

SL 54 (2014), 3-32

R. SZPIECH

La disputa de Barcelona como punto de inflexión*

Ryan Szpiech

University of Michigan (EE.UU.)

szpiech@umich.edu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La cronología de la *Vita coetanea*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Llull y la Disputa de Barcelona

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Llull y los dominicos: un debate sobre la autoridad

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La *Vita* como polémica antidominica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El año 1263 como punto de inflexión

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

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

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

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

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

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

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

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

Palabras clave:

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

Key Words:

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

Resumen

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

Abstract

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