la situación real de la cristiandad occidental. De ahí aquella constante y reiterada llamada a un hecho evidente que a fuerza de recorrer mundo se le hace más patente y real: en este mundo los hombres que siguen el orden querido por Dios son una impresionante

17. *Llibre de meravelles*, cap. 30 (II, 46).

18. Este texto introductorio al libro VII: De les bèsties en el *Libre de meravelles* se viene interpretando sobre todo en relación a la llamada «orden de los apóstoles» y las simpatías de Llull hacia ellos. Aquí nos interesa hacer notar la visión luliana del verdadero apóstol que no sólo ha de preocuparse de la grey cristiana sino de los infieles. Que los primeros apóstoles y los primeros tiempos de la Iglesia son el punto de referencia ejemplar para este tipo completo de apostolado queda claro al final del *Blaquerna* y al principio del *Fèlix* («No es la farvor ni la devoció que ésser solia en lo temps dels apòstols e dels màrtirs») donde se habla de estos primeros tiempos sin referencia alguna a movimientos apostólicos contemporáneos.



minoría. Éste será el estribillo de todos los capítulos de la novela y Félix, que tiene por oficio maravillarse, encontrará en este sorprendente hecho el motivo fundamental de su extrañeza y la razón primera de las incisivas preguntas a sus sabios interlocutores. Ya en el prólogo afirma programáticamente la cuestión fundamental del libro:

En tristícia e en languiment stava un home en stranya terra. Fortment se meravellava de les gents de aquest món, com tan poch conoxien e amaven Déu... e poch són los hòmens que són en la fi a la qual nostro senyor Déus los ha creats.<sup>19</sup>

A lo largo del libro se repite este pensamiento como un estribillo: «veges quants són los infaels, e tan poch los cathòlics».<sup>20</sup>

El *Fèlix* puede considerarse, pues, como una clara toma de conciencia de la situación del mundo y por tanto no es extraño encontrar a cada paso una llamada de atención a los aspectos negativos de aquella sociedad humana y cristiana que Lull ve sorprendente y paradójicamente enmarcada en un ordenamiento natural perfecto. Se entiende así que han de estar presentes en este libro todos aquellos elementos del ideario luliano que se dirigen a corregir esa situación negativa de la cristiandad y que ya hemos visto expresados en el *Blaquerna*. En esta última obra se analizaba la sociedad cristiana a través de sus diferentes estamentos. Esta quintuple división estamental servía de engranaje para una propuesta luliana general basada en un esquema moral centrado en la figura v del Arte, es decir, la combinatoria de virtudes y vicios. En el *Fèlix* encontramos la misma intención reformadora dentro del mismo ideario moral pero más universalizada y centrada en sus elementos esenciales.<sup>21</sup> Se habla aquí del

19. I, 25-26.

20. Cap. 63 (III, 109). Véase como breve muestrario: cap. 45 («són molts més hòmens qui no-l amen ni-l conexen...»), cap. 48 («com sie cosa que més sien en lo món que són en estament de dampnació que en estament de salvació...»), cap. 61 («més homens són mals que bons»), cap. 65 («e per .i. hom qui sia en via de salvació per karitat, ne són .m. qui són en via de dempnació per crueldat»). Es interesante hacer notar que Roger Bacon (1912: 62), parte del mismo supuesto, es decir, que «totus igitur mundus est in statu damnationis» (cf. Bigalli 1971: 89 y ss., y Forni 1980-81: 330). La conciencia de la pequeñez del mundo cristiano —«pauci sunt christiani»— frente al resto del mundo sometido a otras religiones comienza a perfilarse en el horizonte teológico y a preocupar teóricamente no a teólogos metidos en la tahona de las letras escolásticas sino a personajes preocupados por una reforma radical y casi siempre habitantes de la periferia de la cristiandad. A estos no sólo les preocupa el número mayor de infieles frente al de bautizados sino como entre éstos son pocos los que siguen las consecuencias prácticas de su fe.

21. «Tot aquest món és quaix en treballs e en guerres, e molts hòmens ha per lo mon que són enemics de virtuts e amadors de vicis [...]» (cap. 3: I, 46). A continuación da un conciso y claro resumen de su concepción

hombre en general y se prescinde del guión estamental aunque estén presentes laicos y clérigos en numerosas alusiones y ejemplos. La intención final del *Blaquerna* en el que toda la vida viene a culminarse en la oración y en la contemplación también se repite en el *Fèlix*:

Oració és mijà per lo qual les virtuts de Déu influeixen lur semblança en les virtuts de hom, ço és a saber, que con hom devotament e ab vera entenció contempla Déu, adonchs sa bonea influeix, en la bonea de hom, sa semblança en ço que aquell hom és bo per la oració que fa contemplant Déu...<sup>22</sup>

Entre las dos novelas de Ramon Llull hay, sin embargo, importantes diferencias.<sup>23</sup> Sobre todo en la articulación narrativa del material didáctico que queda en esta segunda obra reducido a la mínima expresión. Todo gira aquí también en torno a un protagonista, pero Félix no tiene dentro de la narración el desarrollo épico de *Blaquerna*. Félix es sólo un aprendiz mientras *Blaquerna* es un maestro. Los temas didácticos son planteados en un juego de preguntas y respuestas en la que se engarzan de ocho a doce *exempla* por capítulo. Estos personajes interlocutores de Félix hablan siempre por semejanzas, permanecen anónimos y pasan fugazmente sin meterse en una relación cordial con el protagonista. Todo queda enmarcado en un plano puramente intelectual.

de la moral que es digna de tener en cuenta pues rara vez en el *Fèlix* se da fuera de la dialéctica de los ejemplos una fundamentación teórica tan expresa: «Tot hom ha alcuna semblança a Déu, car tot hom és bo en quant és creatura e en quant és ab enteniment e ab volentat; e la bonesa que ha és semblant a la bonesa de Déu, per ço cor la bonesa, qui és Déu, ha posada semblança de si mateixa en lo enteniment e en la volentat del hom. E car hom ha alcuna semblança de Déu, ha per natura que am e conega son semblant, ço és Déu; mas cor hom no sap ni vol usar sàviament de la semblança que ha de Déu, fa contra sa mateixa semblança e contra la semblança de son Déu; hon per açò vol quesun home ésser déu: con fa contra Déu. Donchs, la desordonança dels hòmens qui no àman .i. déu fa ésser lo món en treball e en desordonament e en error...» (*ibid.*: I, 47).

22. Cap. 105; IV, 206-207.

23. Sobre la estructura de esta obra y sus diferencias con el *Blaquerna* véase la introducción de M. Batllori en la edición de las OE I, p. 311. Es curioso que el franciscano Wadding, en su catálogo luliano, coloque al *Fèlix* en la sección de «libri quodlibetales seu variarum rerum», I. Salzinger lo pone entre los «libri speculativi» y el P. Pasqual lo incluye correctamente entre los «libri morales». En la *Histoire Littéraire de la France* (Littre, Hauréau 1885; vol. 29, p. 345 y ss.) se habla de un «roman à tiroirs» que no tiene interés alguno y que además de estar escrito con «incohérence» este libro «devrait s'appeler, plutôt que livre des merveilles, livre des émerveillements ou des étonnements». Cf. la introducción a la traducción inglesa de A. Bonner, SW II, pp. 649-658 y las observaciones de J. Molas en la introducción a Llull (1980). Gayà (1980a: 49-69) dice que el *Fèlix* «resume con rigurosa fidelidad el contenido del *Ars* de Ramon Llull».

