

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullística

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

N.º 19

S U M A R I O

ESTUDIOS

- JOCELYN N. HILLGARTH, *La Biblioteca de La Real: Fuentes posibles de Llull.* pág. 5
- P. N. GONZALEZ CAMINERO, S. J., *El puesto de Ramón Llull en la filosofía cristiana* pág. 19
- L. SALA MOLINS, *Mystique bysantine et mystique lullienne: Raymond Lulle et Gregoire Palamas* pág. 53

NOTAS

- DIETER REICHARDT, *Ramón Llull, trovador: A propósito de un estudio de Montoliu* pág. 75
- S. GARCÍAS PALOU, *La fecha del «Desconhort», en relación con las visitas del Bto. Ramón Llull a la corte papal* pág. 79

TEXTOS

- L. PEREZ MARTINEZ, *Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca* pág. 89

BIBLIOGRAFIA

- I. *Sección de estudios lulianos* pág. 97

CRONICA

- I. *Asociación española para el estudio de la filosofía medieval: Comunicación del DR. CRUZ HERNANDEZ en la reunión de 1962* pág. 109
- Conferencias del DR. J. N. HILLGARTH en la Universidad de Oxford y en Londres* pág. 111

EN PREPARACION:

ACTAS

DEL

I CONGRESO INTERNACIONAL DE LULISMO

Celebrado en Formentor (Mallorca) durante los días 19-23, abril, 1960.

Se publicarán íntegramente:

Los cuatro *discursos*: de presentación, de apertura, de resumen y de clausura del congreso;

las siete *ponencias*,

las cincuenta y seis *comunicaciones*

y las múltiples intervenciones de los congresistas, con motivo de la lectura de las ponencias y comunicaciones.

Dos tomos, en 4.º — A punto de salir el tomo I.

La Direction des ESTUDIOS LULIANOS recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement par le Comité de Direction) et tout ouvrage scientifique, particulièrement lullien ou médiévalistique, à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec de Revues similaires.

Envoyer les manuscrits, les livres pour compte-rendu et les Revues d'échange au Directeur:

DR. S. GARCÍAS PALOU: Apartado 17, Palma de Mallorca (España).

Estudios Lulianos

Precio de suscripción

ESPAÑA

Suscripción anual 100 pesetas

Número suelto 45 pesetas

Número atrasado 50 pesetas

EXTRANJERO

Suscripción anual 3 dólares

Número suelto 1'25 dólares

Número atrasado 1'50 dólares

Para suscripciones: Sr. Administrador de ESTUDIOS LULIANOS

Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

Estudios Julianos

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral
de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la
Maioricensis Schola Lullística
Instituto Internacional del
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Vol. VII 1963 Año VII

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE
Palma de Mallorca

LA BIBLIOTECA DE LA REAL: FUENTES POSIBLES DE LLULL

Ramón Llull es corrientemente conocido por la Historia —o por lo menos por los historiadores— como prototipo del filósofo errante medieval, cuyos incesantes desplazamientos, que abarcan buena parte de la Europa occidental, el Mediterráneo y tierras allende del mismo, tras de sus propias ideas acerca de la conversión de los no-católicos, le valieron el título de «Procurator infidelium». Sin embargo, tanto su formación espiritual como intelectual, ambas antes y después de su conversión «nel mezzo del cammin di nostra vita», tuvieron lugar en el reino de Aragón y principalmente en Mallorca, el reino de ultramar recién tomado a los moros, donde los inmigrantes cristianos vivían rodeados por una apenas subyugada población sarracena. Antes de su conversión, la formación de Llull —entre los suyos y en la Corte aragonesa— parece haber sido puramente la de un laico instruído de su tiempo. Fue en estos años tempranos cuando endosó por vez primera el manto de trovador, del que no había de desposeerse jamás del todo.¹ Cuando, después de su propia conversión, que tuvo lugar probablemente en 1263, decidió dedicar su vida a la conversión del Islam, el gran obstáculo que ve levantarse inmediatamente ante sí,

* Quiero agradecer a mi buen amigo D. Juan Pons y Marqués el haberme traducido esta comunicación al castellano y asimismo dar las gracias al señor Pring-Mill, de Oxford, y a Miss Yates, del Instituto Warburg, por las observaciones que me han hecho sobre el texto.

¹ Véase E. A. PEERS, *Ramón Lull, a Biography* (London 1929) 12 (citado desde ahora como PEERS); T. y J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía española, cristiana de los siglos XIII al XV* (citado desde ahora CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*). I (Madrid 1939) 264.

es su total falta de saber; hasta de latín no poseía más que los rudimentos.² Resuelto, a pesar de todo, a escribir un día «unum librum meliorem de mundo contra errores infidelium», conoció claramente que ello le obligaba, en primer lugar, a hacerse con la ciencia de que carecía. Con tal pensamiento en su mente propúsose, después de sus peregrinaciones, irse a París, «causa discendi ibi grammaticam et aliquam aliam scientiam suo proposito congruam».³ Disuadido de tal propósito, principalmente por S. Ramón de Peñafort, vuélvase a Mallorca. De los nueve años siguientes (desde c. 1265-74), fuera del dramático episodio del esclavo moro, la contemporánea *Vita* nos dice bien poco. Todo lo que sabemos es que en la Ciudad de Mallorca aprendió un poco de latín y estudió el árabe con su esclavo.⁴ Y no obstante, como afirman todos sus biógrafos, estos nueve años son cruciales. Fue entonces, entre sus 31 y 40 años, cuando acumuló Llull la fuerza latente y la energía que habían de surgir dramáticamente en el período extraordinario que precedió y siguió a la iluminación de Randa, cuando, en unos siete años (c. 1272-79), escribió en una increíblemente rápida sucesión, los libros fundamentales de su Arte.⁵

¿Cuáles fueron los estudios de Llull en estos nueve años, aparte de la gramática y el árabe? *La Vita* no nos lo dice, tal vez por reflejar en este punto la creencia del propio Llull en la divina y no humana inspiración de sus escritos.⁶ Por la misma razón, en contra de sus contemporáneos, los teólogos de las Escuelas, cita Llull muy raramente las fuentes de sus ideas. A pesar de ello, la vieja teoría de un Llull «autodidacta» es hoy generalmente desechada y se conviene en

² Véase *Vita Beati Raymundi Lulli*, ed. B. DE GAIFFIER, en «Analecta Bollandiana» 48 (1930) (citado desde ahora como *Vita*), 148. Utilizo aquí el texto latino, pues el texto catalán es muy posterior, probablemente de un mallorquín del s. XV, y no resulta una traducción fiel del texto latino, el cual parece dictado por el mismo Llull a un cartujo de Vauvert en 1311 (cf. J. RUBIO, en «Revista dels Llibres» 2 (1926) 90-93; F. DE B. MOLL, *Vida coetània del reverend mestre Ramon Llull* (Palma 1933) 5; M. BATLLORI, en *Ramon Llull, Obres essencials*, I (Barcelona 1957) 31 ss.; G. SEGUI, en «Estudios Iulianos» 2 (1958) 254-56).

³ Véase *Vita*, 148, 150.

⁴ *Ibid.*, 151. Las fechas son las de PEERS, 34, 43 ss.

⁵ Véase S. GALMES, *Introducción biográfica*, en *Ramón Llull. Obras literarias* = Bibl. Autores Crist. 31 (Madrid 1948) 8; es traducción de *Dinamisme de Ramon Llull* (Mallorca 1935) 9 ss. Mn. Galmés pone la conversión en 1261 y la iluminación de Randa en 1269 (pp. 8, 12). Creo que Peers (p. 45 y nota 5) tuvo razón en pensar que el *Libre de contemplació* pudo ser escrito antes de la visión de Randa.

⁶ Véase CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*, I, 263; M. BATLLORI, en R. L., *Obres essencials*, I, 36 nota 23.

que ha llegado la hora de que su filosofía sea contemplada en relación con otros sistemas y dentro del marco general del pensamiento medieval.⁷ Ya en el siglo XVIII, el P. Pascual vio que Llull debió haber estudiado filosofía y teología en Mallorca durante sus años de preparación.⁸ Es exacto sin duda afirmar que la formación filosófica de Llull, comparada con muchos de sus contemporáneos, instruidos desde su juventud en las escuelas, era «una formación irregular y arbitraria», y que su escolasticismo era un escolasticismo popular.⁹ Con todo, ha sido posible, para críticos modernos, discernir determinadas fuentes, ciertas o probables, aprovechadas por Llull. Fuentes islámicas fueron sugeridas por Asín Palacios, Ribera y Keicher, pero se ha demostrado que no era necesario reparar en escritores árabes cuando las mismas ideas se hallan en el pensamiento cristiano. Las fuentes islámicas hasta aquí anticipadas son, por otra parte, inadecuadas para explicar buena parte del pensamiento luliano.¹⁰

Muchos eruditos modernos parecen estar de acuerdo en que el pensamiento de Llull cae esencialmente dentro de la tradición agustiniana, aunque con ciertos desarrollos que no se encuentran en San Agustín.¹¹ Dos importantes cuestiones quedan por resolver. ¿A través de qué intermediarios, en qué precisa forma, llegó a Llull la tradición agustiniana? Y, en segundo lugar, ¿dónde encontró Llull las obras por él manejadas, en las que se contenía aquella tradición? Es obvio que si podemos contestar alguna de estas preguntas, habremos avanzado gran trecho para contestar las dos. Existen tres maneras de abordar el problema de las fuentes de Llull: por las referencias directas a autores anteriores en sus escritos; a través de la evidencia interna

⁷ CARRERAS Y ARTAU, id., 235.

⁸ A. R. PASCUAL, *Vida del Beato Raymundo Lullio, Mártir y Doctor Iluminado* (Palma 1890) I, 102, 206 ss.

⁹ CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*, I, 268; se repite este juicio en T. CARRERAS I ARTAU, *L'obra i el pensament de R. Llull*, en R. L., *Obres essencials*, I, 60.

¹⁰ Véase, v. g., E. LONGPRE, *Lulle Raymond (Le bienheureux)*: Dict. théol. cath. IX. 1 (París 1926) 1132; CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*, I, 367 ss., 508-13; E. W. PLATZECK, *La combinatoria luliana*, «Revista de Filosofía» 12 (1954) 583 ss.

¹¹ Véase, v. g., J. H. PROBST, *Caractère et origine des idées du bienheureux Raymond Lulle* (Toulouse 1912) 90, 258-64; LONGPRE, art. cit., 1113, 1133; CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*, I, 638; R. D. F. PRING-MILL, *The Trinitarian World Picture of Ramon Lull*, «Romanisches Jahrbuch» 7 (1955-56) 240; F. A. YATES, *The Art of Ramon Lull, an Approach to it through Lull's Theory of the Elements* «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» 17 (1954) 161 ss.; PLATZECK, art. cit., 584 ss.

de sus doctrinas; y a través de la evidencia externa de su vida y sus relaciones durante el período de formación.

El primer camino es difícil de seguir porque en las obras de Llull, como se ha dicho, las citas de fuentes son muy raras. Cita, con todo, además de la Biblia, el Koran, el Talmud, Platón y Aristóteles, cierto número de autores cristianos.¹² Imposible, naturalmente, examinar aquí los pasajes en cuestión. Notemos, sin embargo, que muchas de estas citas se hallan en obras tardías; las de Egidio Romano, Ricardo de Mediavilla y Santo Tomás, por ejemplo, en la *Excusatio Raymundi* de 1308, o las referencias a S. Agustín, *De Trinitate*, y a Santo Tomás en el *Liber de convenientia fidei et intellectus*, de 1308 o 1309, es obvio que no pueden probarnos el conocimiento por Llull de tales obras durante el período de su formación.¹³ Las únicas citas directas en obras de este período, i. e. antes de su viaje a Montpellier a fines de 1274 o en 1275, y hasta antes de 1279, son una enumeración de varias obras de Aristóteles en la *Doctrina pueril*¹⁴ y una crítica de las opiniones de Avicena, Plateario y Constancio Africano en el *Liber principiorum medicinae*.¹⁵ Muchos eruditos han aducido igual-

¹² Véase CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*, I, 268 ss.

¹³ Cf. el *Excusatio Raymundi*, inédito (M. C. DIAZ Y DIAZ, *Index scriptorum latinorum mediæ aevi hispanorum* [Madrid 1959] núm. 1847). CARRERAS Y ARTAU, op. cit., 269 nota 38, dicen que PASCUAL aduce una cita de Ricardo de S. Víctor en esta obra, pero ni Pascual, *Vindiciae lullianae*, I [Aviñón 1778] 273) dice esto ni el ms. 1451 de la Bibl. Central de Barcelona (s. XV), el único que he podido ver: el ms. cita (fol. 12): «frater Richardus ordinis minoris». Cf. también el *De convenientia fidei et intellectus* (DIAZ Y DIAZ, núm. 1850), ed. SALZINGER (Mainz 1729) IV, 1 y 2. Hay una alusión a Pedro Lombardo en la *Disputatio super aliquibus dubiis quaestionibus* de 1298 (DIAZ Y DIAZ, núm. 1791). Lo que no veo es donde Llull cita al Pseudo-Dionisio (la referencia de CARRERAS Y ARTAU, op. cit., 269, no parece exacta). Cf., en contra de lo que opino sobre la utilización de escritos posteriores para probar cuales serían las fuentes de Llull en este período, PLATZECK, art. cit., 585 ss.

¹⁴ *Doctrina pueril*, c. 77 (*Obres de Ramon Lull*, I (Palma 1906) 140 ss. La obra está fechada por algunos en 1278 (GALMES, *Dinamisme*, op. cit. nota 5 supra). 13; CARRERAS Y ARTAU, op. cit., 323, ambos con un interrogante. Según otros (v. g. PEERS, 120) sería de c. 1275. W. SCHLEICHER en «Romanische Forschungen» 71 (1959) 18-90, avanza buenos argumentos para fechar la obra en 1275 lo más tarde. Hay otra referencia a Aristóteles en el *Libre de Contemplació*, c. 331 (*Obres*, VII (Palma 1914) 205, citado por CARRERAS Y ARTAU, I, 269) y posiblemente otra en el *Liber ad memoriam confirmandam*, escrito en Pisa en 1307 o 1308 (DIAZ Y DIAZ, número 1835), editado recientemente por P. ROSSI, en «Rivista critica di storia della filosofia» 13 (1958) 272-79.

¹⁵ El libro no está fechado, pero generalmente se le considera anterior a 1277, quizás de 1274 (CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*, I, 287; DIAZ Y DIAZ, núm. 1741). Cf. Dist. V, c. xiv, ed. SALZINGER, I (Mainz 1721) 22 ss. (citado ya por CARRERAS Y ARTAU, I, 269).

mente una cita en el *Liber mirandarum demonstrationum* como prueba de que Llull conocía a San Anselmo y a Ricardo de San Víctor. De ser esto cierto tendría gran importancia, pero hay poderosas razones paleográficas para tener al pasaje interpolado.¹⁶ Debemos, por tanto, concluir que no puede descubrirse nada útil respecto a fuentes teológicas y filosóficas cristianas en el período de su formación, a base de referencias expresas en sus obras tempranas. Un cierto grado de evidencia indirecta, no obstante, puede en cambio obtenerse de la comparación de las doctrinas lulianas con las de autores anteriores o contemporáneos. Y llegado aquí, para justificación de algo que habré de decir después, debo añadir un pequeño resumen de las sugerencias expuestas sobre el particular.

Probst, Carton y el P. Longpré después de ellos, sugieren la escuela franciscana como medio a través del cual habría llegado a Llull la tradición agustiniana. Probst menciona a Alejandro de Hales, Roger Bacon y San Buenaventura y también a San Anselmo.¹⁷ El P. Longpré propone a San Anselmo y los Victorinos a través de los franciscanos y establece comparaciones con Roger Bacon.¹⁸ Posteriormente, los Sres. Carreras Artau y especialmente el Dr. Garcías Palou han insistido sobre la influencia de los Victorinos y aún más de San Anselmo.¹⁹ La supuesta influencia del *De Trinitate* de Ricardo de San Víctor en el desarrollo del sistema luliano, sugerida por el P. Longpré, ha sido parcialmente desechada por los Sres. Carreras Artau y por el P. Platzeck.²⁰ Este último dirige nuestra atención, en cambio, a una corriente de pensamiento similar al de Llull, cuya fuente se halla en

¹⁶ Estas razones están admirablemente expuestas por Mn. Galmés (*Obres*, XV (Palma 1930) xii, xiv; cf. p. 18).

¹⁷ Véase PROBST, op. cit. nota 11 supra) 90, 276 ss. Sobre las relaciones entre Llull y S. Buenaventura cf. E. GILSON, *La Philosophie de S. Bonaventure* (París 1953) 393; E. W. PLATZECK, en «Rev. esp. de teología» 1 (1940-41) 750; F. A. YATES, art. cit. (nota 11 supra) 162-65.

¹⁸ Véase E. LONGPRE, art. cit. (nota 10 supra) 1113-19, 1133 ss.; R. CARTON, *La synthèse doctrinale de Roger Bacon* (París 1924) 68-73. Cf., empero, CARRERAS Y ARTAU, op. cit., I, 638 ss.

¹⁹ Véase CARRERAS Y ARTAU, op. cit., I, 269, 304, 352, 509, 580, 638; S. GARCÍAS PALOU, en «Rev. esp. de teología» 3 (1943) 253; Idem, en «Estudios Lulianos», 1 (1957) 63-89. Sobre Ricardo de S. Víctor y Llull cf. B. XIBERTA, en «Studia Monographica» 1 (Palma 1947) 15; B. MENDIA, *En torno a las razones necesarias de la Apologética Luliana* (Madrid 1950) 81-93.

²⁰ Véase CARRERAS Y ARTAU, op. cit., I, 461 ss.; E. W. PLATZECK, *La combinatoria luliana*, «Rev. de filosofía» 12 (1954) 586. Los Sres. Carreras y Artau admiten que Llull conoció la obra (cf., v. g., p. 509) Cf. la nueva edición del *De Trinitate* por J. RIBAILLIER = *Textes philos. du moyen age* 6 (París 1958).

Boecio y cuyos ejemplos pueden hallarse en diversos autores del siglo XII, v. g., en Juan de Salisbury, Alain de Lille, Nicolás de Amiens y un anónimo *Liber de causis*. Sugiere igualmente, como hizo Probst, como fuente importante para Llull, las obras del Pseudo-Dionisio.²¹ Y, últimamente, Miss Yates, en una brillante tesis ya expuesta aquí en resumen, ha adelantado la opinión de que Llull deriva, directamente, o, con más probabilidad, indirectamente, del *De divisione naturae* de Juan Scoto Eriugena, algunas de sus más características doctrinas.²²

Todas estas sugerencias han sido hechas a base del examen de las doctrinas de Llull. Aunque algunas de ellas son contradictorias entre sí, parece existir una creciente posibilidad de acuerdo respecto a las principales fuentes lulianas. Sólo que tales sugerencias no han sido puestas hasta ahora en relación con la evidencia externa que puede obtenerse de la vida y hechos de Llull en Mallorca durante sus nueve años de formación. Como vimos al principio, la *Vita* dice poco, y lo que dice no satisface. Con todo, menciona por dos veces la abadía cisterciense de La Real, no lejos de la Ciudad; una vez cuando Ramón se retira allí por tres días a considerar lo que debía hacer con el esclavo que le había agredido, y la otra cuando vuelve allí al bajar de Randa. Durante su permanencia en La Real escribe el *Art abreuçada d'atrobare veritat (Ars magna)*.²³ Podemos pues concluir lícitamente de estas dos referencias de la *Vita*, así como del especial legado de libros a La Real en su testamento de 1313, que Llull, poco después de su conversión, estuvo, y permaneció hasta la muerte, estrechamente unido a la abadía.²⁴

²¹ Véase PLATZECK, art. cit., 587, 590; PROBST (op. cit. supra, nota 11) 264-69. Sobre Llull y Scotus Eriugena cf. *ibid.*, 269-72.

²² Véase F. A. YATES, *Ramón Lull and Johannes Scotus Eriugena*, artículo que va a salir en el «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» (1960) y *Ramón Llull y Johannes Scotus Eriugena*, en este mismo Congreso. Deberíamos también recordar aquí la utilización de la novela de *Baarlaam y Josaphat*, que nos parece establecida por el Dr. W. SCHLEICHER, *Ramon Lulls Libre de Evast e Blanquerna = Kölner Romanistische Arbeiten*, N. F. 12 (Ginebra-París 1958); cf. especialmente pp. 38-44.

²³ *Vita*, 152, 153. El texto original latino de la *Vita* no menciona el nombre de texto latino dice: «ascendit ad abbatiam quandam, que prope erat» y, después: la abadía, pero no hubo otra en Mallorca en el s. XIII. Cf. supra, nota 2. El «descendit de monte illo reversusque mox ad abbatiam supradictam».

²⁴ Véase G. SEGUI, *El Cenáculo del beato Ramón Llull*, «Analecta Sacra Tarraconensia» 15 (1942) 75-92; *Idem*, *La influencia cisterciense en el Beato Ramón Llull*, «Estudios Lulianos» 1 (1957) 351-70, 2 (1958) 245-72 (especialmente 2 (1958) 245-56). Cf. también nuestro artículo, citado infra (nota 28), nota 11, donde cito más trabajos del mismo autor. Nos parece, desde luego, aventurado afirmar (como lo hace el P. Seguí en «Estudios Lulianos 2, 247») que La Real sería la iglesia de la conversión de Llull (cf. M. BATLLORI, en R. L., *Obras esenciales*, I, 36 n. 25; y el art. nuestro cit., nota 18).

No está tampoco fuera de razón suponer, como hace el P. Seguí, que La Real pudo haber servido de modelo para el monasterio descrito en el libro II de Blanquerna.²⁵ Algunos autores, especialmente el eminente lulista Dr. Joaquín Carreras Artau, deducen del conocido contacto de Llull con el monasterio, que fue en la biblioteca de La Real donde encontró Llull las fuentes cristianas de su pensamiento.²⁶ El aprovechamiento de una biblioteca cisterciense armonizaría con el carácter docentista de varias de las fuentes últimamente sugeridas —San Anselmo, los Victorinos, Alain de Lille— y allí pudo ciertamente encontrar a San Bernardo y los místicos cistercienses que pudieron haberle sido también de utilidad. La sugerencia de que fue La Real que le proporcionó la instrucción «clerical», distinta de la educación cortesana recibida en su infancia y juventud, y de que aquella biblioteca monástica pudo poner en sus manos a San Agustín, San Anselmo, San Bernardo, los Victorinos, así como a Aristóteles y Pedro Lombardo, es muy atractiva —aunque no se haya contado, tal vez, con ciertas graves dificultades—, y no sorprende que haya encontrado favor cerca de otros autores además del Dr. Carreras Artau.²⁷ Pero a esta teoría le han faltado hasta ahora argumentos en favor o en contra, puesto que carecíamos de documentos informativos sobre el contenido de dicha biblioteca monástica.²⁸

Estos documentos existen, sin embargo, en una serie de inventarios de La Real, y el objeto principal de esta comunicación es poner brevemente de relieve su significación. Estos catálogos, junto con un detallado análisis de los mismos, van a ser publicados en «Analecta Sacra Tarraconensia», y a dicho estudio debo referir mis asertos.

²⁵ Véase SEGUI, *El Cenáculo*, esp. 78-83, y *La influencia*, esp. «Estudios Lulianos», 2, 256-62. Esta idea del P. Seguí es aceptada por varios autores; cf., v. g., Mn. A. CAIMARI, en *Ramón Llull, Libre de Evast e Blanquerna*, IV = *Els Nostres Clàssics*, col·lecció A, 75 (Barcelona 1954) 43 ss. Cf. lo que hemos dicho sobre este punto en el art. cit. (nota 28 infra) nota 224.

²⁶ Véase J. CARRERAS I ARTAU, en R. L., *Obres essencials*, I, 21 y nota 9. El autor nota expresamente que «assajo aquí una reconstrucció *conjectural* (el sub-subrayado es nuestro) d'aquest període, el més obscur, de la vida de Llull». Cf. *Idem*, en «Estudios Lulianos» 3 (1959) 189.

²⁷ Véase PLATZECK, *La combinatoria luliana*, 585, cf. 590; S. GARCÍAS PALOU, en «Estudios Lulianos» 1 (1957) 87 nota 84; SEGUI, *ibid.*, 2 (1958) 270-72.

²⁸ Quiero limitarme a la biblioteca de La Real, conforme al título de esta comunicación. A lo que algunos lulistas han avanzado sobre la posible formación de Llull en la escuela del monasterio me limitaré a señalar que no puedo creer en tal formación. (Por mis razones cf. el artículo *Una biblioteca cisterciense medieval: La Real (Mallorca)*, «Analecta Sacra Tarraconensia», 32 (1959), 142, nota 225).

El primer catálogo que he encontrado es de 1386, aunque tengo noticia de tres documentos anteriores, inéditos, en los que se mencionan unos pocos libros. En 1386 la biblioteca de La Real contenía 210 volúmenes. Su catálogo, junto con los de 1443, 1499 y 1502, que complementan en ciertos detalles el primero, puede decirse que nos dan una idea en general exacta de la biblioteca. (Digo «en general» porque hay pocos catálogos medievales perfectos y los de La Real no son una excepción a la regla). La imagen que de aquella biblioteca nos dan estos catálogos es muy curiosa.²⁹ No se trata, digámoslo de una vez, de una gran biblioteca, por mas que tiene su interés y no sólo para los lulistas, aunque tal vez especialmente para ellos: contenía, en 1386, cuatro obras lulianas. Siendo la biblioteca (en este año) unos cien años posterior a Llull, hay en ella escasamente 19 obras (entre las 210 registradas) que Llull no pudiera haber leído un siglo antes.³⁰ En otras palabras: es esencialmente una biblioteca del siglo XII o principios del XIII. Al igual de muchas otras bibliotecas medievales parece haber sido inspirada como un estático depósito de fondos —vistas las cosas como concebimos hoy las bibliotecas— más que como un organismo en continuo crecimiento.

Veamos un poco en detalle. Estaría fuera de lugar criticar a La Real por no contar en 1386, y mucho menos un siglo antes, con una colección de los clásicos, o una modernísima y completa colección de cánones o de teología escolástica. Tales cosas serían, todo lo más, elementos extraños en la vida de un monasterio cisterciense. Pero si miramos a lo que puede interesarnos más hoy, las obras de teología existentes en La Real, cerca de la mitad del total de los fondos de 1386, o sea unos 100 volúmenes, encontramos lo siguiente: una pobre selección de Santos Padres. San Agustín no está representado por ninguna de sus obras mayores en forma completa, y lo mismo San Jerónimo. Una buena selección de San Gregorio el Grande y San Bernardo, con una muestra de autores secundarios. Fuera de San Bernardo la teología medieval está tan pobremente representada como la patrística. No se halla San Anselmo, apenas nada de los Victorinos; la *Summa theologica* de Santo Tomás, pero ningún otro de los grandes teólogos, Alberto el Magno, San Buenaventura, Scoto u Ockham. Haciendo el mismo recuento en otra forma, podemos decir que apenas

²⁹ Desgraciadamente hasta ahora no hemos podido encontrar ningún ms. medieval procedente de la biblioteca de La Real.

³⁰ Esto contando las cuatro obras del mismo Beato que hemos comentado largamente en el art. cit. supra (nota 28). Cf., *ibid.*, notas 67 y 68.

ninguno de los autores que han sido sugeridos como posibles fuentes de Llull están presentes en La Real en 1386; ciertamente, ninguna de las grandes obras latinas cuya influencia se ha supuesto. No está San Agustín *De Trinitate*, ni el Pseudo-Dionisio o Juan Scoto Eriugena, ni San Anselmo, ninguna de las obras de los Victorinos supuestas fuentes de Llull, ni San Buenaventura ni Roger Bacon. Se encuentra, en verdad, San Bernardo y algunos otros escritores cistercienses, Pedro Lombardo y una o dos obras de Aristóteles, pero nadie puede suponer que fue de estas obras, y sólo de ellas, que derivó Llull las ideas guías de su pensamiento.³¹ Más importante tal vez que no éstas, como posible fuente de Llull, es el *Elucidarium* de Honorio «Augustodunense». Que yo sepa no ha sido propuesto hasta aquí como fuente de Llull, pero es posible que le hiciese llegar, de segunda mano, las ideas de San Anselmo. Existía una copia en La Real como en muchas otras bibliotecas medievales.³²

Podría pensarse, naturalmente, si las obras usadas por Llull en La Real c. 1265-74 se habrían perdido en 1386, o si estarían en dicho año y habrían sido omitidas por descuido de los compiladores del catálogo. Este pudiera ser el caso para algunas de las obras, pero suponer que *todas* se habían perdido, o que *todas* se omitieron es suponer bastante más que una coincidencia. Recordemos el carácter estático, docecentista de la biblioteca. Sea como sea, no se encuentra ninguna.³³ ¿Qué conclusión podemos sacar de ello? Sólo una es posible: Que, aunque acudiese allí por razones espirituales, no fue en La

³¹ Resulta curioso (pero nada más) que uno de los pocos tratados importantes de S. Bernardo que *no* figura en los catálogos de La Real es la *De laude novae militiae*. El P. A. OLIVER, en «Estudios Lulianos» 2 (1958) 180, ha mostrado que Llull no utiliza este tratado cuando hubiera sido de esperar que lo utilizase. El autor nota, empero (p. 184), que «es muy posible que Llull ignorara a sabiendas el tratado de S. Bernardo». En el catálogo de 1443 encontramos la *Summa universae theologiae* atribuida a Alejandro de Hales, O.M. (+1245), autor sugerido por Probst (cf. supra, nota 17) como posible fuente de Llull. También se encuentran en La Real, como en todas las bibliotecas medievales, las *Etymologías* de S. Isidoro, que Mn. Caimari (cit. supra, nota 25, pp. 16-17) ha sugerido como posible fuente del *Doctrina pueril* y acaso del *Blanquerna*.

³² El libro fué muy popular en Cataluña; lo demuestra una carta hasta hace poco inédita de Eymerich, atacándolo como herético. Cf. la magnífica nueva edición y estudio del libro por YVES LEFEVRE, *L'Elucidarium et les Lucidaires* = Bibl. des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome, 180 (Paris 1954). Debo el conocimiento de esta obra a Miss Yates. Reconozco que para probar cualquier relación entre esta obra y las obras de Llull falta un estudio detenido que no he podido hasta ahora emprender.

³³ Véase en el art. cit. (supra, nota 28) una discusión detallada de estas posibilidades.

Real donde encontró Llull las fuentes que necesitaba para la elaboración de su Arte. Esta conclusión es menos sorprendente, pensando que la pobreza de la biblioteca de La Real se corresponde de cerca con lo que sabemos de la historia externa del monasterio en la Edad Media. La documentación del Archivo Histórico Nacional nos enfrenta con el cuadro de una pequeña comunidad que, con sus corrientemente vulgares abades cambiados con frecuencia, impuestos desde fuera, «como en pupilaje» según la expresión del P. Finestres, «más de 300 años», no parecía en la situación más adecuada para una intensa vida intelectual.³⁴

Nuestras indagaciones sobre la conexión sugerida entre Llull y la biblioteca de La Real acaban pues en fracaso. Hemos de reconocer una conclusión negativa. Generalmente, y creo que a buen derecho, se espera de quien contradice una hipótesis más o menos admitida, la presentación de otra en su lugar. A veces, por supuesto, uno ha de replicar con un «non liquet» que tiene, por lo menos, el mérito de la honradez. No pienso sea necesario hacerlo en esta ocasión. Me propongo aprovechar lo que falta de mi comunicación para apuntar dos posible hipótesis, cada una de ellas mucho más intrínsecamente probable, según creo, que la de La Real. La primera sugerencia apuntaría a Montpellier. El Dr. Carreras Artau ha intentado ya sugerir que Montpellier jugó un papel esencial en este período de la vida de Llull.³⁵ Lo único que deseo añadir aquí es que si uno está en lo cierto al creer que Llull fue influido por una formación cisterciense, Valmagne, cerca de Montpellier, con su *studium* teológico, fundado por Jaime I en 1263, en la misma ciudad, el núcleo de la futura Facultad de Teología de Montpellier, parecería mucho más adecuado que La Real.³⁶

³⁴ Cf. el art. mencionado, sección II, «Notas sobre la historia de La Real». El P. FINISTRES, en su monumental *Historia del Real Monasterio de Poblet*, II (1753) —cito la reimpresión de Barcelona, 1948— sostuvo que no sólo los abades sino también los monjes de La Real fueron «hijos de Poblet, y exceptuado el abad, que era perpetuo en su abadía, todos los demás estaban allí residentes durante el beneplácito del abad de Poblet y no más» (p.323, ed. cit.).

³⁵ Véase J. CARRERAS I ARTAU, en R.L., *Obres essencials*, I, 21, nota 9.

³⁶ El monasterio de Valmagne fué fundado en 1155. Cf. la donación de Jaime I en *Cartulaire de l'Université de Montpellier*, I (1181-1400) (Montpellier 1890) 197 ss. El rey precisa el objeto de la donación así: «ad faciendum et construendam ibidem (scil. en Montpellier) studium theologie, ad usum vestri ordinis monachorum et aliorum qui in dicto studio scientiam addiscere Sacrarum volent Scripturarum». El papa Clemente IV, en Perugia, 30 julio 1265, confirmó la fundación del nuevo colegio (*Cartulaire*, I, 198 ss.; cf. p. 751), el primer colegio de la Universidad. Sin embargo, los estudiantes de

Tenemos además la temprana conexión entre Llull y el Infante Jaime, después Jaime II de Mallorca, al que pudo encontrar a menudo en Montpellier. La única dificultad estriba en la impresión dejada por la *Vita* de que Llull hubo de permanecer en Mallorca desde el regreso de su peregrinación (c. 1265) hasta diez u once años después, en que fue llamado a Montpellier por el Infante Jaime, al oír hablar de sus escritos.

Si esta dificultad se considera insalvable, existe otra solución, que consistiría, de hecho, en una variante de la vieja tesis de la influencia franciscana, que algunos podemos pensar excesivamente abandonada, estos últimos años. Si volvemos los ojos a la realidad de la vida en Mallorca en el siglo XIII y nos preguntamos por las fuerzas religiosas dominantes en el escenario local, como de hecho en toda la Europa occidental, no será en el pequeño monasterio de La Real, representación de una orden cuyos mejores días habían pasado, que nos fijaremos sino en el «nuevo modelo en la Cristiandad», las Ordenes de Menores y Predicadores, ambas establecidas en Mallorca a raíz de la conquista y cuyos soberbios templos, cuya sucesión de sabios y espléndidas bibliotecas ocuparon puestos centrales en la ciudad de la Baja Edad Media.³⁷ El Dr. Schleicher ha expuesto recientemente en detalle la influencia de la predicación de los frailes en los temas, la composición y el estilo de la principal novela de Llull, *Blanquerna*, obra empezada, parece, en fecha tan temprana como 1276 y con toda probabilidad hacia 1279.³⁸ Claramente se desprende de la *Vita* que

teología fueron pocos en comparación con los de medicina o leyes. Cf. H. RASHDALL, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, nueva edición, II (Oxford 1936), quien hace erróneamente a Valmagne cartuja (p.133). Cf. la carta de Arnau de Vilanova, de los años 1301-1303, al monasterio. ed. J. CARRERAS ARTAU, en «Estudios franciscanos» 49 (1948) 399. No fue hasta 1280 que el Capítulo General del Cister estableció un «studium generale» en Montpellier (cf. *Statuta Generalium Ord. Cisterciensis*, ed. J. M. CANIVEZ, III (Lovaina 1935) 200).

³⁷ Sobre las iglesias de S. Francisco y Sto. Domingo cf. P. LAVEDAN, *L'Architecture Gothique religieuse en Catalogne, Valence et Baléares* (París 1935) 40-44. Sobre franciscanos mallorquines medievales cf. CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*, I, 57; sobre dominicos *Ibid.*, II (1943) 447 ss. Véase también A. RUBIO Y LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-eva*, I (Barcelona 1908) 202, 219, 283, 296, 305 ss., 311, 321 ss.; II (Barcelona 1921) XXXVI, 19, 244, 252, 259 ss., 264, 275, 294, 316.

³⁸ Cf. W. SCHLEICHER, op. cit. supra (nota 22), passim. Para la fecha del *Blanquerna* cf. *Idem.*, en «Romanische Forschungen» 71 (1959) 186-90; R. BRÜMMER, en *Festschrift Klemperer* (Halle 1957); hay un resumen en «Estudios Lulianos», I (1957) 257-61. Mn. A. CAIMARI (op. cit. supra, nota 25) 67-73, se inclina a creer en una creación del libro por etapas.

Llull estuvo dudando entre las dos grandes Ordenes, atraído por ambas y tratando de ganarse a ambas para sus planes.³⁹

Al volver a Mallorca c. 1265 hízolo, dice expresamente, por la influencia de San Ramón de Peñafort. Conociendo éste, como conocería por el mismo Llull, su deseo de escribir «unum librum meliorem de mundo contra errores infidelium», conociendo igualmente su sed, y su necesidad de saber que estaba a punto de llevarle, contra el parecer de sus amigos y parientes, a París y habiendo intervenido activamente para disuadirle de tal determinación, ¿no sería razonable suponer que San Ramón hubiese pensado ayudarle, al hacerle regresar a Mallorca, dirigiéndole primero y principalmente al convento que su Orden tenía en la ciudad natal de Llull, casa que, por otra parte conocía él bien y de la cual habían de salir pronto eminentes y sabios religiosos?⁴⁰ ¿No es más que probable que fuese aquí, donde habría tenido al fin a su disposición el núcleo básico de la excelente biblioteca, que nos es conocida por un tardío catálogo medieval inédito de la misma, que pudo encontrar algunas de las fuentes cristianas que necesitaba? Porque las obras que han sido sugeridas como fuentes de Llull no faltaban en la Mallorca medieval. A pesar de no hallarse en La Real, Llull pudo haberlas encontrado en Santo Domingo.⁴¹ Pudo

³⁹ Véase *Vita*, especialmente pp. 158 ss.; PEERS, 236 ss. (p.153) ha notado algunas de las relaciones de Llull con los dominicos. El P. LONGPRE (en «Bol. Soc. Arqu. Lul.», 24 (1932-33) 269-71) cree que Llull conoció personalmente a fray Ramón Martí y otros dominicos de Barcelona. Es posible que el *De Trinitate* de Llull fuese traducido al hebreo en la escuela hebrea de Barcelona presidida por Martí (J. CARRERAS Y ARTAU, en «Analecta Sacra Tarraconensia» 11 (1935) 69). Desde luego, las escuelas de los frailes predicadores tuvieron más importancia en el s. XIII en España que las de los menores (CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*, I, 64; sobre Santa Catalina, en Barcelona, ib., 77).

⁴⁰ Podríamos citar, v.g., a fray Romeu Bruguera, entrado en el Orden en Mallorca en 1280 (J. M^o BOVER, *Biblioteca de escritores Baleares*, I (Palma 1868) 122-24; CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*, II, 447). Sobre las relaciones entre Llull y S. Ramón han escrito ya T. CARRERAS Y ARTAU, en «Wissenschaft und Weisheit» 2 (1935) 223, citado por PLATZECK, en «Rev. esp. de teología» 1 (1940-41) 750 nota 58, y PEERS, 35 ss.

⁴¹ Los catálogos de Sto. Domingo (1485) y del Carmen, transcritos hace años de sus originales en el Archivo Histórico de Mallorca por mi buen amigo el Sr. Pons y Marqués, saldrán, D.m., a la luz en un «corpus» de catálogos medievales mallorquines, que el Sr. Pons y yo vamos preparando desde hace tiempo. El catálogo del Carmen es quizá más rico en los autores mencionados como posibles fuentes de Llull que el de Sto. Domingo, pero no podemos suponer que fué al Carmen que acudió Llull, pues la fundación de los carmelitas en Mallorca no tuvo lugar hasta 1320 (cf. B. GUASP GELABERT, *Origen del Carmen en Mallorca*, «Analecta Sacra Tarraconensia» 30 (1957) 297-308). En el catálogo de Sto. Domingo encontramos a S. Agus-

igualmente haber acudido a la biblioteca de los Franciscanos.⁴² Una rápida ojeada a la *Vita* nos lo muestra hondamente influenciado en su conversión por el ejemplo de San Francisco, influencia que culminó años más tarde con su ingreso en la Orden Tercera.⁴³ La escuela franciscana admitió, como vimos, no menos que la Cisterciense, la tradición agustiniana que forma la base del Arte, como había de recoger y transmitir, antes y después de la muerte de Llull, el Arte mismo.⁴⁴ La «visión espiritual de maravillosa claridad y penetración», patente en los escritos de San Francisco, está impresa de nuevo en los escritos de Ramón Llull, viva y fresca como la franciscana imitación de Cristo crucificado sella fuertemente las páginas de la misma vida de Llull.⁴⁵

JOCELYN N. HILLGARTH,
del Warburg Institute (London)

tín, *De Trinitate*; S. Anselmo y Hugo de S. Victor sobre la Jerarchia Celeste del Pseudio-Dionisio.

⁴² No tenemos ningún catálogo medieval de la biblioteca de S. Francisco, pero por las referencias en RUBIO Y LLUCH, *Documents* (cit. supra, nota 37) y por otros documentos, sabemos que debió ser importante.

⁴³ Véase *Vita*, 150 (por el sermón decisivo «apud Fratres Minores»). Que Llull fué miembro de la Tercera Orden, probablemente desde 1295 a lo más tarde, lo aceptan PEERS, 268 ss., y CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*, I, 247. Véase, también, J. RUBIO, en *Ramón Llull, Obres essencials*, I, 106 nota 70; G. M^a. BERTINI, *Aspectos ascéticos del «Blanquerna»* (*El «Llibre d'Amic e Amat» y las «Fioretti di S. Francesco»*) en este mismo Congreso.

⁴⁴ Véase CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*, I, 245, 255; II, 17 ss., 66, 145, 209 ss., etc.

⁴⁵ Véase Dom D. KNOWLES, *The Religious Orders in England*, (Cambridge 1950) 123, 126. Cf. T. CARRERAS Y ARTAU, en *Ramón Llull, Obres essencials*, I, 55 = CARRERAS Y ARTAU, *Filosofía española*, I, 339 ss.

EL PUESTO DE RAMON LLULL EN LA FILOSOFIA CRISTIANA

La cuestión de la filosofía cristiana ha sido ya suficientemente resuelta con ocasión de las discusiones que se tuvieron en 1931 en la *Sociedad Francesa de Filosofía*.¹

No entendemos por filosofía cristiana un sistema de proposiciones y conclusiones, cuyos principios fundamentales sean verdades reveladas. Así la entendieron algunos representantes del agustinismo medieval y el mismo Maritain en nuestros días, quien, al menos para el orden moral, exige que se arranque, como de principio supremo, del fin sobrenatural del hombre. Eso sería una teología y no una filosofía.²

Tampoco entendemos por filosofía cristiana, como Blondel, una «filosofía de la humana insuficiencia», que conoce las más íntimas exigencias del hombre y ve que en el orden natural no pueden ser satisfechas, excitando así el deseo del orden sobrenatural.³

¹ Un resumen de la polémica puede verse en A. Renard, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*, Paris 1941. Véase también el *Bulletin de la Société française de philosophie*, 31.e année, 1931. Luigi Bogliolo, *Il problema della filosofia cristiana*, Brescia, 1959. En España uno de los que primero informaron sobre la cuestión fué Joaquín Iriarte, *La controversia sobre la noción de filosofía cristiana* en *Pensamiento* (1945) 7-21.

² J. Maritain, *De la philosophie chrétienne*, Paris, 1933 a quien sigue, ampliando la exigencia de los principios sobrenaturales, Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris (1944) pp. 32-33.

³ M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*, Paris 1932. Una teoría semejante, aunque diversamente matizada han sostenido últimamente: Maurice Nédoncelle, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris 1956, M.-F. Sciacca, *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*, Louvain, 1954, y Claude Tresmontant, *Etudes de métaphysique biblique*, Paris, 1955, Olivier Lacombe *La pluralité des philosophies est-elle une richesse?* en «Nova et Vetera» (1959) 10-25.

Nosotros, siguiendo en esto a P. Mandonnet, G. Manser, J. de Vries y a la mayor parte de los filósofos neoescolásticos, opinamos que la filosofía como tal sólo impropriamente puede llamarse cristiana, porque por su naturaleza no tiene relación con la revelación sobrenatural cristiana.

Existe, sin embargo, una forma histórica de filosofar, que con toda razón merece llamarse cristiana, a pesar de la opinión contraria de E. Bréhier y León Brunschvicg, porque dicha filosofía no se explica sino por su dependencia de la revelación cristiana. La filosofía patristica y escolástica y la de algunos pensadores cristianos, pero no estrictamente escolásticos —para incluir en primer término a nuestro Ramón Llull— se diferencian de todas las filosofías de los no cristianos. Los Santos Padres, los escolásticos de la Edad Media, los neoescolásticos modernos y en general los filósofos cristianos no enseñan nada contrario a la fe y enseñan unánimamente muchas verdades que son dogmas de fe.

Tales verdades son, al menos, la de un Dios personal y sobrehumano, la creación del mundo, la inmortalidad del alma humana, la libertad de la voluntad, el destino del alma a la felicidad en Dios, la existencia de la ley moral como ley divina, etc.

Esta pureza y perfección filosófica, opina de Vries, no se explica por una perspicacia y sagacidad mayor de todos los filósofos cristianos, sino por influjo de la fe.

La fe influye en los filósofos cristianos a) como *norma negativa* (evitando que se enseñe nada contra la revelación) y b) *positivamente*, pero no con influjo lógico (constituyéndose en premisa de las conclusiones filosóficas), sino con influjo psicológico (encaminando al entendimiento por la vía de la verdad y confortándole para trascender el orden sensible).

Por esta razón, puede tal forma de filosofía llamarse, con todo derecho, cristiana. Más aún, sólo en esa forma, puede la filosofía adquirir la perfección de que por su naturaleza es capaz.

II

El cristianismo no es una filosofía, sino una religión. Es además, como no puede menos de verlo quien estudie el problema religioso sin prejuicios, la única religión verdadera. Desde los albores de la humanidad fue ya profetizada. Toda la historia antigua, sobre todo la de Israel, está llena de tipologías, señales y figuras del fundador de la religión cristiana y de sus misterios. En los primeros tiempos con más ambigüedad y confusión, después con más preci-

sión, y hasta con cálculos cronológicos muy aproximativos, se fue anunciando progresivamente el acontecimiento-eje de la historia: la venida del Mesías.

El fundador de esta novísima religión fue Jesús, al que una vida maravillosa de pureza y santidad, abundante en prodigios y milagros y una doctrina que en conjunto no podía ser de este mundo, manifestó como Hijo de Dios. Se acreditó sobre todo como tal por medio de la Resurrección, confirmada por múltiples y fidedignos testigos, y por la fundación de la Iglesia, cuya implantación y propagación por el mundo fue milagrosa.

La figura de Cristo no encaja en ninguno de los tipos de los grandes hombres de la antigüedad. Los conductores de pueblos, Pericles, Alejandro Magno y Augusto eran otra cosa: los grandes filósofos Platón, Aristóteles o Cleantes no podían comparárseles en irradiación magnética de autoridad y magisterio; los fundadores de las grandes religiones de la humanidad Pitágoras, Confucio, Buda y Zoroastro quedaban muy lejos de El en santidad y elevación de doctrina.

Jesús es —y lo prueba— un enviado de Dios y tiene un mensaje divino que comunicar a los hombres. El Dios de quien El habla no es del todo desemejante del que han descrito los filósofos.

Es espíritu puro (Anaxágoras), es autor del orden y de la justicia del mundo (Sócrates), es bueno (Platón), es pensamiento puro y causa de todas las causas (Aristóteles), es feliz (Épicuro), es providente y paternal (Zenón el estoico), pero cada uno de estos epítetos ha sido enriquecido, sublimado y corregido de sus falsas interpretaciones por el que desde toda la eternidad habitó en el seno del Padre.

Entre el mundo de allá y el mundo de acá, rectificó, no hay ese abismo infranqueable, que sugiere Platón; ni Dios es sólo primer motor inmóvil que no conoce ni se preocupa de lo que mueve, según decía Aristóteles; ni el mundo emana de Dios con la necesidad y el automatismo de las leyes naturales, como afirmaban ya los neopitagóricos y afirmarían después más sistemáticamente los neoplatónicos. No, según la doctrina de Cristo, el mundo ha sido creado de la nada, libérrimamente y por puro amor.

La creación es obra del amor, no de la necesidad ni de la fatalidad. Toda la creación, pero sobre todo el hombre. Hasta ahora, en todos los sistemas filosóficos, el hombre, como las demás cosas, estaba sujeto al ciclo cósmico. En la doctrina de Cristo el hombre es hijo de Dios, es Rey del Universo y todo ha sido creado para ser-

virle. Resplandece sobre todo esta predilección de Dios para con el hombre en el destino que le ha prefijado. Ya Platón y Aristóteles pusieron la felicidad del hombre en la contemplación de Dios. Pero la contemplación, a que ellos se referían, por encumbradora que fuese, cabía aún dentro de los módulos humanos. La contemplación a que Dios destina al hombre, según Cristo, es la misma con que Dios se contempla a sí mismo y la que constituye el origen de su felicidad infinita. Está sobre las fuerzas de la naturaleza humana y de toda naturaleza creada. Por eso, para hacerla posible, Dios ha puesto algo de su naturaleza divina en nuestra naturaleza humana, que automáticamente nos eleva a un orden superior, nos hace hijos de Dios y herederos legítimos de sus bienes.

Cristo predicó también penitencia y compunción, pero dio a estas prácticas ascéticas su verdadera significación. No se trata de aniquilar los sentidos con métodos órtico-pitagóricos, sino de procurar que la naturaleza, viciada por el pecado original, se mantenga a raya dentro de la ley moral. Los que quieran ser perfectos pueden renunciar a placeres y comodidades legítimas, pero por amor personal a Cristo, no por afán de pureza mágica ni por aversión al cuerpo. El cuerpo ha de resucitar también y ser glorificado con el alma.

Este fue el mensaje de Cristo. A él había que adherirse no en virtud de un conocimiento razonado (muchas verdades cristianas estaban sobre la razón) sino en virtud de un asentimiento prestado a la palabra, divinamente autorizada, de Jesús.

El mensaje de Jesús no era, pues, una filosofía. Sin embargo era una doctrina que tenía que ser abrazada por el entendimiento. Ahora bien, prescindiendo de la iluminación sobrenatural de Dios, que es aquí el factor principal, más dispuesto está para entender y explicar y predicar el mensaje de Cristo un entendimiento cultivado con la filosofía que un entendimiento rústico y absolutamente deshabituado del ejercicio intelectual. Mejor preparado está el mensaje de Cristo, para su aceptación y reconocimiento, si se le vierte en moldes y esquemas filosóficos, donde la verdad adquiere contornos conceptuales y concatenación orgánica, que no desprovisto de toda elaboración metodológica y expositiva. Sobre todo en un mundo filosófico como era aquel en que nació el cristianismo. Por eso, la Iglesia, ya desde San Juan Evangelista y San Pablo y sus primeros Apologistas se preocupó de acomodar la nueva doctrina al ambiente cultural externo usando terminologías y concepciones filosóficas de los autores no cristianos.

III

El intento de los pensadores cristianos de traducir los conceptos de la fe al lenguaje filosófico de cada época no siempre ha sido feliz y exento de peligros. A lo largo de dos milenios de cristianos son muchos los que tratando de interpretar la verdad revelada por Cristo desde el ángulo visual de su filosofía, no han sabido conservarla intacta y sin desfiguraciones.

El peligro de convertir en filosofía humana la palabra revelada existió ya desde los primeros días de la Iglesia. De ahí la amonestación de San Pablo a los Colosenses (2,8): «Tened cuidado de que nadie os engañe *«per philosophiam»*. Os quieren dar la razón de todo, aun de los misterios de la redención *«secundum elementa mundi, et non secundum Christum»*, acudiendo como a clave de explicación a los elementos primordiales de que se ha constituido el mundo, y no a la palabra de Cristo.

Es interesante recorrer brevemente los principales intentos malogrados de acomodar la fe cristiana a las concepciones filosóficas en boga.

1.º) El primero de dichos intentos fue el de los *gnósticos* del siglo II. Cuando el cristianismo apareció, la gnosis pagana estaba difundida por todo el Oriente, especialmente en Palestina y Alejandría. Según ella había dos principios del mundo, uno bueno y otro malo. La historia no era más que una lucha entre ambas fuerzas, con intervención de potencias demoníacas, que había de terminar con el triunfo del bien y la salvación de los hombres. Simón Mago fue el primero —el primer filósofo cristiano, fracasado desde luego— que pretendió acomodar a este esquema los misterios específicos del cristianismo. Luego le siguieron otros muchos, entre los que sobresalen Valentín y Marción. De haber triunfado los gnósticos, el cristianismo hubiera perdido su originalidad inconfundible y los acontecimientos realmente históricos que le sirven de base, como la encarnación y el nacimiento de Jesús, lo mismo que su vida y su muerte y, sobre todo, su resurrección, se hubieran volatilizado, convertidos por la especulación filosófica en conceptos metafísicos, puramente simbólicos.

2.º) Tentativas malogradas de adaptar los misterios cristianos a ciertos conceptos y principios escolásticos de la filosofía griega fue todo el *movimiento herético de los siglos IV y V*, cuyos principales representantes son Arrio, Nestorio y Eutiques. La trinidad, la encarnación y el misterio del compuesto teándrico de Cristo —dos naturalezas en una sola persona— hubieran ido acomodándose pau-

latinamente a las categorías de la razón pura aristotélica, si la autoridad del Concilio de Calcedonia en 451 no se hubiese impuesto definitivamente despreciando los escándolos de la filosofía y saliendo por los fueros de la revelación.

3.º) Desde el siglo VI hasta el siglo IX ni en Oriente ni en Occidente surgen pensadores originales. En el siglo IX, destacándose entre la intelectualidad mediocre de aquella centuria, como un monolito de sabiduría y audacia, aparece *Escoto Eriugena*, director de la Escuela Palatina de Carlos el Calvo. Su erudición es grande —es el único en Occidente que puede leer en el original el Pseudo-Areopagita— pero no se contenta con saber lo que dicen otros, sino que quiere pensar por cuenta propia y escribe una obra a la que titula *De Divisione Naturae*. Plotino resucita en plena Edad Media. La concepción de la obra eriugénica es visiblemente neoplatónica. Pero en ella la fe no se distingue suficientemente de la razón ni los misterios de la historia salvífica de los fenómenos de la naturaleza cósmica. ¿Dios mismo no es la propia naturaleza, considerada unas veces como creada y otras como creadora? Se le acusó de racionalismo, de panteísmo, y la Iglesia le condenó. Durante varios siglos hubo pensadores, que se inspiraron, menos en su buena intención, que en sus formulaciones ambiguas. Así los panteístas del siglo XII Amaury de Bene y David de Dinant.

4.º) El redescubrimiento de Aristóteles a través de *Averroes* en el siglo XIII reavivó en Occidente algunos gérmenes del ya extinguido pensamiento pagano. Tesis tan opuestas a la fe cristiana como la eternidad de la materia, la extinción del alma con la muerte del cuerpo y un entendimiento único para todos los hombres, se abrieron paso entre los doctos gracias a Sigerio de Brabante y a los Maestros de la Facultad de Artes —los filósofos— de la Universidad de París. Surgió la corriente filosófica del averroísmo latino, que tuvo en el siglo XIV adeptos tan destacados en el campo de las ideas políticas como Juan de Jandum y Marsilio de Padua.

Como las tesis averroísticas que ellos propugnaban estaban en abierta oposición con la doctrina católica, no tuvieron reparo en resolver el conflicto, inventando la teoría de la doble verdad, es decir la posibilidad de que una misma cosa sea afirmada en teología y negada en filosofía, reconociendo así un irreductible dualismo en el seno mismo de la verdad, y preludiando cinco siglos antes la excisión kantiana de la razón pura y de la razón práctica.

5.º) Con el propósito de oponerse al averroísmo, tan certeramente combatido por Santo Tomás y por nuestro Ramón Llull, *Gui-*

Ilermo Ockam vino a parar en el nominalismo. Los ockamistas no supieron mantenerse en el justo término medio. Al racionalismo averroísta no opusieron en definitiva más que un fideísmo irracionalista. La teología y la metafísica (Dios y todo el mundo inteligible) fueron sustraídos al conocimiento racional, sistemáticamente desvalorizado, y confiados al conocimiento de la fe. Semejante orientación ideológica no tuvo, a las inmediatas, consecuencias de suma gravedad. Desprestigiado el mundo inteligible de la especulación racional, unos se encaminaron a la investigación experimental de la naturaleza sensible, como Nicolás d'Oresme y Nicolás d'Autrecourt y otros, como Gerson, el Cardenal d'Ailly y los septentrionales de la «Devotio Moderna» al cultivo de la Mística. Sólo dos siglos más tarde, la desvalorización de la metafísica efectuada por el nominalismo, se convirtió en el agnosticismo, característico de la filosofía moderna, respecto de las verdades y valores morales ultrasensibles.

6.º) Con todo, antes que en la filosofía moderna, el ockamismo empezó a infiltrarse en la teología por medio de Durando, Aureoli, Gabriel Biel, Marsilio de Inghen y otros ilustres representantes de la última escolástica medieval. Ellos fueron los que prepararon el camino a *Lutero* y a las concepciones filosófico-teológicas que distinguen al protestantismo. El pesimismo protestante respecto de la capacidad natural del hombre para conocer la verdad y obrar el bien tiene su origen en los principios de la filosofía nominalista, en que fue imbuido desde joven el padre de las nuevas creencias cristianas.

7.º) Aunque dividieron permanentemente a la cristiandad, no se impusieron ni podían imponerse en la Iglesia Católica las concepciones antropológicas y soteriológicas del protestantismo. Se infiltraron sin embargo algunas tendencias suyas, y camufladas en ropaje de terminología católica, dieron mucho que hacer por más de un siglo, no logrando nunca ser del todo desarraigadas. Me refiero a las teorías teológicas y morales del jansenismo, según el cual Dios es demasiado santo para que el hombre pueda tener en su presencia otros sentimientos diversos de los de reverencia y temor, el hombre, en cambio, tan deleznable y pobre para obrar su salvación, que, si la *delectatio victrix* de la gracia no le empuja a la buena conducta, él, de suyo, es impotente aún para las buenas obras naturales. Jansenio fue el que expuso estas maneras de ver el catolicismo en su *Augustinus*, pero las defendieron con incomprensible contumacia N. Arnauld, P. Quesnel y los círculos de Port-Royal.

8.º) Para poner la explicación de los misterios de la fe a la

altura de las exigencias especulativas creadas por la filosofía de Kant y del idealismo alemán surge en la misma Alemania, en la segunda parte del siglo XIX, el movimiento teológico del *semirracionaismo* representado por G. Hermes, A. Günther y J. Frohschammer. El creyente moderno que quiera dar razón de su fe debe, según Hermes, empezar por la duda universal, real y positiva. Debe en segundo lugar —según Hermes, Günther y Frohschammer— intentar una demostración científica y rigurosa de todos y cada uno de los misterios de la fe. Se tiene, sin embargo, por científico el argumento que demuestre que las verdades reveladas están en pleno acuerdo con las exigencias de la razón práctica.

9.º) La necesidad de conciliar la doctrina cristiana con el pensamiento moderno tuvo más desoladoras consecuencias en el protestantismo que en el catolicismo. El criticismo racionalista, inaugurado por Strauss, Chr. Baur y Bruno Bauer y llevado a sus más extremas exigencias por Renan y Adolfo Harnack, redujo el cristianismo a una doctrina ética de la paternidad divina y del amor al prójimo. A semejante evaporación del cristianismo no se llegó en el campo católico en el siglo XIX. Los semirracionistas, de quienes hicimos mención en el número anterior, quedan a una distancia infinita de Renan, Sabatier y Harnack. Hubo, sin embargo, en nuestro siglo, un movimiento de modernización de la Iglesia, que aceptó casi por entero el método y los presupuestos filosóficos de los protestantes liberales. Según los *modernistas* A. Loisy, G. Tyrrell, E. Buonaiutti ni la Biblia es un libro inspirado, ni Cristo es Dios ni propiamente fundó la Iglesia. Aceptando no sólo los presupuestos de la crítica racionalista, sino también los nuevos puntos de vista de la filosofía de la vida y del sentimiento, a sentimiento y vivencia interna reducen también la esencia de la religión. El sentimiento es el órgano de captación de lo divino y los dogmas no son más que traducciones conceptuales de lo que en la vivencia religiosa se experimenta.

10.º) Las ideas modernistas fueron pronto retiradas de la circulación mediante la oportuna intervención de la suprema autoridad eclesiástica. No obstante, los buenos conocedores de las corrientes teológicas contemporáneas observaban hacia tiempo fenómenos inequívocos de reverdeciente modernismo en algunos pensadores católicos. Persistía la idea de que la formulación de las verdades de la fe, realizada casi exclusivamente en conceptos de la filosofía aristotélico-tomista no era adecuada para las mentes de nuestro tiempo. Urgía acomodar la doctrina cristiana a las concepciones

científicas y filosóficas de hoy. El evolucionismo, el existencialismo y aún ciertos puntos de vista del materialismo dialéctico reclamaban atención y estudio de parte de los teólogos y filósofos. Como anticipación de la nueva síntesis católica exigida por la mentalidad filosófica moderna, corrían ya esquemas de una «teología nueva», al fin condenados por la encíclica *Humani generis*.

Tales han sido las tentativas desafortunadas de traducir a los conceptos propios de cada época el contenido del dogma cristiano. Su reiteración constante a lo largo de veinte siglos prueba con evidencia que en la filosofía hay por lo menos un peligro real para el cristiano que quiere profesar una fe auténtica y libre de adulteraciones.

Ello no justifica sin embargo la actitud desdeñosa de Tertuliano para con todas las escuelas filosóficas de la antigüedad ni la insolente de Taciano, oponiendo su filosofía bárbara a la sabia filosofía griega. Tampoco justifica la actitud de los antidialécticos de los siglos XI y XII, aunque entre ellos se encuentren San Pedro Damiano y San Bernardo. El proceder de los representantes del genuino sentir de la Iglesia para con la filosofía ha sido muy distinto, como ahora veremos.

IV

Junto al abuso de la filosofía en orden a explicar el dogma hay también un uso legítimo y autorizado por la misma Iglesia. Nada lo demuestra mejor que ir recorriendo las etapas sucesivas de la filosofía cristiana. Implícita o explícita, y en el sentido amplio al que en un principio aludimos, la filosofía cristiana ha existido desde el siglo II hasta nuestros días. Se pueden distinguir en su trayectoria las siguientes etapas:

1.^a) *La iniciada por la Escuela Alejandrina*. Pensadores de genuina filiación filosófica en el sentido antiguo, como S. Justino, preludiaron ya los nuevos métodos de comprensión que había de distinguir al primer centro cristiano de altos estudios religiosos. En él enseñaron hombres eminentes en santidad como San Panteno y Dídimo el Ciego y sabios de la talla de Clemente y Orígenes.

Los Maestros de esta escuela dieron en los problemas especulativos la pauta de esa actitud discreta, sabia y moderada que ha tomado siempre la Iglesia en todas las cuestiones teóricas y prácticas, pues lo mismo que de la virtud puede decirse de la verdad que *in medio consistit*.

Entre el gesto irracionalista-fidelista de los africanos (creado *quia absurdum*) y el gesto racionalista de los gnósticos (los miste-

rios son totalmente inteligibles), los alejandrinos, educados en la medida y en el decoro de la sobriedad griega, se apartan de uno y otro extremo. Los misterios del dogma cristiano —afirman— no son absurdos, pero tampoco evidentes. Se puede hacer de ellos una aclaración, pero no agotar por entero su inteligibilidad. Es pues posible una teología que sepa hablar y sepa callarse —positiva y negativa—, afirmadora de las verdades que puede esclarecer y reverenciadora de las zonas misteriosas adonde su penetración no llega.

Es verdad que la síntesis elaborada por los alejandrinos no está del todo exenta de errores y resabios paganos, pero no se puede menos de reconocer que el esfuerzo fue gigantesco y que de sus iniciativas vivieron por muchos siglos los intelectuales cristianos de Oriente y Occidente, sobre todo de Oriente.

Habiendo sido Orígenes el fundador de la Escuela de Cesarea, puede decirse que los principios filosóficos y la metodología alejandrina moldearon también la mentalidad de los tres grandes Padres Capadocios, S. Basilio, S. Gregorio Nacianceno y S. Gregorio Niseno. A través de éstos, asimismo, el influjo se transmitió a las principales figuras del movimiento teológico-místico de la Iglesia Oriental como son Evagrius, el Pseudo-Dionisio, San Máximo el Confesor y hasta el mismo San Juan Damasceno.

2.^a) *La síntesis de San Agustín.* El sistema de la filosofía antigua preferido por los primeros Padres de la Iglesia fue el neoplatónico, en su forma plotínica principalmente. Era efectivamente el más espiritualista, y el que, dentro de su contextura ecléctica, encerraba en sí lo mejor de toda la filosofía griega, y aun lo mejor de todos aquellos conventículos de sabiduría oriental, que con tanta profusión empezaron a pulular en la época helenística y sobre todo en la imperial romana.

Pero, si el predominio neoplatónico alcanzó también a la Iglesia latina y se enseñoreó de sus filósofos y teólogos, sobre todo desde el siglo V hasta el siglo XII, el mérito es debido a la síntesis filosófica hecha por San Agustín. La síntesis de San Agustín es un sistema filosófico de solidez antigua, y de línea moderna. No le falta siquiera el vestíbulo introductorio del problema crítico del conocimiento, planteado y resuelto en el corazón mismo de la duda. *Si fallor, sum.* Si de veras me estoy engañando, es que realmente existo.

Todo lo demás es platonismo bautizado. El ultramundo de las ideas platónicas —arquetipos y causas de las cosas mundanas— existe en realidad, y fuera de este mundo, pero no con una existen-

cia independiente, sino dentro de la mente divina. Para conocer las verdades eternas y universales no es necesaria la preexistencia del alma en el hiperuranio de las ideas platónicas ni la anámnesis, sino una especial iluminación divina por medio de la cual las ideas, de alguna manera innatas, se nos hacen actualmente inteligibles.

La materia no es eterna, sino que ha sido creada por Dios en el tiempo. Sin embargo, Dios no creó el mundo de una sola vez, al principio, sino solamente los gérmenes de cada especie. Desarrollándose éstos a través de los siglos y de los milenios, llegaron a constituir los vivientes que hoy conocemos.

El hombre es el centro del mundo. Consta de cuerpo y alma. El cuerpo no es la cárcel órfico-pitagórica, ni el carro o la nave platónica, donde el alma hace de auriga o de piloto. El cuerpo y el alma están íntimamente unidos, y los dos, en cuanto obra de Dios, son buenos.

El alma tiene tres facultades —memoria, entendimiento y voluntad— no distintas de ella, siendo así una imagen de la Santísima Trinidad. En cuanto al binomio entendimiento-voluntad, así como los antiguos habían puesto el punto de gravitación en el entendimiento, siendo para ellos el mundo de la voluntad una tierra incógnita, San Agustín acentuará siempre en lo psicológico y en lo ético la primacía de la voluntad, que es para él la zona del amor y del remordimiento, de la nostalgia y de la responsabilidad, es decir, de los resortes psicológicos humanamente más profundos, cristianamente más vitales.

El sentido de la historia —colofón de la filosofía agustiniana— es el de dos ciudades en irreductible antagonismo, mientras permanecen en este mundo, la ciudad del bien y la ciudad del mal, pero con el triunfo definitivo de la ciudad del bien, que al fin de los tiempos se convertirá en la Jerusalén celeste del Apocalipsis.

3.^a) *La síntesis de Santo Tomás*. Desde la muerte de San Agustín hasta el siglo XII toda la teología y filosofía católicas (en Occidente) llevan el sello del gran Obispo de Hipona. Todos los pensadores siguen a San Agustín, y todos ellos, desarrollaron las tesis del doctor africano y añadiendo otras a su contexto formaron lo que los modernos historiadores de la Escolástica han llamado el *agustinismo medieval*.

Este movimiento, que floreció principalmente en los siglos XI y XII se fue formando paulatinamente a través de: a) Severino Boecio (480-522) y Casiodoro, b) los tres grandes educadores de las nuevas naciones cristianas de Italia, España e Inglaterra, San Gregorio Magno, San Isidoro y San Beda, c) el padre de la escolástica

San Anselmo, d) las escuelas místicas de San Bernardo y los Victorinos, e) Pedro Lombardo con su triunfal realización del *Liber Sententiarum*, donde todos los estudiantes desde el siglo XII hasta el XVI habían de buscar las tesis básicas de su orientación teológica, f) la Escuela Franciscana antigua (Alejandro de Hales y San Buenaventura y la Escuela Dominicana antigua (San Alberto Magno y Roberto Kildwardby).

Pero en el siglo XIII entraron en el Occidente dos grandes tradiciones filosófico-teológicas aquí desconocidas. En primer lugar los desarrollos neoplatónicos de la teología oriental posteriores a San Agustín. Sin duda que en el Pseudo-Dionisio, en San Juan Damasceno y en San Máximo el Confesor había enfoques y puntos de vista nuevos que podían ser integrados a la síntesis agustiniana.

No era, sin embargo, esta novedad la más importante ni la más nueva. Otro fenómeno cultural aparecía como más incitante en aquel Occidente ya doce siglos neoplatonizado. Era Aristóteles, traído por los árabes y dado a conocer a los cristianos europeos por los traductores de las escuelas de Sicilia y de Toledo.

El Aristóteles que hasta entonces se conocía era un Aristóteles lógico. Ahora viene sobre todo como cosmólogo y metafísico. Aquellos espíritus medievales, tan agudos y ejercitados en las lides del ingenio, discípulos de Abelardo, de Roscelino y de Guillermo de Champeaux, vieron enseguida que la ontología y la física del nuevo huésped de la cultura occidental presentaba una contextura más orgánica y un realismo más sólido que el de las especulaciones neoplatónicas. Pero ¿qué hacer? El pensamiento cristiano parece como que se hubiera identificado con el neoplatonismo. Por otra parte Aristóteles, tal como le interpretaban los averroístas, era en muchos puntos incompatible con la verdad cristiana. ¿Era posible una acomodación? No, dijeron los agustinistas. Sí, dijo Sigerio de Brabante, y naufragó en la fe.

Pues bien, a pesar de todo, el joven dominico y catedrático de la Universidad de París, Tomás de Aquino, alentado por su gran Maestro Alberto Magno, se puso a cristianar a Aristóteles y a aristotelizar la filosofía. De sus esfuerzos intelectuales resultó una síntesis filosófico-teológica muy distinta de la neoplatónica y agustiniana.

El sistema filosófico de Santo Tomás no tiene pórtico criteriológico como el de San Agustín, pero los tratados aquinatenses sobre la esencia del conocimiento y sobre su naturaleza esencialmente objetiva encierran los gérmenes de toda solución verdadera al problema de la aptitud de nuestra mente para conocer. Para librarse del idealismo

y del empirismo, no hay mejor postura que la del intelectualismo moderado implicado en todas las afirmaciones epistemológicas de Santo Tomás. En cuanto al origen de las ideas, el aquinatense abandona decididamente toda solución de tipo platónico-agustiniano y se declara abiertamente por Aristóteles. Conocemos las ideas universales no por anámnesis o recordación de una preexistencia pasada (Platón) ni por iluminación divina (Agustín), sino por abstracción de lo inteligible encarnado en lo sensible.

Esto supone que las ideas platónicas no sólo están en la mente divina (Agustín), sino también en las cosas, encarnadas en ellas, individualizadas en ellas (Aristóteles).

Precisamente el principio de individuación, o sea aquello por lo cual esta cosa es ésta y no otra, es la materia sellada con la cantidad. Pues bien, el entendimiento agente, al abstraer de la materia la idea espiritual, de rechazo individualiza también la cosa entendida, una vez que la materia es el principio de individuación. O sea, que la desmaterialización, propia de la operación intelectual abstractiva, lleva consigo la desindividualización. El concepto que se obtiene por lo tanto es universal. La cosa en su singularidad individual la conoce el entendimiento en una segunda fase del acto cognoscitivo, reflexionando sobre el fantasma, o sea sobre la imagen singular de la cosa, efectuada por la fantasía.