Como el *Blaquerna* tiene el *Fèlix* una clara estructura homilética. Los capítulos del *Fèlix*, como aquellos del *Blaquerna*, pueden considerarse unidades didácticas predicables. El *Fèlix* es, pues, igual que el *Blaquerna* un sermonario donde se reúnen una serie de temas de predicación ordenados según la *scala creaturarum* con dos capítulos superpuestos sobre el paraíso y el infierno y un capítulo sobre los metales que se introduce curiosamente entre las plantas y los animales. El ordenamiento de los seres no sigue un orden lógico, lo cual indica que las pretensiones de Llull al organizar el material según la escala de los seres tenía un objetivo meramente práctico sin pretensiones teóricas.<sup>24</sup> No es aquí el lugar para tratar de las posibles fuentes de esta obra.<sup>25</sup> En todo caso se trata aquí de un nuevo intento luliano de divulgar su ideario moral de una manera popular.

También como en el *Blaquerna* el discurso del *Fèlix* se desarrolla a través de la combinatoria de virtudes y vicios. En cada capítulo sale a relucir esta concepción luliana de la moral.<sup>26</sup> Cuando se habla de la estructura del *Llibre de meravelles* se insiste en el carácter enciclopédico de la obra.<sup>27</sup> El fin primordial no es, sin embargo, ofrecer la fundamentación de un saber universal sobre las criaturas, como intentará más tarde en el *Arbor scientiae*, sino mostrar cómo todo el universo funciona según un orden «natural» perfecto frente al desorden «moral» caótico e irracional que el hombre impone

24. Cf. Bonner, SW II, p. 650 y el allí citado artículo de Gayà (1980), especialmente p. 66.

25. Esta cuestión se viene planteando sobre todo de cara al libro VII: *Llibre de les bèsties*. (cf. Colom 1970 —especialment p. 170—; Bonner, p. 653 y Molas (Llull 1980: 11)).

26. No creo necesario probar este aserto recurriendo los capítulos del *Fèlix* como ya hemos hecho hablando del *Blaquerna* (Domínguez 1995). Algunos importantes textos sobre el tema son: el largo cap. 7 donde *Blaquerna* le explica a la doncella la doctrina sobre vicios y virtudes; en el cap. 46 (III, 28): «en Déu és bonesa, granesa, eternitat, poder, e ha moltes virtuts; e per ço que les semblances de ses virtuts fossen vistes, hoïdes, tocases, féu a hom ulls, nas, mans, orelles, bocha...»; en el cap. 112 (IV, 249) «Déus influeix semblances de ses virtuts en hom, e a vegades se sdevé que hom eleig elcunes de aquelles semblances e lexa les altres...»; etc. La importancia de las virtudes en la argumentación del *Fèlix* es evidente. Cf. en este contexto S. Trías Mercant (1969, 1970), quien corrige acertadamente la afirmación de E. Longpré (1926: col. 1092) que quiere ver en el lib. VIII, *De home* «un traité intéressant de psychologie»; dice Trías que «es también un popular sistema de ética de las virtudes». La semejanza del actuar de las virtudes con los cuatro elementos (caps. 20, 69 y 87 al final) ya lo analizó exhaustivamente y en el contexto general del sistema luliano Yates (1960).

27. Véase Longpré (1926: col. 1092): «l'ouvrage a le caractère d'une encyclopédie populaire»; Batllori dice (OE I, 311) que «la doctrina del *Blaquerna* és predominantment moral i la del *Fèlix* més enciclopèdica[...]» Colom Ferrá (1970: 166) habla de «una enciclopedia en forma novelada». Sobre esta caracterización enciclopédica véase Bonner (SW II, 650) y Molas (Llull 1980: 11).

con su libre albedrío.<sup>28</sup> Félix invita al lector a maravillarse de la perfección de ese orden natural para pedirnos a continuación que nos maravillemos también del falso y, frente a la realidad, inconsecuente comportamiento del hombre que con su libre decisión perturba el orden natural bueno y hermoso.<sup>29</sup> La enumeración del universo creado suena a esbozo enciclopédico, pero no es más que la presentación del perfecto orden querido por Dios para que sirva de introducción al libro VIII, «D'home», que ocupa más de la mitad de la obra y viene a ser el verdadero centro y razón de ser del *Llibre de meravelles*, el cual fue hecho para mostrar «la rahó per què hom és creat, e per què sab haver virtuts e sap contrestar a vicis».<sup>30</sup> La descripción de un orden natural perfecto se pone como correctivo del orden moral imperfecto producto de un comportamiento falso del hombre. La disposición del mundo y no la descripción del mundo es el tema del libro.<sup>31</sup> Lo verdaderamente maravilloso y extraño en este mundo es el contraste entre el perfecto y bello escenario en donde Dios puso al hombre y lo que el hombre destroza y hace mal en él. En las cosas creadas alrededor del hombre todo es orden y perfección, sólo el ser humano con su libre decisión pone todo al revés perturbando el orden infinito de la creación. Puede considerarse, pues, el *Llibre de las meravelles del món* como una serie de prédicas sobre la recta mímica humana en el escenario de la divina creación; en otras palabras, se trata aquí de un sermulario moral sobre el recto obrar humano en el trasfondo de la perfecta y ordenada creación. Por eso puede decir el ermitaño casi al final del libro: «E per açò jo stich en est desert contemplant Déu, e considerant en les coses com són creades, ne per què són creades; e de ço a contemplar e a considerar, són en gran benenance e alegrement».<sup>32</sup>

El hombre ha de comportarse como el resto de las criaturas, pero mientras las demás criaturas no tienen la libertad de elegir sino que se comportan como deben comportarse, es el hombre —oh maravilla— el único ser capaz de actuar libremente

28. «Déus ha donada perfecció al sol, luna, esteles, elaments, planetes, bèsties, e totes coses; mas hom és en est món enaxí inperfet, que quaix tot lo món es desordonat e en error, car per .i. hom qui sia perfet en virtuts, ne són .c. inperfets en vicis», cap. 87 (IV, 94)

29. Molas (Llull 1980: 9) habla de dos movimientos en el libro uno elegiaco y otro utópico.

30. Lib. VIII, prol. (III, 14). «[...] e aquesta aytal natura ha Déus creada en ànima de hom, per tal que la ànima conega aquelles coses que fa segons Déu ho contra Déu», cap. 102 (IV, 189).

31. «... e aquell hom cogità en la disposició del món, en la qual conech que hom és en stament de haver virtuts e vicis, e de fer bé e mal, e successivament ha Déus ordonat que hom viva en lo món», cap. 101 (IV, 183).

32. Cap. 98 (IV, 169).

en contra de ese ordenamiento.<sup>33</sup> La comprensión racional, el entender ese simple ordenamiento según el cual el hombre puede merecer aceptando libremente el orden querido por Dios, es la base de toda la moral luliana que Llull pretende sermonear en esta obra. Es por ello una continuación y casi una repetición de la intención primera del *Blaquerna*. El hombre no ha de seguir sus sentidos sino las indicaciones de las tres potencias del alma; estas tres potencias recordando, entendiendo y amando las virtudes y olvidando, desentendiendo y odiando los vicios llegan a su perfección moral que es un integrarse en el orden natural querido por Dios, un orden que tiene como fin la sumisión del alma humana a Dios recordándolo, entendiéndolo y amándolo.<sup>34</sup>

### 3. «PROVAR PER SENBLANÇES»

En el *Fèlix*, pues, pretende Llull mostrar al predicador cómo por las maravillas del libro de la naturaleza (sin necesidad del libro de la Biblia que era por donde comenzaba toda predicación) se puede llegar a que el oyente entienda la absoluta irracionalidad de un comportamiento contra el orden natural querido por Dios. Recordar, entender y amar ese orden natural es presupuesto necesario para recordar, entender y amar el orden moral. Ese buen orden moral es la adaptación del comportamiento humano al orden ontológico de bondad y belleza (el *ens bonum et pulchrum*). Por eso es el *Llibre de meravelles* una aplicación de los presupuestos ontológicos del *Ars* y de la estética luliana al orden moral. Toda la argumentación del *Fèlix* lleva este sello de identificación constante del buen hacer con la jerarquía metafísica de bondad y belleza. Llull presenta reiterativamente este simple argumento: el obrar según las virtudes es consecuencia de un conocer y entender lo bueno y lo bello que hay en el orden natural querido por Dios. El mensaje fundamental de la predicación luliana es la exigencia de entender y llegar a comprender cómo lo bueno y lo bello que llega a nosotros a través de los sentidos nos da la posibilidad de llegar al verdadero y recto juicio. Entre los sentidos y el recto juicio sobre las cosas juega un papel decisivo la imaginación que actúa a través de las

---

33. «Meraveyllà's Fèlix de la gran ordonació que lo ermità deya, e dix que ell se meraveyllave per què les plantes e les bísties eren ordonats en seguir lo cors de natura, e per què hom era desordonat, que no seguia la final entenció per què era creat», cap. 82 (IV, 66).

34. «De aquesta gran ordonança volch Déus que.s seguís utilitat a criatura ordonada en menbrar, entendre e amar», cap. 82 (IV, 61)

*semblances/similitudines*. Toda la moral luliana se funda en la *semblança/similitudo* de la bondad humana con la bondad infinita.<sup>35</sup> De ahí la importancia fundamental de los ejemplos en la argumentación del *Fèlix*.<sup>36</sup>

Aquí sólo podemos llamar la atención sobre la importancia del «exemplum» dentro del sistema luliano, en especial en lo relativo a su didáctica. Como bien indica A. Bonner (1985: 651, n. 7), los ejemplos del *Fèlix* son cabal expresión del razonar analógico luliano a través de un vestido literario.<sup>37</sup> Es un tema complejo que está íntimamente relacionado con la predicación y la expresión literaria luliana. En cuanto a la predicación hay que apuntar ya que en los últimos tratados sobre la predicación desaparece totalmente el «exemplum» que, en una forma específicamente luliana, juega un papel primordial tanto en el *Blaquerna* como en el *Fèlix*.<sup>38</sup>

Ya hemos indicado al hablar del *Blaquerna* como en el III y IV libros en los ciclos de las bienaventuranzas y en el «Gloria in excelsis Deo» se va construyendo la predicación a base de ejemplos.<sup>39</sup> Esta forma original de organizar el sermón en los últimos ciclos del *Blaquerna* se desarrolla en todo el *Llibre de meravelles*. La estructura es en ambos la misma: se anuncia un tema, se desarrolla a base de semejanzas que se enlazan las unas con las otras interrumpidas por intervenciones del maestro interlocutor

35. «Amable fill, enfre Déu e hom ha concordança e contrarietat. Ha.y concordança en quan ha alcunes semblances de Déu, en quant és creat a la ymatge de Déu; e aquesta concordança aytal és de semblances; e con hom usa de les semblances, les quals ha semblants a les semblances de Déu, e aquell ús és a lauor, reverència e honor de Déu e hom, la qual concordança és molt gran», cap. 96 (IV, 150).

36. «El "Libre de Meravelles" ens exposa la jerarquia de la bondat. Aquest és el nucli discursiu artístic present en aquesta obra. L'autor vol demostrar com la jerarquia de totes les coses manifesta el seu ésser en l'actuació en orde a la bondat. Temes (ser = bondat, ser = acció, exemples = demostració) que pertanyen al nucli de l'art lul·liana. El "Libre de Meravelles" posa en pràctica els pressupòsits centrals de l'estètica de l'"art". En el pensament medieval, particularment el platonitzant (que és el més acostat a Llull), hi ha una identificació entre la jerarquia de la bondat i la jerarquia de la bellesa... En el corrent representat per Bonaventura és palesa l'exigència que uns principis com els esmentats suposen amb vistes a l'exemplarisme. En concret la centralitat que es concedeix als exemples. La cadena del coneixement és un triple pas: sentits-imaginació-judici. I la imaginació actua a través de les *similitudines*, no sols singulars, sinó principalment per la construcció d'exemples» (Gayà 1980b: 65). Cf. también Gayà (1980a: 58).

37. En cuanto al ejemplarismo elemental del pensar luliano y la expresión literaria del mismo cf. A. Bonner (1985: 67, not. 63) y las referencias allí indicadas. Sobre los «exempla» en Llull son aún hoy fundamentales las observaciones de Rubió (1957: 105-107 y 1961: 133-144 [reed. en Rubió (1985: 300-314, esp. 142 y ss)]. Véase también Pring-Mill (1976: 311-323) y Gayà (1979).

38. Nos remitimos a Domínguez (1995) y a lo apuntado en la Introd. a ROL xv, p. XLVII.

39. Arbona Pizá (1976: 53-70) y también Pons (1934: 45-50) han hablado sobre el «exemplum» en el *Blaquerna*.

para terminar con un corto epílogo en el que se resume la intención fundamental del libro, a saber, el reconocimiento de que aquel hombre que no entiende el verdadero orden natural no puede mover su voluntad al bien. El *exemplum* sirve en este contexto como punto de partida y explicación de una enseñanza catequética.

En el sermón clásico mendicante el número de ejemplos estaba a merced del predicador, la intención de estos ejemplos era siempre ilustrativa y su función fundamental era atraer por medio de una llamativa historieta la atención de los oyentes.<sup>40</sup> Más de una vez se abusaba de los ejemplos quedando la intención didáctica relegada a un segundo término. El tratamiento de los ejemplos en el los libros III y IV del *Blaquerna* es muy singular. La serie de ejemplos tiene un hilo conductor, que es la relación de éstos con el tema central (en este caso un canónigo o un cardenal que personifica el tema) de cada capítulo o sermón. Esta figura central propone un plan de acción pastoral que se va realizando y explicando a través de unas situaciones ejemplares en las que se puede entender la intención de aquel canónigo o cardenal, que es el contenido de su consigna moral. Es, pues, un tema-programa personificado y ejemplarizado en situaciones concretas que explican y aclaran perfectamente la intención del tema propuesto. En el *Blaquerna* se engarza todo en un proceso narrativo coherente, mientras que en el *Fèlix* la trama novelesca queda reducida a la mínima expresión. Félix es un peregrino que recorre el mundo asombrado de la poca piedad que hay en él, a lo largo de su camino se encuentra con diversos personajes que con ejemplos y parábolas le muestran el sentido y ordenamiento de todas las cosas.

En los sermones de los frailes los ejemplos están sacados de las leyendas de santos, episodios bíblicos, historias ejemplares de héroes o reyes y otros episodios novelescos. Para alimentar sus sermones poseían los frailes una amplia literatura de *exempla*, eran estos libros de donde se sacaba todo tipo de ejemplos según las necesidades doctrinales de cada fraile para cada sermón concreto. Las historias podrían tener un fondo de verdad o ser totalmente ficticias; lo importante es que al oyente se las presentaban como hechos reales de un santo o personaje bíblico concreto. Con todo lujo de detalles se atraía la atención del oyente. La concreción de lugar y fecha, además de un tono absoluto de veracidad, daba a la afirmación doctrinal que ilustraban una fuerza de convicción extrema y decisiva en el oyente ignorante, que veía así ejemplarizada

---

40. Cf. Welter (1927: 66-79). Sobre el «exemplum» medieval cf. Bremond, Le Goff & Schmitt (1982), con completa y actualizada bibliografía.

la exhortación moral del predicador. Con ello pretendía el predicador hacer ver que aquellos milagros y hechos heroicos que exponía no eran un fruto de su imaginación sino prueba clara de la realidad de su aserto. Los ejemplos se introducían en la predicación con pausada retórica y servían de atractivo reclamo y medio de seducción.

La cadena de ejemplos en el *Blaquerna* y, aun más, en el *Fèlix* tiene otra función. Son de tal manera inseparables de la argumentación didáctica que un ejemplo explica al otro y no son reemplazables. Todos son invento de Llull y fruto de su imaginación que va creando ejemplos en virtud de las exigencias del texto.<sup>41</sup> Los elementos narrativos y retóricos del ejemplo mismo se reducen a la mínima expresión. Esta misma forma de engarzar Llull sus ejemplos en el texto está en contra de la intención primaria del *exemplum* en la tipología clásica del sermón medieval que, como ya hemos indicado, consistía en atraer la atención del oyente con ejemplos de santos o personajes bíblicos que por su pretendida veracidad y ejemplaridad indiscutible daban fuerza a la intención del predicador. Aquí el ejemplo no es solaz sino parte integrante de una rígida cadena argumentativa.