El conocimiento pues, empieza por lo sensible. Es el proceso habitual del aristotelismo enriquecido de nuevas modalidades por Santo Tomás. El hombre va por lo sensible a lo inteligible y por lo temporal a lo eterno.

Por eso, para probar la existencia de Dios, al argumento ontológico de San Anselmo y al del mundo interior de las verdades eternas de San Agustín, Tomás prefiere los argumentos que son claramente a posteriori y se fundan en la experiencia externa.

El tratado de Dios es la obra maestra de Santo Tomás. Es casi toda su obra. Es el compendio —La Suma— de su sabiduría. El justo equilibrio conseguido en un tema tan augusto y tan difícil —entre la inefabilidad exagerada de la teología negativa y la audacia de la especulación racionalista— le hace a Santo Tomás el teólogo modelo de la Iglesia. Lo mismo se diga de la nueva solución, tan distinta de la tradicional agustiniana, dada por Santo Tomás al problema de las relaciones entre la filosofía y la teología.

¿Llegan la filosofía y la teología a conclusiones contradictorias sobre una misma cuestión?

Eso se había atrevido a afirmar Sigerio y los llamados ave-

roístas latinos. Santo Tomás, como es obvio, combate semejante postura. La verdad filosófica y la verdad teológica provienen de la misma fuente. No pueden contradecirse.

¿Quiere ello significar que la filosofía y la teología son una misma ciencia? Tampoco, responde Tomás, aunque con esta negativa se enfrente con toda la tradición Agustiniana. La filosofía y la teología son dos ciencias autónomas y distintas, puesto que arrancan de principios independientes y siguen métodos característicos.

La cosmología y la psicología son también rehechas por Santo Tomás según el módulo aristotélico. No son las razones seminales las causas especificativas de cada cosa, sino la forma sustancial intrínsecamente unida con la materia prima, de suyo indeterminada pero determinable. La unión del alma y del cuerpo humanos, en particular, recibe en Santo Tomás una solución definitiva. Se acentúa principalmente la unidad sustancial de ambos componentes en cuanto a su ser y en cuanto a su obrar, eliminando radicalmente los restos de dualismo neoplatónico que aún quedaban en el agustinismo: en el campo ontológico (por no definir aún claramente el cuerpo y el alma como sustancias incompletas), en el campo psicológico (por hacer intervenir la iluminación divina en los actos de conocer) y en el campo ético-ascético (por considerar todavía al cuerpo como un poco hostil y extraño al hombre). También las mutuas relaciones del entendimiento y de la voluntad en los actos de deliberación y determinación están sometidas por Santo Tomás a un magistral análisis psicológico y especulativo.

La filosofía moral, política y ascética de Santo Tomás es la expresión más perfecta del equilibrio que en las cuestiones más candentes y delicadas sabe siempre guardar la Iglesia. La valoración de lo sensible y de las pasiones en especial; de lo temporal, laico y social —de las realidades terrestres— (en el agustinismo rebajadas más de lo debido) fueron elevadas por Santo Tomás a la más justa cotización virtuosa. Las normas que él da sobre estos puntos dan cumplida satisfacción a todas las nobles aspiraciones de rehabilitar cristianamente estos conceptos de la vida y de la sociedad.

4.^a) *Las tres escuelas clásicas posteriores a Santo Tomás.* No es ninguna exageración decir que todo lo positivo que se produce en filosofía, los cinco siglos siguientes a la muerte de Santo Tomás, está de alguna manera relacionado con la innovación revolucionaria del sabio dominico. Dicha innovación consistió principalmente en la aristotelización de la filosofía. En adelante ya no

habrá más tipos de filosofía cristiana que el aristotélico. Las tres escuelas clásicas de la Escolástica, que desde la muerte de Santo Tomás hasta el siglo XVIII florecen en la Iglesia, son más o menos aristotélicas, y esto por influjo del Doctor de Aquino. La afirmación no tiene réplica posible tratándose de la escuela propiamente tomista. El aristotelismo, y precisamente el aristotelismo tomista, de la escuela suareciana es asimismo innegable. Alguna dificultad puede presentar la escuela escotista, la cual no es en buena parte más que una crítica y una refutación de las innovaciones aquinenses. Sin embargo, el peripatetismo de Escoto, sobre todo en el problema del conocimiento —Escoto rechaza la iluminación y admite la abstracción aristotélica— es una realidad reconocida por todos. Es verdad que el Escoto es un peripatetismo combinado con antiguas concepciones agustinianas, pero, al fin y al cabo, el franciscano de Oxford que tan exigente se mostraba con las novedades introducidas por Santo Tomás, no pudo menos de reconocer que en este punto del conocimiento eran tan acertadas las preferencias aristotélicas del Maestro, que el de París mismo acabó por compartir. No falta quien opine que, si no hubiera tenido lugar la condenación averroísta de 1277, desprestigiando así temporalmente las innovaciones tomistas, Escoto se hubiera distanciado más del agustinismo tradicional de la Escuela Franciscana antigua y hubiera profesado un aristotelismo más integral.

El que las tres escuelas clásicas de la cristiandad medieval y moderna hayan recibido, en mayor o menor proporción, el común influjo del aristotelismo no autoriza a considerarlas como tres ramificaciones distintas de un mismo movimiento, cuyas divergencias sean sólo accidentales. Son tres escuelas distintas. Sus discrepancias están relacionadas con los principios fundamentales de que parte cada sistema filosófico y son por lo tanto irreductibles.

El escotismo, el tomismo y el suarismo son tres sistemas de filosofía cristiana que no pueden menos de admitir unánimemente ciertas proposiciones basilares. Otras infinitas cuestiones, sin embargo, están muy lejos de ser evidentes, y en ellas cabe opinar de muy distinta manera. El escotismo, el tomismo y el suarismo se manifiestan mutuamente disconformes desde la primera tesis de filosofía hasta la última de teología.

El conocimiento empieza por las ideas universales, afirma Santo Tomás siguiendo a Aristóteles. Según Escoto y Suárez lo primero conocido es lo singular material y el concepto universal se forma después por comparación de los objetos singulares. Esta actitud

diferente de Santo Tomás y los jefes de las otras dos escuelas escolásticas repercute después en el modo respectivo de explicar la abstracción y el proceso cognoscitivo de las ideas.

Las tres escuelas reconocen que en Dios, de tal manera están identificadas la esencia y la existencia, que no se distinguen ni con distinción de razón. En las criaturas, en cambio, el tomista afirma una distinción real entre la esencia y la existencia, el suareciano una mera distinción de razón y el escotista una distinción formal, es decir, una distinción intermedia entre la distinción de razón y la distinción real, porque por una parte la distinción formal se da independientemente de la consideración de la mente en esto conviene con la distinción real) y por otra no se da entre cosas; la esencia y la existencia no son cosas, sino formalidades de una cosa (en esto conviene con la distinción de razón).

Las verdades del dominio absoluto y de la infalible presencia divina por un lado, y de la libertad humana por otro, son proposiciones indiscutibles en cualquiera de los tres grupos escolásticos, pero al intentar explicar las determinaciones libres del hombre, los unos (Báñez) explican bien el dominio de Dios y dejan al aire la libertad, los otros (Molina) explican la libertad y no dejan tan garantizada la defensa del dominio absoluto de Dios.

En sus actitudes respecto de la tensión bipolar —entendimiento-voluntad o verdad-amor— discrepan también las tres escuelas y manifiestan con ello sus tendencias y maneras de ser características. El tomista es preferentemente intelectual (en el acto de entender pone la esencia de la felicidad) el escotista es por inclinación voluntarista (la felicidad consiste en el amor), el suareciano es en este punto ecléctico (según él son igualmente esenciales para la felicidad la inteligencia y el amor).

El fin primario de la encarnación del Verbo es para suarecianos y tomistas la redención del linaje humano. Los escotistas, siguiendo a su jefe, conciben el plan divino conforme a un propósito grandioso. El Verbo se hubiera hecho hombre, aun en la hipótesis de no haberse producido el pecado original, porque el fin primario de la encarnación no es la redención del hombre, sino la glorificación de Cristo.

Otros muchos puntos de comparación y divergencia pudieran registrarse entre tomistas, escotistas y suarecianos. Bastan los señalados para hacerse cargo de la originalidad propia de cada una de esas escuelas y de su libertad de opinar en las cuestiones disputables. De ninguna manera ha de enjuiciarse esta multiplicidad de enfoques

escolásticos como un síntoma de dispersión intelectual. Al contrario: la coexistencia simultánea de estos tres focos de intelectualidad cristiana promovió el estímulo mutuo y ejerció el oficio de autocontrol interno de la actividad científica, dentro de la Iglesia. Gracias a las disputas y enardecidos diálogos de las tres escuelas clásicas posee el cristianismo ese estudio profundo y minucioso de todas y cada una de sus proposiciones doctrinales, que no posee ninguna otra religión.

El esplendor más luminoso de cada una de las tres escuelas lo advierte el historiador en la época de la restauración católica o un poco antes. En esos dos o tres siglos es cuando brillan los tomistas Cayetano, el Ferrariense, Vitoria, Soto, Báñez, Medina, Melchor Cano, los escotistas B. Mastro, Lorenzo Brancati, Dupasquier, Frassen y los jesuitas Suárez, Toledo, Molina, Gabriel Vázquez, Juan de Lugo, Lesio, Belarmino.

Nos atreveríamos a decir que en esta época la escuela que manifiesta más vitalidad y adaptación a los tiempos es la jesuítica, cuyo guía filosófico es, a no dudarlo, Francisco Suárez. No en vano pertenecen los nuevos filósofos y teólogos a una corporación religiosa, que en parte fue inspirada por los problemas específicos que aquella situación histórica planteaba.

La filosofía de los nuevos escolásticos, especialmente la de Suárez, fue la única que logró pasar las fronteras del mundo católico a las Universidades de las naciones disidentes y la única también que sobrevivió por algún tiempo a la invasión del cartesianismo y del empirismo inglés. También en el Nuevo Mundo fue Suárez el Maestro de las primeras generaciones intelectuales de aquel prometededor continente.

5.^a) *La Neoescolástica de los siglos XIX y XX.* A finales del siglo XVII fue ya completamente suplantada en las Universidades protestantes la filosofía de Suárez por el cartesianismo. Descartes y Locke empezaban, por otra parte, a ejercer un gran influjo en muchos pensadores católicos y aún eclesiásticos. La desorientación llegó a la cima, cuando a últimos del siglo XVIII y primeros del XIX las ideas kantianas y los puntos de vista panorámicos del idealismo alemán se fueron abriendo paso en el mundo de la filosofía.

La situación era realmente angustiosa para el pensador cristiano. ¿Cómo comportarse ante las nuevas ideas? ¿Contra poniendo a las nuevas concepciones del mundo las maneras de ver de la filosofía escolástica? Tarea imposible. Los enciclopedistas e ilustrados habían logrado éxito en sus empeños de desprestigiar y arrumbar aquella

filosofía, que ya casi nadie, ni los eclesiásticos, apreciaban. ¿Había entonces que crear una nueva filosofía cristiana fundiendo el ideario católico en moldes kantianos o hegelianos?

Así entendieron la solución del problema bastantes pensadores católicos (Lamennais, Bautain, de Bonald en Francia, Gioberti y Rosmini en Italia, los semirracionalistas en Alemania). Pero el resultado fue catastrófico. En la explicación del problema del conocimiento —problema vital en aquel contacto primero de la intelectualidad del Sur con el criticismo kantiano— unos vinieron a parar en el fideísmo y otros en el ontologismo, unos en la confesión de la radical impotencia de la razón para conocer la verdad y otros en la pretensión de que poseemos capacidad natural para verlo todo directamente en la misma fuente de la verdad, en Dios.

Tan lamentable desorientación de ideas había ya movido a muchos espíritus cuerdos a trabajar por la vuelta a las actitudes firmes y seguras de la filosofía de los grandes doctores católicos. Durante el siglo XIX se habían estado manifestando estos deseos privadamente, por parte de muchos intelectuales responsables y prudentes. Por fin León XIII les dio aprobación oficial en la Encíclica de 1879, cuya finalidad es promover la restauración de la filosofía de Santo Tomás y de los otros grandes pensadores escolásticos. Gracias a la colaboración de inteligentes y activos filósofos y teólogos de todas las partes del mundo (San Severino, Zigliara Kleutgen, Zeferino González) la restauración fue una realidad y la desorientación ideológica no tuvo ya razón de ser entre los pensadores católicos.

La restauración de la filosofía que el Papa aconsejó, fue la de los grandes doctores medievales; podía entenderse, por lo tanto, que la mente del Pontífice no excluía ninguna de las tres escuelas posteriores a la muerte de Santo Tomás. Con todo, en la primera fase de la restauración, la atención de los intelectuales católicos se dirigió casi únicamente al sistema tomista. Centros de estudios superiores, como la Universidad Gregoriana de Roma, donde las cátedras habían sido regentadas por profesores suaristas, empezaron a poblarse de catedráticos adictos al tomismo. El tomismo en sentido estricto, fue también la filosofía que se impuso en las dos más célebres Universidades Católicas contemporáneas, la de Lovaina y la de Milán.

Tan intenso cultivo de la filosofía de Santo Tomás no tardó en dar abundantes frutos. En primer lugar, sobre todo en los referidos centros milanés y lovaniense, y en otros romanos, se realizó una obra de modernización de las teorías escolásticas acaso ya anticuadas en las cuestiones limítrofes de la filosofía y de las ciencias.

Además se dio al sistema una contextura más orgánica y una pureza de líneas más arquitecturada. La gravitación de todo el sistema tomista en torno al único eje de la teoría del acto y de la potencia fue ahora cuando se definió y se aplicó a todas y cada una de sus proposiciones metafísicas. En este trabajo de depuración y ensamblaje, colaboraron meritoriamente algunos profesores de la Universidad Gregoriana, tales como Liberatore y Guido Mattiusi.

Entre tanto, las otras dos escuelas, el escotismo y el suarismo trabajaban también, pero con poca protección oficial y muchas contrariedades. Lo que aportaron de nuevo en la aclaración y desarrollo de las doctrinas fundamentales de sus respectivos maestros fue con todo notable. Los suaristas Mendive, Urráburu, Cathrein, Descocqs, Pesch, Hellin, Elorduy se han revelado como potentes pensadores dentro de las coordenadas metafísicas trazadas por el Doctor Eximio.

Pío XI y de una manera más explícita Pío XII declararon ya abiertamente que, aunque Santo Tomás tiene una innegable preferencia por parte de la Iglesia entre los demás Doctores, la restauración del pensamiento medieval, querida por los Papas se refiere a todas las escuelas genuinamente católicas y a los doctores que las representaron. La coexistencia de los tres grandes grupos tradicionales de la cultura católica ha vuelto a ser pacífica y mutuamente comprensiva. Tal estado de cosas podía ser el preludio de la síntesis doctrinal católica a que muchos aspiran.

6.^a *La síntesis católica de nuestros días.* El afán de una superación unificadora de las diferencias de escuela ha surgido dentro de las mismas huestes escolásticas. Ello es un síntoma de la actitud intelectual, tan opuesta a las intransigencias y cerrrazones de otros tiempos, que adoptan hoy algunos de los más destacados pensadores de la Iglesia.

La tendencia se ha visto favorecida por las simpatías de ciertos grupos filosóficos de intelectuales, que estiman que la hora de las diferenciaciones, tan oportuna en otras fases históricas de la cultura, ha pasado ya y que la tónica para el filósofo de hoy debe ser la de la integración armónica de lo plural y heterogéneo.

Un factor creen ellos que es esencial en esa síntesis anhelada de las tres corrientes escolásticas tradicionales, y que, por lo tanto, no debe faltar. Es el pensamiento de San Agustín. Este corre ya por la venas de los tres sistemas escolásticos, pues todos ellos, el suarismo, el tomismo y sobre todo el escotismo arrastran en el torrente sanguíneo de sus ideas vivificadoras una buena dosis de ideología agustiniana. Los nuevos agustinistas, sin embargo, reclaman un agus-

tinismo más acusado, menos modificado por la tradición, por la misma tradición medieval agustiniana anterior a Santo Tomás, es decir un agustinismo que brote de un estudio directo de las obras del gran africano.

Eclesiásticos y seglares dan un paso más adelante en este camino de las exigencias integradoras. Haciendo un poco más explícitas las manifestaciones que hace poco menos de un siglo empezaron a hacer algunos eminentes pensadores católicos, muchos intelectuales de hoy siguen exigiendo la asimilación al pensamiento cristiano de todos los elementos de la filosofía moderna que sean susceptibles de ser incorporados a nuestra concepción católica del mundo y de la vida. La Iglesia antigua supo hacerlo atinadamente con las verdades aprovechables de la filosofía griega, y no se ve razón para que la Iglesia de hoy, por medio de sus hombres doctos, no haga lo mismo con lo valioso y asimilable de la filosofía moderna. Se reconoce esta necesidad de confrontación y síntesis principalmente respecto de Kant, de Hegel, de la fenomenología y del existencialismo. Con ello, opinan que el pensamiento filosófico cristiano se enriquecerá indudablemente y se pondrá más a la altura de las ideas, que tienen prestigio y eficacia en el mundo moderno. Sectores enteros como el de la subjetividad y el de la historia serán más atendidos. En los tratados fronterizos entre la filosofía y la ciencia, como son la Cosmología y la Psicología habrá ajustes armónicos entre la especulación y los resultados de la investigación experimental.

Por último, se oyen también voces aisladas que suspiran por la fusión de la filosofía occidental y de la filosofía oriental (hinduismo, budismo y confucianismo) bajo el signo de la fe cristiana. Este último paso sería el triunfo completo del integralismo.

El interés que hoy suscitan ciertos autores, hasta ahora casi desatendidos por los representantes del pensamiento cristiano, es un indicio de las aspiraciones que tiene una buena parte de la intelectualidad católica, de incorporar a la filosofía cristiana todos los valores aprovechables de la filosofía moderna.

Estos autores, por decirlo así, rehabilitados, han desplegado en general su actividad meditadora con cierta independencia de las escuelas clásicas tradicionales y de sus métodos característicos. Ello les ha hecho caminar a tientas algunas veces, y caer en inexactitudes y aun en yerros manifiestos, que la autoridad del magisterio eclesiástico se ha visto obligada a condenar.

A veces han seguido con excesiva fidelidad ciertas orientaciones equivocadas de la filosofía moderna no cristiana y otras son ellos

mismos los que, sin mala intención, han preludiado actitudes y soluciones de los pensadores reconocidamente laicos.

Bajo este aspecto, hay historiadores de la filosofía que caracterizan la larga serie de estos pensadores cristianos independientes como una serie de precursores de la filosofía moderna no cristiana. Pero, como todos ellos se distinguen por una indudable buena intención de servir a la Iglesia y aun por una acrisolada pureza de costumbres y por una santidad en algunos casos canonizable, predomina hoy la tendencia de considerarlos como dechados y precursores de la cristianización de la filosofía moderna y de la gran síntesis católica a la que todos aspiran.

1.º) El primero de todos es nuestro *Ramón Llull*. Aunque, como después veremos, Llull no sea del todo un extraño al tomismo y la huella del franciscanismo agustinista esté bien claramente marcada en sus escritos, basta ver por encima sus obras, la lengua que usó, y su método de filosofar, para darse cuenta enseguida de que el pensador mallorquín estuvo, como pocos en su tiempo, libre de todo compromiso con ninguna escuela.⁴

2.º) El segundo es su contemporáneo, un poco más joven, el *Maestro Eckart*. A pesar de su indudable buena intención y de la benevolencia hermenéutica de algunos de sus intérpretes actuales, fácilmente se pueden aceptar como ortodoxas muchas de sus especulaciones metafísicas y teológicas. Su teoría en cambio sobre el fondo abismal del alma, «*abditum animae*», prescindiendo de su contexto panteísta, proporciona sugerencias aprovechables sobre la experiencia mística y el conocimiento transdiscursivo.

3.º) *El Cardenal Cusano* es cada día más universalmente reconocido como padre de la filosofía moderna. Con ello no se quiere censurar ni de lejos su ortodoxia, que a diferencia del *Maestro Eckart* y a semejanza de *Ramón Llull*, conservó siempre inmaculada. Se quiere aludir a la profundidad y múltiple potencia germinadora de sus intuiciones filosóficas. El dinamismo ascensivamente unificador del conocimiento, con sus tres operaciones unificativas, la percepción sensible, el concepto intelectual y la intuición, cuyo objeto es Dios conocido como «*coincidentia oppositorum*», ha estimulado todos los intentos de investigación moderna sobre las formas de conocimiento ultrarracional y sobre lo inefable de la trascendencia divina.

4.º) *A Malebranche* le ha echado en cara, con razón, la his-

⁴ Joaquín y Tomás Carreras Artau, *Historia de la filosofía española* I, capítulos VIII, IX y X.

toriografía católica de la filosofía el haberse puesto a filosofar cartesianamente, de espaldas a toda la tradición escolástica, que a lo sumo habría que renovar, pero no suplantar. Hoy, con todo, se vuelven a él algunos pensadores neoescolásticos, a los cuales no se les ocultan, ciertamente, los peligros ocasionalistas y ontologistas del oratoriano, pero reconocen también que, como pensador inbuído en la filosofía de San Agustín, dotado además no sólo del cartesiano «sprit géométrique» sino también del pascalino «sprit de finesse», hace análisis magistrales de la vida interior del alma y proporciona atisbos luminosos sobre la intuición intelectual.

5.º) Con ocasión del centenario de *Rosmini* se han llevado a cabo en Italia algunos bien intencionados esfuerzos de rehabilitarle. El celoso fundador del «Istituto della Carità» se propuso nada menos que conciliar el apriorismo trascendental e idealista de la filosofía kantiana con la objetividad trascendente y realista de la filosofía tradicional. Nuestro conocimiento de las verdades eternas y universales no exigiría, pues, como requisito previo, el conocimiento de los objetos sensibles, sino que nos sería dado a priori, en la intuición primigenia y fundamental del «ser ideal» que todo hombre trae a este mundo. La teoría les pareció a algunos que no podía ser indultada de contaminación ontologista. Otros, sin embargo, como Michele F. Sciacca, si bien no le siguen literalmente, encuentran en Rosmini muchas sugerencias y personales motivos de inspiración.

6.º) Coincidiendo con la supervaloración ontológica y sobre todo gnoseológica de los factores irracionales, efectuada por la filosofía moderna desde Kant en adelante, surgió también en el campo católico, a fines del siglo pasado, un movimiento que podíamos llamar «*filosofía de la acción*». Iniciada por Newmann y por Gratry es desarrollada por Ollé-Laprune y Laberthonière y convertida en conglomerado sistemático por Maurice Blondel. Siendo la acción, en cuanto a tal, la manera de realizarse, de efectuarse y de poseerse plenamente el ser finito, opinan estos autores que una atención a la manera cómo el hombre *se va haciendo* —ya sea en la acción intelectual, en la afectiva, en la volitiva y en la puramente transformativa de la materia— puede revelar también, o por lo menos confirmar aspectos y tendencias del hombre —sobre todo de sus religaciones ontológicas con el Ser Infinito —que un juicio meramente intelectual sería incapaz de hacer, por lo menos con todas las garantías y riqueza de matices que proporciona la acción.

7.º El intento de Rosmini ha sido emulado también por *ciertos filósofos escolásticos* de nuestros días. Algunos, como Angel Amor

Ruibal, se han propuesto dar una explicación de los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, independientemente de todas las escuelas escolásticas oficialmente reconocidas. El pensador gallego hace eje de sus teorías algunos puntos de vista, a su juicio, no suficientemente explotados por los pensadores históricos, como es la teoría de la participación. Otros, como Lotz y sobre todo Maréchal, pretender confrontar el tomismo con el kantismo para demostrar que el «objeto fenomenal» kantiano y el método trascendental de análisis incluyen la afirmación implícita de un verdadero objeto metafísico. Erich Przywara, en sus estudios fundamentales sobre la analogía del ente, aprovecha más bien la fenomenología y Gastón Fessard, en sus ensayos sociológicos y ascéticos, la dialéctica de Hegel.

8.º) También se han beneficiado de la fenomenología otros pensadores católicos, a los que podíamos llamar fenomenólogos convertidos, los cuales de ninguna manera están relacionados con la escolástica, como los anteriores, sino que proceden del mismo círculo de discípulos inmediatos de E. Husserl. Tales son Adolf Stein Dietrich Hildebrand, Edith Stein y Hedwig Conrad-Martius.

9.º) La orientación a lo concreto y la exaltación de las realidades espirituales, más o menos auténticamente promovida por el *existencialismo*, no ha podido menos de tentar a los pensadores católicos, completando en nuestro campo las realizaciones imperfectas y sistemáticamente truncadas con que esta filosofía contemporánea nos está siempre decepcionando. Describiendo e interpretando, como los no cristianos, ciertas vivencias antropológicas, la esperanza o la fidelidad (Marcel), la inseguridad humana en todos los aspectos de la vida (Peter Wust), se revelan con toda claridad a este existencialismo cristiano los fundamentos ontológicamente deleznable del ser contingente y sus vínculos insuprimibles con el absolutamente Necesario.

10.º) Un poco antes en Francia y ahora en Italia se ha dado el fenómeno de una acción conjunta de filósofos, cuyo fin es defender los derechos del espíritu. La representación francesa de la llamada «*Philosophie de l'esprit*» estaba constituida por René Le Senne y Louis Lavelle. Al «*Espiritualismo cristiano*», que agrupa hoy en Italia a un fuerte contingente de filósofos disidentes del actualismo de Gentile, pertenecen como principales figuras Armando Carlini, Augusto Guzzo, Michele F. Sciacca, Luigi Stefanini y Felice Battaglia.

Afines todos ellos al existencialismo, se diferencian sin embargo en que sus conclusiones están más claramente de acuerdo con el teísmo cristiano y son más resueltamente afirmativas de la objetividad extramental del conocimiento. No se les puede, sin embargo, confun-

dir con el neotomismo o con cualquier otra corriente neoescolástica. Los franceses valoran más la experiencia que el método conceptual, y los italianos se fían más de la intuición que de la abstracción, y más que a desentrañar conceptualmente la noción de ser se dedican a examinar el desarrollo y las implicaciones de la interioridad.

VI

En la revista, que acabamos de hacer, de los autores y movimientos filosóficos, que son hoy considerados como precursores de la gran síntesis católica, el autor más antiguo es Ramón Llull. Sólo este título sería suficiente para escogerle como patrono y modelo ejemplar de las actividades filosóficas que en nuestros días se sienten con más urgencia. Pero la antigüedad no es solamente, en Ramón Llull, una aureola de veneración y de prestigio, sino también un índice de mérito intelectual.

El que ciertos grupos de la filosofía contemporánea recalquen la necesidad de inyectar en la filosofía cristiana ciertas ideas de valor indiscutible procedentes de la moderna filosofía laica, no es un fenómeno que haya de provocar sentimientos de extrañeza y admiración. La filosofía moderna no cristiana es un proceso histórico que se desarrolla durante cuatro siglos y que está a punto de terminar. Estamos, pues, en la hora de tomar ante ella una actitud definitiva y de pronunciar un fallo más o menos perentorio. Los desaciertos que ha cometido esta filosofía autónoma y absolutamente emancipada del magisterio eclesiástico, son muchos. Pero son también muchos los aciertos y valores positivos que ella ofrece y que la filosofía cristiana puede aprovechar. Esto, cualquier familiarizado con el pensamiento moderno lo ve y lo siente. No arguye en nosotros una capacidad especial de penetración.

La arguye sin embargo en Ramón Llull, cuya existencia no coincide como aparecen después, en la época del humanismo, cuando ya hacía siquiera con los primeros orígenes de la filosofía moderna, tal un siglo que el genial mallorquín había muerto. Así y todo, él presintió a su modo el fenómeno de la modernización y practicó ya también en alguna medida la asimilación de lo que estaba por venir.

También es Ramón Llull, en esa lista de filósofos, el único que con el título de beato tiene culto autorizado por la Iglesia. Tratándose de lo que tratamos, el detalle es importantísimo. La tarea de conciliar el pensamiento moderno con el pensamiento cristiano es muy arriesgada. Lo prueba suficientemente el que, no obstante la buena intención y el cuidado puestos en la empresa, algunas eminentes figu-

ras de la lista citada, Eckart, Malebranche, Rosmini, y por algún tiempo el mismo Llull, hayan sido prohibidos por la autoridad eclesiástica.⁵

La ortodoxia es aquí tanto más importante cuanto que tiene que ir unida con un sentido legítimo de la libertad de investigación y con cierta sana audacia especulativa. El que el magisterio eclesiástico, después de haber examinado reiteradas veces las obras de nuestro doctor, no haya encontrado en última instancia, en ellas nada opuesto al dogma, antes, al contrario, haya autorizado el culto de beato, que no se otorga a nadie cuyas ideas no estén limpias de toda sospecha de inseguridad doctrinal, prueba que Ramón Llull es un modelo armónico de seguridad en la fe y modernidad en la doctrina, que los actuales filósofos cristianos pueden emular.

Otras afinidades, en cosas más bien accidentales, presenta nuestro filósofo moderno. No deja de ser interesante en la historia de la cultura el saber que de todas las lenguas modernas la primera utilizada para la exposición de conceptos filosóficos fue la catalana. Es verdad que el Maestro Eckart contemporáneo de Llull acuñó también, de una manera personalísima y afortunada, expresiones y palabras alemanas, que después han venido repitiendo casi todos los grandes filósofos de esa nación, pero el Maestro Eckart estructuró e inventó esas palabras, no en escritos estrictamente filosóficos, sino en sermones y apuntes de exhortación. Ramón Llull, en cambio, escribe en catalán y con fines exclusivamente didácticos, no parenéticos, e intentando filosofar, no exhortar a la virtud. Gracias, pues, al mallorquín, el catalán es la primera lengua filosófica moderna.

Antes de que Giordano Bruno pudiese haber conquistado esa gloria para la lengua italiana y de que Eckart o Jakob Boelame, Descartes y Locke pudiesen haberla conquistado para sus respectivas lenguas nacionales, alemana, francesa e inglesa, la conquistó para su lengua materna Ramón Llull.

En cuanto al método de la filosofía moderna, tan distinto del método escolástico, es considerado también Ramón Llull como un precursor. De ingenio fértil y polifacético, lo mismo escribe tratados doctrinales dotados de la más sabia organización estructural, que novelas, diálogos, cuentos y apólogos, cuyo argumento es un problema estrictamente filosófico. Aun para los existencialistas franceses, que llevan la filosofía al drama y a la novela, es Ramón Llull un adelan-

⁵ Carreras Artau. *Ibid.* II, el cap. XVIII sobre *Los albores del Lulismo* p.p. 30-45.

tado. El, por su parte, no hizo más que restaurar los antiguos géneros literarios, en que los presocráticos y el mismo Platón expusieron los temas de filosofía.

La superioridad, con todo, de Ramón Llull en condiciones de ejemplaridad y patronazgo para los filósofos modernos de que ahora nos ocupamos, estriba más bien en que él es, efectivamente, de todos los aducidos, el que ha demostrado más capacidad de síntesis y la ha llevado a más diversos campos.

Todo en Ramón Llull le predestinaba para aproximar extremos y armonizar disonancias. En primer lugar su nacimiento en estas islas, punto de reunión multisecular de todos los mensajes culturales del Norte y del Sur, del Este y del Oeste. También el tiempo de transición en que vivió, aquellos años indefinibles del fin del siglo XIII y del principio del siglo XIV en que lo específico de la cultura feudal empezaba a disgregarse y apuntaban ya los primeros brotes de la concepción burguesa de la sociedad civil.

Luego, el haber sido, como su protagonista Blanquerna, un hombre que conoció por experiencia casi todos los estados de vida, escogiendo por último uno que no es del todo religioso ni del todo secular, el de terciario franciscano, una especie de *Opus Dei* ante litteram. El haber vivido también en todas las partes del mundo europeo, africano y asiático y el haber convivido con toda clase de psicologías y temperamentos, cumpliendo así, como otro de sus protagonistas, Félix, el oficio «que anas per lo mon enserquant maraveylles».

El haber sido además un hombre capaz de discurrir y sacar conclusiones, tomando como punto de partida o las verdades de razón, o las verdades reveladas o las experiencias extraordinarias de su unión con Dios; es decir, el haber sido filósofo, teólogo y místico en una pieza. Por último, el haberse adelantado a las nuevas actitudes de «intelectual comprometido», que hoy privan entre los católicos y entre los ateos. Ramón Llull fue, en efecto, un intelectual comprometido con la verdad y con la fe. Consagró su vida a dar testimonio de la verdad. Y como la expresión suma de la verdad para Llull era la verdad que se había personificado en Cristo, nunca se contentó con el mero testimonio intelectual de la predicación y de las obras escritas, sino que estuvo suspirando toda su vida que Dios le concediese la gracia de dar un testimonio más personal de aquella verdad personal, objeto de sus trabajos y sus amores, es decir, el testimonio del martirio. La filosofía de Llull fue una filosofía «martirial» en todos los sentidos de la palabra.

El ansia de martirio es después de todo, lo que resume su vida,

como él mismo llega a insinuarlo en aquel fragmento autobiográfico del *Cant de Ramón*:

«Sóm hom vell, paubre, menyspreat.
 No hai ajuda d'home nat
 e hai trop gran fait emperat;
 gran res hai del mon cercat;
 mant bon eximpli hai donat;
 poc sóm conegut e amat.
 Vull morir en pélag d'amor.

La capacidad armonizadora de Ramón Llull para lo intelectual se manifestó en primer lugar en conjugar unitariamente las actitudes aristotélica y platónica. No vamos a exagerar las cosas y a decir que la síntesis de lo platónico y de lo aristotélico realizada por Llull es en todos los campos la más perfecta de la edad media. En el sector ontológico y ético, por ejemplo, están indudablemente mejor sintetizadas ambas actitudes arquetípicas de la filosofía antigua, en la obra de Santo Tomás.

La más original y característico de la síntesis luliana de lo platónico y de lo aristotélico tiene lugar en el campo gnoseológico. En ese campo, efectivamente, no hay ningún filósofo medieval «tomista» que exponga con la amplitud y concreta minuciosidad de Llull el «descenso» del entendimiento, ni ningún filósofo medieval «escotista» que haga lo mismo que Llull con el «ascenso» del entendimiento.

Después de los trabajos de Maura Gelabert, Salvador Bové y los Carreras Artau no creo que haya en nuestros días ningún conocedor del lulismo que, al menos en lo epistemológico, siga la teoría de Torras y Bages en *La tradició catalana*, y reconozca en Llull no más que la modalidad gnoseológica platónico-agustiniana, es decir, el curso del entendimiento, y no también la aristotélico-tomista del ascenso del entendimiento.⁶

Ramón Llull —no quede lugar a duda— inicia la tarea cognoscitiva haciendo ascender el entendimiento de lo sensible a lo inteligible, de lo concreto a lo abstracto y de lo relativo a lo absoluto. La segunda fase de la epistemología luliana sin embargo es descendiva. El entendimiento baja de lo universal a lo particular, de lo necesario a lo contingente, de Dios creador a las cosas creadas.

La primera jornada ascensiva empieza por el conocimiento sensible, requiere como etapa intermediaria el concurso de la imaginación

⁶ Juan Maura Gelabert. *El optimismo del Beato Raymundo Lulio*. Barcelona, 1904; Salvador Bové, *El sistema científico luliano*, Barcelona, 1908.

y se termina con la acción propiamente intelectual. El entendimiento es realmente el que nos eleva al conocimiento de los primeros principios de las cosas y a la fuente de los primeros principios, que es Dios.

En Dios es donde el entendimiento luliano se da cuenta de lo que es el verdadero ser, el ser por esencia, y de cómo todo lo demás procede eficiente y ejemplarmente de allí.

¿Cómo no aprovechar esa subida a la más soberana cumbre de la ontología para observar desde ella todo el panorama de lo creado? Platón, Agustín, Buenaventura prefirieron esta manera de mirar la realidad. Aristóteles y Tomás prefirieron la otra. Llull usa indistintamente de ambas, pero no se puede negar que manifiesta alguna predilección por esta mirada a lo bajo desde lo alto.