Sényer —dix Fèlix al sant ermità—, molt me meravell de vostres exemplis, car viyares m'és que no fasen res al preposít de què jo-us deman. —Bells amichs —dix lo ermità— scientment vos fas aytals semblançes per ço vostro enteniment exalçets a entendre; car hon pus scura és la semblança, pus altament entén l'enteniment qui aquella semblança entén.<sup>42</sup>

Las metáforas del *Fèlix* reflejan el simbolismo lógico-algebraico del *Ars demonstrativa*.<sup>43</sup> Lo que los sentidos perciben es explicado a través de las semejanzas que va presentando la imaginación al entendimiento.<sup>44</sup> Cuando Félix está descorazonado y en grandes dudas de fe por el incidente con la loca hembra se encuentra con otra mujer «la qual anava a un sant hom que havia nom Blaquerna». Se cuenta allí cómo éste «és molt sant hom e ha gran saviesa e les gents d'aquestes terres com han alguna desconsolació o com dubten en alguna cosa van a ell, e demanen-li ço en què dubten; e l bon hom consola los irats ab les paraules de Déu e dóna consell a aquells qui dubten

41. No entra en la tipología de ejemplos de Welter (1927: 107-8).

42. Cap. 19 (I, 142).

43. «E per asò son dades en esta Art senblances exemplis e metàfores en diverses maneres [...]» y «A la doctrina de sobre questions se convenen metàfores e senblan[ce]s» *Art demonstrativa*, ORL xvi, pp. 17 y 117 (cf. Pring-Mill 1972: 323).

44. En este sentido véase el bello ejemplo del filósofo y el buey en el cap. 18 (I, 158).



en ço que no entenen». <sup>45</sup> Félix habla con Blaquerna en los capítulos VIII al XII y al fin «lausà Déu qui tanta de saviesa havia donada a Blaquerna *qui per semblançes responia e provava a les questions que hom li feya*». <sup>46</sup> En el mismo libro por tanto encontramos claramente expresada la relación entre las dos obras. Puede decirse que el *Fèlix* es respuesta y probanza de las cuestiones fundamentales de la moral cristiana a través de ejemplos. Así la doncella del cap. 7 «entès sa doctrina [la de Blaquerna sobre los vicios] per les semblançes» y Félix «se meravellà forment de les semblances que dites havie a la fembra, per les quals semblançes entès la rahó per què era cahut en temptació de fe e de luxúria; e lohà e beneí Déu en aquelles semblançes que hoïdes havia». <sup>47</sup> Por eso no es extraño que al final del libro pueda Llull constatar: «Acostumat se fo Fèlix a entendre .i. semblant per altre». <sup>48</sup>

Y así termina el libro VII, *De home*, con la siguiente reflexión:

Molt considerà Fèlix en la semblança que l'ermità li ach dita, e meraveyllàs de aquella semblança, car molt li paria subtil e escura a entendre ço que ell li havia demenat. Dementre que Fèlix enaxí-s meraveyllave, son enteniment hac aüda deliberació e ach presa virtut e força [...]. <sup>49</sup>

En el colofón explica Llull como «per aquelles semblances se exalça la ànima a menbrar, entendre e voler», por lo cual puede Llull decir de Félix que «fo bé adoctrinat». <sup>50</sup>

Hay que admitir, pues, sin reserva alguna que el ejemplo tiene en Llull una función totalmente diversa a la concebida en el sermón mendicante. En el caso del *Blaquerna* y de *Fèlix* hay que observar que los ejemplos aducidos por Llull están en el marco de una narración cuyo fin era ya atraer la atención del oyente a través del desarrollo épico de la misma. Por eso puede decirse que la estructura general de estos sermones novelados está en los antípodas de la predicación medieval. En efecto, la predicación medieval va introduciendo historias ejemplares en sus sermones mientras que las novelas lulianas son una historia ejemplar donde se van introduciendo sermones.

45. Cap. 7 (I, 81).

46. Cap. 8 (I, 95). El subrayado es mío.

47. Cap. 7 (I, 87).

48. Cap. 100 (IV, 181).

49. Cap. 115 (IV, 272). Más adelante: «Molt plach al ermità con Fèlix havia entesa la semblance que li havia donada, e meraveyllàs con la havia entesa tan leugerament», cap. 116 (IV, 276).

50. IV, 313.

Los frailes intentan dar vida y color con pequeñas historias a una seca doctrina, Llull, en cambio, intercala su seca doctrina sermoneable en una historia llena de vida y color. La forma de exposición escogida por Llull sería, valga la expresión, poner patas arriba el sermón mendicante. Esta radical diferencia explica quizá por qué Llull prescinde del ejemplo tal y como lo utilizan los frailes en el sermón y presenta una nueva forma de semejanza en sus fictivos diálogos y en los sermones de sus personajes de novela.

Pero no sólo en este aspecto formal se deja notar una radical diferencia de las semejanzas lulianas respecto al *exemplum* clásico sino en una fundamental diversidad en intención y contenido. Llull rechaza el milagro y cuentos milagrosos, que es al fin y al cabo a lo que se reducía el *exemplum* de la predicación mendicante. El objetivo de los frailes en sus leyendas hagiográficas, tan frecuentes en sermones y en otro tipo de literatura didáctica, era presentar la santidad como algo fuera de la vida normal. Son los santos modelos a imitar pero modelos llevados ya fuera del mundo normal de todo burgués, admitida la aureola de santidad ascendían a una categoría de semidioses. En cierta manera eran los santos superhombres y su ejemplaridad tiene un rango de heroicidad inimitable para el ciudadano de a pie. Los ejemplos y personajes lulianos, en cambio, son de carne y hueso. Todo lo que realizan funciona en el marco y marchamo normal de una vida humana. Los modelos lulianos de santidad se limitan a mostrar una norma de vida razonable y «natural» (es decir: no sobrenatural). La vida ejemplar que Llull propone es la inclusión del hombre libre en el orden natural ordenado. El milagro no tiene sentido en esta visión del mundo, es más, no hacen falta milagros ni maravillas. Todo lo normal, lo natural, lo diario es en la perspectiva luliana milagroso y maravilloso. Dios y las cosas se entienden y comprenden sin rotura del ordenamiento general. El mundo tal y como se nos presenta es, ya en su realidad inmediata, una maravilla. No es extraño que Llull hable abiertamente del gozo inmenso de ser hombre.<sup>51</sup> El santo luliano es un hombre sin gestos milagrosos ni aureolas especiales, lo único que hace es seguir aquel camino marcado por su naturaleza:

Fill —dix lo ermità—, hom pot guanyar ho perdre si mateix: guanyar pot hom si mateix ab si mateix, o perdre pot hom si matex ab si matex. Hom guanya si matex ab si matex, con hom guanya la final entenció a la qual es creat, ço és, amar, conèixer e servir Déu; en lo qual hom ha si mateix en haver glòria perdurable.<sup>52</sup>

51. «[...] e considerà que ell era e és hom, qui és ten bona criatura. Adonchs hac molt gran goig de son ésser e d'ésser humà», cap. 95 (IV, 144). «[...] e dix-li que ell se preàs, per ço car era hom[...]», cap. 109 (IV, 235).

52. Cap. 90 (IV, 111).

Todos los ejemplos del *Blaquerna* y del *Fèlix* pretenden en cierta manera insistir en el carácter maravilloso de lo normal. Esta actitud y modo es punto de partida y base de su moral: todo funciona, así piensa Llull, si entendemos el orden natural y seguimos el camino según nos lo marca un modo natural de entender. En el *Blaquerna* se muestra esta tendencia en los capítulos del «Ave Maria», donde toda alusión a la Virgen se diferencia radicalmente de la literatura mariana medieval que pretende hacer ver las intervenciones milagrosas de María en la vida del hombre. María es sólo ayuda y cumplimiento perfecto de las exigencias de la naturaleza humana. El *Llibre de meravelles* sigue consecuentemente esta línea. El singular oficio de Félix es maravillarse del orden natural y maravillarse también de que el hombre, capacitado de entender, no siga el orden natural y que todo lo haga al revés.

Félix y Blaquerna coinciden en afirmar la real existencia de ese orden natural y la fácil comprensión del mismo. No puede haber mayor bondad ni mayor belleza que en ese normal y natural suceso que es el mundo. El milagro ya existe en la manifestación de las perfecciones divinas en la creación y en la encarnación. ¿Para qué más milagros? Para entender ese «natural milagro» tampoco hacen falta milagros. La filosofía luliana se esfuerza en mostrar el carácter racional, digamos normal, de todo el universo<sup>53</sup>. Con ello se convierte la predicación en una tarea de comunicar al pueblo la simple y sencilla verdad de abrir los ojos y maravillarse del orden natural. Un proceso natural que consiste en lograr que el pueblo comprenda lo que sucede a su alrededor. Hablando con Fèlix dice Blaquerna:

En los temps dels profetes se covenia que per creença hom convertís les gents, car leugerament creyen; e en lo temps de Xrist e dels apòstols se covenien miracles, car les gents no eren molt fundades en scriptures, e per açò amaven miracles, qui són demostracions de coses visibles corporalment. Ara som sdevenguts en temps que les gents àman rahons necessàries, car són fundades en grans sciències de filosofia e de theologia.<sup>54</sup>

Este realismo a ultranza es una de las características de la moral luliana que como su *Arte* se basa en el entender y no en el creer. Las novelas lulianas son así un freno a la floración de mitológicas leyendas de santos y al influjo impresionante de la *Legenda*

---

53. «—Fill —dix l'ermità a Fèlix—, tot quant hom pot sentir ab los .v. senys corporals, tot és maraveylla[...]», cap. 115 (IV, 270).

54. Cap. 12 (I, 133).

*aurea* y otros similares productos del fervor mendicante.<sup>55</sup> El carácter mítico de esta mentalidad alimentada en una tradición eminentemente clerical pretendía la sumisión a los milagrosos poderes de las personas consagradas, quienes repetían diariamente, según hacían ver en sus sermones, el milagro de absolver en la confesión y cambiar las especies de pan y vino en la eucaristía.<sup>56</sup> Llull, que procede de una mentalidad burguesa y comercial de espíritu más realista y práctico, ve en el milagro diario de la creación y conservación del universo un mayor motivo para la consecución de un orden moral justo que la sumisión y obediencia a clérigos y señores.<sup>57</sup> Esto, sumado al conocimiento de las otras religiones que difícilmente admitían un argumento apoyado en obras milagrosas, es el presupuesto fundamental de su moral y de su nueva manera de predicar. *Blaquerna* y *Fèlix* se dirigen a un público más amplio y en general más escéptico en materia religiosa de lo que la mayoría de los predicadores suponían.

#### 4. EL CONFESOR COMO PREDICADOR DE VIRTUDES

En sus dos obras literarias por excelencia nos da Llull cumplida razón de lo que él entiende por predicación, es decir, lo que él pretende que se ha de comunicar al cristiano como normativa de acción. Hemos visto cómo el objetivo primordial de la predicación no es para Llull la sumisión del pueblo al colectivo eclesial, como

55. Cf. la edición crítica en dos volúmenes con CD-Rom textual y programa de concordancias de G. P. Maggioni, Iacopo da Varazze (1999) (sobre esta temática, cf. Dunn-Lardeau 1986). Si no hubiera Llull expresamente recomendado la lectura de las leyendas de santos (cf. *Blaquerna*, cap. 25,5) se pudiera incluso pensar que las dos novelas pretenden ser un paliativo a la credulidad y exagerada devoción de los cristianos oyentes, es decir, una especie de antileyendas.

56. Nótese que Llull siempre pretende sacarle el carácter milagroso a estas actividades sacramentales. Así se esfuerza en probar la trinidad y el diario «milagro» de la transubstanciación como unas cosas «naturales»: «E per açò los infaels se meraveyllen dels crestians com creen en Déu trinitat ne encarnació, ne com creen los sagremens; car *aytals coses són molt stranyes e miraculoses a hòmens qui no les hagen acustumades a menbrar, entendre e amar*», cap. 115 (IV, 268). El subrayado es mío. Véase también en el mismo sentido lo que sigue hasta mitad de la p. 270.

57. «[...] hom se meraveylla de ço que veu sobtosament, en tal manera que-l enteniment no ha deliberació a entendre; mas con ha aüda deliberació, ell entén ço de què hom d'abans se meraveyllave, e no se'n meraveylla pus que la cosa ha entesa ho la entén», cap. CXV (IV, 271-272). «Sènyer —dix Fèlix—, jo-m meraveyll com pus forts les gents de aquest món no-s meraveyllen dels fallimens que fan, que de les obres qui són sobre natura; car major meraveylla és pecar, [...] que no és resucitar morts, ne sanar contrets, ne neguna altra cosa qui sia sobre natura».

pretendía la práctica mendicante y clerical, sino que el pueblo, es decir, cada individuo, tome conciencia del fin de la existencia humana desde una perspectiva cristiana. La predicación ha de mostrar al entendimiento del oyente las razones de un actuar según el orden querido por Dios. La predicación ha de dirigirse fundamentalmente al entendimiento del cristiano para explicarle racionalmente las directivas cristianas de su comportamiento moral.

Si la predicación ha de dirigirse preferentemente al entender de cada individuo es de esperar que Llull considere la práctica penitencial como un complemento ideal del sermón. A través del confesonario se puede aplicar individual y concretamente aquella doctrina moral que en el sermón, por razones obvias, se tenía que mover en un plano general y abstracto. Para Llull la confesión tiene así la misma finalidad que la predicación y no tiene otro objeto que aplicar al caso concreto los mismos principios morales que se exponen a una colectividad en el sermón. En el cap. CIII del *Fèlix* que Llull dedica a la confesión expone con claridad meridiana su punto de vista de cara a la relación entre la predicación y la confesión que, como ya hemos mostrado (Domínguez 1995), jugaba dentro de la perspectiva clerical un papel de primer orden:

Era .i. clerga qui havia una gran perròquia. Aquell havia après dret, per tal que en la confessió sabés aconceyllar aquells que de ell se confessaven, mas de filosoffia e de theologia no havia res après; e per açò aquell clergue no sabia donar conceyll com hom sabés en sa ànima vivifficar virtuts ne mortifficar vicis mas sabia hom aconceyllar de los béns temporals, en qual manera ne devia hom fer satisfacció. Esdevench-se una vegada que .i. hom se confessà a ell de peccat de luxúria, e demenà-li conseyll com en sa ànima pogués per natura fortifficar castedat e mortifficar luxúria; après li dix que lo enluminàs de la fe, car moltes vegades hi duptava. Lo clerga *anch neguna rahó necessària no li sabé dir a açò que li demenava*. Lo hom se meravellà per què a aytal hom era comenada confessió.<sup>58</sup>

Este texto tiene mucha miga y una muy sana intención crítica. En primer lugar hemos de recordar que aquel difícil compromiso que se llegó a lograr en la querrela entre curas y frailes consistió fundamentalmente en dejarle a los frailes el oficio de predicar y a los curas la administración de los sacramentos, incluida la confesión anual obligatoria según la norma del Concilio Lateranense IV. Al exigir Llull del confesor la misma ciencia que del predicador está en clara oposición a esta separación de los dos oficios y a la consecuente tendencia mágica de la función sacramental que tan bien compaginaba con las intenciones del clero en relación a la masa seglar del pueblo