Empieza Llull, efectivamente, por distinguir las infinitas perfecciones o atributos de Dios y por definirlos con exactitud. La bondad, la sabiduría, la riqueza, el poder...

Ellas son como las categorías teológicas de todo lo que existe. Todo lo que existe refleja alguna perfección perteneciente a alguno de los atributos divinos. Estudiar pues lo creado desde la cima de estas «dignidades» divinas es estudiarlo desde sus raíces y origen.

Llull idea en consecuencia un método descendivo del entendimiento para conocer las cosas desde arriba. Sustancialmente se reduce a estos tres pasos: 1.º) Definir las «dignidades» o atributos divinos, 2.º) Ver las relaciones que tales atributos tienen entre sí y con las privaciones correspondientes. 3.º) Referir las perfecciones creadas al atributo divino de que participan y deducir su manera de ser y de relacionarse de la manera arquetípica de ser y de relacionarse de aquel soberano atributo.⁷

La armonización del ascenso y del descenso del entendimiento hecha por Ramón Llull no es más que un reflejo en el plano científico de otra armonización realizada por el mismo Llull en su vida espiritual.

El mallorquín era un hombre de vida activa. Como tal, estaba acostumbrado a elevarse a Dios desde las cosas que veía y desde los sucesos históricos que presenciaba. Pero era también un contemplativo eminente. La más habitual de las moradas de su alma era Dios. Desde allí sabía bajar también al mundo y a la sociedad de los hombres no precisamente para convertirlos, sino para ver contemplativamente cómo se proyectaba aquí abajo la gloria de allá arriba y en definitiva glorificar al Señor de todo.

⁷ Salvador Bové, *Ob. cit.* cap. XXII y XXVIII.

Llull conoció también a la Orden dominicana y se aconsejó de miembros de ella tan ilustres como Ramón de Peñafort. Sus relaciones más íntimas con todo, fueron con los franciscanos, a varios de cuyos capítulos generales asistió y entre los cuales encontró los más entusiastas auxiliares de sus planes de evangelización y de su Colegio de Miramar, vistiendo él mismo el hábito terciario de la Orden.

Por eso, porque en sus ideales de perfección espiritual, supo aunar tan maravillosamente lo dominicano y lo franciscano, supo también armonizar en lo filosófico un tomismo aristotélico con un franciscanismo platónico. Supo asimismo interesarse enciclopédicamente por cada uno de los sectores particulares de la ciencia —el derecho, la medicina, la física, la astronomía, la teología— y cultivar sobre todo el Arte Magna de los principios metafísicos universales y de las altas visiones panorámicas. Fue un entusiasta de la investigación experimental, como buen aristotélico y un místico especulativo como buen platónico.

Más típicamente lulliana es la fusión de lo occidental y de lo oriental. Es verdad que en el siglo XIII tiene lugar la primera gran confluencia cultural de Oriente y Occidente, después de casi ocho siglos que ambas corrientes hemisféricas se deslizaban por cauces completamente separados. La contaminación de bizantinismo, averroísmo y judaísmo, que entonces alcanza a la cultura occidental y cristiana, se refleja en todos los grandes pensadores de la época en forma de interés y de suspicacia, de gestos de defensa y propósitos de asimilación. En general, sin embargo, no se puede hablar de una síntesis doctrinal de Oriente y Occidente. Los factores propiamente orientales admitidos a formar parte de la contextura occidental cristiana fueron escasos y ya muy tamizados por la manera de pensar europea.

En Ramón Llull, con todo, se puede hablar en verdad de una fusión viva y armónica de lo occidental y de lo oriental. El mallorquín fué un hombre que vivió cultural y afectivamente en la frontera de ambas posiciones planetarias. Sus ubicaciones geográficas se reparten por igual entre París, Nápoles, Roma, Montpellier y Palma del lado de acá, y Túnez, Bugía, Armenia y Chipre de la parte de allá. Su formación humanística y filosófica, realizada durante los nueve años siguientes a su conversión, comprende, en dosis iguales, las humanidades occidentales (latín y filosofía escolástica) y las humanidades orientales (hebreo y árabe y sus correspondientes filosofías). Es el primer estudiante del humanismo integral y planetario que los pedágonos reclaman para el hombre de mañana. Es también el primer ejemplo práctico de adaptación misionera y aproximación cultural entre Orien-

te y Occidente. No solamente habla las lenguas orientales, sino que también las escribe, o mejor escribe en ellas. Algunas de sus obras más importantes las redacta primero en árabe y después en latín.

Sus planes de Colegios de lenguas orientales para los misioneros y sus programas de conquista de los judíos, mahometanos y paganos para formar la cristiandad total le constituyen en precursor de todos los que desde el punto de vista cultural y cristiano han planeado proyectos para lograr la unidad.

En esta síntesis de Oriente y Occidente hay que tener en cuenta que en el Occidente luliano se incluyen todas las tensiones domésticas entre Norte y Sur, Roma y Bizancio, así como en su Oriente está representado no sólo el Oriente próximo de árabes y judíos, sino también el remoto de los tártaros, chinos e indios. Es verdad que de estas tierras remotas no aprendió ninguna lengua, pero también es cierto que se interesó mucho por las hordas tartáricas, que entonces presionaban al Occidente; y, si la noticia de haber conquistado los ejércitos mongólicos a Egipto y Palestina entera no hubiese resultado falsa, Ramón Llull, que emprendió entonces un viaje con el único fin de entrevistarse con el gran Khan de los supuestos conquistadores, se hubiera puesto a aprender la lengua y la cultura de las naciones más cultas que ellos tenían sojuzgadas. Entonces, los que proclaman la asimilación cristiana de las filosofías védica, budista, y confucionista, tendrían un nuevo motivo para considerar al Beato Ramón Llull como uno de sus precursores y autorizados maestros. En todo caso, las razones, basadas en ejemplos y realidades efectivas, que atestiguan la obra armonizadora de Llull entre las fuerzas culturales de Oriente y Occidente, bastan y sobran para que los orientalistas cristianos del Occidente y los occidentalistas cristianos del Oriente veneren a Llull como patrono y tengan mucho que aprender de su amplitud de perspectivas.⁸

La síntesis a que más frecuentemente aluden los actuales filósofos integradores es la del pensamiento moderno y la del pensamiento cristiano. Para que la jefatura de Ramón Llull fuese totalmente reconocida por ellos, sería preciso que, también en este tercer tipo de síntesis, descollase la figura del filósofo mallorquín. Descuella efectivamente.

En la doctrina filosófica de Ramón Llull están aunados lo antiguo y lo moderno con características especiales que no se encuentran en ningún otro.

⁸ Carreras Artau, I, pp. 567-635.

Ramón Llull es en primer lugar un pensador tradicional. El contenido principal de sus especulaciones lo forman las teorías del agustinismo de la edad media y las actitudes filosóficas anticipadas por los grandes filósofos precristianos. De esta manera se cumple en Ramón Llull una de las características principales de la filosofía cristiana, que es el respeto a la tradición y a la aceptación crítica de lo que ya existía. Novedad más original que la del Nuevo Testamento no ha surgido en la historia de la cultura. Sin embargo en esa nueva corriente de ideas vivificadoras se filtraron innumerables verdades de los libros del Testamento Antiguo. No es característica del pensador cristiano esa actitud de primera alborada genesiaca, en que se han puesto inicialmente tantos filósofos modernos a crear de nueva planta todo el cosmos de la ciencia.

Pero pensamiento cristiano tampoco es sinónimo de fosilización y parálisis. Al contrario, si es auténticamente cristiano, no puede menos de ser vivo y eficiente. También esta cualidad, y sobre todo ésta, resplandeció en la obra doctrinal de Ramón Llull. El original pensador franciscanista incorporó en primer lugar a su sistema tradicional las nuevas concepciones metafísicas y gnoseológicas de su tiempo, que eran las aristotélicas. El resultado de la síntesis no fue una renovación completa del agustinismo, como la realizada genialmente por Santo Tomás. Ramón Llull efectuó una armonización de término medio. Su aristotelización del agustinismo es sólo parcial y muy similar a la de Duns Escoto. Era una especie de conciliación del agustinismo, a que no quería renunciar y del aristotelismo tomista, cuya superioridad en muchos puntos no podía menos de reconocer.

Pero la modernización más original aportada por Ramón Llull no fue la que acabamos de exponer, del aristotelismo contemporáneo, sino la de haber anticipado en su obra muchos puntos de vista que después desarrollaría y aplicaría a múltiples dominios del saber la filosofía moderna. No hay filósofo cristiano a quien los filósofos modernos hayan mirado con tanta curiosidad y utilizado con tanto fruto.

En los orígenes de la filosofía moderna apareció súbitamente un archipiélago de teorías y heterogéneas direcciones. Todas ellas apelan a Ramón Llull. Lo mismo Giordano Bruno, Telesio y Campanella, que Agripa von Mettesheim y Paracelso. Lo mismo Raimundo Sibiuda que el propio Nicolás de Cusa.

Cuando, años después, inician un nuevo rumbo filosófico, en sentido empirista los isleños ingleses y en sentido racionalista los europeos continentales, ni Bacon ni Hobbes por un lado ni Descartes, ni sobre todo Leibniz por otro, pueden dejar de acudir a Ramón Llull,

para inspirarse en sus designios de restaurar el edificio de la ciencia con métodos nuevos y rígidamente exactos.⁹

En el siglo XVIII y XIX se eclipsa casi por completo nuestro filósofo en cuanto pensador original e inspirador de nuevas concepciones. Es el intervalo sombrío de su gloria póstuma, en que, a pesar de todo, no le abandonan los eruditos de Palma y de Maguncia.

Pero hoy ha vuelto a revivir. Primero los cultivadores de la lógica simbólica, Bertrand Russell, Couturat, Hilbert; después el mismo Husserl y más tarde los neopositivistas Wittgenstein, Carnap, ayer no pueden menos de interesarse por este genial mallorquín, que ya en el siglo XIII tuvo la intuición de una ciencia universal, de un arte combinatoria general y de una gramática lógica pura.

Es verdad que la repercusión ininterrumpida del lulismo en la filosofía moderna es casi siempre la de Lluïl del Arte Magna y de los métodos de pensar, pero, si se explanasen y estudiasen más sus obras místicas, éticas y políticas, no me cabe la menor duda de que Ramón Lluïl iniciaría una segunda trayectoria de influencia e interés en estos otros campos.

Altas son las aspiraciones de los que abogan por una síntesis filosófica tan poliédrica y comprensiva como la que acabamos de exponer. Los representantes de la mencionada tendencia son los primeros en percatarse así de la nobleza de sus propósitos como de su difícil ejecución. Sin embargo, no se desaniman. Las ventajas, que el éxito en esta empresa acarrearía, no sólo para el prestigio del pensamiento católico, sino también para la orientación filosófica de la humanidad perpleja, es lo que sostiene a estos idealistas arriscados en sus posiciones de vanguardia.

Saben ellos muy bien que por ahora no podemos contentarnos más que con aproximaciones. El Santo Tomás —hombre o equipo— (porque no sólo es voluntad manifiesta de la Santa Sede, sino exigencia ineludible de la sana filosofía el que la síntesis se haya de edificar sobre un acrisolado tomismo básico), el Santo Tomás, digo, individual o corporativo que haya de lograr la rearmonización cristiana de todo el múltiple saber contemporáneo, no aparece aún en el horizonte.

Ello significa que nos encontramos en una época de transición, de tanteos y exploraciones. Sin ella, la obra de las conquistas logradas y de los perfiles bien definidos, tampoco sería posible.

Para estos años difíciles de la preparación y del advenimiento filosó-

⁹ Carreras Artau, II, donde se hace un *Esbozo de una Historia del Lulismo*, recorriendo los diversos períodos filosóficos de la historia renaciente y moderna.

fico es para los que hemos propuesto la ejemplaridad arquetípica de Ramón Llull y reclamado su hegemonía intelectual.

Tal como están las cosas en el mundo de las ideas filosóficas, el mejor precursor del nuevo Tomás armónico y polivalente es Ramón Llull. Con una condición sin embargo. Que los lulistas competentes se sigan poniendo a la altura de los tiempos, y no solo desarrollen una admirable labor erudita, sino que emprendan trabajos estrictamente filosóficos, en los cuales elaboren personalmente las intuiciones germinales de su Maestro y las acomoden a la mentalidad contemporánea. En Llull se encuentran, muchas veces, aunadas la modernidad del pensamiento y la concepción cristiana del mismo, doble factor del que un filósofo católico actual no puede prescindir, pero que es necesario reelaborar y reenfocar una y otra vez para hacer las ideas más vitalizadoras. Si con Rosmini, Newmann, Gratry y Nicolás de Cusa están haciendo otros esta labor de explotación y accesibilidad, los lulistas, y en su parte correspondiente todos los españoles, deben hacerlo con Ramón Llull: De esta manera, el lulismo no será solamente una escuela de historiadores, consagrada a la tarea meritísima e indispensable de esclarecer la vida y los escritos del Maestro, sino también un equipo de filósofos que, inspirados por Llull, colaboran activamente, cada cual según sus fuerzas, en señalar el rumbo de las ideas filosóficas contemporáneas.

N. GONZALEZ CAMINERO, S. J.
Pontificia Universidad Gregoriana
Roma

MYSTIQUE BYZANTINE ET MYSTIQUE LULLIENNE

RAYMOND LULLE ET GREGOIRE PALAMAS

Deux problèmes capitaux se sont posés à la recherche des lullistes: la biographie de Lulle, les sources de sa pensée. Sur ces deux problèmes tourne la plus grande partie de la production lulliste contemporaine. En ce qui concerne les sources, notons qu'il est aisé de constater la persistance, malgré tout, quoique peut-être en arrière plan, du souci de réaffirmer continuellement, de peur de ne pas trop le dire —et pourtant on ne l'a dit que trop— que Lulle s'en est bel et bien tenu à la doctrine romaine en toutes choses et que son originalité (que l'on risque de limiter, par cette voie, au seul aspect formel de l'oeuvre de notre auteur) ne lui a pas empêché de demeurer constamment fidèle à la plus diaphane tradition catholico-romaine. Il faudrait dépasser ce stade d'infantilisme hexégétique.

Nous avons dit: biographie de Lulle, sources de sa pensée. Les travaux biographiques¹ ne manquent point et ils nous donnent de Lulle un portrait capable de supporter, croyons-nous, l'épreuve de la critique la plus tâtilonne.

Quant aux sources de sa pensée, bien de recherches sont encore à faire. Les lullistes n'en sont pas encore arrivés en ce domaine à l'harmonie la plus parfaite, bien s'en faut. Mais, Dieu merci, on en discute désormais avec une sérénité très académique. Et c'est là un problème que nous n'aborderons pas ici; le franciscanisme de Lulle, son bernardisme, l'influence subie par lui de la culture arabe ne nous intéressent que très secondairement. Disons tout de suite que, en dehors des cadres —puisque désormais il y en a— de la recherche lullienne con-

¹ Peers, Allison, Ramon Lull. A biography. London 1929.

temporaire, nous voudrions porter notre attention sur un phénomène étrange: de la lecture de l'oeuvre de Lulle et particulièrement de sa production théologico-mystique se dégage une saveur byzantine, que ne peuvent justifier, croyons-nous, de simples excursions anaytiques dans le monde de la pensée musulmane des siècles XII-XIII. Encore une fois, loin de nous l'intention de remettre en cause que Lulle doive beaucoup aux arabes (d'ailleurs il le confesse lui-même)² et qu'il soit, doctrinalement, un fils de son époque. Mais on ne nous contestera pas que, en ce qui concerne sa spéculation mystique, la tradition musulmane et la tradition occidental-chrétienne n'expliquent pas tout Lulle.

Que Raymond Lulle ait été en rapport avec des byzantins, on le sait. Qu'il se soit intéressé, d'un esprit très ouvert d'ailleurs, aux orthodoxes en général, nul ne l'ignore et les titres de bien des ouvrages de Lulle en portent un témoignage irréfutable.³ Nous laissons ces faits pour établis et ne nous attarderons pas sur des données bio-bibliographiques que la critique ne met plus en doute.

C'est pour quoi il ne faudrait pas chercher ici l'analyse d'une période étanche de la vie de Lulle, que l'on pourrait enfermer entre deux crochets. C'est le travail du biographe de nous dire avec la majeure précision possible, quand et comment Lulle réalise ses voyages byzantins, ses allées et venues et ses séjours. Nous ne sommes pas non plus en mesure de reconstituer une ligne précise de pensée qui relierait Lulle à telle ou telle figure concrète de la mystique byzantine. Le éléments nécessaires pour ce faire non manquent. Et par là nous nous défendons a fortiori d'étudier en profondeur les auteurs orientaux qui ont pu influencer Lulle. En bref, *notre recherche ne sera pas:*

- 1) *l'analyse d'une période particulière de la vie de Lulle,*
- 2) *ni la reconstitution d'une ligne de pensée, qui, s'appuyant sur une tradition écrite préalablement définie, relierait Lulle à Byzance,*
- 3) *ni une étude des auteurs orientaux ayant pu influencer Lulle.*

Nous retenons cette impression de «déjà vu» que provoque la lecture de Lulle à celui qui a quelques notions sur la production théologico-mystique de l'érémisme et du cénobitisme orientaux, et

² Cfr. *Vita coetanea*, et prologue au Livre de l'ami et de l'aimé. Lulle porte souvent témoignage de ce fait. Rappelons qu'il écrit indifféremment en catalan, en latin ou en arabe.

³ Cfr. *Liber de quinque sapientibus*, et le *Liber de Spiritu Sancto* (Mainz, même édition, même volume).

nous pourrons, à la lumière des textes dont l'analyse va suivre, constater un parallélisme étrange Byzance-Lulle. Disons plus précisément: une convergence. Une parenté? Qui sait.

Aurons-nous ainsi résolu quelque problème? Non pas. Mais nous espérons réussir à en poser un. Et nous ne pensons pas que ce soit là un travail inutile ou un gaspillage de temps.

Comment se présentait la tradition mystique latine aux siècles XII et XIII. Avec bien de médiévistes, nous constatons qu'il n'y a pas pratiquement de mystique latine qui échappe aux cadres de la scolastique ou de la monastique. On se prononce pour ou contre telle voie pratique, mais cela se fait toujours compte tenu de la pensée de l'école: en accord avec elle, ou contre elle, jamais hors d'elle. La scolastique n'est jamais étrangère à la position de tel ou tel.

Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu, au sein même de cette doctrine, une tendance à dépasser les bornes d'un logicisme froid pour donner libre cours à une spéculation plus chaude, dotant d'une épaisseur plus riche les grands sujets de la raison et du coeur: l'âme, l'amour, l'être, Dieu; en un mot, d'une spéculation plus intime, qui se contentait mal, parce que déjà humaniste avant la lettre, des schémas figés à jamais et des syllogismes passe-partout.

Pour cerner davantage notre objet, limitons-nous —dans le domaine vaste à souhait de la mystique— au problème de l'amour. Autour de la notion d'amour, enrichie de plus ou moins de réalité formelle selon les cas, pivotent, en effet, les systèmes de théologie mystique. Qu'est-ce que l'amour? Comment aime-t-on? Quelles sont les prémisses, les conditions et les aboutissements de l'amour, quand l'objet de l'action d'aimer est le Transcendant même, c'est-à-dire, apparemment le non-aimable par excellence?

Le Père Rousselot, dans son ouvrage «Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age»⁴ —ouvrage dont on ne discute pas l'autorité— a distingué deux tendances essentielles chez les théologiens du Moyen Age en matière d'amour, filles de deux réponses distinctes au commandement d'aimer Dieu plus que soi-même et aboutissant à deux notions diverses, opposées même, d'amour: l'amour extatique et l'amour physique. L'amour-renonce-de-soi et l'amour-plénitude-de-soi, l'amour aux consolations conscientes, exaltantes, et l'amour allant de soi: l'amour «je t'aime parce que Tu es autre que moi» et l'amour «je t'aime parce que je ne peux pas faire autrement, puisque je suis

⁴ Münster i.W., 1907, 104 p.

de Toi et Tu me tiens». Il est toujours malaisé de schématiser surtout lorsqu'il s'agit d'une recherche de la qualité de celle de Rousselot. Mais nous nous permettons de la faire parce que nous croyons que les critères qu'il choisit et qu'il souligne sont d'une clarté particulièrement encourageante et délimitent d'une façon assez heureuse le domaine de la mystique (mieux: de la philosophie et de la théologie de l'amour) du Moyen Age occidental.

Nous croyons opportun de retenir aussi que le problème des deux amours, l'amour de concupiscence et l'autre, occupe longuement les philosophes et les théologiens occidentaux, qu'ils soient —pour utiliser la terminologie de Rousselot— des extatiques ou des physiqués. Et il est facile de constater que ce n'est pas sans faire appel à des élucubrations d'une subtilité proche parente par excès de l'artifice verbal, insensé par nature, que l'on arrive à faire la part de Dieu et celle du diable dans cette activité unique, mais bipolaire, qu'est l'amour. Bipolaire: c'est la solution à tant d'antinomies pour ceux qui veulent conserver à l'amour les dimensions que le langage de tous les jours a données à cette notion. Que si l'on restreint à l'amour de Dieu (ou du Beau, ou du Bien, ou du Vrai) cette notion, on s'empresse de faire appel à des élucubrations paresseusement négatives pour traquer l'autre amour, qui à force de n'en être pas un, n'est plus rien du tout.

C'est, en gros, dans ce contexte culturel que Lulle vit; il respire certainement cette atmosphère. Quelle tentation pour un homme, qui devait se révéler si loquace, de s'empêtrer dans ses filigranes. Mais il disposait, lui, d'un garde-fou d'une haute efficacité: sa curiosité intellectuelle et l'ambiance culturelle de son pays, faite précisément pour aider son esprit inquiet à aller vers l'essentiel. A Majorque, il est témoin d'une situation culturelle privilégiée: la convivence de chrétiens, musulmans et juifs. A la cour majorquine (dans laquelle il a été sénéchal et précepteur) il a pu connaître les courants de pensée dont le Midi de la France est le berceau ou le dépositaire averti. Est-ce d'un éclecticisme secret que Lulle est parti? Est-ce partant du désarroi provoqué par l'affrontement de trop de thèses, de trop de théories, qu'il se lance à la recherche d'une réponse originale aux grands problèmes de l'homme, à la conquête de son âme? Qui saurait le dire. Est-ce par hasard que, ce faisant, Byzance se trouve sur son chemin et qu'il subit l'influence d'une certaine mystique, d'un certain conceptualisme? Ou n'est-il pas conscient des points communs à sa spéculation mystique et à certains aspects de la tradition mystique byzantine? C'est beaucoup plus probable. Quand le Père Ambroise,

du monastère d'Optino, écrivait que «le chrétien sur la voie du salut doit se trouver constamment entre la crainte et l'espoir»,⁵ il ne songeait certes pas à Lulle, qui, lui, nous dit que «l'amour bâtit sa demeure entre la crainte et l'espoir». ⁶ Et pourtant, nous allons le voir tout de suite, le Père Ambroise et Lulle, que séparent des centaines et des centaines d'années, on utilisé en partie des matériaux communs pour parer l'auverge à l'amour. En d'autres termes: la tradition mystique byzantine *aurait* trouvé en Lulle un partisan. Ce disant, nous constatons un fait, et nous n'ecartons point —Dieu nous en garde— l'hypothèse que Lulle ait pillé chez les autres sans en être conscient.

Une caractéristique de la tradition mystique byzantine nous aidera beaucoup dans notre recherche: sa continuité. Bien sûr, il serait vain de dire qu'il n'y a pas eu la-bas évoltion, lutte, affrontement d'écoles. Mais on nous concèdera ce que l'on a concédé à Lossky (et son étude sur la théologie mystique byzantine part de ce présupposé, qu'il fonde ensuite et qu'il justifie tout au long de sa recherche)⁷: la continuité sans fissure de cette théologie. En Orient, la fidélité aux Pères est caractéristique; on s'y nourrit de leur parole avec une prédilection que les latins ne connaissent pas. Mais dans le domaine de la tradition mystique, les siècles qui nous occupent connaissent aussi la polémique. Meyendorff signale qu'«une opposition constante existait depuis le IX siècle entre les promoteurs d'un hellénisme profane qui tendait à restaurer la tradition philosophique du néoplatonisme, en lui donnant une autonomie aussi grande que possible par rapport au dogme chrétien, et les défenseurs d'une spiritualité et d'une théologie qui se voulaient purement chrétiennes, indépendantes par rapport aux philosophes de l'antiquité». ⁸ Mais nous aimerions remonter plus en arrière.

Il ne nous appartient pas de dissenter en ce lieu sur les bases psychologiques de la contemplation ou de l'ascèse dans la tradition monastique byzantine. Lossky et Meyendorff —por ne citer que ces deux grands noms —ont donné le coup de grâce aux légendes barlaamites qui firent, hélas, une si brillante carrière.

Et en ce qui concerne Lulle, disons seulement que, dans la ligne de pensée d'Augustin, la doctrine psychologique de notre auteur se fonde sur sa très caractéristique définition de l'âme humaine: l'âme

⁵ Lossky, VI: Théologie mystique de Byzance, pp. 202-203.

⁶ Livre de l'ami et de l'aimé, § 16.

⁷ Ouv. cité.

⁸ Meyendorff: «Saint Grégoire Palamas». Paris, Seuil.

de l'homme est l'unité des trois facultés (entendement, mémoire et volonté) et les trois facultés son l'âme. Et non pas l'âme a trois facultés et les trois facultés son de l'âme.⁹ Cette conception est à la base du personnalisme lullien. Et la mystique lullienne est essentiellement personnaliste. La mystique byzantine aussi, nous en avons la conviction profonde.

Et voici les points de convergence les plus saillants de la mystique byzantine et de la mystique lullienne: le rôle de la scientia (de la gnose) dans la contemplation, le dialogue à la base et au sommet de l'escension spirituelle, l'importance de la doctrine du dynamisme essentiel à la nature divine, l'irréductibilité des essences.

L'Occident ignore la solidité et l'unité —malgré tout— doctrinale et mystique de Byzance. Lulle, occidental, veut ignorer à son tour le charme assoupissant de la ronde des «distinguo» cher aux occidentaux. Lulle, on le sait, n'a partie liée avec nulle école. (Et cela est si vrai, que l'on peut remarquer le gêne qu'ont éprouvé les auteurs de ces histoires monumentales de la pensée chrétienne médiévale. En general, on parle des synthèses doctrinales du XIII siècle, puis on met point et à la ligne, pour rappeler au lecteur, que, avant de passer au XIV siècle, il est bon de dire quelque mot sur ce Raymond Lulle, que l'on n'arrive pas à classer avec ceux-ci ou avec ceux-là).¹⁰ Il connaît —il fréquente la vie de la cour et celle de l'école— les caractéristiques de certaines doctrines, le déviationnisme de certains mystiques. Il le constate et il passe. Son but apostolique: la conversion des arabes, l'union de tous les chrétiens. Ses moyens: sa propre conversion, le «Grand Art» et ses multiples dérivations. Sa satisfaction: son Dieu. Quel Dieu? Non pas celui de Bernard, ou de Guillaume de Saint Thierry ou encore de Bonaventure: ce Dieu ravisseur qui pour déifier supprime et pour aimer dévore. Un Dieu

⁹ «L'âme n'est autre chose que ses trois vertus» (Lulle, Livre de Contemplation, ch. 165: «Que les trois vertus de l'âme s'unifient et sont une substance simple»), § 18; même chapitre, § 19: «de même que le triangle est en trois mesures et que les trois mesures sont le triangle, ainsi l'âme de l'homme est en trois vertus, et les trois vertus son l'âme»; *ibid.* § 17: «...il semble à quelques ignares que les trois vertus sont dans l'âme de l'homme accidentellement; or ces vertus sont dans l'âme de l'homme aussi essentiellement, et encore plus, que les quatre éléments dans le corps de l'homme, car de même que le corps de l'homme est de quatre éléments, de même l'âme est en trois vertus essentielles».

¹⁰ Nous pensons, per exemple, à l'Histoire de la philosophie, de Bréhier, E., et au volume consacré à l'histoire de la pensée au moyen âge, dans l'Histoire de l'Eglise, de Fliche & Martin.

qui se fait aimer et qui aime, voila le Dieu de Raymond Lulle. Un Dieu que Byzance connaît bien.

Nous avons parlé ailleurs de ce thème capital de la mystique lullienne: l'importance qu'y prend la notion de différence, l'irréductibilité de ce qui est divers; l'irréductibilité donc de Dieu à l'homme, à tel homme, le caractère éminemment insaisissable de Dieu par rapport à l'homme. Ce ne sont pas les théoriciens latins qui ont pu apprendre à Lulle les richesses spéculatives que comporte la conception d'un Dieu irréductible aux dimensions humaines (nous parlons ici du domaine de la pure mystique, car cette irréductibilité est chose acquise dans la recherche théologique classique). Ce ne sont pas eux non plus qui ont montré à Lulle comment le mystique peut en être un, et par là un apôtre, sans avoir à se préoccuper d'une quelconque union avec Dieu (et rappelons, puisqu'on l'oublie si souvent, qu'autre chose est lier, autre chose est unir; que qui dit lier dit deux, qui dit union dit unification, identification, fusion, et en amour souvent phagie). Est-ce Byzance?

En tout cas, c'est dans le sens de l'importance du dialogue dans la vie contemplative que se prononce celui qui écrivait: le moine est celui qui dialogue continuellement avec Dieu, oubliant les choses d'ici bas.¹¹ Et c'est dans le sens de la sauvegarde de la diversité homme-Dieu que se prononcent les byzantins en général, quand ils concluent, à la fin de maints traités, que finalement la déification n'est autre chose que la grâce de Dieu en nous.

La culture grecque, omniprésente dans l'oeuvre mystique du monachisme byzantin, proclame qu'il faut arriver, par la contemplation (qui, on le sait, est pour certains synonyme de science théologique) à cette transparence de l'homme total, que l'on a qualifié d'ineffable, c'est-à-dire que l'on définit indéfinissable. Or c'est dans cette même clarté, dans une transparence initiale, perdue puis reconquise, que dialoguent, selon Lulle, l'ami et l'aimé: «L'amour illumina —dit-il— le nuage qui est entre l'ami et l'aimé, et il le rendit aussi lumineux et resplandissant que la lune dans la nuit et l'étoile à l'aube et le soleil à midi et l'entendement dans la volonté; et par ce nuage si lumineux se parlent l'ami et l'aimé».¹² Qui sait par quels chemins Lulle rejoint Byzance et proclame à son tour la beauté intraduisible

¹¹ «Le moine est appelé moine, à cause de ceci: qu'il converse avec Dieu nuit et jour et n' imagine rien que les choses de Dieu, sans rien posséder sur terre». Cité par Hausherr, *Rev. ascét. et myst.*, XV, 1934, pp. 34-93, 113-68.

¹² Livre de l'ami et de l'aimé.

de l'amoureux de Dieu. Et s'il tient à ce que l'âme soit un miroir, où elle se voit et Dieu en elle, il prend garde de nous avertir que tout cela est image et que son souci est celui de sauvegarder l'être de l'amoureux, et de l'empêcher de s'engouffrer dans une déification essentiellement inadéquate à sa pauvre nature humaine.

Le Dieu de Thomas d'Aquin, que j'aime même quand je pêche, le Dieu de ce «physique» pur, que Rousselot présente à la réflexion —que non au culte!— des fidèles, n'a rien à voir avec le Dieu de Lulle, dynamisme pur, amour unique, toujours présent, agissant toujours et toujours divers. Ce Dieu, par contre, Diadoque le reconnaît. Et Evagre donc!

Le Dieu de Bonaventure, qui ravit l'âme jusqu'à l'extase, ne saurait satisfaire Diadoque, pour qui l'extase n'est pas, ou alors est folie. Mais il ne satisferait pas non plus Raymond Lulle, qui a une si piètre opinion des délices du vin d'amour.

Mais voyons comment procède le Dieu de Guillaume de Saint Thierry et de Bernard et de la tradition cénobitique occidentale: Parce qu'il est aussi le Christ il se fait, pour le mystique, aussi homme que possible. Et d'un certain «humanisme» théologique, nous passons à une pure et simple «incarnation» —au sens fort— de l'ineffable réalité mystique: «Le Christ époux offrit à l'humanité son épouse comme un baiser du ciel lorsque, Verbe fait cher, il l'approcha de si près qu'il se fit son conjoint (...) C'est ce baiser qu'il offre à l'âme fidèle son épouse et qu'il lui imprime à nouveau quand il dépose en elle une joie personnelle et exclusive, et l'inonde des grâces de son amour, tirant à lui son esprit, lui infusant le sien, pour ne plus faire de l'un et de l'autre qu'un seul esprit.¹³ Et Bernard dit: «qui a reçu, ne fût-ce qu'une fois, de la bouche du Christ ce baiser spirituel, celui-là son expérience le sollicite et volontiers il renouvelle sa demande. Quant à moi, j'estime que personne ne peut savoir ce qu'est ce baiser, sinon celui qui le reçoit: c'est une manne cachée et seul celui qui en a mangé aura faim encore, c'est une fontaine scellée, et seul aura soif encore qui en aura bu».¹⁴ Je vois mal un Grégoire Palamas applaudissant à ce flot de poésie déversé du haut d'une chaire. Et Raymond Lulle n'aurait pas été satisfait non plus d'une si flagrante réduction à l'échelle humaine de ce qui se veut par nature, quoique inférieur au stade de la pure divinité, infiniment surhumain.

¹³ Exp. alt. sup. Cant., cl. PL. 180, 483 bc.

¹⁴ Sermo 3 in Cant., I, PL 183, 794 ab.

La mystique de Byzance est une mystique de l'homme total. Remontons aux sources. Qui y a parlé à la manière de Paul: «Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi»? (Galat. 2,20). Les grandes figures de la mystique orientale n'ont point vu dans ce texte la base possible d'une dépersonnalisation du chrétien. Et si Diadoque cite à collation Jean Baptiste («il faut qu'il croisse et que je diminue»), ce n'est pas pour pousser l'euphorie de la recherche de la gloire de Dieu et du mépris de soi-même jusqu'à l'anéantissement de la propre personnalité, mais parce qu'il a découvert qu'il faut ce minimum-maximum de soi qu'est la conscience de la propre misère pour pouvoir devenir familier de Dieu.

Dans la tradition occidentale, la mystique va, paradoxalement, beaucoup plus loin. L'exégèse inspirée des livres saints a conduit les immédiats prédécesseurs de Lulle aux théories du baiser mystique, des escapades au cellier et des nuits inénarrables dans le lit de l'aimé. Après ces baisers, en effet, l'âme-épouse s'énivre, de sorte que «ravie hors d'elle même (abalienata) en a comme perdu le sens, ne se contient plus et, dans l'excès de sa joie, s'écrie avec le poète: insanire libet». ¹⁶ Dans la chambre nuptiale «au baiser succède le côte à côte et à l'ivresse spirituelle fait place le sommeil entre les bras de l'époux (...) Arrachée à elle-même, sortie d'elle-même par un envol qui la porte au delà de notre manière ordinaire de penser, elle imite la vie des anges, ayant perdu jusqu'au souvenir des choses passagères». ¹⁷ etc. En somme, nous en arrivons bon gré mal gré, par la magie de l'enchaînement des couleurs de cette imagerie fatalement équivoque, au démembrement —absurde du point de vue lullien— de ce tout qu'est l'âme, donc l'épouse, à la perte de soi, douce et reconfortante si les contradictions vous charment, mais qui ne se traduit que par le «tu es à moi» de l'époux (et cela peut aller) et le «je suis toi» de l'épouse (ce qui est *philosophiquement* beaucoup plus grave). Byzance ignore ces conclusions. L'aplome des rapports Dieu-homme qu'illustrent les pères du désert et qui nourrissent les ascètes athonites, n'a que faire de tant de rhétorique. Et puis, là où la mystique occidentale parle de perte de soi, d'anéantissement et de liquéfaction. Bizance et

¹⁵ Diadoque de Photicée, Cent chapitres sur la perfection spirituelle, trad. E. des Places. Paris 1956, Sources chrétiennes, 5 bis; § 12.