58. IV, 196. El subrayado es mío.

cristiano. Pero hay aquí, además, una inusual y original crítica a la literatura penitencial. En efecto, aquellos tratados o sumas penitenciales escritos para ayudar a los frailes en sus tareas de confesonario y que tanto éxito tuvieron en el entorno luliano estaban escritas en su mayoría por canonistas, allí se trataban sobre todo temas de derecho canónico y se resolvían, entre otras cosas, problemas de restitución de bienes robados y similares cuestiones de derecho penitencial. Llull se opone a este tipo de literatura y declara abiertamente que no sirve para nada a la hora de plantearse una razonable acción pastoral. El que se dedica a la confesión, como aquel que se dedica a la predicación o a cualquier otra labor pastoral, ha de saber filosofía y teología ya que de poco le sirve toda la ciencia canónica.<sup>59</sup>

Sigue Llull, en este lugar, hablando de la confesión y por boca de Félix dice que «poch val la confessió sens contricció e sens satisfacció», con lo cual no viene a decir una perogrullada sino que reclama la razón de ser de ese sacramento y su fundamental constitución. Al ser, como Llull pretende, esa contrición y satisfacción sólo posible después de captar con el entendimiento la constitución del pecado y después de hacer propósito firme de alejarse definitivamente del mismo está claro que todo el esfuerzo eclesial en pro de un acercamiento y sumisión anual del penitente a su párroco no tiene razón de ser y no sirve para nada si no se instruye al cristiano y no se le convence de las razones de un comportamiento moral según la ética de las virtudes. Entender lo que es el hacer cristiano y la acción consecuente y perseverante de la voluntad influida por el entendimiento es el fin del mandamiento eclesial y no un pasar revista a la fidelidad eclesial de los feligreses. Así pone el ermitaño frente a aquel confesor canonista y conocedor del derecho eclesiástico un religioso confesor que sabe fundamentar racionalmente las causas del pecado y la manera de vencerlo con ayuda de las virtudes. De este religioso confesor, que en este ejemplo luliano es confesor de un rey, dice Llull que sabía mucho de teología y filosofía y que después de haber confesado el rey un pecado donde estaban implicados graves problemas de restitución de bienes según la norma canónica, el santo religioso

---

59. En el mismo *Félix* (cap. cxii), así como en muchas otras partes de su obra (recordemos al clérigo del *Phantasticus*), contraponen Llull la ciencia teológica como imprescindible dentro de la acción pastoral frente a la inutilidad de la ciencia del derecho. Es ésta una tendencia del espiritualismo anticlerical y, en general, de la orden franciscana. Roger Bacon en su *Opus tertium* habla también de «cavillationes et fraudes iuristarum» y se queja del «regimem ecclesiae per iuristas» (Bigalli 1971: 90).

[...]considerà longament en los peccats que lo rey feyts havia. Con longament hac considerat, ell, per sa gran saviesa, entès lo començament del peccat, en qual poder de la ànima comença, ne per qual manera vench a fer; e per açò lo sant prevera sabé confessar lo rey, car *mostrà-li per viva rahó natural com començà lo peccat, ne com per lo peccat degué fer satisfacció*. E tan declaradament mostrà al rey la obra del peccat, que lo rey n'ach gran plaser; e totes les vegades que havia temptació a peccar, sabia conèxer los començaments, la art e la manera; per què aquell peccat destruhia e mortificava.<sup>60</sup>

Después de lo expuesto a lo largo de estas páginas no creo que haga falta insistir en el significado de esta perorata luliana. Insistir cabría aún en ese «gran plaser» que acusa el rey después de haber entendido las razones de su pecado y los medios para evitarlo. El vencimiento del pecado en la moral luliana no va acompañado de un duro y pesado ascetismo sino es fruto de un placer de haber entendido las razones de un obrar acorde con la naturaleza humana. Confesión y predicación son los medios para comunicar al pueblo esa ciencia que conforta y causa placer; el confesor y el predicador cumplen su cometido si saben dar «natural rahó» y «mostrar» esa ciencia al pueblo.

La confesión viene a ser así una predicación en privado. Por ello se le exige al confesor las mismas cualidades que al predicador. El fin de la confesión —igual que el de la predicación— es eliminar el pecado y fomentar la acción de las señoras virtudes. Como del pecado sólo se sale recordándolo, entendiéndolo y desamándolo<sup>61</sup> está claro que será el confesor —como el predicador— el encargado de mover las tres potencias del alma al fin deseado por las señoras virtudes. Y, para que no quede duda de la intención luliana, así como el pecado contra Dios, y no aquel contra el prójimo o contra la Iglesia, es el pecado verdadero, pone Llull frente al concepto canónico de satisfacción como fin último y necesario de toda confesión el amor divino y no la restitución de bienes y otras satisfacciones:

[...] car en confessió, pus necessari hi és satisfacció de honrar, lohar, conèxer e amar-lo, que satisfacció de vinyes, camps, diners, ne altres coses semblants a aquestes.<sup>62</sup>

El oficio de confesor y predicador es uno y el mismo. El confesor —como el predicador— «deu hom conseyllar con hom sàpia haver virtuts e esquivar vicis,

---

60. iv, 198. El subrayado es mío.

61. «Era .i. hom que era en peccat, e no .n volia exir; e per açò scientalmènt se lexà que no volia remembrar ne entendre lo peccat, per ço que no .n hagués consciència e que la colpa no fos tan gran [...]». Cap. 8o (iv, 51).

62. iv, 199-200.

e con hom satisfaça a Déu e a son proïsme dels falliments que ha fets». <sup>63</sup> No es la confesión el fin último de la predicación en el sentido que se puede dejar a merced de un clérigo ignorante que pronuncie la fórmula mágica de la absolución y asunto concluido. Llull no ve en la confesión el carácter absolutorio de la acción sacramental como punto final de una sumisión a la fe de la Iglesia sino que llama la atención sobre la verdadera contrición y satisfacción del pecado como punto de partida para una acción cristiana en pro de la conversión total tanto del cristiano como del infiel a la verdad de Cristo. Así es la confesión comienzo de acción cristiana y no el fin y punto final de la acción pastoral.

## 5. REFLEXIONES FINALES

Común a todo esquema de sermón y a las estructuras retóricas admitidas en el rígido esquema de las *artes praedicandi* medievales es un triple movimiento que corresponde a las exigencias ciceronianas en relación al orador, a saber, *ut probet, ut delectet, ut flectat*. <sup>64</sup> Este triple movimiento tiene su correspondencia en las tres partes de la retórica clásica: *inventio* (que trae los argumentos, pruebas y sentencias), *elocutio* (que cuida del estilo y adorna los argumentos con figuras y tropos) y la *actio* (que activa la atención y el fervor del auditorio). La totalidad de los esfuerzos medievales en relación al *ars praedicandi* es una constante tentativa de adaptación de la preceptiva retórica clásica a las necesidades de la parenética católica. La fundamentación técnica tiene fuentes bien determinadas como Quintiliano, Aristóteles, la *Rhetorica ad Herenium*, Cicerón y San Agustín. En el fondo era todo un inventario de temas y recursos técnicos.

Pero en la oratoria sacra de corte universitario faltaba el fervor misionero, era una retórica para *insider*, para cerrar filas, para convencer a los ya cristianos. La radicalidad luliana nace de esta reflexión. La oratoria de las *artes praedicandi* tenía como «víctima» el cristiano laico. Es por ello que se preocupaba más del *delectare* y del *flectere*. La planificación oratoria luliana, sin embargo, tiene en cuenta el carácter

63. Cap. 103 (IV, 195).

64. Cicerón, *Orator*, XXI, 69 (ed. Loeb, p. 356). S. Agustín, *De doctrina christiana*, IV, 12, 27 (PL 34, 101): *ut doceat, ut delectet, ut flectat*. Fray Luis de Granada traduce: «enseñar, deleitar et inclinar». Granada (1770: 595).



plurireligioso de la sociedad medieval y tiene en cuenta de manera fundamental el carácter misionero y proselitista de la predicación cristiana y es por eso por lo que insiste necesariamente en el *docere*. No hay por ello en Llull reflexión alguna sobre lo que pudiera llamarse poder transformador de la palabra o sobre la posibilidad de motivar emociones. Tampoco hay reflexión alguna sobre las cualidades personales del predicador, duración del sermón y otras calidades o cualidades de carácter externo. Hasta qué punto Llull se aleja del tenor general de la predicación cristiana lo muestra una frase del gran predicador y teórico de la predicación del siglo de oro español Fray Luís de Granada, quien en su tratado de retórica —compilación de tratados de oratoria sagrada anteriores— se proclama antípoda de Llull al decir que el principal oficio del predicador «no tanto consiste en instruir, quanto en mover los ánimos de los oyentes; siendo cierto, que más pecan los hombres por vicio, y depravación de su afecto, que por ignorancia de lo verdadero: y los afectos depravados, como un clavo con otro, han de arrancarse con afectos opuestos» (Granada 1770: 105-106).

Para Llull, en cambio, es la función del predicador instruir en las normas morales generales no sacadas necesariamente de un texto sagrado sino de la filosofía natural y asequible a todo entendimiento. La decisión moral del cristiano ha de partir del entendimiento, no de una obediencia a los mandamientos divinos o temor de un castigo. El rechazo de los ejemplos y del estímulo afectivo se funda en el valor superior de las razones filosóficas. En un sentido muy moderno pone Llull la superioridad del individuo oyente e inteligente que quiere comprender sobre la fe en la autoridad de un derecho positivo o una moral que se impone por la ordenación externa de un mandamiento divino escrito en el Antiguo o Nuevo Testamento en forma codificada. Llull está en contra de toda codificación de derecho y moral fundada en la autoridad y no en la razón como medio inútil a la hora de lograr la conversión del otro. Como ya se ha dicho, Llull no habla de milagros ni de santos porque ve la naturaleza como un claro sistema de conocidas e inteligibles leyes donde el hombre está en su casa, donde el hombre llega a su fin si lo conoce. Hacer que el oyente llegue a comprender las leyes naturales es el fin primario de todo sermón. El hombre llega así al conocimiento de la verdad y se hace libre, «er ist frei durch die Erkenntnis der Natur» como diría Hegel.<sup>65</sup> Los conceptos morales de Llull como los de la modernidad están fundamentados en el

---

65. «se hace libre a través del conocimiento de la naturaleza», G.W.F. Hegel (1970a: 522), Suhrkamp-Werkausgabe, t. 12, p. 522.

reconocimiento de la libertad de cada individuo. Se basan de una parte en el derecho de cada individuo de ver aquello que hace como algo inteligible y necesariamente válido, de otro lado la exigencia de que cualquier acción individual esté dictada por el entendimiento y en consonancia con el bien absoluto y común. La reflexión se hace fundamento de la acción, el entender se hace centro de la acción moral. El hombre actúa usando de su propio acto de entender («unumquodque magis gaudens et contentum est, quando suo proprio actu uti potest»)<sup>66</sup> y no cumpliendo una obligación dictada por autoridades y dirigida a la voluntad. No la religión en su dimensión social como Iglesia es la fuerza unificadora de los pueblos del Mediterráneo sino la inteligencia de las verdades de la fe, no la adhesión a los contenidos de la fe a través de una aceptación sumisa por autoridad sino por la fundamentación racional de la misma. La disminución de las autoridades, de la fe positiva no conduce a la separación de fe y razón sino a su total unificación en el individuo concreto que está obligado a pensarla y no a aceptarla sin pensar. La armonía del mundo que apasiona a Llull no se va a realizar en un plano global y por encima de las voluntades y entendimientos individuales sino a través de la unánime filosofía superior aceptada por todos y cada uno de los individuos. El *intelligere* y no el *credere* es la fuerza capaz de unificar la humanidad dividida. La razón debe y puede superar la situación caótica en que vive el mundo y las separaciones dentro y fuera de la cristiandad.

El programa luliano frente a la predicación cristiana es una fuerte y radical disyuntiva. Ya no se trata sólo de convertir a los no creyentes sino que todos, también los creyentes, son infieles si son infieles a los dictados de la razón. Más infiel es el cristiano que el moro o el judío si no sigue los dictados de su razón y no los pone en práctica. Como Llull, llama Hegel (1970b: 10) «positivas» a las religiones que se fundan sólo en la autoridad y no ponen el entender del hombre como base de su moral: positivos son los mandamientos y decretos con los que los creyentes a través de obras prescritas, en lugar de una fundamentación racional de su actividad moral, consiguen el placer de agradar a Dios. Es Dios quien ha puesto en la inteligencia humana el medio ideal para lograr una actuación moral duradera; positivo es también el mérito de la fe sin entender y la esperanza de conseguir un premio en el más allá. Lo que Llull en resumidas cuentas quiere es el relevo del saber clerical por un saber fundamentado en el entender de cada individuo. Saber clerical fundamentado en la

---

66. *Ars generalis ultima*, ROL XIV, p. 386-387.

fe de las masas, según la cual el camino para una moral se funda en los milagros de una persona y en las seguridades o amenazas que su seguimiento o no seguimiento implicarían. De hecho la religión no tiene para Llull en sí nada de «positivo»; todas las autoridades, leyes y libros son sólo el umbral de una actuación racional posterior, la autoridad de la religión viene a través de su reivindicación a ser verdadera y eso sólo se puede constatar en base a la razón y por ella autorizada. Así el verdadero creyente sería el que ve la necesidad de seguir su fe después de haberla comprendido, de tal manera que la necesidad de tal religión, en frase de Hegel, «jeder Mensch einsieht und fühlt, wenn er darauf aufmerksam geworden ist». <sup>67</sup> Este «aufmerksam werden» (‘darse cuenta’), llamar la atención sobre la realidad circundante, es la función de la predicación ilustrada que Llull propone, ley de vida que está ahí para ser entendida y comprendida. Toda la dinámica luliana parte de este simple entender que está en la base de todo afán reformador y movimiento radical. Y sobre todo pensar lo «positivo» (la fe recibida) —no rechazarlo/la— desde el mismo principio del que sale y desde el cual puede ser plenamente comprendido/da. Totalidad moral fundada en lo positivo y demostrable por la razón pues ambas no se separan sino que se complementan. Llull con su propuesta artística quiere poner en marcha un proceso de comunicación entre ambas. Comunicar y promover la reflexión a base de una serie de conceptos fundamentales e inseparables de toda reflexión. En lugar de una abstracta contraposición entre finito e infinito plantea Llull la propia relación absoluta de un sujeto que partiendo de su substantialidad llega a una conciencia de sí mismo que lleva en sí mismo tanto la unidad como la diferencia de lo finito y lo infinito. La visión del todo va por delante de una visión concreta y ejemplar de acción moral. El sujeto piensa, pero no es el sujeto centro de la reflexión, sino el mundo, la totalidad en la que ese sujeto está integrado. Una actividad de venir a sí mismo, de reconocer, darse cuenta de las coordenadas ontológicas que son a la vez base de la moral. El recto acto moral es la adecuación de la acción a lo que se ha entendido bien.

FERNANDO DOMÍNGUEZ REBOIRAS  
*Raimundus Lullus Institut*  
*Universität Freiburg*

67. «Cada uno comprende y siente, cuando se ha dado cuenta de ella».