¹⁶ Guillaume de Saint Thierry, De natura et dignitate amoris, c. 3, 6, PL 184, 384 b)

¹⁷ Cfr. Diction. Spiritual., 2, col. 1954-1955. Sur la mystique de Guillaume et la mystique cénobitique occidentale.

Lulle ripostent: redécouverte de la beauté première de la creature humaine. *A la dispersion des sens, la mystique latine oppose leur anéantissement et celui de la raison. A la dispersion de l'être, Bizance et Lulle opposent un recueillement dans la joie de l'être redécouvert.* Mais pour Byzance comme pour Lulle il y a à cela une raison: et nous croyons la trouver en ceci: à l'amour-syllogisme de Thomas et aux anéantissantes bacanales des autres, on a su opposer l'Amour, tout simplement. Et l'Amour n'est ni ceci ni cela.

Ces antagonismes et ces parallélismes pourraient se multiplier sur bien des pages. La matière à réflexion ne manquerait pas. Mais suggérée maintenant — nous l'espérons, mais nous n'espérons que cela — une perspective d'ensemble, schématisons pour terminer et précisons davantage ce que nous venons de suggérer. Plions-nous à quelque règle méthodologique, comme Lulle aimait le faire.

La convergence Lulle-Bizance est frappante en ce qui concerne le binome *scientia-amantia* (Lulle) et le double sens du mot contemplation dans la tradition monastique byzantine (*contemplation-theologie*). Suggestive la ressemblance du destin de la doctrine palamite des dignités divines et de leur dynamisme et de celui de la doctrine lullienne des dignités et de leur dynamisme; intéressante l'affinité des derniers aboutissements ascétiques de la doctrine palamite et de la doctrine lullienne. Admirable cette commune intuition qui fait découvrir la réalité du dialogue entre Dieu et l'homme, en dehors de toute perspective unitive et qui fait de cette réalité la base même de la mystique. Et le sommet. Car il n'y a pas de discontinuité dans la vie mystique à Byzance; il n'y en a pas pour Lulle non plus.

Y aura-t-il divergence entre Lulle et Byzance lorsqu'il faudra aborder la question des rapports entre la mystique et l'action, en d'autres termes un peu plus précis, de l'incompatibilité ou non entre intellection de Dieu et apostolat?

Lulle a déjà bien mérité de la philosophie quand il commence à écrire ces deux livres admirables, que sont: l'Arbre de Philosophie d'Amour, et l'Ars amativa.¹⁸ Voici ce que raconte le prologue à l'Arbre de Philosophie d'Amour: Raymond raconte Dame Philosophie d'amour en proie à la plus grande douleur; Dame d'amour n'est pas aimée et on tient pour rien sa philosophie. Dame d'amour pleure la méchanceté des amoureux de sa soeur, Dame Philosophie de Savoir,

¹⁸ Arbre de Filosofia d'amor, Art amativa, in Obres de Ramon Llull, 21 vols., Mallorca. T. XVII, 1-398; T. XVIII, 67-227.

car ceux-là «quand ils commencent à apprendre les sciences, commencent à aimer le savoir par moi, car sans moi, ils ne pourraient aimer savoir; et quand ils savent les sciences aiment leur philosophie, et ils sont heureux d'aimer les sciences, et non pas de m'aimer moi et ma philosophie d'aimer (...) et ainsi quand ils veulent aimer, ils ne savent aimer ni moi ni mes conditions». ¹⁹ Or la philosophie du savoir, constate la Dame, peut conduire, si elle n'est pas accompagnée de la philosophie d'amour, aux pires maux. Raymond s'afflige de la douleur de la Dame, mais il la console. Et comment; en lui offrant son *Ars amativa*. Raymond ne pouvait faire mieux, car l'*Ars amativa* ne pourra pas ne pas avoir raison des inquiétudes de Dame Philosophie d'Amour. Raymond en est convaincu et il ne se leurre pas. Car voici ce qu'est l'*Ars amativa*: Lulle part de cette constatation sommaire: Nous avons été créés pour connaître et aimer Dieu. Or les hommes connaissent et aiment davantage les choses créées que Dieu. Ce faisant, le monde s'écarte de sa finalité propre. Pour répondre au vouloir de Dieu, dit Raymond, nous nous efforçons à le faire connaître et aimer davantage. En vue de cela, nous avons écrit une *Ars inventiva*, qui, par la voie de la raison, explique le monde et conduit à Dieu. Mais c'est trop peu, notre *Ars inventiva*, toute seule, n'a pas de sens; et voici que «nous rédigeons cette *Ars amativa* dans laquelle est donnée et montrée l'*amantia*, de même que dans l'*Ars inventiva* est donnée et montrée la *scientia*». ²⁰ Qui dit *scientia*, ajoute Raymond Lulle, dit entendement, qui dit *amantia* dit volonté. Mais dans la psychologie lullienne, repetons-le nulle faculté de l'âme ne s'explique sans les autres deux, car à elles trois elles sont l'âme et toute l'âme. ²¹ Ainsi donc il va de soi que «*amantia* est defectueuse sans *scientia*, et *scientia* sans *amantia*». Ce qui méthodologiquement conduit à *scientia* doit pouvoir conduire à *amantia*. Et Dieu est le somm et de l'une et de l'autre. Et Raymond de préciser: on arrive à la vraie connaissance et au vrai amour en utilisant les principes de l'*Ars amativa* et de cette *amantia*, car «par l'*amantia* on acquiert la *scientia*, et par la *scientia* on acquiert l'*amantia*». ²² A condition, bien entendu, que la science ait conscience de ce qu'elle est, et que l'*amantia* ait à son tour cette même conscience. Et que l'on me pardonne, demande Lulle, de devoir utiliser des mots que je ne trouve ni en catalan ni en latin, mais il

¹⁹ *ibid.*, p. 70

²⁰ *Art amativa*, p. 4

²¹ *cfr.* note 9.

²² *Art amativa*, p. 6

faut que je les crée, si ceux dont je puis disposer ne savent contenir la sublimité du sujet.²³

Merveilleuse solution aux déboires de Dame d'Amour. Originale trouvaille de ce terme d'«amantia», qui traduit une réalité aussi simple que merveilleuse; si la science (et la science lullienne est déjà une théologie) réussit cette gigantesque synthèse qui fait du cosmos un tout que Dieu gouverne et qu'il préside, l'amour doit le réussir de son côté, et par sa seule force. D'où la nécessité de planter, à côte de l'arbre de la science, un arbre de l'amour. Et Lulle le fait dans le livre de l'Arbre de Philosophie d'Amour. Que si l'intelligence, et partant la volonté, a trouvé tant d'amoureux, il est temps que ceux-ci sachent qu'ils l'étaient précisément parce que leur volonté avait eu, ressenti, accepté une impulsion déterminante. Par la «scientia» le savant arriva à Dieu, mais ne sût l'aimer que scientifiquement. Que l'amoureux nous explique à présent comment arriva-t-il au même but par l'«amantia». Et Lulle donne à cet amoureux la parole et il plante pour lui l'arbre de l'amour. Un arbre dont la structure sera en tous points semblable à celle de l'arbre de la science. Pour bien montrer que les deux arbres —appelez-les voies, si vous tenez à la terminologie de l'école— sont en définitive deux aspects irréductibles, quoique foncièrement identiques de la recherche du souverain bien, de l'objet le plus haut de la connaissance, de l'infiniment aimable.

Mais on ne saurait tenir tout cela pour rien. On ne sait, en effet, ne pas s'arrêter à ce point de l'étude de la production lullienne sans songer à une autre tradition. Voici ce que je lis, à propos de Cassien: «Cassien, comme Evagre, pase insensiblement de la science spirituelle à la prière. L'une est inséparable de l'autre. L'une, comme l'autre, n'est pas seulement un acte, elle comporte un état durable et défini. C'est cet état que tout moine s'efforce d'atteindre... Si donc la perfection de la vie monastique se définit par un état de prière pure et perpétuelle, c'est qu'elle unit indissolublement théoria et apatheia».

Et voilà donc les deux grands mots lâchés. Peu nous intéresse à ce stade de savoir quels concepts lulliens traduisent davantage et la theoria et l'apatheia, quoique, personnellement, nous pensons que le binome scientia-amantia en serait la traduction adéquate; constatons par contre cette affinité entre l'idéal monastique byzantin et le sommet commun de ces deux voies ascendantes et convergentes qui sont chez Lulle l'amantia et la scientia, la sagesse et la prière, l'intelli-

²³ *ibid.* p. 6-7

²⁴ *Diction. Spirit.*, article: Contemplation, 2 col. 1643-2193.

gence et l'amour. Constatons-le et demandons-nous si la tradition cénobitique occidentale pouvait guider Lulle à ces conclusions. On aura beau nous inviter à nous référer encore une fois aux Victorins et à Bernard et à Bonaventure. Nous reconstaterons que ce que Lulle aurait pu prendre ça et là (entre parenthèse: nous tenons de bonne source que l'intelligentia majorquine du temps de notre auteur avait sur les problèmes théologiques qui se débattaient à Paris et ailleurs quelques 150 années de retard) ne peut pas constituer la base de sa spéculation et surtout n'en expliquerait pas l'unité. Oui, le problème des rapports entre la science et l'amour est vieux comme le christianisme, au moins. Mais la solution lullienne que suggère le dialogue de Raymond avec la Dame d'Amour, cette solution-là est hardie, et en Occident neuve. Ce que les moines du désert ont compris, ce qu'un Grégoire Palamas a chanté, Lulle l'a senti à son tour.

Que ce soit par la voie de la science ou de l'amour, le problème est le même: arriver à Dieu. Et là, dire Orient ou dire Occident n'a pas de sens. Le problème de la saisie concrète du Dieu chrétien est vaste comme le monde chrétien lui-même. Nous retrouvons des divergences à nouveau, si nous nous mêlons de parler méthode. Ou disposition de l'âme.

Voici ce que l'on peut lire, —signé Pourrat— dans le Dictionnaire de Spiritualité: «Les contemplatifs, ceux qui sont dans la voie unitive, on le sait, font le plus souvent leurs oraisons sur les attributs divins. Toutefois, ce n'est qu'assez tardivement que nous trouvons de véritables traités où les attributs de Dieu sont proposés méthodiquement à notre contemplation et à notre imitation. Le progrès ici s'est opéré parallèlement à la création des méthodes d'oraison. Or, de celles-ci nous avons des ébauches au moyen âge. Mais elles ne furent complètement et définitivement formulées qu'à la fin du XV siècle». En effet, «Garcia de Cisneros (†1510) (est) l'auteur de l'une des toutes premières méthodes d'oraison».²⁵

On ne peut pas, à la rigueur, exiger que mention soit faite dans cette oeuvre de la doctrine palamite des dignités. Palamas appartient à l'Orient. Mais on était en droit de s'attendre, au moins, à une allusion à l'oeuvre de Lulle, et nous disons allusion, parce que nous sommes modestes. En effet: comment prie Lulle? Comment prie Blanquerne dans son ermitage. Ce n'est pas Garcia de Cisneros ni Jean Eudes (l'histoire, c'est sérieux!) qui lui ont appris à prier

²⁵ *ibid.*, article «Attributs», I, col. 1078.

selon les principes de l'Art de Contemplation.²⁶ Et ces principes les voici: «il arrive maintes fois que les ermites et les saints hommes ont grande peine à élever leur âme à contempler Dieu; et puisqu'il y a un art et une méthode pour les y aider, pour cela Blanquerne pensa qu'il ferait un Art de contemplation qui l'aiderait à avoir dévotion dans son coeur et larmes dans ses yeux, et qui élèverait son entendement et sa volonté à une haute contemplation de Dieu dans ses honneurs et dans ses activités. Blanquerne l'ermite fit donc un Livre de contemplation²⁷ (...) dont l'art (et la méthode est la suivante) que les vertus divines soient premièrement contemplées les unes dans les autres (...) ayant l'âme du contemplatif comme objet les vertus divines dans sa mémoire, son entendement et sa volonté; et qu'il sache concorder dans son âme les vertus divines et les autres parties du livre, de sorte que soient honorées et louées les vertus divines; et les vertus divines sont les suivantes: bonté, grandeur, éternité, pouvoir, sagesse, amour, vertu, vérité, gloire, perfection, justice, largesse, miséricorde, humilité, majesté, patience». ²⁸ «Se leva Blanquerne à minuit et regarda le ciel et les étoiles, et éloigna de sa pensée toutes choses et mit toute sa pensée à considérer les vertus de Dieu; et il voulut contempler la bonté de Dieu dans toutes les 15 vertus, et les 15 vertus voulut contempler dans la bonté de Dieu, et ainsi, à genoux et levant ses mains au ciel et sa pensée à Dieu, dit ces paroles avec sa bouche, et il les pensa dans son âme avec toutes les forces de sa mémoire et de son entendement et de sa volonté». ²⁹ Non, ce n'est pas non plus Palamas, postérieur à Lulle, qui montra à Blanquerne cette méthode. Mais on nous accordera qu'il y ait un je ne sais quoi d'exaltant à surprendre encore une fois l'accord d'un géant du monachisme oriental, Palamas, et d'un original de la pensée occidentale pour résoudre par la voie de l'étude et de la contemplation des dignités ou attributs divins le problème de la connaissance de Dieu. Banal? Ce le serait si l'on s'arrêtait là. Ce l'est moins, si l'on suit les développements lulliens et palamites de ces doctrines.

On a dit, en effet, quel était le noyau de la théologie et de la

²⁶ L'Art de contemplació est le titre de la dernière partie du livre de Blaquerne (Le Blaquerne occupe tout le IX volume de l'édition de Majorque —512 pages—. L'art de contemplació comprend les pages 433-490.)

²⁷ *ibid.*, 433-434.

²⁸ *ibid.*, 435.

²⁹ Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959, Seuil. Nous avons extrait ces textes et ces citations des Pages 307 et suiv. de l'étude de Meyendorff.

mystique byzantine: oui, on peut avoir une connaissance de Dieu dès ici bas. Laquelle? Que Dieu est. Mais non pas la connaissance de tout ce qu'il est. A-t-on dénoncé par là le regne absolu de la théologie négative? Est-ce tourner le dos à tout critère de positivité théologique, que dire: De Dieu nous savons seulement qu'il est, pas du tout ce qu'il est? Non. Et si on l'a pensé, on a eu tort. Cette négation ne justifierait point l'élaboration d'une Critique de la Théologie pure. C'est par contre là un critère très positif. Notre Raymond Lulle proclame à son tour: ce que Dieu est dans son essence et nature, qui peut le savoir?

La doctrine des dignités divines éclaire — nous n'apprenons rien à personne en le rappelant, le problème de la transcendance foncière de l'être divin. Dieu est aussi sagesse. Et cela essentiellement.. Connaître donc l'essence de cette sagesse comme Dieu la connaît, c'est posséder cette sagesse. Et les attributs divins se valent, et chacun est toute l'essence. Acquérir cette connaissance serait se diviniser, parce que ce serait connaître Dieu aussi bien qu'il se connaît. Mais tout le monde admet ceci. Quoique peu de gens aient tiré de la connaissance de cette ignorance la reconnaissance de l'ampleur illimitée du champ du connaissable, ou en termes lulliens, du domaine de la connaissance et de l'amour. Palamas sut le faire. Les palamites, a-t-on dit, pour faire droit à deux séries de textes scripturaires et patristiques d'apparence contradictoire — connaître, ne pas connaître l'essence divine— imaginèrent leur distinction réelle entre l'essence divine et les énergies, seul objet de participation par la grâce et de vision, ici bas comme au ciel. C'est assez simple. Ce l'est même trop. On nous permettra de nous laisser guider essentiellement par Meyendorff dans cette partie de notre recherche. Nous citons ses études sur Palamas, dont on connaît la rigueur et le sérieux: «Que sont alors les énergies et en quoi se distinguent-elles de l'essence? (...) Bonté, Vie, Déification ne sont pas simplement un son articulé, mais vide de sens; tel serait le cas si ces noms prétendaient se rapporter à l'essence suessentielle; or ils désignent des réalités qui ne sont pas des essences (...) de même on ne peut dire simplement qu'elles soient des 'accidents' de l'essence, puisqu'elles lui appartiennent en propre par nature». Palamas «réfuse encore d'appeler les énergies 'qualités' de Dieu, car une qualité peut être indépendante de la liberté, alors que les énergies sont l'expression de la souveraine volonté divine: la sagesse est la qualité nécessaire qui doit posséder un maître pour enseigner à son élève, mais Dieu ne possède la sagesse que comme énergie, car il

ne l'accorde que selon sa volonté». Inséparables de l'essence, les énergies ne lui sont pas identiques: «Dans un certain sens, écrit Palamas, l'essence et l'énergie sont en Dieu identiques, mais dans un autre sens elles diffèrent». Elles ne sont pas autre chose que l'Esprit Saint, mais ne sont pas l'essence divine. Elles impliquent une certaine distinction dans l'être divin, mais elles ne le divisent pas». Je cite encore: «Ni la bonté incréée, ni la gloire éternelle, ni la vie et les choses semblables ne sont simplement l'essence sursentielle de Dieu, car Dieu les transcende en tant que cause; nous disons pourtant qu'il est Vie, Bonté et autres choses semblables. Comme Dieu est présent dans chacune des divines énergies, chacune lui sert de nom». «Ce qui se manifeste, ce qui se rend accessible à l'intellection ou à la participation, ce n'est pas une partie de Dieu, afin que Dieu ne subisse pas aussi la division à cause de nous: tout entier il se manifeste et ne se manifeste pas, tout entier il est conçu et inconcevable par l'intelligence, tout entier il est participé et imparticipable». Enfin («Dieu) se manifeste tout entier par sa présence et son action dans chacune (des énergies) d'une façon unifiée, simple et indivise», de sorte qu'«il est possible et justifié, selon Palamas, de considérer l'essence divine elle-même comme Bonté, Sagesse, Majesté, mais comme cette essence est imparticipable, ces appellations ne s'appliqueront, en fait, qu'à elle seule et signifieront toutes la même chose».

Nous nous en voudrions d'insister davantage encore en ce lieu sur la théorie palamite des dignités (vertus, énergies) divines. Et nous avons abordé ce point de notre étude en rappelant ce qu'était la prière de l'ermite Blanquerne. Songeons encore que l'ermite Blanquerne écrit l'Art de contemplation pour les autres ermites, dont il a en quelque sorte la charge.³⁰ Qu'il ne considère donc pas sa prière comme valable pour lui seul, mais comme très adéquate à la vie spirituelle des ermites.

Palamas souligne maintes fois la beauté du dynamisme divin; cette idée fonde sa théorie des énergies. Lulle fait de même. Le Dieu de Lulle, qu'il découvre par la voie des dignités, est un Dieu essentiellement dynamique. Les filigranes de Palamas et de Lulle pour expliquer l'unité divine dans la pluralité des dignités sont identiques. On pourrait citer à ce propos de nombreux chapitres,

³⁰ En effet, l'histoire de Blaquerne nous apprend que celui-ci, ayant renoncé à la tiarre pour revenir à son ermitage, fut prié par les autres ermites d'être en quelque sorte leur père spirituel.

renvoyer le lecteur à des ouvrages entiers du philosophe catalan. Nous ne mentionnerons ici que son *Liber de investigatione actuum divinarum rationum*,³¹ encore inédit, dont le titre dit déjà assez clairement le pour quoi du texte et laisse deviner la teneur de son contenu: il s'agit d'y démontrer par la voie de la raison et avec l'aide du Grand Art que chacune des dignités divines a son activité propre, ou que l'unique dynamisme divin s'exerce par ses dignités (le langage est ici aussi inadéquat, mais Lulle ne sait comment parler de manière à ne pas être mal compris, et avise que «oportet nos sic loqui per modum intelligendi»), par toutes et chacune au sein même des trois divines personnes et vers le monde créé et partant vers l'homme. On ne peut pas ne pas songer à Palamas en entendant Lulle: «Dieu est bonté, Dieu est grandeur, Dieu est vérité, etc.» Et puis «la bonté de Dieu n'est autre que Dieu, et sa grandeur aussi, et sa vérité, et sa vertu et sa gloire». Que cela soit difficilement traduisible avec les mots de la philosophie et de la théologie classiques? Assurément. Mais on demande de tenir en compte la difficulté d'expression du théologien «qui ponit in Deo multas rationes differentes quoad rationem humanam, quae realiter sunt idem; in divinis».³² Tous les écrits théologiques et ces écrits (nombreux chez Lulle) que l'on appellerait aujourd'hui des traités d'oraison partent, s'élaborent, se font autour de la doctrine des dignités. S'il y a participation de Dieu à l'homme, comme chez Palamas, (et non partage, ni identification, ni fusion) dans l'oraison, c'est par les dignités (ou raisons ou énergies) divines qu'elle se fait selon Lulle comme selon Palamas. «Je vous adore —écrit Lulle— et je vous aime, Seigneur, par votre bonté une, grandeur une, une éternité, un pouvoir, une sagesse, une vertu, une vérité, une gloire, une fin et une perfection de tout ce qui est. Seigneur! A votre unité je donne et présente toute mon unité (...) et toutes les choses qui en moi sont unes je veux qu'elles soient toutes de vos unités, unités que vous avez en propriétés personnelles et en dignités. Et Vous, Seigneur, par pitié, grâce et charité, prenez mon unité à honorer et servir votre unité, et que mes unités toutes soient à honorer les vôtres; et cela pour que personne n'ait sur moi partage ni pouvoir, hors Vous seulement, qui êtes un Dieu créateur, seigneur et terme de tout ce qui est, était et sera».³³

³¹ Nous avons pu lire, en microfilm, ce texte qui sera prochainement publié et qui se trouve à la Staatsbiblioth. de München (Clm. 10510, 89 ra-120 vb).

³² *Liber de significatione*, inédit.

³³ *Oracions de Ramon*, ed. Majorque, vol. XVIII, p. 317.

L'entendement entend, dit Lulle encore «qu'en Dieu bonté, grandeur, éternité et les autres sont une seule chose, une essence, une nature, un même nombre, quoique ces raisons demeurent distinctes; et il en est de même de leurs actions, qui ont nom bonifier, magnifier et les autres, actions qui leur sont intrinsèques».³⁴ Et ces choses sont intelligibles «en vertu de leur objet».³⁵ Et qu'y a-t-il donc de plus semblable, de plus étrangement convergent que les dignités selon Lulle et les dignités selon Palamas? Nous donnons raison à P. Pourrat, à condition qu'il veuille tenir pour rien la production de l'athonite et les nombreux ouvrages consacrés par Lulle exclusivement à la doctrine des dignités divines et de leur dynamisme, à condition qu'il dénie l'existence d'une prière palamite et d'une méthode lullienne de prière.

Pour Palamas comme pour Lulle l'oraison, dont les caractéristiques ont été signalées plus haut, empruntera le chemin ascendant de la considération des diverses manifestations d'un seul dynamisme divin.

Et signalons en passant que, paradoxalement, Lulle et Palamas ont été victimes chez eux des mêmes incompréhensions. Palamas, a-t-on crié à Byzance, introduit la diversité dans l'unité ineffable de la nature divine; il multiple l'essence de Dieu; est-ce un Dieu ou un olympe qu'il adore? Les historiens de Palamas ont rappelé ces controverses. L'oeuvre même de Palamas en témoigne. Et qu'a-t-on dit contre Lulle? Mille choses. Mais l'inquisiteur Eymerich, qui faisait un jour condamner par le pape l'oeuvre de Lulle, dans laquelle il découvrirait des centaines de propositions hérétiques, Eymerich n'oubliera pas de lui faire le même grief. Lulle, dira-t-il, multiplie en Dieu les essences; il pousse trop loin la distinction entre les 3 personnes. Eymerich pousse les hauts cris parce que, par exemple, Lulle dit «quod in divinis essentia non est otiosa, sed essentia, et natura naturificat, bonitas bonificat, et infinitas infiniticat, et aeternitas aeternificat». Le pauvre inquisiteur ne comprend rien aux finesses du langage lullien, à sa doctrine du dynamisme trinitaire et pour cela il écrit encore que pour Lulle «Deus pater est multiplicabilis, et Deus filius consimiliter». Les censeurs de Palamas n'ont pas voulu suivre le grand moine dans ses développements philosophico-théologiques et ont crié: au fou! L'inquisiteur de Lulle n'a

³⁴ Art Amativa, p. 45

³⁵ *ibid.*

rien compris à l'esprit et à la pensée lullienne et a tergiversé ou amputé les textes qu'il n'avait pas su comprendre.³⁶

Nous avons déjà signalé cette autre convergence Byzance-Lulle: une doctrine commune sur l'amour, un dépassement identique des deux formes d'amour, chères à la spiritualité médiévale occidentale, un aboutissement commun à l'amour tout court, l'élaboration commune d'une mystique du dialogue.

Car, que fera-t-on de ce Dieu qui s'avère un personnage complet et qui aime ce qui est beau, ce qui s'accomplit dans la beauté et non ce qui dépérit à cause de cette même beauté? De ce Dieu on fera l'interlocuteur de l'âme qui se fait, qui se redécouvre. Et de la parole, l'instrument de cette redécouverte. A ceux qui nous diraient: que sait Lulle le latin de l'apatheia, but suprême du moine byzantin, nous les inviterons à écouter Evagre, qui dit: «Est *apatus* celui qui ne se trouble pas: il n'est pas nécessaire qu'il ne sente rien»;³⁷ ou nous les prions de remarquer avec Isaac le Syrien que «l'apatheia ne consiste pas à ne pas sentir les passions, mais à ne pas les écouter».³⁸ Pour Lulle, le regne de l'amour est le regne du dialogue: nous n'en voulons comme preuve que le texte de la 4ème distinction du Libre dels àngels,³⁹ intitulée: De la locution des anges, dans laquelle les rapports des êtres spirituels entr'eux et avec Dieu sont un langage continu, qui augmente la ferveur de ceux qui se parlent et développe en eux la connaissance de Dieu, «de la même manière que l'amour augmente entre deux amoureux, quand chacun d'eux démontre à l'autre son amour».⁴⁰ Or encore nous n'en voulons comme preuve que tous les écrits lulliens dont les titres contiennent le mot «amour» ou ses dérivés. Ou encore cette pittoresque manie qu'a Raymond Lulle de s'adresser à Dieu dans ses écrits, lorsqu'il parle pour les hommes. La prière monacale byzantine est essentiellement dialogue, parce qu'elle n'est pas unitive. L'occasion, dit Evagre, est une con-

³⁶ L'inquisiteur Eymerich dénonce les «hérésies» de Raymond Lulle dans son *Directorium inquisitorum*, in fol., Roma 1578. Nous avons pu consulter cet ouvrage dans la Bibliothèque Nationale de Paris. Sur les bulles papales de condamnation de la pensée de Lulle: leur étude, leur authenticité ou non est un sujet qui a passionné toujours les érudits lullistes. La dernière étude en date: Roura Roca, Posición doctrinal de Fr. Eymerich en la polémica lulliana, Gerona. C'est un essai maladroit et inefficace de réhabilitation de l'action d'Eymerich contre le lullisme.

³⁷ Evagre, Cent., VII, 3.

³⁸ Cité par Labriolle, Mélanges Ernont, p. 222, n.º 3.

³⁹ Libre dels àngels, édition de Majorque, vol. 21, 354-365.

⁴⁰ Ouvrage cité.

versation de l'intellect avec Dieu; quel n'est donc pas l'état dont l'intellect a besoin pour qu'il puisse sans retour en arrière se tendre, pour aller à son Seigneur, et converser avec lui sans intermédiaire». ⁴¹ Et ce dialogue fait d'intelligence et d'amour n'est-il pas celui dont parle Lulle dans les «Fleurs d'amour»: «L'ami chantait une chanson de son aimé, et il disait qu'il ne faisait point de différence entre la sagesse et la volonté de l'aimé; et qu'il voulait partant également comprendre et aimer son aimé» ⁴²? Mais cette égalité, l'obtention de ce but du dialogue est-elle possible? Assurément car «l'amour de votre aimé est la vérité de votre aimé, et la vérité de votre aimé, est son amour». Au sommet de la joie mystique, «intellectus silet», ⁴³ dit Bernard. L'intellect ne se tait jamais pour Lulle et pour Bizance. Et ce sommet n'existe pas dans la tradition monastique et érémitique byzantine, et n'existe pour Lulle pas davantage, parce que l'une et l'autre ont posé, à côté de ce critère d'apparence négative qu'est l'incognoscibilité de la suessence divine la prière faite de connaissance et d'amour, toujours ensemble. Et l'amour ne connaît les limites des figures géométriques. L'amour se moque des pyramides. Et la connaissance aussi. Et le dialogue dure indéfiniment. La montée de l'oraison et celle de la contemplation sont identiques. Evrage le disait déjà.

Mais nous avons sûrement tort de multiplier ici les textes des grandes figures du monachisme oriental: ceux qui lisent ces lignes les connaissent mieux que nous. Et ils ont déjà senti à leur tour ce qu'il y a de typiquement oriental dans les textes lulliens que nous avons cru opportun de citer. Le parallélisme s'impose aux pensées avant que ne l'explicitent les textes. Mais nous donnons encore une fois la parole à l'abbé Blaquerne, car il tient absolument à souligner intensément la compénétration de la sagesse et de l'amour, qui fonde et éclaire le dialogue de l'ermite avec son Dieu: «Aimé! La vérité visite la contrition de mon cœur, et fait monter l'eau à mes yeux quand ma volonté l'aime; et puisque la vérité est souveraine, la vérité élève ma volonté à honorer tes honneurs et la fait descendre à désaimer mes défaillances». ⁴⁴ Intellectualisme? Rationalisme? Fidéisme? Rien de tout cela. Nous avons dit notre conviction que la mystique de Byzance est une mystique de l'homme total. Et nous avons rappelé que la mystique

⁴¹ Traité oraison, 3.

⁴² Flors d'amor, édit. Majorque, vol. XVIII.

⁴³ In Hexam., 2, 30, t. 5, 341.

⁴⁴ Livre de l'ami et de l'aimé.

lulleienne est l'oeuvre de toute l'âme, sans priorités de telle ou telle faculté, puisque chacune est les autres deux et qu'à elles trois elles sont l'âme. C'est pour quoi Blaquerne fait dépendre la vie et la mort de l'amour de l'activité ou de l'inactivité de l'âme, et non pas d'un démembrement absurde de ses facultés ou des sauts d'humeur du divin aimé: «On demanda à l'ami de quoi naissait l'amour, et de quoi vivait, et de quoi mourait. Répondit l'ami que l'amour naissait du souvenir, et vivait de l'intelligence et mourait par l'oubli».⁴⁵

«Lorsque nous parvenons à la perfection, Dieu (...) écrit Siméon, se fait voir dans sa simplicité, formé par la lumière sans forme, incompréhensible, ineffable (...) Toutefois il se fait voir clairement. Il est parfaitement reconnaissable. Il parle et il entend d'une manière qu'on ne peut exprimer. Celui qui est Dieu par nature s'entretient avec ceux qu'il a fait dieux par la grâce, comme un ami s'entretient avec ses amis, face à face. Il aime ses fils comme un père; il est aimé d'eux au dessus de toute mesure. Il devient en eux une connaissance merveilleuse (...). Ils ne peuvent parler de lui comme il le faudrait, mais ne peuvent, non plus, garder le silence».⁴⁶ Nous voyons dans ce texte que la mystique est dialogue; qu'il faut sauvegarder à tout prix la diversité Dieu-homme, si l'on tient à ce que l'amour soit, que la déification n'est pas phagie, comme on aime à le croire, mais colloque.

Et que devient dans ces perspectives le rayonnement du moine? Où est-ce alors son activité apostolique? Pourra-t-il être en même temps l'homme de prière et l'homme d'action? Surement. Il le pourra. Précisément parce que *le dialogue n'aliène pas les facultés de l'ami*. Lulle le mystique se donne à lui-même le nom de «procureur des infidèles». Rien de plus semblable, sauvegardées les distances dans le temps et dans l'espace, que la candeur de l'ermitte du «Felix des merveilles du monde» qui instruit, guide, éclaire, émerveille le jeune homme qui s'ouvre à la vie, à la contemplation du monde et de Dieu; et la simplicité placide d'un Séraphim de Sarov ouvrant son ermitage, parlant, écoutant ou se taisant pour les autres, pour ceux qui viennent le voir et voir Dieu à travers de lui. C'est le zèle de l'amour de Dieu qui faisait sortir Raymond Lulle de sa retraite majorquine et le lançait sur toutes les routes du monde, dans les Cours et dans les Facultés, en Orient et dans le monde musulman. L'antinomie contemplation-action

⁴⁵ Livre de l'ami et de l'aimé, 138.

⁴⁶ Lossky, ovr. citée, p. 230.

torturera Raymond tout le long de sa vie.⁴⁷ Il ne se rendait pas compte qu'il l'avait lui-même par sa vie très valablement résolue.

Et qui a parlé d'un statisme physique du monachisme oriental? Tout le monde. Et pourtant: «c'est sa conception des fonctions ecclésiastiques du monachisme et de son rôle prophétique dans l'histoire du salut qui fit sortir Palamas de sa retraite athonite».⁴⁸

Cette antinomie —cette fausse antinomie— est caractéristique de la pensée chrétienne: l'éternel problème de Marthe et Marie. Le monachisme oriental la résout très élégamment, mieux encore: constate qu'elle n'existe pas, parce que sa mystique, encore une fois, et quoi que l'on dise, n'aliène rien du tout, mais complète et dignifie. «Arrivé à cet état (de perfection), le saint ne peut plus, écrit D. O. Rousseau, demeurer sous le boisseau, il doit se laisser porter par Dieu, et porter Dieu au devant de la foule. Le P. Hausser a très bien résumé cette idée: «Depuis Origène, dit-il, ce fût un axiome que seuls les parfaits ont qualité pour enseigner autrui: La vie apostolique au sens des occidentaux, c'est-à-dire une activité pareille à celle des apôtres, pré-suppose ce que les orientaux appellent 'vie apostolique' c'est-à-dire une sanieté égale à celle des apôtres».⁴⁹ Et ici Byzance et Lulle se rencontrent une nouvelle fois.

L. SALA MOLINS

Paris

⁴⁷ Nous n'en voulons par preuve que l'admirable «Desconhort» de Lulle, qui traite d'un façon si dramatique de ce problème.

⁴⁸ Meyendorff, ouvr. cité, p. 274.

⁴⁹ In *Il monachesimo orientale*, Roma 1958, *Orie taïia christiana analecta* 153.

RAMON LLULL, TROVADOR.

A PROPOSITO DE UN ESTUDIO DE MONTOLIU

En su artículo «Ramón Llull, trovador»¹ Montoliu distingue dos grupos de motivos trovadorescos, que se hallan en el «Libro del amigo y del amado». El primero lo constituyen los motivos de idea o forma análoga a los de la lírica trovadoresca.² Resumidos según el orden que les da Montoliu son los siguientes:

- 1) La triada amante-amado-amor.
- 2) Cantar y canción en su sentido metafórico.
- 3) Las definiciones del amor y sus virtudes efectuadas.
- 4) El diálogo entre el amante y un supuesto interlocutor.
- 5) Alabanzas y homenajes rendidos al amado.
- 6) La paradoja que expresa ideas y sentimientos contradictorios en el amante.
- 7) Los «tençons» o cuestiones de amor entre amante y supuesto interlocutor.
- 8) Los desagradados del amor:
 - a) suspiros, lágrimas
 - b) languidez, apuros y sufrimientos
 - c) desmayos, éxtasis y embelesamientos
 - d) muerte por amor o por falta de él.

El segundo grupo se compone de motivos simbólicos y emotivos, ya creados y empleados por los trovadores³ :

- 9) La ausencia y el olvido.
- 10) La imagen del alba.
- 11) La imagen de la cárcel del amor.

¹ En «Estudis universitaris catalans», Barcelona, 1936, XXI, págs. 363-393.

² Loc. cit. págs. 374-386.

³ Loc. cit. 386-397.

- 12) Mensajeros del amor (corazón, pensamientos, suspiros, recuerdos, etc.).
- 13) La simultaneidad y hasta la identificación del amor y del corazón.
- 14) El dormir como olvido pasajero del amor.
- 15) El aspecto y la contemplación del amado.
- 16) El amor como locura.
- 17) La imagen del hostal.
- 18) La imagen del mar.
- 19) La imagen del espejo.
- 20) El pájaro como mensajero y cantor del amor.
- 21) La paciencia como una de las virtudes principales del amor.
- 22) El secreto.
- 23) La imagen del camino.