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUSTÍN DE HIPONA (1844-1855) *De doctrina christiana*, en J. P. Migne, *Patrologia latina*, 34.
- ARBONA PIZÀ, M. (1976) «Los *exemplis* en el *Llibre d'Evast e Blanquerna*» *EL*, 20, pp. 53-70.
- BACON, R. (1912) *Opus tertium*, ed. de A. G. Little, Aberdeen.
- BACON, R. (1964) *Opus maius*, ed. de J. H. Bridges, Frankfurt. [Reprint.]
- BIGALLI, D. (1971) *I tartari e l'Apocalipse. Ricerche sull'escatologia in Adamo Marsh e Ruggero Bacone*, Firenze.
- BONNER, A., ed. (1985) *Selected Works of Ramon Llull (1232-1316)*, 2 vols., Princeton.
- (1989) *Obres selectes de Ramon Llull*, 2 vols., Palma de Mallorca, Moll.
- BREMOND, C., J. LE GOFF & J. C. SCHMITT (1982) «L'exemplum», *Typologie des sources du moyen âge occidental*, fascicle 40, Turnhout, Brepols.
- CHARLAND, TH. M. (1936) *Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen Age*, Paris-Ottawa, Vrin Inst. d'Études Médiévales.
- CICERÓN, M. T. (1971) *Orator*, London/Cambridge, Loeb.
- COLOM FERRÁ, G. (1970) «Ramon Llull y los orígenes de la literatura catalana» (v), *EL*, pp. 163-179.
- COLOMER, E. (1964) «Autoretrato de Ramon Llull: conversión y misión» *Pensamiento*, 20, pp. 5-25.
- DI LUCA, G. (1954) *Prosatori minori del Trecento*, vol. 1: *Scrittori di religione*, Napoli, Ricciardi.
- DOMÍNGUEZ, F. (1992) «„Moltes novelles raons“. La originalidad del *Ars praedicandi* de Ramon Llull en su contexto medieval», *Anuario Medieval* (New York: St. John's University), 4, pp. 93-137.
- DOMÍNGUEZ, F. (1995) «Raimundo Lulio y el ideal mendicante. Afinidades y divergencias» en F. Domínguez et alii (eds.), *Aristotelica et lulliana magistro doctissimo Charles H. Lohr septuagesimum annum feliciter agenti dedicata*, La Haya / Steenbrugge, pp. 377-413.
- DUNN-LARDEAU, B., ed. (1986) *Legenda aurea. Sept siècles de diffusion. Actes du colloque international sur la Legenda aurea: texte latin et branches vernaculaires*, Montréal/Paris.
- FAULHABER, CH. (1979) *Las retóricas hispanolatinas*, «Repertorio de las Ciencias Eclesiásticas en España», vol. v, Salamanca, pp. 11-65.

- FORNI, A. (1980-1981) «Kerygma e adattamento: aspetti della predicazione cattolica nei secoli XII-XIV», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo e Archivio Muratoriano*, 89, pp. 261-348.
- GAYÀ, J. (1979) «Els exemples lul·lians. Noves referències a la influència àrab», *EL*, 23, pp. 206-211.
- GAYÀ, J. (1980a) «Algunos temas lulianos en los escritos de Charles de Bouvelles», *EL*, 24, pp. 49-69.
- GAYÀ, J. (1980b) «Sobre algunes estructures literàries del *Llibre de meravelles*», *Randa*, 10, pp. 63-69.
- GRANADA, Luis de (1770) *Los seis libros de la retórica eclesiástica*, Barcelona.
- HAUF, A. (2002) «Sobre l'*Arbor exemplificalis*», en F. Domínguez et alii (eds.), *Arbor scientiae / der Baum des Wissens von Ramon Lull : Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, «Instrumenta patristica et mediaevalia», 42, Turnhout, Brepols.
- HEGEL, G. W. F. (1970a) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Ausgabe, tomo 12, Reinbek.
- HEGEL, G. W. F. (1970 b) *Frühe Schriften*, Suhrkamp Ausgabe, tomo 1, Reinbek.
- IACOPO DA VARAZZE (1999) *Legenda aurea*, ed. de G. P. Maggioni, Firenze, SISMEL, Edizione del Galluzzo.
- KIENZLE, B. M. (2000) «The sermon», *Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 81-83, Turnhout, Brepols.
- LITTRÉ, M.-P.-É. & B. HAURÉAU (1885) *Histoire littéraire de la France*, vol. XXIX, pp. 1-386, 567-568, 618, París.
- LLULL, R. (1931-1934) *Llibre de meravelles*, ed. de S. Galmés, Barcelona, Barcino («Els nostres clàssics», vols. 34, 38, 42, 46-47).
- LLULL, R. (1957-1960) *Obres essencials*, intr. Joaquim Carreras i Artau, Miquel Batllori, Tomàs Carreras i Artau i Jordi Rubió i Balaguer, 2 vols., Barcelona, Selecta.
- LLULL, R. (1980) *Llibre de meravelles*, ed. a cura de M. Gustà i J. Molas, Barcelona, Edicions 62.
- LLULL, R. (1982) *Art abreujada de predicació*, ed. de C. Wittlin, Sant Boi de Llobregat, El Mall («Biblioteca Escriny. Col·lecció de Textos Medievals Breus»).
- LONGPRÉ, E. (1926) «Lulle, Raymond (Le bienheureux)», en *Dictionnaire de Théologie catholique*, vol. IX, 1, París, cols. 1072-1141.
- MOG: *Raymundi Lulli Opera omnia*, ed. I. Salzinger, 8 vols. [Magúncia, 1721-42.]

- NEORL: *Nova Edició* de les Obres de Ramon Llull, ed. del Patronat Ramon Llull.  
OE: *Vid.* Llull (1957-1960).  
ORL: *Obres de Ramon Llull, edició original*, 21 vols. (Palma, 1906-50)  
OS: *Vid.* Bonner (1989).  
PASQUAL, A. R. (1778) *Vindiciae Lullianae*, Aviñón, 4 vols..  
PEERS, E. A. (1929) *Ramon Llull. A Biography*, London.  
PONS, J.-S. (1934) «Les apologues du *Livre d'Ave Maria*», en *Mélanges offerts à J. Vianney*, París, pp. 45-50.  
PRING-MILL, R. D. F. (1972) «The Analogical Structure of the Lullian Art», en *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays presented to Richard Walzer on his seventieth birthday*, Oxford-Columbia, S. Carolina, pp. 315-326.  
PRING-MILL, R. D. F. (1976) «Els recontaments de l'arbre exemplifical de Ramon Llull: la transmutació de la ciència en literatura» en *Actes del I Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes* (Cambridge 1973), pp. 311-323.  
REINHARDT, K. (1977) *Pedro de Osma y su comentario al Símbolo «Quicumque»*, Madrid, Joyas Bibliográficas.  
ROL: *Raimundi Lulli Opera Latina*, ed. de F. Stegmüller *et alii*. [Editadas por el Raimundus-Lullus-Institut de Freiburg de Brisgovia (Alemania), publicadas en Turnhout, Bélgica, desde 1959, en «Corpus christianorum. Continuatio medievalis», los cinco primeros tomos en Palma de Mallorca.]  
RUBIÓ I BALAGUER, J. (1954) «Sobre la prosa rimada en Ramon Llull» en *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, vol. v, Madrid.  
RUBIÓ, J. (1961) «L'expressió literària en l'obra lul·liana» en *EL*, vol. v, pp. 133-144.  
RUBIÓ, J. (1957) «L'expressió literària en l'obra lul·liana» en *OE*, vol. I, pp. 85-110.  
RUBIÓ, J. (1985) *Ramon Llull i el lul·lisme*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat.  
SW *Vid.* BONNER (1985).  
TRIAS MERCANT, S. (1969, 1970) «La ética luliana en el *Fèlix de les meravelles*» en *EL*, vols. 13-14, pp. 113-132 y 133-152.  
WADDING, L. (1650) *Scriptores ordinis minorum, Roma* [Reed. 1906.]  
WELTER, J.-TH. (1927) *L'«exemplum» dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris/Toulouse.  
YATES, F. (1960) «La teoría luliana de los elementos», *EL*, 4, pp. 151-166.  
YSERN I LAGARDA, J. A. (1999) «*Exempla* i estructures exemplars en el primer llibre del *Fèlix*», *SL*, pp. 25-54.