Montoliu en su estudio llega a la conclusión de que Lulio se aprovechó de una gran parte de los elementos de la poesía trovadoresca, fuesen de la época clásica del siglo XII y principios del XIII o de la contemporánea, que ya iba inclinándose hacia la poesía religiosa. Como Lulio en su juventud se había dedicado a los ejercicios poéticos en boga, no cabe duda de que él acudiría a estos recursos estilísticos y emotivos, empleándolos en aquella parte de su obra que revela ambiciones literarias. Sin embargo es evidente, y Montoliu lo señala,⁴ que Lulio presta a los motivos de herencia trovadoresca otros valores, infundiendo en las formas antiguas contenidos nuevos. Hay unos pocos motivos no vistos en el artículo de Montoliu que pueden agregarse:

La subordinación del hombre bajo la voluntad de la «domna» suya es uno de los rasgos característicos de la lírica trovadoresca. La mujer es imán y el hombre limadura. Ella debe tener las virtudes de la audacia y constancia, mientras el hombre desempeña el papel de un esclavo y, a veces, una función propiamente femenina. En todo caso se entrega a la voluntad decisiva o viril de la amada. Por ejemplo en la canción de Ventadorn: «Ab joi mou lo vers e.l comens»⁵ dicen unos versos:

Ben estai a domn'ardimens
entr' avols gens e mals vezis
e s'arditz cors no l'afortis,
greu pot esser pros ni valens;

⁴ Loc. cit. pág. 398.

⁵ C. Appel: «Bernart von Ventadorn», seine Lieder mit Einleitung und Glossar herausgegeben Halle 1915, Nr. 1

Y más claro aún mostrarán los versos siguientes de la misma canción que, en lugar de la confianza en sí mismo, el miedo y la sumisión constituyen la base de la relación del trovador con su dama⁶:

Mas greu veiretz fin'amansa
ses paor e ses doptansa
c'ades tem om vas so c'ama, falhir,
per qu'eu no.m aus de parlas enardir.

Y Lulio dice: (Vs. 227) Partí's volentat del amich, e donà's al amat; e.l amat mes en presó la volentat en l'amich, per ço que fos per ell amat e servit.

O el versículo 313: Creà l'amat e destruí l'amich. Jutjà l'amat, plorà l'amic. Recreà l'amat, glorià al amic. Fení l'amat sa operació, e romàs l'amich eternalmentt en companyia de son amat.⁷

Contribuye poderosamente a subrayar este hecho la absoluta abstracción amorosa —y por tanto indeterminación— de los amantes en el «Libre d'Amic e Amat».

Otro motivo es el lecho del amor, que ya aparece en el Cántico canticorum⁸ y que desde sus orígenes tendría importancia en la poesía amorosa. Sea que Lulio fue inspirado por la Biblia o sea por la poesía provenzal, hallamos este motivo en el versículo 36: Consirós anava l'amich en les carreres de son amat, e ençepegà, e caech enfre spines, les quals li foren semblants que fossen flors, e que son lit fos d'amors. Y en 132: Jahia l'amich en lit d'amor...

El tercer motivo que por su delicadeza produjo unos de los más finos poemas trovadorescos, como: «Can vei la lauzeta mover»⁹ o «A! tantas bonas chansos»¹⁰ —ambos de Ventadorn— es el cambio de una amada por otra lo que hace recordar el versículo 37: Demaren al amich si camiaría per altre son amat...

Es innegable la influencia trovadoresca en Lulio y no es dudoso que el empleo —consciente o no— de motivos puramente retóricos, como lo son el diálogo y las cuestiones de amor, surgió únicamente de conocimientos literarios. Lo mismo podría decirse de algunos otros motivos, como la paradoja, la triada y el cambio del amado, que también pueden comprenderse como tópicos arraigados en su caudal esti-

⁶ Vease Karl Vossler: «Der Minnegesang des Bernhard von Ventadorn.» München 1918, pág. 21.

⁷ Citado según la edición del «Libre de Evast e Blanquerna» de Mn. Salvador Galmés, Barcelona 1954.

⁸ I., 16, III., 1

⁹ Appel Nr. 43

¹⁰ Appel Nr. 8

lístico heredado y esparcido entre los versículos del «Libro de Amigo y Amado». Asimismo todas las imágenes señaladas se reducirían, pero ya con menos seguridad, a la actitud trovadoresca de Lulio, para decirlo hipotéticamente, que no son imaginables sin la existencia de ningún poema trovadoresco anterior a él. Mas ya se muestra aquí, que las imágenes alba, hostal, mar, camino, pájaro y lecho pueden interpretarse como formas nuevamente aplicadas o como experiencias realizadas en la mente del autor mismo. Y aún con más razón hay que preguntarse, cuando se analizan los demás motivos, cuya mayoría consta de motivos vigentes en casi todas las literaturas. Por ejemplo el motivo de la muerte por amor. Cuando dice Rigau de Barbezilh:

Perqu'eu volh mais ab fin'amor morir
 Que sens amor aver lo cor jauzen,
 Qu'aissi.m fadet Amors, primeirament.¹¹

Hay que ver que esta muerte no significa sino el remedio a la desventura de no ser aceptado por la amada. Ello implica la alternativa: o amor o muerte; sin embargo, amor y muerte no es antítesis exacta, pues, siendo amor el sumo bien, plenitud de goce, la muerte aparece como evasión del dolor amoroso. En el versículo 361 dice Lulio:

Demanaren al amich amor en qual era mayor: o en l'amich, qui vivia, o en l'amich qui muria. Respòs que en l'amich qui muria. —Per què?. —Per ço cor no pot ésser major en amic qui mor per amor, e pot-o ésser en amic qui viu per amor—.

Aquí significa la muerte la unión con el amado, el precio que iba buscando en todos sus «treballs».

A veces flota en la poesía provenzal cierto claroscuro en que se funden muerte y vida, esperanza y desesperanza. En Lulio sin embargo adquiere la misma fusión una voluntad inefable y tiene una finalidad absoluta, por otra parte la «dolza mort» (a menudo expresada con mucha intensidad poética) queda más bien recurso y estilo.

Podríamos resumir que los motivos 2, 3, 5, 8, 9, 12, 13, 14, 16, 25 ofrecen, aunque aparezcan realizados bajo la influencia provenzal, contenido e índole tan distintos del simbolismo trovadoresco, que sería más adecuado verlos ante todo como recreados por la imaginación y convicciones religiosas de Lulio mismo ya que en la utilización (formal) de símbolos trovadorescos con un simbolismo (esencial) propio se manifiesta la labor creadora luliana.

DIETER REICHARDT
 Amburg (Alemania)

¹¹ Rigau de Barbezilh, ed. Chabaneau Anglade, n.º VII, estr. 1.ª.

LA FECHA DEL «DESCONHORT» EN RELACION CON LAS VISITAS DEL BTO. RAMON LLULL A LA CORTE PAPAL

La fecha del *Desconhort* —tal vez, la más personal y sentida de las obras rimadas del Maestro mallorquín— es tenida por incierta, hasta por algunos de los más autorizados críticos contemporáneos.

En el I Congreso Internacional de Lulismo —celebrado en Formentor, Mallorca, en 1960— el Académico de la Historia P. Miguel Batllori, S. J., pronunciaba con marcado acento interrogatorio las fechas de 1295 y 1305, las cuales compendian las dos más documentadas hipótesis que han sido formuladas.¹ En la misma asamblea lulística de Formentor, el Dr. Pedro Bohigas afirmó que existen razones de peso a favor de ámbas.² Ramón d'Alós, en su edición de *Poesies* (del Bto. Llull), se inclinaba hacia la fecha de 1295, a pesar de encontrarse con alguna dificultad, *aunque no insuperable*.³ A este mismo año lo atribuye Mn. Salvador Galmés,⁴ como antes lo había

¹ *Certes i dubtes en la biografia de Ramon Llull*, Estudios Lulianos, IV, 1960, 319.

² D.m. se publicará su comunicación bajo el título de *Les cronologies lul·lianes i el sentit personal d'algunes obres de Ramon Llull*, en la cual se expresa que «El problema de la datació depèn, en gran part, de la interpretació dels versos 655-656: «segons que a Miramar ha estat ordenat./ e haja'n consciència qui ho ha afollat».

«Si per afollar, prosigue, entenem la supressió del monestir, no hi dubte que la data de 1305 es prefrible a la de 1295, amb tot i que aquest poema sembla al·ludit en el pròleg de l'Arbre de Sciència, obra datada en 1295; però, si a l'esmentat mot pot donar-se-li un sentit menys absolut, i es pot referir simplement a un estat d'esllanguiment i d'ineficàcia, aleshores la data mes antiga fora preferible» (Pág. 18 del texto dactilográfico).

³ Barcelona, 1925, pág. 156.

⁴ *Dinamisme de Ramon Llull*, Mallorca, 1935, 35-36.

hecho el cisterciense P. Pasqual.⁵ Finalmente, el último editor del poema, J. Romeu Figueras acepta la tesis de Mn. Tarré, sostenida, a juicio de aquél, «*amb raons que semblen convincents*».⁶

En esta breve *Nota*, únicamente se persigue la finalidad de utilizar unos versos del mismo *Desconhort* —el 161 y 162—, para derramar la luz que sea posible sobre el problema planteado acerca del año en que fue escrito por el Bto. Ramón Llull.

He aquí su precisa y abierta declaración: «...*V vets a la cort ab miés messions / n'ay estat...*»⁷ Es decir, que el Bto. Llull expresa llanamente, en el *Desconhort*, que había estado cinco veces en la corte papal *para sus asuntos* («*ab miés messions*»); y cuáles eran éstas salta a la vista de quien conozca, a través de la lectura de sus escritos o por el testimonio de la *Vita*,⁸ los propósitos capitales que había concebido aquel celoso y dinámico «*procurador de los infieles*».⁹ Por lo cual, sin razones de mayor peso que el de esta declaración llana y precisa del Bto. Llull, nadie, legítimamente, podrá atreverse a negar que el año en que compuso su poema el *Desconhort* ,había acudido cinco veces a la corte pontificia;¹⁰ del mismo modo que, sin motivos

⁵ *Vida del Beato Raymundo Lulio*, II, Palma, 1891, 58-59.

⁶ *Obres essencials*, I, Barcelona, 1957, pág. 1280.

Mn. Tarré sostuvo que el *Desconhort* fué escrito en 1305, en su artículo *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, *Analecta Sacra Tarraconensia*, XIV, 1941, pág. 161, not. 12.

⁷ XIV, vv. 161-162, ed. *Obres de Ramón Llull*, vol. XIX, Mallorca, 1936 pág. 226.

⁸ «Sed ad hec sibi venit in mentem quod iret ad papam, ad reges etiam et principes christianos ad excitandum eos et impetrandum apud ipsos, quod constituerentur, in diversis regnis seu provinciis ad hoc aptis, monasteria, in quibus electe personae religiose et alie ad hoc ydonee ponerentur ad addiscendum predictorum Sarracenorum et aliorum infidelium lingua, ut ex eisdem personis ibidem convenienter instructis in promptu semper assumi possent et mitti ydonee ad predicandum et manifestandum predictis Sarracenis et aliis infidelibus piam, que est in Christo, fidei catholicae veritatem» (Ed. B.A.C., *Ramón Llull, Obras literarias*, Madrid, 1948, n. 7, pág. 48).

⁹ *Liber de disputatione fidei et intellectus, De prologo*, Edic. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, pág. 1. col. 1.º, núm. 1.

¹⁰ En el *Desconhort*, el Bto. Llull expresa que había estado cinco veces en la Corte papal; mientras que, en la *Vita* del biógrafo coetáneo, se leen las expresiones «*post hoc ivit Raymundus ad curiam romanam*» (Ed. cit., pág. 54, n. 18), «*Quo facto, direxit ad romanam curiam gressus suos*» (Ed. cit., pág. 56, n. 19) etc.

Desde luego, tomando los términos en su sentido preciso, no puede confundirse la *corte papal* con la *curia*. Esta se integra por los organismos administrativos de la Sede Romana, los cuales pueden ejercer sus funciones en una ciudad distinta de la escogida por el Papa para su residencia. La *corte*, en cambio, sigue siempre al Romano Pontífice.

A pesar de aquello, nada hay que nuble la claridad con que constan las cinco estancias del Bto. Llull en la *corte papal*, entre los años 1287/ y 1295

de idéntica índole, hay que aceptar que había asistido a tres capítulos generales de la Orden de Frailes Predicadores y a otros tres de los Frailes Menores.¹¹

Si el Bto. Ramón Llull no quiso dar su valor real al número *tres* (como se pregunta el P. M. Batllori, S. J., apoyado en la naturaleza de la obra poética, cual es la del *Desconhort*),¹² tampoco podrá afirmarse, con certeza, que el número *cinco* se use, inmediatamente antes, dos versos más arriba, en su justo valor matemático, que es el que ha de tener, si no consta expresamente lo contrario. Pero hay que objetar que la índole poética del *Desconhort* no sólo no basta para dudar del valor matemático de los números *tres* y *cinco*, que aparecen, respectivamente, en los versos 163 y 161, sino que, ni remotamente, por tratarse de tales cifras, se puede admitir una interpretación en sentido diverso.¹³

El eminente lulista P. Pasqual atribuyó tal valor histórico a los referidos versos 161 y 162,¹⁴ y los interpretó en tan riguroso sentido matemático, que, hallándose persuadido de que el *Desconhort* pertenece al año 1295, por atestiguarlo, a su juicio, el tratado luliano *Arbre*

o 1296, según se cuente o no su viaje a Roma en 1287; por el motivo de que su primera visita fué a Roma, donde había muerto Honorio IV y donde residían la curia y la corte pontificias; y las restantes, como se verá más adelante, no son sino gestiones personales del Bto. Llull ante el mismo Romano Pontífice.

Sobre la residencia de la corte y curia papales durante el pontificado de Celestino V, véase A. POTTHAST, *Regesta pontificum romanorum* (1198-1304), II, Berlín, 1875, nn. 23948-23989.

¹¹ «N'ermità, vos vejats si eu son ociós / en tractar públic bé de justs e peccadós./ car muyller n'ay lexada, fils e possessiós./ e XXX ans n'ay estat en trebayl e l'angós./ e V vets a la cort ab mies messions / n'ay estat, e encara a los Preicadors / a III capítols generals, e a los Menós/ altres tres generals capítols;...» (Versos 157-164, ed. cit. pág. 226).

¹² «Tot i aixó, qui ens assegura que en una obra poètica volgués l'autor donar valor de certa al nombre de tres?» (*Certes i dubtes en la biografia de Ramón Llull*, rev. cit., pág. 319).

¹³ Caso distinto sería, si los números fueran los que solemos usar en el lenguaje vulgar, no en sentido matemático, sino figurado, para expresar, en virtud de la índole de la conversación o del contexto del escrito, que no les atribuímos un valor rigurosamente real. Y no se diga que el Bto. Llull, en el verso 161, utilizara el número «V» por razones de métrica, porque, bajo este respecto, igualmente, pudiera haber escrito los números *sis*, *set* o *vuit*, lo cual, sin embargo, no podía hacer sin faltar a la verdad histórica, según consta, como veremos, en documentos de indiscutible valor biográfico.

El número *cinco* no se usa, en el lenguaje ordinario, bajo el sentido con que solemos decir «un par de veces», sin que queramos significar que sean, precisamente, dos; o con que afirmamos que hemos leído un libro *mil veces* o que hemos estado *cien veces* en Roma. En estos dos últimos casos, nadie se propone expresar, que no sean, respectivamente, 20 ó 10.

¹⁴ «...V vets a la cort ab mies messions / n'ay estat...» (ed. cit. pág. 226).

de Sciència,¹⁵ (que fue escrito en Roma en aquel mismo año),¹⁶ sintióse forzado a sostener que el Bto. Llull acudió a la Corte papal, en 1278, durante el Pontificado de Nicolás III (1277-1280), a pesar de que se eche de menos todo testimonio apodíctico en que pueda basarse esta hipótesis.¹⁷

En el *Desconhort*, que el P. Pasqual atribuye, en virtud de la razón expresada, al año 1295, su autor afirma que había estado cinco veces en la Corte pontificia; mientras que en la *Vita*, según el mismo eruditísimo cisterciense, antes de 1296, únicamente se refieren cuatro. Por esto mismo, se vió obligado a suponer que había acudido a la misma Corte papal durante el pontificado del referido Papa Nicolás III y de Honorio IV;¹⁸ apoyándose, para ello, en que aparece reflejada la influencia del mismo Maestro mallorquín en algunos documentos misionológicos de aquellos pontífices. Además, sostuvo —sin aducir documento alguno— que el Papa que, según la *Vita*,¹⁹ había muerto, cuando el Bto. Llull llegó a Roma, no era Honorio IV, sino Martín IV (1281-1285),²⁰ tesis que, últimamente, ha aceptado, sin alegar prueba alguna, el P. Abraham Soria, O.F.M.²¹

Por consiguiente, las visitas del Bto. Llull a la Corte papal, efectuadas antes de 1296, serían, según el P. Pasqual las siguientes:

- 1.^a) Durante el pontificado de Nicolás III (1277-1280).²²
- 2.^a) Cuando acababa de morir el Papa Martín IV (1281-1285).²³

¹⁵ En este sentido interpretó las primeras palabras *Del pròlec*: «*En desconort e en plors estava Ramón sots un bell arbre e contemplava son desconort, per ço que aleujàs un poc sa dolor...*» (Ed. *Obres de Ramón Llull*, XI, Mallorca, 1917, pág. 3).

¹⁶ «*Quest. Ramón, aquest Arbre en qual temps es estat atrobat?—Sol. Es estat atrobat aquest Arbre en l'any de la Incarnació de nostre Senyor Deus MCCXCV del día de sent Miquel tro al dia de les kalendes d'abril*» (Del *arbre questional*, VII, De les questions del fruyt.—De les questions del hàbit d'esta Sciència, n. 8, ed. cit., XIII, Mallorca, 1926, pág. 513).

¹⁷ «...como dice el mismo Raymundo, año 1295, en su *Desconsuelo* (cántico 14) que había estado cinco veces en la Corte Romana, no las refiere hasta aquel tiempo el Anónimo, sino cuatro tan solo; y así debe sentarse que pasó Raymundo por este tiempo a Roma... Fué pues, Raymundo a Roma, este año de 1278...» (Ob. cit., I, Palma, 1890, pág. 263).

¹⁸ *Ibidem*, I, 285-286.

¹⁹ «*Sed cum ad curiam pervenisset, invenit Papam tunc recenter mortuum, dominum scilicet Honorium papam*» (Edic. cit., n. 18, pág. 54).

²⁰ «Por tanto el Papa que halló Raymundo poco antes muerto, era Martino IV, y lo convence también lo que el sucesor suyo, Honorio IV hizo por Raymundo...» (Ob. cit., I, pág. 347).

²¹ *Raimundi Lulli Opera latina, Liber de praedicatione, Introductio generalis*, Palmae Maioricarum, 1961, 9.

²² Ob. cit., I, 263.

²³ *Ibidem*, pág. 347.

- 3.^a) Durante el pontificado de Honorio IV (1285-1287).²⁴
- 4.^a) Durante el pontificado de Nicolás IV (1288-1292).²⁵
- 5.^a) Durante el pontificado de Celestino V (1294).²⁶
- 6.^a) En los comienzos del pontificado de Bonifacio VIII (1294-1305).²⁷

Evidentemente, el P. Pasqual, no dudando siquiera del valor matemático del número *cinco*, que se lee en el verso 161 perteneciente al *Desconhort*, no cuenta la visita del Bto. Ramón Llull a la Corte papal, efectuada a raíz de la muerte, según él opina, del Papa Martín IV; porque, en el caso de incluirla en su cómputo, resultarían seis y no cinco las estancias del Bto. Llull en la Corte pontificia, entre los años 1277 y 1295.

A nosotros lo mismo nos parece insostenible la postura del P. Batllori, por razón de su infundada significación escéptica, que la del P. Pasqual, en virtud de su exagerado dogmatismo.

Desde luego, no se conoce un solo documento histórico en el que pueda basarse la hipótesis según la cual el Bto. Llull habría acudido a la Corte papal durante los reinados de Nicolás III y de Honorio IV, lo mismo que la que sustituye el nombre de Honorio, que se lee en la *Vita*,²⁸ por el de Martín.²⁹

Nada en efecto, hay que obligue o invite a suponer que las ordenaciones misionológico-lingüísticas de los Pontífices Nicolás III y Honorio IV guarden relación alguna directa ni indirecta con el Maestro mallorquín.

El mismo P. Pasqual reconoce que, anteriormente a dichos dos Papas, Inocencio IV (1243-1254), Alejandro IV (1254-1261) y Clemente IV (1265-1268) habían mandado instituir colegios de lenguas y que sus sucesores habían recomendado cuidadosamente tan noble tarea.³⁰ Por lo cual, no hay por qué acudir a unas muy hipotéticas instancias del Bto. Llull, para una adecuada explicación del hecho de haberse dictado los referidos documentos papales.

Además, no debe olvidarse que, al renunciar San Ramón de Penyafort al Generalato de la Orden de Frailes Predicadores (3 de junio de 1240) —año en que el Bto. Llull contaría, a lo más, doce

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*, pág. 391.

²⁶ Ob. cit., II, pág. 50.

²⁷ *Ibidem*, pág. 52.

²⁸ Ed. cit., núm. 18 pág. 54.

²⁹ Ob. cit., I, pág. 347.

³⁰ *Ibidem*, pág. 348.

abriles— no descansó hasta haber logrado la creación de una escuela de lengua árabe en el reino de Túnez,³¹ cuya continuación fue otra de Barcelona o Valencia, que duró ocho años, y la bilingüe (de hebreo y árabe) que, en 1266, abrió sus puertas en Murcia.

En 1281, existía una escuela de hebreo en Barcelona, regida por el célebre autor del *Pugio fidei*, Ramón Martí, O.P., el cual, después de haber sido alumno de la escuela de Túnez, enseñó, en ella, esta misma lengua, como, igualmente, fue profesor de la misma en Barcelona, antes de la fundación de la escuela de hebreo.

La escuela de Túnez se hallaba en su apogeo durante el pontificado de Alejandro IV (1254-1261). La de árabe, de Barcelona o Valencia, que precedió a la de Murcia, fue erigida durante el pontificado de Urbano IV (1261-1264); y, finalmente, la nueva escuela murciana comenzó su magisterio cuando reinaba el Papa Clemente IV (1265-1268).³² Por otra parte, en 1255, el Maestro General de los mismos Frailes Predicadores, Fray Humberto de Romans, escribiendo a toda la Orden una de sus *Litterae Encyclicae*, recomendaba a sus religiosos el estudio del griego, árabe, hebreo, o cualquiera otra lengua bárbara, con la finalidad de que pudieran ser enviados a Tierra Santa, Grecia o a otras provincias, unidas geográficamente a los países de los infieles.³³

Además, la autoridad de San Ramón de Penyafort, antiguo Penitenciario papal, compilador de Decretales, por encargo de Gregorio IX (1230) —probable año del nacimiento del Bto. Ramón Llull— y antiguo Maestro General de la Orden de Frailes Predicadores³⁴ era de tal peso, que el conocimiento de su pensamiento misionológico es suficiente para suponer bajo qué respeto —en aquel orden— influyó en sus religiosos y en la Santa Sede.

No hace falta apelar a una intervención del Bto. Llull (de la cual no queda rastro documental alguno) para explicar la promulgación de los decretos de alto valor misionológico —lo mismo teórico que práctico— de los Pontífices Nicolás III y Honorio IV; sino que los explican satisfactoriamente la política misionológica de los Papas anteriores y el espíritu misional de las dos Ordenes de Frailes Predica-

³¹ JOSE M.^a COLL, O.P., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, Analecta Sacra Tarraconensia, XVII, 1944, 130 ss.

³² *Ibidem*, pág. 132 ss.

³³ *Ibidem*, págs. 118-119.

³⁴ FERNÁNDO VALLS TABERNER, *San Ramón de Penyafort*, Barcelona, 1936, pág. 38 ss., 49 ss. y 94 ss.

dores y de Menores Franciscanos, juntamente con la experiencia gloriosa de los referidos colegios de la Orden dominicana.

Tan difícil juzgamos que se pueda demostrar la influencia del Bto. Llull en Honorio IV, como vemos probable que la noticia del escrito, dirigido por este Papa al Cardenal Juan Cioletti, impresionara vivamente al misionólogo mallorquín —lo mismo que la orden dictada al Canciller de la universidad de París, el 23 de enero de 1286 (1285 ab Incarnat.) para que proveyese al sostenimiento de los alumnos de árabe y demás lenguas orientales—³⁵ y moviera al mismo a acudir a la Santa Sede, que encontró vacante.

Aun descartando las indocumentadas hipótesis relativas a estancias del Bto. Ramón en la Corte papal, durante los pontificados de Nicolás III y Honorio IV, puede y debe sostenerse que, en 1295, había acudido *cinco* veces a la misma Corte pontificia:

Primera, a raíz de la muerte del Papa Honorio IV, en 1287, según testimonio del biógrafo coetáneo,³⁶ en Roma, donde murió el Pontífice.³⁷

Segunda, durante el pontificado de Nicolás IV, en 1292, a quien presentó, en Roma, su instancia *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, acompañada del opúsculo *De modo convertendi infideles*.³⁸

Tercera, durante el Pontificado de San Celestino V, en 1294 y en Nápoles³⁹ donde aguardó la elección del nuevo Papa, durante la celebración del conclave,⁴⁰ en Perusa.⁴¹

³⁵ La noticia del escrito dirigido por Honorio IV al Card. Juan Cioletti no pudo dejar de impresionar favorable y estimuladamente al Bto. Llull; y lo obvio es, dados los propósitos que él perseguía, que le moviera a ir a Roma con la finalidad de exponer al Papa sus planes misionológicos. Además, tuvo que influir en el mismo Maestro mallorquín la orden dictada al Canciller de la universidad de París el 23 de enero de 1286 (1285 ab Incarnat.), para que proveyese al sostenimiento de los estudiantes de árabe y demás lenguas orientales (C. Jourdain y Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis parisiensis*, I, París, 1889, pág. 638).

³⁶ *Vita*, edic. cit., núm. 18, pág. 54.

³⁷ L. VVadding, *Annales Minorum*, V, Ad Claras Aquas, 1931, pág. 186.

³⁸ BEATI MAGISTRI RAIMUNDI LULLI, *Opera latina*, Fasc. III, Mallorca, 1954, 98 ss.

³⁹ Ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, pág. 51 col. 2.^a.

⁴⁰ «...pervenit Neapolim, ibique, legens Artem suam, moratus est usque ad electionem Domini Pape Celestini quinti» (Ed. cit., núm. 30, pág. 66).

Por lo cual, no es exacto lo que narra el P. Batllori, S.J.: «Elegido Celestino V en Perusa el 5 de aquel mismo mes de julio, Ramón vuela a Nápoles, donde residía el nuevo Papa». (*Ramón Llull, en su mundo, Antología de Ramón Llull*, Madrid, 1961, pág. 28).

⁴¹ RICARDO GARCIA VILLOSLADA, S.L., *Historia de la Iglesia Católica*, II, Edad Media, Madrid, 1958, 658-659.

Cuarta, en los comienzos del reinado de Bonifacio VIII, en Roma,⁴² en 1295.

Quinta, durante el mismo pontificado de Bonifacio VIII, en Anagni, a donde marchó el Papa después de las fiestas de su coronación, celebrada en Roma,⁴³ en 1295.

Sexta, también durante el reinado del referido Bonifacio VIII, en 1296, en Roma o en Anagni, para presentarle el tratado titulado *Liber apostrophe sive de Articulis Fidei sacrosanctae et salutiferae Legis christianae*.⁴⁴

He aquí seis visitas del Bto. Ramón Llull a la Corte pontificia, de las cuales poseemos pruebas documentales. Por lo cual, en 1295, pudo escribir, sin faltar a la verdad: «...*V vets a la cort ab mies mesions / n'ay estat...*».⁴⁵ Pero, además, el contexto del pasaje reclama no sólo la declaración *de la verdad*, sino *de toda la verdad*;⁴⁶ y, por tal motivo, no era suficiente que expresara, en el *Desconhort*, que había acudido tres veces a la Corte Papal, si, en realidad, había estado *cinco*. Como tampoco, sin faltar, a la verdad, podía manifestar que habían sido *cinco* sus visitas a la Corte pontificia, si únicamente habían sido dos o tres. Y, si alguien opinara que el Bto. Llull no incluyó en el número cinco del verso 161, perteneciente al mismo *Desconhort*, su estancia en Roma, a raíz de la muerte de Honorio IV, habría que oponerle que nada hay que justifique esta hipótesis, porque,

⁴² Ms. Paris Nat. Lat. 15.450 fol. 543 r.-S. GARCÍAS PALOU, *El Beato Ramón Llull y la cuestión de la renunciabilidad de la Sede Romana*, Analecta Sacra Tarraconensia, XVII, 1944, pág. 79.— R. GARCÍA VILLOSLADA, ob. cit., pág. 676.

⁴³ «Aliquo tempore retroacto, domino Celestino Pape quinto successit dominus Bonifacius Papa octavus, cui etiam totis viribus conatus est supplicare Raymondus pro aliquibus utilitatibus fidei christiane. Et quamvis angustias frequenter sequendo summum Pontificem pateretur, ab intento siquidem nullatenus desinebat, sperans ut indubitanter ipsum exaudire dignaretur...» (Edic. cit., n. 32, pág. 66).

Después de las fiestas de la coronación, celebrada en Roma, el nuevo Papa trasladóse a Anagni (R. García Villoslada, ob. cit. pág. 678).

⁴⁴ Factus fuit iste tractatus Romae, anno Domini MCCIVC, et completus ibidem in vigilia Beati Ioannis Baptistae Praecursoris Domini Jesu Christi...» Ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, pág. 57, col. 2.^a)

Y lo mismo pudo ser presentado a Bonifacio VIII en Roma que en Anagni, puesto que el día 15 de mayo el Papa se hallaba en Roma (L. VVadding, ob. cit., tom. cit., pág. 389), y el día de San Pedro y San Pablo ya había retornado a Anagni (*Ibidem*, pág. 392).

⁴⁵ *Desconhort*, vv. 161-162, edic. cit., pág. 226.

⁴⁶ Los referidos versos pertenecen a un pasaje, cuya finalidad es la de manifestar llana y humildemente los sacrificios y trabajos que ofreció, durante treinta años, para lograr la realización de sus expresados propósitos.

hablando con todo rigor o precisión, hay que reconocer que, en aquella ocasión, el Maestro mallorquín *acudió a la Corte papal, movido por los propósitos que perseguía*, o sea, por lo que él declara en el referido verso 161.

De todo lo cual hay que inferir que el *Desconhort* pertenece al año 1295. En todo caso —si hubiera quien se empeñara en no computar la referida estancia en la Corte pontificia, estando vacante la Sede Romana, por la muerte del Papa Honorio IV—, en manera alguna, podría fijar su composición más allá de 1296, año en que el Bto. Llull acudió, por tercera vez, a la Corte de Bonifacio VIII, a quien presenté, según hemos expresado antes, el *Liber apostrophe sive de Articulis Fidei sacrosanctae et salutiferae Legis chistianae, «flexis genibus»*⁴⁷ y con una sentidísima dedicatoria, escrita en versos latinos.⁴⁸ Esta fué, si no se toma en cuenta su estancia en Roma, en 1287, cuando se hallaba vacante la Sede primada de la Iglesia, la quinta vez que el Bto. Llull visitaba la Curia pontificia.

S. GARCÍAS PALOU, PBRO.

⁴⁷ Edic. Salzinger, tom. cit., pág. 57.

⁴⁸ «...Tu qui Bonifatius esse / diceris octavus, qui Petri Sede refulges... / ...digneris Opus breve sumere missum/...» (*Ibidem*, pág. 29, col. 2.^a).

LOS FONDOS MANUSCRITOS LULIANOS DE MALLORCA (*)

BIBLIOTECA DEL MONASTERIO DE NUESTRA SEÑORA DE LA REAL

Debido al magnífico estudio de J. N. Hilgarth, *Una Biblioteca Cisterciense medieval: La Real (Mallorca)*, publicado en «Analecta Sacra Tarraconensia» 32 (1959) 89-189, hoy conocemos los nombres de los pocos libros lulianos que en la Edad media se conservaban en la Biblioteca de aquel monasterio. No sabemos si ciertamente llegó a cumplirse la voluntad del Beato, quien en su testamento legó un cofre lleno de libros al Monasterio. Durante el tiempo que fué abad el célebre lulista P. Antonio Raimundo Pascual (1708-1791) debió aumentar de una manera considerable el fondo luliano de la Biblioteca. La biblioteca del monasterio, actualmente casa-escolasticado de los PP. Misioneros de los Sagrados Corazones, es de reciente formación. El actual P. General de la Congregación, Rdm. P. Gaspar Munar, fervoroso lulista y gran amante de nuestra historia patria, ha ido formando en la misma un fondo, que hoy es ya muy importante, de códices e impresos lulianos.

CODICES

I

MISCELANEA LULIANA. Tomo de varios.

320 x 220 mm. Enc. moderna. En la portada interior se lee: «Documentos varios concernientes al Bto. Ramón Llull, recogidos por el P. Fray Antonio Raymundo Pascual, Abad que fué del Monasterio de la Real y catedrático de la Universidad Luliana de Mallorca, con algunos otros añadidos por el P. Gaspar Munar, M.SS.CC.». En el fol. 1 de letra del P. Pascual: «Pertenece a la librería del B. Raymundo Lullio de el Convento de S. Francisco de Asís de Mallorca». Posteriormente el códice pasó a poder del canónigo Miguel Peña. Al principio se encuentra una «Adverten-

(*) Véase Estudios Lulianos, II (1958) 209 ss., 325 ss.; III (1959) 73 ss., en el fol. 1 de letra del P. Pascual: «Pertenece a la librería del B. Raymundo Lullio de el Convento de S. Francisco de Asís de Mallorca». Posteriormente el códice pasó a poder del canónigo Miguel Peña. Al principio se encuentra una «Adverten-

cia» en la que se da noticia de los diferentes poseedores del códice. A continuación un índice del contenido en el mismo. Tanto la Advertencia como el índice son obra del citado P. Munar. Contiene:

1336 (1).—Nombramiento de un administrador de los bienes de Ramón Llull a petición de Blanca Picany a favor de Pedro Galcerán, cuñado de Blanca.

Copia certificada por Nicolás Roca y Mora día 2 de marzo de 1745. Acompaña la nota del gasto de la certificación. Ed. A Pasqual, *Vindiciae*. . I, 114; *Obras rimadas de Ramón Llull*, ed. de G. Rosselló, P. 1859, pág. 34; Rubió, *Documents*... I, 3. Cfr. núm. 1125.

1337 (2).—Zaragoza, 28 junio 1367. Pedro IV de Aragón al general de los dominicos comunicándole los irregulares procedimientos del inquisidor Fr. Nicolás Eymerich.

Cfr. Arch. Corona de Aragón, Reg. 1217, f. 204. Ed. F. Gazulla, *Historia de la falsa bula a nombre del papa Gregorio XI inventada por el dominico fray Nicolás Aymerich contra las doctrinas lulianas*, en «BSAL» 12 (1908-1909) 371.

1338.—(4-5v.).—Barcelona, 7 enero 1377. Pedro IV al papa pidiéndole que los escritos de Ramón Llull sean examinados por una comisión nombrada por el Obispo de Barcelona.

Copia hecha por el P. Antonio Pascual. Cfr. ACA, Reg. 1233, f. 100 v. Ed. Gazulla, *lug. cit.*, 13 (1910-1911) 23; Rubió, *Documents*... I, 268. Traducción castellana en Gazulla, *lug. cit.* Cfr. Custurer 260; Grahit 115; Moragues 18; Blanco 84; ML 169.

1339 (6-8). Zaragoza, 25 nov. 1399. El Rey Don Martín alaba el Arte general de Llull y autoriza a los maestros Giménez Tomás, pbro., y Fr. Pedro Rosselló para leerla en cualquier parte de sus reinos. En esta carta se cita otra de D. Pedro IV de 10 de octubre de 1369 en que se concede igual permiso a Berenguer de Fluviá.

Ed. Gazulla, BSAL 13, 109. Cfr. ACA, reg. 2194, f. 77 v.; *Les doctrines*, 68; Pascual, *Vindiciae*... I, 362; *Custurer* 340. Una copia ms. de este documento figuró en el *Catálogo* 4 (1958), núm. 240, de la Librería Anticuaria Porter de Barcelona. Para el documento de 1369, véase a Gazulla, *lug. cit.*, 12, 372; ACA, Reg. 917, f. 213 v.; Reg. 1925, f. 119; Reg. 920, f. 167; Rubió, *Documents*... I, 222.

1340 (9-).—Valencia, 10 octubre 1369. Pedro IV autoriza que se enseñe la doctrina luliana en todos sus reinos.

Ed. Gazulla, *lug. cit.*, 12, 372; Rubió, *Documents*... I, 223. Cfr. ACA, Reg. 1428, f. 14 v.

1341 (10-11).—Tamarite, 12 marzo 1375. Pedro IV al papa denunciándole las injusticias cometidas por Eymerich y su vice gerente contra el camarlengo del rey, D. Pedro Duzay. Pide se someta la causa al juicio de varios teólogos excluyendo siempre a los dominicos.

1342 (12-13).—Barcelona, 25 abril 1388. Juan I declara que, examinados ciertos artículos del libro «Arbol de filosofía de amor» por una comisión de teólogos dominicos y de otra orden se escluyó que tal como fueron presentados dichos artículos en latín al

Papa Gregorio XI eran heréticos, pero eran católicos tal como se encontraban en catalán.

Ed. Rubió, *Documents...* II, 306; Francisco de Bofarull, en BSAL 2 (1887) 176. ACA, Reg. 1892, f. 217.

1343 (14-16).—Zaragoza, 5 junio 1388. Juan I escribe al Cardenal de Valencia, su pariente, y a los oficiales de esa Ciudad anulando cuanto se hubiera ejecutado en virtud de unas letras pontificias que obrepticamente había conseguido Eymerich.

Ed. Gazulla, *lug. cit.*, 13, 23. ACA, Reg. 1870, f. 4.

1344 (17-19).—Zaragoza, 8 junio 1388. Juan I pide al papa que una junta de teólogos examina las obras de Ramón Lull.

Ed. Gazulla, *lug. cit.*, 13, 58. ACA, Reg. 1870, f. 3.

1345 (10-21).—Monzón, 30 mayo 1389. Juan I al vicario general y oficial del Obispado de Valencia quejándose de que favorezcan a Eymerich y a su delegado Bartolomé Gassó y rechacen a Pedro de Guils, subdelegado del verdadero Inquisidor.

Cfr. Pascual, *Vida del B.R.L.* II (Palma 1891) 387.

1346 (22).—Monzón, 30 mayo de 1389. Juan I a los justicias de Valencia mandándoles que procedan contra Pedro García Correger, pretendido procurador fiscal de la inquisición, aliado de Bartolomé Gassó y Fr. Eymerich.

Pascual, *lug. cit.*

1347 (23-24).—Monzón, 1 junio 1389. Juan I suplica al papa que sean examinados los libros de Ramón Lull.

Ed. Gazulla, *lug. cit.*, 13, 59; Rubió, *Documents...* I, 358. ACA, Reg. 1873, f. 45. Cfr. núm. 191. Letra del P. Pascual. Cfr. núm. 191.

1348 (25).—Monzón, 1 junio 1389. Juan I a un cardenal pidiéndole que interponga su influencia ante el papa para que éste despache favorablemente la carta anterior.

Una nota marginal dice que se mandaron siete cartas con idéntico texto a otros tantos siete cardenales

1349 (25v).—Monzón, 3 junio 1389. Juan I al Papa recomendándole a Pedro Ferrer a quien S. S. debe conceder lo que se pide en el doc. anterior (núm. 1347).

1350 (27-29).—Zaragoza, 12 junio 1391. Juan I recomienda al papa la persona de Fr. Jaime de Xiva, que ha de exponerle varias cuestiones, una de ellas el asunto de las dimensiones entre Eymerich y los lulistas.

Ed. Rubió, *Documents...* I, 368; ACA, Reg. 1876, f. 39 v.

1351 (30).—Zaragoza, 30 junio 1391. Juan I al papa recomendándole al inquisidor Fr. Nicolás Eymerich.

ACA, Reg. 1876, f. 43 v.

1352 (31).—Zaragoza, 1 agosto 1391. Juan I al Papa pidiéndole su favor en pro de las obras de Ramón Lull.

Ed. Rubió, *Documents...* I, 370. ACA, Reg. 1878, f. 90 v.

1353 (32-34).—Sant Cugat del Vallés, 12 septiembre 1392. Juan I concede a Francisco de Llurià la facultad de enseñar la doctrina luliana en todos sus dominios.

ACA, Reg. 1925, f. 119.

1354 (35).—«Sobre la Concepción inmaculada de la siempre Virgen santísima».

Es una relación brevísimas de cuatro cartas reales a favor del dogma: 14 marzo 1394, 17 enero 1398, 2 oct. 1453 y otra de la reina María. Todas ellas han sido publicadas por Fr. Faustino D. Gazulla, *Los Reyes de Aragón y la Purísima Concepción de María Santísima*, Barcelona, 1905.

1355 (36-37).—Tortosa, 15 octubre 1393. Juan I manda a su camarlengo, Francisco Pereta destine una parte de su palacio de Barcelona a escuela donde se enseñe la doctrina luliana.

Ed. Gazulla, BSAL 13 (1910-11) 108; *Les doctrines*, 91; ACA, Reg. 1927, f. 49 v.

1356 (38-41).—Notas varias tomadas de «un libro índice intitulado *Memoriale...*», y en el que se habla del proceso apostólico formado contra Fr. Nicolás Eymerich. Se transcribe parte de un real decreto de Juan I, fechado en Tortosa el 16 de octubre de 1393 desterrando a Fr. Nicolás.

Cfr. Bennasser, *Breve ac...* p. 200; *Les doctrines...* 148; ACA, Reg. 1927, f. 98 v. Cfr. núm. 192 y 558.

1357 (42-45).—Tortosa, 22 octubre 1393. Decretos de Juan I dirigidos a varias personas comunicando que Fr. Nicolás Eymerich ha sido desterrado del reino.

Copia certificada por José Bernad archivero del Reino de Mallorca, día 3 de julio de 1750. Cfr. ACA, Reg. 1927, f. 99; Gazulla, BSAL 13, 109; Bennassar, *Breve...* 203.

1358 (46-48).—Valencia, 14 marzo 1394. Decreto de Juan I mandando que en todos los lugares del reino se celebre cada año y perpetuamente la fiesta de la Purísima Concepción.

Cfr. núm. 1354.

1359 (49-54).—12 junio 1395. Raimundo de Cortiliis protesta delante de Fr. Francisco Ansurre, Inquisidor en varias provincias de Francia, contra Fr. Nicolás Eymerich por varias proposiciones de éste que supone hereje al que defiende el dogma inmaculista.

Copia certificada por el notario Juan Armengol día 31 de enero de 1753. Cfr. núm. 193.

1360 (55-56).—Vallldonzella, 5 diciembre 1395. Juan I manda al Brazo Real de Gerona que la fiesta de la Inmaculada sea celebrada amenazando con el destierro al dominico Miguel Despuig si se opone a ello.

Ed. Gazulla, *Los Reyes...*, 71. ACA, Reg. 1968, f. 67.

1361 (57).—Barcelona, 20 abril 1408. Martín I al Vicario general de Gerona pidiéndole que Fr. Juan Roca, franciscano, sea de-

fendido del Inquisidor por haber asegurado en un sermón que María Santísima fué concebida sin pecado original.

Ed. Gazulla, *Los Reyes...* p. 84.

1362 (58).—Castelnuovo (Nápoles), 7 enero 1446. Alfonso el Noble concede licencia a Fr. Landulfo de Columba, carmelita, para leer la doctrina luliana.

Ed. Gazulla, BSAL 13, 110. ACA, Reg. 2615, f. 58.

1363 (60).—«In laudem divi Raimundi Lullii balearici, quos Antonius Geraldinus, poeta egregius...» Antonio Garau.

Ed. Bover, *Biblioteca.* I, núm. 530.

1364 (61).—Barcelona, 5 septiembre 1478. Juan II de Aragón concede a Fr. Mario de Passa las casas y propiedades que en el Monte de Randa había poseído Juan Llobet.

Letra del P. Pascual. Cfr. AHM, *Extraord. Letres comunes 1475-79*, f. 287 v. Ed. A. Pons, *Fray Mario de Passa, lullista i bibliofil*, p. 330. Cfr. núm. 462.

1365 (62).—Barcelona, 9 septiembre 1478. Juan II al Virrey de Mallorca mandándole que sean devueltos a Fr. Mario de Passa unos libros lulianos que le habían sido sustraídos.

Letra del P. Pascual. Cfr. A. Pons, *lug. cit.*, p. 335.

1366 (63-66).—Juan II manda que se devuelvan por D. Mateo Zanglada los censos que tiene consignados sobre la Universidad de Mallorca D.^a Beatriz de Pinós, representada por su procurador Fr. Mario de Passa.

1367 (67).—Juan II autentica un instrumento apostólico (1419) que invalida la bula de Gregorio XI contra las obras lulianas.

Copia simple hecha por José de Luyando, oficial del Archivo de la Corona de Aragón, día 23 julio 1757. El original se encuentra en ACA, Reg. 3391, f. 110.

1368 (70-1).—Barcelona, 23 septiembre 1478. Donación de D.^a Beatriz de Pinós a favor de la enseñanza luliana.

Cfr. núms. 372, 639 y 1113.

1369 (73-6).—18 enero 1479. Fr. Mario de Passa exige el cumplimiento de las cartas reales precedentes y el lugarteniente da las oportunas órdenes a los Bayles de Algaida y Lluchmayor.

Cfr. A. Pons, *Fra Mario...*, p. 329.

1370 (77).—Barcelona, 6 septiembre 1590. Los Concelleres de Barcelona suplican al papa se digne aprobar la doctrina luliana.

Ed. ML 189.

1371 (77v-78v).—Barcelona, 6 septiembre 1590. Los Concelleres a diferentes cardenales pidiéndoles su intervención en el asunto. Los cardenales son M. Antonio Colonna, Ascanio Colonna, della Rovere, Alano, Borromeo.

Ed. cit.

1372 (78 v).—Id. a los cardenales de la S. C. del Indice.

Ed. cit.

1373 (79).—Barcelona, 10 septiembre 1590. Los Concelleres al Dr. Arce de Herrera.

Ed. cit.

1374 (79 v).—Id. al Embajador de España en Roma, Duque de Sesa.

Ed. cit.

1375 (79 v - 80). — Barcelona, 22 junio 1595. Id. a id.

Ed. cit.

1376 (80).—Barcelona, 4 septiembre 1610. Id. a los Jurados de Mallorca.

Ed. cit.

1377 (80v-82).—Barcelona, 10 septiembre 1610. Id. al Rey de España, Felipe III.

Ed. cit.

1378 (83-94v).—Gerona, 31 enero 1374. «Informatio Inquisitoris Regnorum Aragoniae, Valentiae ac Maioricarum». A continuación sigue la «Informatio Archiepiscopi Tarraconensis», fechada en Tarragona, el 15 de septiembre 1375. Por último la bula de Gregorio XI, fechada en Aviñón, el 25 de enero de 1376, por la cual se suspende hasta nuevo examen la condenación contra los libros lulianos.

Letra de Fr. Francisco Vich de Superna. Al final se lee: «Praesens copia sumpta fuit ex fasciculo variorum signato num. 42 asservato inter regesta Curiae ultramontanae custodita in secretaria eiusdem curiae existentis in Araclitano cenobio Romae. Maii 4 an. 1768». «Fr. Ioachim Bonet. V. Proc. generalis ordinis». A continuación y de letra del P. Pascual siguen unas «Notas a la precedente Decretal». Los tres documentos son apócrifos. Cfr. núms. 82-84, 190 y 907-909.

1379 (95-98).—20 diciembre 1635. Los Jurados de Mallorca al Obispo Fr. Juan Santander, protestando de que hubiera suprimido el culto de Cabrit y Bassa.

Copia certificada por Juan Armengol, notario, día 7 de mayo de 1750.

1380 (99-102).—«Breve y humilde insinuación de los motivos que asisten al Real Convento de Santo Domingo de esta capital de Mallorca para mantenerse en una pura y negativa suspensión respecto a los actos de público, religioso culto que suelen tributarse al V. Raymundo Lulio».

Este escrito se publicó en forma anónima, pero es cierto que es obra del dominico Fr. Sebastián Rubí. Cfr. RD 353; Bover. *Biblioteca*. T. 1106; núm. 675.

1381 (103-132).—«La Verdad sin rebozo. Manifiesto en que se declaran los motivos que han tenido los reverendos PP. del Real Convento de Santo Domingo de la Ciudad de Palma, Reyno de Mallorca, para no asistir a un Te Deum dirigido al V. Raymundo Lulio en el día 24 de enero de 1750».

Obra del citado Fr. S. Rubí. Inédita. Cfr. núms. 80, 769 y 1313. Incompleta, aunque por muy poco.

1382 (133-136v).—«Reflexiones dirigidas al Tribunal de los

discretos para manifestar la falsedad de la *Representación* que fingidamente se atribuye al Arzobispo de Nazianzo, nuncio de Su Santidad que fue de España».

Cfr. 911, 961, 1265 y 1312.

1383 (136v).—Palma, 15 sept. 1752. Juan Martín de Gamio, Regente de la Audiencia, al Dr. Antonio Ripoll, Rector de la Universidad Luliana, comunicándole que el Rey Fernando VI ha decidido que los dominicos sean despojados de las cátedras que poseen en dicha Universidad.

Cfr. núm. 218.

1384 (137).—«Advertido entendimiento y última voluntad. Satisfacción que da el presentado Fr. Juan Ribas, religioso ahunque indigno del hábito del glorioso Patriarca Santo Domingo de Guzmán. Con licencia de los superiores. Hasta aquí el título del libro impreso en Torino por los erederos de Juan Domenico Tarino año 1664, de donde se ha sacado la siguiente relación».

Cfr. Bover. *Biblioteca...* núm. 1036; RD, addenda, núm. 9.

1385 (138-139).—Palma, 5 sept. 1776. Benito Verd, escribano de la curia eclesiástica, hace saber al rector de Binisalem que por decreto episcopal de 24 de agosto de 1776 se prohíbe imponer el nombre de Raimundo Lulio en los bautismos.

Cfr. núm. 993 y 248. Mateo Gelabert, *Pendencias*, en «Mallorca», revista decenal II (1900) 217.

1386 (140-141).—Palma, 10 sept. 1776. El Cabildo de la Catedral protesta contra el decreto anterior.

Cfr. núm. 249. Arch. Capitular de Mallorca, *Actas Capitulares*, ff. 190-4, 198.

1387 (142-143).—Sobre el sentir de San Buenaventura acerca del dogma de la Inmaculada Concepción.

1388 (144-145).—Maguncia, 14 abril 1728. Carta de Fr. Pedro Pont, Fr. Bartolomé Fornés y Fr. Juan Terrassa a los Protectores de la Causa Pía Luliana sobre su estancia en Alemania.

Cfr. Est. Aguiló. *Carta de Fr. Pere Pont resident a Maguncia, deixeble d'En Salzinger*, (15 abril 1728). BSAL 15 (1915) 199-203.

1389 (146 v).—Roma, 26 enero 1715. Carta de Fr. Francisco Vich de Superna a D. Miguel Serra y Maura, oídor de la Real Audiencia y Presidente de la Causa Pía Luliana.

1390 (147).—Roma, 29 sept. 1715. Carta de Fr. Pedro Antonio Riera a id.

1391 (148).—«Ex documentis adductis creditur demonstrari non posse quod opera Raymundi Lulli fuerint examinata et approbata in S. Concilio Tridentino».

Siguen unas consideraciones que son probablemente de Fr. Pedro Antonio Riera. Cfr. núm. 347.

1392 (149-158v).—Conferencia dada por el Conde de España en la Sociedad Arqueológica Luliana el día 13 de junio de 1881.

1393 (160-163).—Parecer dado por el Cabildo de la Catedral al Obispo de Mallorca, D. Rafael Manso sobre la devoción de Mallorca a la Inmaculada Concepción.

Está fechado el 21 de abril de 1849 y debió ser redactado por el secretario del cabildo, el entonces beneficiado y después canónigo Miguel Peña. Cfr. L. Pérez, *Contribución de Mallorca a la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción*, en «BSAL» 31 (1954) 131.

L. PEREZ MARTINEZ

BIBLIOGRAFIA

I

SECCION DE ESTUDIOS LULIANOS

COLOMER (EUSEBIO), S. J.: *Nikolaus von Kues und Raimund Llull aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, «Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie», Band II. Berlin, Walter de Gruyter und Co., 1961. Un vol. de 24x16'5 i XVIII+200 pàgs.

Els lectors de «Estudios Lulianos» trobaran en el tom I, fasc. 3 (1957), pàgs. 426-430, una recensió d'aquesta obra, anterior a la seva publicació, que, de tant perfecta, fa innecessària la tasca d'escriure'n una segona amb motiu d'haver estat estampada recentment. Prefereixo assajar una valoració crítica de la mateixa i mostrar les magnífiques aportacions amb què el seu autor ha enriquit la història del lulisme.

Per primera vegada ha estat plantejada en tota la seva amplitut, i estudiada sobre els textos originals, la qüestió de l'influència de Ramon Llull sobre Nicolau de Cusa. Fins ara, els investigadors s'havien limitat a constatar l'existència d'obres lulianes en la llibreria del Cusà, algunes exornades amb anotacions autògrafes, o havien subratllat les coincidències terminològiques en el llenguatge d'ambdós pensadors o, en el cas mellor, havien explorat, no sempre de primera mà, aspectes parcials d'aquesta influència. Ha estat precís que un investigador ben imposit del pensament lullian, com el català i jesuïta P. Eusebi Colomer, prengué contacte amb els cercles alemanys conreadors de les investigacions sobre el Cusà, com són ara el teòleg Rudolf Haubst, a Trèveris, i sobretot el professor Paul Wilpert, a Colònia, per a que el problema de la relació entre Ramon Llull i Nicolau de Cusa hagi estat escomés d'una manera fonamental i, en gran part, resolt. Resta ara documentalment establert que el Cusà s'entusiasmà de jove amb les doctrines de Ramon Llull i llegí les seves obres i les medità abundantment durant una colla d'anys. Fruit d'una activitat tant intensa fou el decantament, en l'esperit del Cusà, d'algunes idees fonamentals en el seu sistema, simplement assimilades o al menys suggerides en la lectura de Llull, com són la doctrina de les dignitats i la dels correlatius, la idea de la teologia circular, el principi de la coincidència del contrari, el mètode de les conjectures, el trinitarisme en cosmologia, el cristocentrisme teològic i altres doctrines més particulars, que el lector pot veure enumerades en la pàg. 430 de la recensió abans indicada. Tal volta les recerques del P. Colomer siguin completades en l'avenir en qüestions de detall, a mida que la publicació de les obres encara inèdites tant de Ramon Llull com de Nicolau de Cusa avenci i faciliti la comparació de textos; però, en tot cas, les línies capdals queden establertes amb fermesa.

Segonament, ha estat descoberta una figura, que és clau en la història del lulisme medieval i renaixentista, malgrat haver estat ignorada fins ara: Eimeric van den Velde —per nom llatinitzat *Eymericus de Campo*—, mestre en teologia del Cusà a

Colònia i, gairebé segur, el seu iniciador en el coneixement de Ramon Llull. Fa uns trenta anys, el dominic belga G. Meersseman exhumà el nom d'Eimeric com fundador de l'escola albertista, que jugà un paper important en la vida intel·lectual de Colònia al llarg del segle XIV. Però fou R. Haubst qui, al estudiar en 1956 l'ascendència exercida per Eimeric sobre el Cusà, es referí de pas a les seves aficions lul·lianes. El P. Colomer, seguint aquesta pista, ha reeixit a posar de manifest tot l'alcancç del lul·lisme eimericià. Li ha calgut, per això, desenterrar les seves obres manuscrites, ordenar-les segons llur cronologia, i estudiar-les una a una doctrinalment. Ha pogut així demostrar que l'influència lul·liana, inexistent en els primers escrits d'Eimeric, es fa ostensible a partir d'una certa època i creix poc a poc fins a prevalèixer en els tres darrers escrits, datats a l'època del Concili de Basilea, en els que no sols exposa per extens els principis i l'estructura de l'*Ars magna* de Llull, sino que pel seu compte esboça una nova Art teològica, confessadament similar a l'Art lul·liana (vegeu la pàg. 427 de la recensió esmentada). Devem, doncs, al P. Colomer el descobriment d'una nova figura del lul·lisme i alhora un profund estudi sobre la mateixa.

En el *Colliget principiorum* d'Eimeric van den Velde pren històricament el seu origen —i assenyalò aquí un tercer fruit saborós de l'obra del P. Colomer— una veta fecunda del lul·lisme europeu que, a través del Cusà, de Giordano Bruno i del P. Atanasi Kircher, es remata en G. Leibniz, a qui esperona a formular el seu projecte d'una Ciència universal. No es tracta d'un lul·lisme rígid, aferrat a la lletra, sino d'un corrent ideològic que vol transformar l'*Ars magna* de Llull en un instrument per a construir l'enciclopèdia dels coneixements humans. M'he ocupat en altre lloc d'aquesta tendència doctrinal que en el Renaixement i en els segles XVII i XVIII originà una copiosa literatura estretament lligada al racionalisme llavors imperant en el Continent.

Finalment, l'estudi del P. Colomer aporta clariïcs gairebé definitives a la qüestió dels orígens del lul·lisme del Cusà. En realitat, aquest és el punt de partença en la seva monografia, des del qual avença per a plantejar-se les altres qüestions. Des d'ara, s'ha de posar al menys en quarantena per manca de fonament la tesi de que Nicolau de Cusa conegué les doctrines de Ramon Llull a Pàdua —o a Venècia— en el cercle del bisbe Fantini Dandolo. Quan el futur cardenal estudià matemàtiques i física a Pàdua, els mestres lul·lians de l'escola de Barcelona no hi havien arribat encara. És molt més congruent de suposar que amb l'ensenyament teològic rebut a Colònia li fou infiltrat el coneixement de la filosofia i de la teologia lul·lianes pel mateix mestre, el qual d'escreix el posà en relació amb la Cartoixa parisenc de Vauvert. Nicolau no estigué mai a París; consta, però, que en la seva juvenesa la Cartoixa li deixà en préstec el valuós original, regalat pel mateix Llull, del *Liber contemplationis in Deum*, que guardava com un tresor. ¿Qui fou l'intermediari i valedor d'aquesta mercè? No ho sabem; però dona la circumstància de que Eimeric van den Velde havia estudiat de jove uns anys a París a la Facultat d'Arts, on l'*Ars magna* hi era exposada en públic o en privat segons el testimoni excepcional de Gersó, i havia freqüentat la Cartoixa, a la que Llull havia regalat en vida i deixat en testament un bon lot de llibres seus, que els estudiants de la Universitat acudien a llegir. ¿Qui mellor que Eimeric per a aqueixa mediació? Hi ha encara un petit dubte abans de donar per resolta la qüestió dels orígens del lul·lisme cusanià; i és el fet de que els tres darrers escrits d'Eimeric, que són els únics francament lul·lians, daten del temps del Concili de Basilea, quan Nicolau de Cusa havia ja donat a conèixer les seves primeres produccions. Podríem, doncs, arribar a sospitar que fou Nicolau de Cusa qui feu conèixer al seu mestre les doctrines lul·lianes, al revès del que és normal suposar. En aquest cas, la qüestió tornaria al seu estat primer, sense haver avançat ni un pas. El P. Colomer s'ha posat ell mateix l'objectiu i ha mostrat les greus dificultats que se'n deriven, perquè no ens explicariem llavors l'aparició gradual del lul·lisme en els altres escrits d'Eimeric ni la relació anterior de Nicolau amb la Cartoixa. Per a escapar a tals dificultats, el més versemblant és afirmar el mestratge lul·lià d'Eimeric sobre el Cusà, mentre un fet comprovat no s'hi oposi. De retop, queda ara més clar que mai que el focus lul·lià de París,

creat pel mateix Llull en vida i incrementat a la seva mort, ha jugat un paper decisiu en els destins del lul·lisme a Europa.

Deixo de banda consideracions d'un alcanç més restringit. No més per les quatre aportacions capdals aquí registrades, el P. Colomer pot estar ben joiós dels resultats aconseguits amb el seu treball de tesi doctoral.

JOAQUIM CARRERAS I ARTAU
Universidad de Barcelona

HILLGARTH, J. N.: *Una biblioteca cisterciense medieval: La Real (Mallorca)*, «Analecta Sacra Tarraconensia», vol. XXXII, Barcelona, 1960, 89-191.

A guisa de iniciación a un ambicioso proyecto para publicación de un *corpus* de catálogos medievales de bibliotecas mallorquinas, que reflejaría con bastante exactitud el nivel cultural coetáneo de la Isla, el profesor Hillgarth, del Warburg Institut de Londres, buen conocedor de Mallorca donde suele pasar largas temporadas, ha compuesto la presente monografía sobre la biblioteca del monasterio cisterciense de Santa María la Real, en las afueras de Palma. El interés de este estudio es doble: contribuir, por un lado, a la investigación del pasado cisterciense en España, tan poco conocido en comparación con lo que se sabe de él en otros países; y, por otro, esclarecer en lo posible el problema de la formación «clerical», es decir, científica y teológica, de Ramón Llull a raíz de su conversión. Por el anónimo autor de la *Vita B. Raymundi Lulli* constan, en efecto, sus contactos con el monasterio de La Real en los diez años de preparación que precedieron a su vida activa de peregrinaje por el mundo en pos de su ideal misionero.

La monografía consta de una externa introducción, que ocupa más de su mitad, y un Apéndice de ocho documentos, más dos índices: uno, alfabético, de autores medievales, libros e *incipits*, resultante de analizar los documentos; y otro de los manuscritos actualmente conservados con indicación de los lugares donde se hallan. Mr. Hillgarth ha logrado encontrar cuatro catálogos medievales de la biblioteca de La Real: uno de 1386, que inventaría 210 volúmenes; otro de 1443, con 40 nada más; y tercero, de 1499, que contiene 136; y un cuarto de 1502, que registra 65 piezas. Los tres primeros son notariales; el cuarto está autorizado por el prior del monasterio. Los cuatro documentos restantes, además de los catálogos, dicen referencia a los libros de la biblioteca.

Sobre estos interesantes hallazgos Mr. Hillgarth ha construido su estudio preliminar, en el que, con el ánimo de valorar la importancia de dichos catálogos, acude a la comparación con los de comunidades similares, tales Poblet y Santas Creus que fueron las fundadoras de La Real, y algunas comunidades cistercienses de la Gran Bretaña que por su modestia se mantuvieron poco más o menos al mismo nivel que la de Palma. Tras analizar detalladamente el contenido de los cuatro catálogos, el Prof. Hillgarth concluye que la comunidad cisterciense de La Real vivió siempre una vida intelectual pobre, sin que a todo lo largo de la Edad Media brillara en ella un solo escritor de valía; que asimismo su biblioteca fue pobre y mal cuidada, sin que ni siquiera los autores patrísticos y medievales estuvieran adecuadamente representados; y que el escritorio careció de importancia. Mr. Hillgarth insiste más en el análisis del fondo de libros teológicos, entre los que figuran cuatro textos lulianos. Y, resumiendo el fruto de todo su trabajo, da por «demostrada la frustración de buscar los orígenes cristianos de la filosofía de Llull en la biblioteca de La Real» (p. 55).

Por las reiteradas alusiones personales con las que me distingue el Prof. Hillgarth, me considero obligado a manifestar mi parecer sobre el fondo de la cuestión planteada. Sin resquemores de amor propio, no tengo inconveniente en rectificar por excesivo mi aserto —más bien, simple sugerencia— de que la formación «clerical» de Ramón Llull tuvo lugar en el marco de la escuela monacal y de la biblioteca de Santa María La Real (*Obres Essencials de R. L.*, I, pág. 21). Después

de los estudios de Mr. Hillgarth, queda claro que R. Llull debió frecuentar otras bibliotecas de Palma (o de fuera de Palma) al parecer más nutridas, tales como las existentes en los conventos de dominicos y franciscanos. Pero con la misma sinceridad opino que el Prof. Hillgarth ha caído en el exceso contrario de excluir toda influencia de la biblioteca de La Real en la formación de R. Llull. Aun descartada la posibilidad de que, en los diez años que duraron los estudios «clericales» de Llull, el monasterio contase con más libros que los que aparecen en el catálogo de 1386, posterior en más de un siglo, por haberse perdido una porción de ellos o por no haber sido inventariados, de este catálogo se desprende que el monasterio de La Real pudo ofrecer a Llull para alimento espiritual una serie de libros cuya lectura dejó indudablemente en su mentalidad una huella visible (no digo específicamente cisterciense), como la Biblia y sus comentarios, la *Glossa* ordinaria, textos de San Agustín, la obra teológica de Pedro Lombardo, las traducciones medievales de Aristóteles, la *Summa Theologica* de Santo Tomás de Aquino, casi todos los escritos de San Gregorio Magno, muchos de San Bernardo y, todavía, el *Elucidarium* y el *Speculum Ecclesiae* de Honorius Augustodunensis, aunque de este autor no conste la presencia de la *Clavis Physicae*, que Miss Francis Yates ha supuesto fuente intermediaria de la notoria influencia de Escoto Eriúgena en la cosmología de Ramón Llull.

En realidad, yo planteé el problema de la formación clerical de Llull en términos más amplios. Para mí, no se trataba de una influencia de libros, sino de una influencia de mentalidades o de ambientes, que pudo ejercerse a través de contactos personales con los monjes de La Real —y éstos sí que constan fehacientemente— o de la asistencia a las enseñanzas de alguna escuela monacal, ya que no en Palma, fuera de la isla. Coincido con el Prof. Hillgarth en que la mayor probabilidad milita en favor de Montpellier, lo cual ayudaría a explicar unos cuantos episodios de la vida ulterior de Llull. La mentalidad de Llull muestra sus mayores afinidades con la que fue predominante en el siglo XII, como ha señalado con mucho acierto el P. Platzeck; y la tiene mucho menor con las nuevas corrientes del siglo XIII. Por mi parte, no he admitido nunca una formación dominicana en R. Llull, sean cuales fueren sus coincidencias o discrepancias doctrinales con Santo Tomás. En cuanto a los franciscanos, le influyó decisivamente el ejemplo del Fundador; pero he abrigado siempre mis dudas sobre la influencia de la mística bonaventuriana o de la teología de Duns Escoto. En cambio, descubrí la veta cisterciense de Llull en 1956, con motivo de una conferencia en Poblet conmemorativa de San Bernardo en el séptimo centenario de su nacimiento, al estudiar sus obras místicas. El P. Seguí se me había adelantado ya en señalarla; y, en conversación privada, coincidió conmigo la Sra. Guilleumas. Por ahora no veo razón para abandonar esta perspectiva.

JOAQUIN CARRERAS ARTAU

RODRIGUEZ TEJERINA, J. M., Dr., *La medicina medieval en Mallorca*. Felanitx, Llopió, 1962. IX, 169 p. 25 cm.

Del libro, lleno de detalles y de documentación, del Dr. Tejerina interesa destacar aquí el cap. VI dedicado a *Raimundo Lulio y la medicina*. Llull es un metafísico de la medicina. La ciencia de Hipócrates entre en su sistema como otra ciencia cualquiera y sus problemas son resueltos a priori por el arte combinatorio de letras y elementos que caracteriza aquel sistema. Sistema que se edifica todo él sobre las bases numéricas y los elementos que sostenían toda construcción medieval, como han estudiado y expuesto recientemente Miss Yates y el prof. Pring-Mill.

Se puede hablar sin duda de un abstractismo, escolasticismo o apriorismo en todos los tratados médicos de Llull, quien tendía por naturaleza a metafisizar los temas que tocaba. Pero no debe olvidarse que las combinaciones de letras, las teorías sobre los elementos y la transcendencia que a éstos concede el Maestro (cf. pág. 47 del libro que reseño), y que pueden a primera vista parecer caprichosas, o incluso, para un profano, cabalísticas, son las mismas con las que Llull teje y urde

sus doctrinas filosóficas así como sus demostraciones teológicas. Como siempre, Llull busca y expone los *principis* —la raíz, el alma— *de la medicina*.

Por otra parte, toda su obra médica está condicionada por los tres mundos con los que él convivía y que tan bien conocía: el sarraceno, el judío, el cristiano. Los sarracenos y los judíos fueron, en toda la edad media, los mejores físicos. A su pericia confiaban su salud, con evidente confianza, los mismos reyes cristianos. Y les concedían sorprendentes privilegios. Esa pericia de los médicos no-cristianos se debe, no sólo al hecho de que eran ellos los depositarios del saber y de los secretos orientales y griegos, sino también a este otro más importante sin duda: mientras los cristianos medievales eran inclinados a confiar a los santos su salud, los «no-creyentes» no tenían otro recurso sino la pericia del médico o cirujano. Estos, cultivadores del saber empírico aristotélico, eran mejores observadores de hechos y síntomas y ejercían una medicina más inmediata y concreta —no hay para qué decir que también más eficaz— que la de los cristianos, más teológica y abstracta.

En las páginas de este capítulo del Dr. Tejerina es evidente la desazón de Llull ante el perenne titubeo e inconstante inseguridad de la medicina medieval, cuyos frecuentes fracasos y discutibles éxitos tenían en impenitente escepticismo a los más avisados pacientes.

En el fondo Llull da la razón al istema de los cristianos. Da por seguro que el fracaso en los tratamientos se debe a que éstos se limitan al exterior y a la apariencia concreta, desconocimiento los *principios* de la enfermedad, los *elementos* de cada enfermo, las *cualidades* de cada remedio, las *coyunturas* de cada oportuna aplicación.

Era el peligro de un empirismo exagerado. La medicina debe ser, pues, metafísica; por *principios*.

Pero había también un peligro de la abstracción. El peligro de una medicina apriorística, curadora de dolencias a base de latines, y contra la que esgrimirá su acerada sorna Feijóo con palabras que parecen alquiladas a Llull, a quien él criticaba: «*Por los médicos mueren más hombres que no curan*».

A. OLIVER, C. R.

KNEALE, WILLIAM AND MARTHE, *The development of Logic*. Oxford (At the Clarendon Press) 1962; in 8º, págs. 761. 75/— not.

En 1870 C. Prantl publicó el cuarto y último tomo de su *Geschichte der Logik im Abendlande*, en el cual reveló a la vez la intención de haber redactado su obra a fin de que «al menos en un tiempo más próximo no debería ser preciso escribir otra historia de la lógica». Tuvo suceso, porque más de ochenta años habían pasado hasta que otro autor, I. Ma. Bochenski, se atrevió a afrontar de nuevo este campo difícil en su libro *Formale Logik* (Freiburg 1956). Pero esta vez, el autor de la nueva historia de la lógica está seguido muy de cerca por los Profesores de Oxford Sr. Dr. William Kneale y su señora Dra. Marthe.

La reciente publicación supera a la de Bochenski en extensión, se diferencia de ella en distintos puntos de partida y de vista y da menos textos y más explicaciones, mientras que el libro de Bochenski proporciona muchos textos selectos de los mismos lógicos. Sería quizás interesante continuar la confrontación entre Bochenski y Kneale, pero creo que no es el caso de hacerlo en esta sencilla reseña.

Los Señores de Kneale se dedican en la primera parte a la exposición de la lógica desde los inicios de nuestra cultura europea hasta los días de B. Bolzano y de J. Stuart Mill, y en la segunda interpretan la evolución de la lógica teórico-matemática, la cual nació a mediados del siglo pasado.

En la parte primera se observa como regla característica de método la de seguir fielmente las intenciones propias de la lógica antigua y medieval en sus relaciones íntimas con la ontología y en parte con las matemáticas del tiempo.

Elogiamos la minuciosa exposición de la lógica aristotélica, la de los Estoicos y de Leibniz. En cuanto a B. Bolzano se puede dudar un poco de si la interpretación

del 'Satz an sich' coincide con la verdadera intención de Bolzano. En el tratado sobre la lógica del medio evo algunas referencias al opúsculo del P. Filoteo Böhner (q. e. p. d.) *Medieval Logic* (U. S. A. Manchester, 1952), hubieran sido provechosas, pues contiene una muchedumbre de observaciones muy acertadas y claramente explicadas. — La posibilidad de introducir el arte silogístico como una parte especial de la lógica de las clases está demostrado en el libro de A. Menne *Logik und Existenz* (Meisenheim 1954).

En la segunda parte el Dr. W. Kneale da con mucha razón mayor importancia a G. Frege. Para los Lectores de los *Estudios lulianos* empero serían de interés particular el capítulo X, *The Philosophy of Logic after Frege* y la última cuestión tratada en el capítulo XII acerca del lugar, que la lógica tiene que ocupar entre las ciencias.

El tomar la geometría como punto de partida para la exposición inicial de la lógica europea me parece una intuición al menos fructuosa. El que conoce la obra de J. Lukasiewicz sobre el arte silogística de Aristóteles tiene que admitir una cierta semejanza entre las dos disciplinas, pues tanto la matemática antigua, como la lógica antigua (y escolástica), en gran parte, es un arte de comparar y de medir según igualdad, mayoridad y minoridad. La lógica se distingue empero de la matemática porque no conoce cantidades restringidas a las extensiones de tiempo y de espacio y por consiguiente no calcula con medidas numéricamente determinables. En otras palabras, las funciones de comparación por igualdad, mayoridad, minoridad no implican por sí mismas la referencia a cantidades numéricas.

Lástima que la comparación posible entre geometría y lógica no ha conducido a los Señores de Kneale a poner mayor atención en el análisis de las analogías, de que sirven varios Presocráticos, especialmente Hipócrates, luego Sócrates, Jenofonte y Platón. Obrando así se hubieran podido fijar al fin en la importancia histórica de la analogía llamado por el Rec. transitivo-platónica; la cual por su estructura y sus tres términos se asemeja a la analogía geométrica (para Platón el 'vínculo más hermoso'), la supera aún por su transitividad y corresponde a la vez al primer principio metodológico-ontológico de Platón, esto es, al *idem et diversum*, o sea al *idem-aequale* y al *diversum-inaequale*, dividiéndose este último según mayoridad y minoridad. La relación transitivo-platónica es la madre del silogismo básico en el sistema de Platón.

Siendo así, es imposible concebir el que Platón no se hubiera dado plenamente cuenta de que aquel silogismo (el cual se implica teóricamente en cada diaíresis platónica, establecida al menos por dos grados seguidos, y que se halla de hecho bastantes veces en sus diálogos), era con sus términos mayor, menor e igual-medio la base de cada una de las consecuencias o conclusiones lógico-ontológicas y que tenía la función precisa de demostrar la comunidad ordenada de las ideas subalternas en el cosmos noético de Platón.

Consta además que el modo 'bárbara' del arte silogística de Aristóteles no es otra cosa sino la aplicación del dicho silogismo platónico (fundado en aquella relación transitiva de mayoridad o minoridad), a las cosas reales y contingentes según sus diversas clasificaciones esenciales.

La razón de que el Recensor hable aquí más en detalles del exordio de la lógica europea a los Lectores de los *Estudios lulianos* consiste no tanto en el hecho de que él mismo en varias ocasiones haya indicado ya esta línea general de *La Evolución de la Lógica griega* (Barcelona, Consejo Sup. de Inv. Cient., 1954, cf. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 10, 1956, 493-508), sino por cuanto que mira ante todo a Ramón Llull. Bajo el aspecto lógico, las figuras A y T del Arte Luliano se refieren estrechamente al dicho primer principio platónico de igualdad, mayoridad y minoridad. El arte de combinar diversos objetos no funciona, sin que se presente el hecho de una 'aequiperantia' entre ellos; y el ascenso o descenso del entendimiento sería imposible sin una mayoridad o minoridad entre los objetos comparables.

Aunque la obra de los Señores de Kneale, fruto de trabajo infatigable durante

trece años, no solamente en la segunda parte sobre la lógica moderna, en que el Dr. W. Kneale ponía su mayor atención e interés, sino también en la primera parte, elaborada juntamente por los dos autores, contenga magníficos capítulos, como queda dicho, hay que lamentar que la figura de Ramón Llull se puso en un cuadro históricamente poco fiel. Cito todo el lugar referente a Llull:

[pág. 241] «Raymond Lull was a Catalan who turned from soldiering to religion and died while trying to convert the Moors in Africa. But his fame rests chiefly on his invention of a system for combining concepts in a mechanical fashion so as to exhaust all alternatives. He seems to have had the curious idea that this would help to confute the Mohammedans and spread the truth of the [pág. 242] Christian religion. Signs for the most important concepts in certain groups were to be set out round circles like the points of the compass, and various combinations were to be produced by the rotation of the circles about a common centre. His selection of fundamental concepts did not show great philosophical ability; and his method of combining them has not produced any results, either in the conversion of the Moors or in the advancement of the sciences. But his system, which his followers called the *Ars Magna*, has nevertheless had some influence on the development of logic. It was never forgotten during the Middle Ages, and in the seventeenth century it inspired various attempts to work out a philosophical language in which all complex ideas could be expressed by the combination of certain fundamental signs. In particular, it probably suggested to Leibniz, either directly or indirectly, his plan of an *ars combinatoria*'».

Nota 1) «Some details of the *Ars Magna* may be found in Martin Gardner's *Logic Machines and Diagrams* together with further information about Lull's life».

Ante estas afirmaciones en parte equivocadas, en parte insuficientes y por esto desorientadoras, los Lectores así como el mismo Recensor podrían preguntarse, si no sería más útil y quizás necesario que los Lulistas de hoy, en cuanto se dedican a estudios sobre la filosofía y teología de Ramón Llull, no se restringiesen a una exposición positiva de las doctrinas sino a la vez a un estudio serio de las demostraciones de Ramon como aplicaciones del mismo Arte lulliano. Los defectos lamentables en la interpretación de Prantl, de Bochenski y ahora de nuevo de Kneale (la cual sin duda alguna predomina en la máxima parte de los científicos actuales), hubieran sido evitables, si un grupo de valientes lulistas, sin recaer en el pésimo gusto de polémicas de antaño, se hubiese tomado el trabajo de investigar más detenidamente la relación del Arte lulliano con la lógica moderna y el uso de aquél en los Escritos del Beato, no olvidándose de que el valor científico depende decisivamente del método aplicado y que las óptimas ideas de un autor no pueden tener éxito alguno en el mundo científico de hoy, si no se justifican los caminos de demostración, de que se sirvió el autor comentado, esto es en nuestro caso, el mismo Ramon Llull. ¡Lejos todas las polémicas inútiles! Pero me sea permitido decir lo que sigue:

Para hacer justicia de la *lógica de Llull*, se deberían estudiar aún sus tanteos de componer una 'Begriffsschrift' en su *Ars notandi*, las leyes lógicas, que constituyen su *Ars combinatoria* y que concordan perfectamente con el moderno cálculo combinatorio general, su concepto amplio y casi moderno de relación con un esquema quizás exhaustivo de las relaciones generalísimas en la Figura T, además esa ley de consecuencia, que quisiera yo llamar 'Lex lulliana' y en la cual se basa el criterio de verdad de Ramón. Me refiero a la 'Fallacia XX' (impropiamente nombrada así por el mismo Ramón), la cual se formula de esta manera: Si consta que ningún S es P y si consta a la vez que algún S es P (y como de la proposición «Ningún S es P» se sigue esta otra: «Algún S no es P») — se concluye que «Algún S es P y algún S no es P». ¿Por qué? Por el sentido necesariamente doble sea de S, sea de P, supuesto, —según la condición establecida por el mismo Ramón— que las dos primeras premisas son verdaderas.

Para hacer justicia a la *habilidad filosófica de Ramon* hay que darse cuenta de que sus términos básicos de la Figura A no sirven para nada, es verdad, en la elaboración de las ciencias naturales y matemáticas, pero mucho en la filosofía, sobre

todo en la ética y también en la discusión capital de toda la filosofía, que es 'la batalla del ser', porque esos términos fundamentales han de considerarse no solamente como atributos del Ser divino, sino ante todo como los aspectos trascendentales comunísimos que afectan inmediatamente el ser ítem trascendental.

FR. ERARDO - W. PLATZECK OFM

Roma

CROCCO, A., *Gioacchino da Fiore. La più singolare ed affascinante figura del medioevo cristiano*. (Coll. «I grandi ideali dello spirito» I). Ediz. Empireo, Napoli. 1960. 203 p. 22 cm.

Estudio concienzudo de los datos históricos y elementos legendarios en la biografía de Joaquín de Fiore, sus obras, su concepción trinitaria de la historia, su «Edad del Espíritu Santo», su teología trinitaria, su huella en la espiritualidad del siglo XIII y la influencia de su simbología en la *Comedia* de Dante.

Todo, en la vida y en la obra del abad Joaquín, se torna símbolo. Pero él tuvo el infortunio de que le tocaran unos admiradores —entre los *Espirituales*, sobre todo— que le atribuyeron obras y doctrinas o que de sus escritos sacaron consecuencias que él ni previó ni quiso y que le hicieron sospechoso a las generaciones que le siguieron, y arrastraron a los historiadores de todas las épocas a hacer de él un heterodoxo más entre los muchos que pululaban en la Europa del siglo XII. Injusticia de la que le defendía, ya en 1220 Honorio III, contra los que de la condena de su antilombardismo por el Lateranense IV (1215) deducían una condena de su doctrina y de su persona.

Joaquín no fue nunca un hereje. Su doctrina, fascinadora en su aureola de símbolos apocalípticos, invadió rápidamente todos los círculos piadosos y cultos de la Europa del XIII y XIV.

Sin duda, y a pesar del ostracismo que declararon los cistercienses a la persona y a la obra de su antiguo miembro, entra Llull —discípulo un tiempo de los monjes blancos de La Real— en el círculo de influencia de Joaquín. Del auténtico. No del que quisieron hacer de él los espirituales (como, también más tarde, querrán hacer un Llull alquimista-ocultista los alquimistas).

Me limito a tomar nota de las afinidades, llamémoslas coincidencias, que llaman enseguida la atención entre la vida y los ideales del fundador de Fiore y del de Miramar:

Aparición de un *vir forma pulcherrimus* a Joaquín, todavía novicio, en el jardín del monasterio de Sambucina, comunicándole el secreto de su ciencia (p. 23 n. 15); retiro y soledad que antecede a su vida apostólica (p. 20 n. 11); formación monástica (p. 21-22); aversión a la cruzada por las armas (p. 20 n. 10); viaje a Oriente (p. 21); fama de su estancia y vicisitudes en París, ya conocida en 1275 (p. 22 n. 15); simbolismo de números y letras en su sistema (p. 141-44); simbolismo de las flores (p. 27); hegemonía indiscutible del eremitismo en la vida espiritual (p. 26-28); inconformismo con la situación político-ecclesiástica (p. 27); preocupación por la conversión de los judíos (p. 141); testamento y sumisión de su persona y obra a la sede apostólica (p. 67-68).

En la obra misma de ambos se descubren sorprendentes semejanzas: Insistencia —en Llull es eminentemente apologética— sobre la teología de la Encarnación y de la Trinidad (v.gr.p.52). Según Joaquín, siendo la historia de la humanidad reflejo y proyección de la Trinidad divina, y habiendo Dios creado al hombre a su imagen y semejanza, la Trinidad es asequible por una argumentación que parta de los datos de la historia y de la constitución y orden en el cosmos y en el hombre (p. 76-77), argumentación que para Llull se transformará en el trasfondo de su demostración por razones ejemplares y necesarias. A propósito de lo cual es bueno advertir que Joaquín (dígase lo mismo de ciertos aspectos del sistema luliano) no subordina la Trinidad a su concepto de historia y de hombre, como alguien ha interpretado; sino que para él la Trinidad es el todo y el supremo modelo de todo. Es la historia que es trina por ser trina la Trinidad, y no al revés, aunque, necesariamente,

el camino de la demostración habrá de correr desde la historia, asequible directamente, hacia la Trinidad, conjeturable solamente a través de la historia, precisamente porque ésta es su reflejo.

También pudo influir sobre Llull la idea apoteósica del papa Angélico (citemos el caso del papa Blanquerna) que debe regir la Iglesia espiritual en la tercera edad; edad, la del Espíritu Santo, que no será sin papa, sino presidida por un papa ideal, angélico, que actuará sólo a tono con el Evangelio y bajo la dirección del Espíritu. Este papa será rey de paz y señor del mundo (p. 95-96 n. 29). Señor del mundo, no en el sentido teocrático —contra el que luchaba Joaquín—, sino en el sentido de un rector espiritual, amable y paterno, al que las gentes todas acuden en busca de luz y de sinceridad y del rutilante ejemplo del Evangelio vivido. Esa es justamente la idea que martillea en la cabeza de Llull —también convencido enemigo de la «temporalidad» de la Iglesia—, cuando sueña en un papa, pobre y sencillo, evangélico y dinámico, *senyor de tot lo món*.

ANTONIO OLIVER, C. R.

CHEVALIER, J., *Histoire de la pensée. 2. La pensée chrétienne (des origines à la fin du XVI^e siècle)*. Paris, Flammarion, 26 rue Racine, 1956. Pág. 414-21: Raymond Lulle. *La catholicité de la raison et de la foi. L'établissement de la religion universelle par une méthode de raisonner universelle. Le Grand Art*.

Chevalier, historiador de la filosofía, no ha realizado investigaciones particulares sobre Llull; se apoya sobre los estudios que de él existen. Pero las bases sobre la que se apoya son seguras. Sobre ellas ha sabido captar, como dicen los epígrafes que acabo de copiar, lo que en la prodigiosa fecundidad del siglo XIII significa el esfuerzo de síntesis —catolicidad de la razón y completación de ésta por la fe, las dos siempre, en raíz al menos, en concordia— realizado por el maestro mallorquín.

Para Chevalier Llull es el inventor del más vasto y genial sistema unitario desde el cual son solubles todos los problemas que pueden ofrecerse en cualquier campo de la realidad o del saber. En ese sistema se traduce «todo el vigor de la catolicidad y su aspiración a establecer en todas partes, de hecho y de derecho, la unidad de los espíritus en un mundo organizado jerárquicamente bajo la primacía de lo espiritual. Su influencia ha sido considerable sobre todos los espíritus preocupados por descubrir un lenguaje y un arte universales como medios de expresión, como factores incluso, de una sociedad universal; sobre todos los amantes de la vida interior, sobre todos los místicos».

La simpatía con que Chevalier mira a Llull le ha acercado sin duda a la comprensión de su vasto sistema universal y de sus visiones sin fronteras.

ANTONIO OLIVER, C. R.

WOLFGANG SCHLEICHER, *Ramon Lulls Libre de Evast e Blanquerna, eine Untersuchung über den Einfluss der franziskanisch-dominikanischen Predigt auf die Prosawerke des katalanischen Dichters (Kölner romanistische Arbeiten, Neue Folge, Heft 12)*, Genève, E. Droz, y Paris, Minard, 1958, 167 págs.

El que la literatura catalana, tras unos comienzos positivamente modestos, haya alcanzado una culminación con Ramón Llull, incita a preguntarse acerca de cuáles han podido ser las influencias que se han hecho sentir de tan operante manera en la creación literaria del «Doctor iluminado». Ya el que la mayor parte de las obras de Llull estén compuestas en prosa plantea problemas de índole especial. En tal sentido, un influjo de la predicación es verosímil, sin duda; bien cierto es que, sin el modelo de los sermones latinos, el lenguaje y el estilo de Llull apenas podrían concebirse!

W. Schleicher —como se sigue del subtítulo de su libro— ha querido estudiar la influencia de la oratoria sagrada de los franciscanos y dominicanos en la prosa de Llull. Empero, al pasar a dar realidad a sus propósitos, se limita al *Libre de Evast*

e *Blanquerna*, prescindiendo de los dos escritos *Libre de amic e amat* y *Art de contemplació*, que van intercalados. Puesto que tal novela —*Blanquerna*— es la producción literaria más significativa de Llull, dicha limitación puede aceptarse. Como Sch. dice (pág. 11), se ha propuesto hacer un estudio crítico de *Blanquerna* y, basándose en ese libro, poner de manifiesto cuáles son las influencias que, de modo más capital, se hacen sentir en la prosa de Llull.

Tras un capítulo dedicado a la vida y obra de Llull (en el que pasa revista rápidamente a hechos conocidos), sigue otro acerca de la fecha, los manuscritos y el contenido de *Blanquerna*. En cuanto a la época de su redacción (págs. 19-21) no es Sch. muy exacto; aun cuando posteriormente —con motivo de un estudio del autor de esta crítica²— se haya expresado más circunstanciadamente en este problema³. En el capítulo tercero trata de los aspectos esenciales de *Blanquerna*, situando esa novela en el desarrollo del espíritu burgués⁴ y poniéndola en relación con las órdenes mendicantes de franciscanos y dominicanos, más sin señalar por ello el carácter burgués de esas mismas. Fácil es, por supuesto, tomar en consideración los sermones de ambas órdenes mendicantes como posible modelo literario de las obras en prosa de Llull. Sch. caracteriza tal predicación como compuesta en lenguaje popular y rica en ejemplos; y a continuación designa la prosa de Llull —sin intentar, no obstante, fundamentar su aseveración— como un claro ejemplo de ese tipo de literatura de la predicación franciscano dominicana (pág. 31). Sch. cree encontrar más adelante influjos de *Barlaán* y *Josafat* —obra a la que considera, por modo igual y totalmente inmotivado, como dentro del ámbito de la predicación popular (pág. 49)— y del *Roman de la Rose*. Mientras que lo primero es posible, por lo menos —y Sch. expone en tal sentido argumentos convincentes—, la influencia del *Roman de la Rose* apenas puede entrar en controversia; y ello, tanto menos cuanto que precisamente en *Blanquerna* retrocede el elemento alegórico, en contraposición con anteriores escritos de Llull.

El capítulo cuarto, de 100 páginas, constituye el núcleo del libro. Aquí ha querido estudiar el autor la configuración de *Blanquerna* y su relación con la oratoria sagrada medieval. En él prescinde Sch. a propósito de las obras de Llull acerca del Arte de predicar —mencionemos especialmente el *Liber de Praedicatione*, reeditado hace poco⁵—, porque en ellas se ven representados los principios de la elaborada predicación escolástica y no los de la popular, cuya impronta quiere él ver en *Blanquerna*. En vano se esperaría entretanto una exposición minuciosa de tal predicación popular como punto de partida para ulteriores disquisiciones; Sch. se conforma con señalar algunos pocos datos de carácter general (págs. 53-54). Sch., al ocuparse después (en las tres partes del capítulo cuarto) en los temas, la técnica de la composición y la configuración estilístico-retórica de *Blanquerna*, desdeña con frecuencia el establecer una relación con la predicación franciscano-diminicana. Con lo que el autor pierde de vista a menudo el fin mismo de su libro.

No obstante, las exposiciones del capítulo cuarto conservan su valor en orden a la estimación literaria de *Blanquerna*. Sch. logra su empeño de analizar y destacar los más importantes temas de la novela; aunque en todo caso, resulta difícil aceptar que hayan sido determinados por la temática de la predicación popular como el autor pretende (pág. 91). Porque —valga como un ejemplo entre muchos— ¿qué tiene que ver con dicha predicación popular, la cuestión del latín considerado como lengua universal? (pág. 89). También en el examen de la técnica de la composición da Sch. positivas muestras de sagacidad, bien que no se pueda aceptar de consuno todo lo que sostiene. No resulta evidente por qué el capítulo 77 de *Blanquerna* ha de dividir la obra en dos partes —desiguales, además— (pág. 97), y por qué poco después (pág. 98) el autor ha de decir que considera su propia determinación como desprovista de significado. Que la obra es una combinación de elementos épicos y didácticos, es suficientemente sabido. No se debería hablar además —tal como Sch. lo hace— de una parte épica y didáctica (pág. 98). La adopción de ejemplares salta a la vista, cosa que por cierto no sucede con la estructuración de los capítulos didácticos en una forma de predicación pura, otra de predica-

ción mixta y por fin una tercera predicación en forma de series de ejemplos (págs. 106-116); aquí se habrían podido extraer paralelos de la literatura de la predicación. Digna de aplauso es la exposición de la configuración estilístico-retórica, que proporciona una visión de los principales medios estilísticos utilizados por Llull; por cierto que tal estudio se circunscribe a unos pocos capítulos de la novela. El autor no logra una caracterización global del estilo, y apenas puede hablarse de las relaciones con la predicación franciscano-dominicana.

De lamentar es también que la forma expositiva de Sch. sea, frecuentemente, vaga e imprecisa en demasía. Pueden comprobarse muchas inexactitudes y contradicciones en los pormenores. Tampoco dice mucho en favor del autor el que éste se muestre sorprendido siempre de nuevo. Llama la atención en el índice bibliográfico, que sólo se mencionen dos tomos de la edición del *Libre de Evast e Blanquerna* de la colección *Els Nostres Clàssics*: faltan los tomos 3 y 4 (Barcelona, 1954). Tampoco se ha tenido en cuenta el tomo 1 de las *Obres essencials* de Ramón Llull (Barcelona, 1957) con el estudio de Jordi Rubió acerca de *L'expressió literària en l'obra lul·liana* (págs. 85 y sigs.).

RUDOLF BRUMMER
Germersheim / Rhein
(Alemania).

CRONICA

I

Asociación Española para el estudio de la Filosofía Medieval (Reunión nacional de 1962)

El Prof. Cruz Hernández, lamenta que la parte correspondiente a su disertación que figura en la crónica de la primera Asamblea de la *Asociación Española para el estudio de la Filosofía Medieval*,¹ no se corresponda exactamente con las palabras por él pronunciadas, y ruega la inserción del texto siguiente que resume brevemente su comunicación.

El día 28 inauguró las sesiones informativas el arabista, Profesor Dr. Miguel Cruz Hernández. Nos presentó un cuadro de conjunto del estado actual de la investigación en el campo de la filosofía árabe en España. No era su intento descender a muchos detalles para no ser excesivamente prolijo y para no herir la susceptibilidad de nadie con omisiones involuntarias.

Por los años 1746 a 1778 D. Miguel Casiri, sacerdote católico de lengua árabe, recibió de los reyes D. Fernando VI y Carlos III el encargo de ordenar y de catalogar la colección de obras arábicas de El Escorial. El mismo D. Miguel fue el principal promotor del resurgimiento de los estudios árabes, que desde 1772 se establecieron de nuevo en Alcalá y en Madrid.

Se puede decir que hasta el s. XIX no se tuvieron en cuenta las fuentes de lengua árabe. A mediados de este siglo es cuando comienza la auténtica investigación. Las dos figuras más representativas de este movimiento fueron Dieterici y Renán. Esta investigación, por lo general no fue tenida en cuenta por los romanistas.

El resurgimiento del arabismo español se inició en Madrid y Granada en el siglo XIX, con figuras como Conde. Algo después se desarrolla el interés por los estudios arábicos que luego cristalizará en la «Escuela de Estudios Arabes». El iniciador y el primer gran maestro de la «escuela actual» fue D. Francisco Codera, quien publicó los 10 tomos de la biblioteca árabe hispánica. De su magisterio surgió D. Julián Ribera, que logró formar un núcleo a su alrededor, que se puede considerar como fundamental en el desarrollo del arabismo español. Hasta este momento, no se puede decir que haya habido nada de importancia en el campo de la filosofía.

De este grupo de Ribera se destacó la gran figura de D. Miguel Asín Palacios. Su virtud más característica fue su inmensa capacidad de trabajo. Era de parecer que la labor de los arabistas debía consistir más en ser lectores que traductores; leer los documentos árabes para estudiarlos y comunicar el fruto de estas investigaciones a los no arabistas. Las traducciones no darían nunca con exactitud el pensamiento del autor, y por eso no eliminarían nunca la necesidad de que hubiese siempre arabistas de profesión. Este arabista debería estar preparado para practicar los

1 Véase *Estudios Lulianos*, n.º 18, 1962, págs. 346-349.

tres votos de la profesión del arabismo: el de pobreza, ya que estos estudios nunca serían lucrativos; el de castidad, sin las cargas familiares; y el de obediencia a la letra del texto.

La especialidad de D. Miguel no fue la filosofía estricta, sino el pensamiento en general de los autores de lengua árabe, y aun en éste primordialmente en cuanto a lo relacionado con la religión. Es decir, los influjos mutuos entre el Islam y el Cristianismo. Un Islam cristianizado, que a su vez había tenido orígenes en un cristianismo anterior.

Fueron numerosos sus estudios sobre los autores árabes. De Avempace nos entregó las obras sobre el intelecto, la carta de Adios, el Régimen del Solitario y trabajos doctrinales. Corrigió a Munk en un fragmento atribuido a Avempace y que resultó ser de Al-Farabi.

Sus estudios sobre Algacel hicieron época. Elaboró un estudio originalísimo sobre el neoplatonismo musulmán, reconstruyendo la figura de Ibn Masarra y todo su pensamiento, sin haber podido conocer ni una obra suya, a través únicamente de otras fuentes. Estudió también a Ibn Hazm de Córdoba. Dejó a un lado a Ibn Tufail, cuyo aspecto literario suele servir de pantalla a sus méritos filosóficos entre los investigadores.

En la figura de Averroes descubrió facetas nuevas, sobre todo en su influjo en el Cristianismo y de una manera especial en Sto. Tomás. Uno de sus temas preferidos fue el de averroísmo teológico de Sto. Tomás. También contribuyó un poco a fijar la posición de Averroes en la historia del pensamiento: ni ateo, ni libre-pensador, ni mero comentador de Aristóteles. Si bien Bauthier no se decidió a aceptar plenamente las conclusiones de Asín, no cabe duda de que el peso de la opinión pública entre los estudiosos de Averroes se inclina más hacia éste último. Se embarcó también D. Miguel en el estudio de la Lógica de Ibn Tumlús de Alcira. Analizó el neoplatonismo español en las figuras de Ibn Arabí y de Ibn al-Sid de Badajoz. Descubrió aspectos literarios, históricos, místicos y aun el comunismo de la escuela masarrí, sin olvidar la escuela de Almería.

Todo este material fue tan ingente que, al tratar de recopilar la historia de la filosofía musulmana española, el setenta y cinco por ciento del trabajo se lo daban hecho al profesor Cruz Hernández los trabajos de D. Miguel Asín.

Pero se puede decir que el fruto más maduro de la obra del Sr. Asín es la Escuela de Estudios Arabes. En ella ha trabajado en el terreno de la filosofía principalmente el P. Alonso. Son notables sus estudios sobre Averroes. La inspiración de su investigación la ha tomado de D. Miguel Asín, hasta el punto de que intenta hacer con él una revalorización similar a la que Gauthier hizo con Renán. Su obra de la Teología de Averroes es un modelo en su género. Ha contribuido no poco a la fijación de la cronología de las obras de Averroes. Sostiene con documentos bien fehacientes que Averroes no es un mero comentarista de Aristóteles, sino un pensador original. Pero su obra más fundamental consiste en sus estudios sobre la historia de los traductores medievales españoles, en los que derrocha un acopio de dato que le han hecho célebre entre los especialmente de este ramo.

En la misma escuela trabajó D. Carlos Quirós, un gran conocedor de árabe, adquirido durante el ejercicio de su cargo de Coronel del cuerpo de Capellanes católicos en Marruecos. Fue profesor durante varios años en la historia del derecho musulmán. Y compuso la edición y la traducción al español del Compendio de la Metafísica de Averroes. Otro de los grandes investigadores de la cultura islámica fue D. Angel González Palencia, quien tradujo a Ibn Tufail. Sus estudios revistieron más bien carácter literario que filosófico.

Un segundo grupo de discípulos de Asín, formado principalmente por historiadores y literarios, han rodeado la prestigiosa figura de D. Emilio García Gómez. El fue el discípulo predilecto de Asín, si bien sus aficiones se han desarrollado preferentemente en el campo de la literatura y de la poesía. Ha sido muchos años el Director de la Escuela de Estudios Arabes, que es sin duda ninguna la institución española de estudios árabes, que más prestigio tiene en el extranjero.

No es nada fácil una especialización en la filosofía musulmana. Además de un

conocimiento profundo del árabe, se requiere estar bien versado en las tres escolásticas: cristiana, judía e islámica, en la teología dogmática, en la mística y en la tecnología propia de los términos estrictamente filosóficos. Por eso no es raro ver surgir especialistas de la filosofía musulmana en el seno de las Ordenes religiosas. Independientemente de las Escuelas se han ido formando algunos arabistas, que han desarrollado una labor digna de tenerse en cuenta. Además del P. Alonso del que se ha hablado, están los estudios del P. Gómez Nogales, principalmente sobre Averroes. Sus puntos de vista llamaron la atención de los medievalistas en los dos Congresos Internacionales de Filosofía Medieval.

Otro de los grandes especialistas de este género es el R. P. Darío Cabanelas, O.F.M., gran conocedor de la filosofía, de la lengua y de la literatura árabe. En este mismo orden hay que citar el círculo de los PP. Agustinos, que cuentan con su famosa biblioteca árabe, una de las más ricas del mundo. Fue una lástima que la tragedia roja segase en flor tantas esperanzas como allí había cifradas.

Tampoco se puede dejar en el olvido al R. P. Félix M.^a Pareja con su inmenso caudal de conocimientos, y que está reputado hoy día como uno de los mejores islamólogos del mundo. Su *Islamología* es una de esas obras que acreditan la seriedad científica de un autor.

El profesor Lator desarrolló una labor extraordinaria. Salido de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid, ha brillado bastante en la órbita del P. De Bouyges en Beirut (Líbano).

A este grupo de trabajadores independientes habría que adjudicar al Catedrático de Barcelona D. José M.^a Millás Valicrosa.

En su especialidad no sólo entran los hebreos, sino que ha hecho trabajos muy valiosos en el campo de la ciencia árabe, de influjo en la filosofía, ya que los autores que ha investigado no son científicos puros, sino también filósofos.

Hoy día con todos estos trabajos se le ha abierto un horizonte amplísimo tanto al arabismo oriental como al occidental. Ya pasaron aquellos tiempos en que grandes pensadores podían desconocer la filosofía árabe, o creerla una mera continuación de la Griega.

Ya se comienza a incluir en las Historias de la Filosofía el período de la filosofía musulmana. Y así, prosigue el Profesor Cruz Hernández, el P. Fraile O.P. ha incorporado en el 2.^o tomo de su «Historia de la filosofía», nuestros estudios sobre filosofía árabe. Y termina diciendo que para no desconocernos, se hacían absolutamente imprescindibles estos contactos que ahora hemos iniciado.

Al final, tomó la palabra el P. Gómez Nogales para advertir que, por modestia de su autor, la ponencia había tenido un fallo fundamental y era el de no habernos dado cuenta del papel que el mismo Sr. Cruz Hernández había desempeñado en el arabismo actual, tanto en sus contactos con especialistas extranjeros, como en la síntesis que nos había hecho con su Historia de la Filosofía Musulmana Española, que hoy día se podía presentar como la única obra de conjunto de ese género. Ni se podía echar en olvido sus preciosas investigaciones sobre Avicena y Averroes.

II

Dos conferencias del Dr. Hillgarth

El 1 de noviembre, 1962 el Dr. Jocelyn Hillgarth, *Professor* de la *Maioricensis Schola Lullistica*, dio una conferencia bajo el título de «Lull, Lullism and the Court of France» ante la Sociedad Medieval de la Universidad de Oxford. Se trata de dos temas estrechamente relacionados: los viajes de Llull a París y sus relaciones con la Corte de Francia y las obras lulianas del discípulo de Llull, Tomás le Myésier, escritas en los reinados inmediatos a Felipe el Hermoso. Después de señalar los cuatro viajes de Llull a París, el conferenciante subrayó la importancia de la Corte de

Felipe IV en la vida de Llull, tomando en consideración sus relaciones con otros príncipes y las obras de otros escritores, especialmente Dubois, Nogaret y Arnau de Vilanova. Las ideas de Llull sobre la cruzada interesaban tanto a los reyes de Aragón como a los de Francia. Señaló el autor la correspondencia de ideas entre Llull y Felipe el Hermoso, no sólo en cuanto al «Bellator rex» del *Liber de fine* sino también en la cuestión de los Templarios. Aunque se mantuviera independiente en otros aspectos de la política francesa, entre 1309 y 1311, durante su última larga estancia en París, Llull invoca repetidamente la autoridad del rey Felipe contra el Averroísmo en aquella Universidad. Se puede sostener que entonces Llull suscribía, al menos en parte, la teoría teocrática de la monarquía francesa, tan claramente enunciada en los documentos de la época.

La fama de Llull iba aumentando a cada estancia suya en París, desde 1287 a 1311. La conferencia terminó con un breve discusión del principal resultado del Lulismo primitivo de París, las compilaciones de Tomás le Myésier, su origen y su motivación.

Otra conferencia del Dr. Hillgarth, dada en Londres el 24 de noviembre a un grupo de católicos universitarios, versó sobre «Ramón Lull and Islam». El autor centró el tema no tanto en las circunstancias accidentadas de la biografía misionera de Llull como en la filosofía luliana. Casi toda la vida de Llull cae evidentemente dentro de lo que el Professor Southern, en reciente serie de conferencias sobre *Western Views of Islam in the Middle Ages*, ha llamado «El Siglo de la Razón y la Esperanza». Las fuentes arábigas de Llull han sido probablemente sobreestimadas por algunos eruditos en relación con las cristianas; pero tenemos que constatar que la filosofía luliana obedece a un ímpetu misionero, al deseo de encontrar un lenguaje filosófico común que sirviese para una discusión razonable entre las tres creencias opuestas, el cristianismo, el Islam y el judaísmo. Aparte de la herencia neoplatónica común a las tres religiones del Mediterráneo en el s. XIII, la doctrina luliana de las Dignidades sería inteligible para judíos y musulmanes, con sus doctrinas respectivas de los «Sephiroth» y de los «Hadrás». Subrayó el autor el error que entraña hablar del «racionalismo» de Llull. Sus «rationes necessariae» son razones de congruencia, destinadas a defender la Fe cristiana frente a la acusación de irracionalismo. Finalmente, señaló la tolerancia de Llull, su objetividad en la controversia y su constante insistencia en la necesidad de que una conversión sea completamente libre. Los resultados alcanzados por Llull en vida quizás no fuesen tan grandes en sí mismos; pero el impulso por él dado a las ideas cristianas sobre misiones fue enorme.

ROBERT PRINC-MILL

El Microcosmos Lul-lia

172 páginas.

Editorial

THE DOLPHIN BOOK CO. LTD

OXFORD

Dirección postal del autor: Hamilton Road, 51.—Oxford.

ANALECTA MEDIAEVALIA NAMURCENSIA

13

Pierre MICHAUD-QUANTIN

SOMMES DE CASUISTIQUE ET MANUELS DE CONFESION AU MOYEN AGE

(XII-XVI siècles)

EDIT. NAUWELAERTS
2, Place Cardinal Mercier
LOUVAIN

LIBR. FRANCISCAINE
2080 Ouest, Boul. Dorchester
MONTREAL - Canada

LIBRAIRIE GIARD
2, Rue Royale
LILLE

(Con licencia eclesiástica)

Edición crítica de las

OPERA LATINA del B. Ramón Lull

Ha salido

el TOMO TERCERO

Contiene LIBER DE PRAEDICATIONE

Un volumen de XX + 407 páginas

preparado por el

RDO. P. FRAY ABRAHAM SORIA FLORES, O. F. M.

bajo la dirección del

DR. FRIEDRICH STEGMULLER

Profesor ordinario público de la Universidad de Freiburg i. Br. y
Magister de la «MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA»

Otros tomos publicados:

TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, en 4.º, 520 páginas.

TOMO II (OPERA MESSANENSIA ET TUNICIANA), 1960, en 4.º,
568 páginas.

Preparados por el

DR. JOHANNES STOHR

Profesor de la «MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA».

Se está acabando de imprimir el TOMO IV.

Precio de venta al público: 10 dólares

Dirijanse los pedidos a:

ESCUELA LULLISTICA MAYORICENSE, Apartado 17, Palma de Mallorca (España)
