

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullística

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núms. 22-23

S U M A R I O

ESTUDIOS

- P. FRAY ALVARO DE BARCELONA, O. F. M. CAP., *Llull i el doctorat de la Immaculada* pág. 5

PONENCIAS Y COMUNICACIONES

- SERGIO RÁBADE ROMEO, *La metafísica del siglo XIV* pág. 17
F. DA GAMA CAEIRO, *Aportación para el estudio de las fuentes del pensamiento místico del Bto. Ramón Llull* pág. 33
GEORGES VAJDA, *Quelques aspects de la philosophie juive d'Espagne au XIV siecle* pág. 41
P. M. ALONSO ALONSO, S. J., *Traducciones árabe-latinas en el siglo XIV o a fines del siglo XIII* pág. 54
M. CRUZ HERNÁNDEZ, *La filosofía árabe occidental del siglo XIV* pág. 66
JOAQUÍN LOMBA, *La estética de Ibn Hazm y «El libro del Buen Amor»* pág. 72
ARTURO MOREIRA DE SA, *Actividades e projectos do Centro de Estudos de Psicologia e de Historia da Filosofia* pág. 80
J. CARRERAS ARTAU, *En torno al primer siglo del lulismo* pág. 83

TEXTOS

- JOSÉ M.^a MADURELL MARIMÓN, *La Escuela de Ramón Llull, de Barcelona* pág. 93

BIBLIOGRAFÍA

- I. Sección de estudios medievales, pág. 119. - II. Sección de bibliografía general selecta, pág. 129

CRÓNICA

- La Sorbona conmemora el VII Centenario de la Conversión del Beato Ramón Llull*, por L. SALA MOLINS pág. 133

EN PREPARACIÓN:

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. VIII 1964 Año VIII

ESCUELA LULÍSTICA MAYORICENSE
Palma de Mallorca

LLULL I EL DOCTORAT DE LA IMMACULADA (*)

VIII. — RELACIONS ENTRE LLULL I SCOT

Precisament amb un contrast entre Duns Scot i Ramon Llull començava aquest treball. Aquest contrast era justament el motiu i el moll de la qüestió. Ací el volem reprendre amb la intenció de dibuixar el nostre parer a les acaballes d'aquest escrit. S'han donat relacions entre Llull i Scot? Quines han estat?

Els possibles contactes entre els dos personatges s'haurien de trobar en dos plans: l'històric i el doctrinal.

1. — *Encontre personal.*

Una simpàtica anècdota reconta la manera com Ramon Llull i Duns Scot van lligar amistat.¹²⁶ Hom ha cercat, naturalment, de precisar les dates en les quals van trobar-se respectivament a París els nostres dos homes, però si en el cas del primer no és tasca senzilla,¹²⁷ en el segon no esdevé pas més fàcil.¹²⁸ L'anècdota té a favor de la seva autenticitat la gràcia de recontar un fet completament intrascendent, sense grandiositat ni eloqüències, i que escauria molt bé a l'estil del missioner mallorquí. Una llegenda imaginada hagués segurament inventat una escena un xic més solemne, més impressionant.

Però si llurs respectives cronologies no coincideixen a París, la historicitat de l'anècdota perd tota la seva estabilitat. De totes maneres

(*) Vegi's ESTUDIOS LULIANOS, V, 1961, 61-97; VI, 1962, 5-49, 221-255.

¹²⁶ Mentre Scot feia escola, un vell de barba florida feia anar el cap manifestant que no estava d'acord amb la doctrina ensenyada. Scot el volgué mesurar amb una pregunta elemental: *Dominus, quae pars?*. Llest Ramon Llull respongué: El Senyor no és part, sinó que és el tot. Aquesta intervenció fou l'espurna de la mútua amistat i de comunicacions científiques.

¹²⁷ Vegi's l'anterior nota 61.

¹²⁸ «Juan Duns Escoto, al igual que otros muchos doctores escolásticos..., carece de una cronología biográfica suficientemente detallada. Por esto hoy resulta difícil reconstruir su vida con toda exactitud», *Obras del Doctor Sutil, Juan Duns Escoto* (Madrid, (1960) 1.

els anys de la vida de cadascun en aquell període no són absolutament certs, amb algun document nou no seria massa difícil coordinar llurs anys i llurs estades a París. Per això, prudentment, alguns autors es limiten a referir l'anècdota sense pronunciar-se sobre la seva historicitat.¹²⁹ Altres s'inclinen decididament vers la negativa,¹³⁰ i uns darrers es decanten per l'afirmativa, fent acabar el cas d'una manera bonica i alguns, fins novel·lística.¹³¹

Una absoluta impossibilitat de l'encontre no es pot afirmar amb massa decisió; la seva probabilitat no és majorment garantida. D'on es conclou que no poden eixir deduccions certes de premisses incertes; i que millor que insistir en el fet o en el no-fet de l'encontre per a trobar o negar relacions doctrinals entre Llull i Scot, serà preferible examinar si realment en les doctrines algunes influències hi són possibles, esguardant en la llunyania la boirosa possibilitat que s'haguessin conegut.

2. — *Encontre llibresc.*

Si en la hipòtesi de l'encontre personal entre els nostres dos personatges, Scot tindria la funció de mestre i Llull la de deixeble,¹³² en

¹²⁹ Per exemple, L. WADING, *Annales minorum (Quaracchi, 1931)* VI, 135; PASQUAL, c. c., I, 254; HLF., v. 29, p. 35; HLF., v. 25, pp. 415-416; S. GALMES, *Dinamisme de Ramon Lull*, EF 46 (1934) 247; CARRERAS I ARTAU, *Història...*, 250.

¹³⁰ M. BIHL, *Le B. Raymond Lulle*, *Etudes Franciscaines* 15 (1906) 332; A. RIERA ESTARELLAS, *La Doctrina Inmaculista en los orígenes de nuestras Lenguas Romances*, *Estudios Marianos* 16 (1955) 252; BONNEFOY, *Le Vén. Jean...*, 101-102; *Rev. d'Histoire Franciscaine* 5 (1928) 217-3.

¹³¹ «En 1306 à Pris, il rencontre Duns Scot. Le Docteur illuminé et le Docteur subtil se lient d'amitié et bataillent ensemble à l'Université en faveur de l'Immaculée Conception», M. ANDRE, prefaci a R. LULLE, *L'ami et l'aimé* (Paris, 1921) p. XIX; ID., *Le Bienheureux Raymond Lulle* (Paris, 1900) 181-186; «...i entrà a l'Universitat de la Soborna, pobre pelegrí, a escoltar la paraula del gran Escot, sortint d'ella'l Doctor subtil i Ramon Llull comprenent-se, estimant-se i explicant-se mutualment sos projectes i treballs, com no podien menys els dos que eren igualment subtils, igualment il·luminats i corporsos per una mateixa ciència», R. FOLC I CAPDEVILA, *El Beat Ramon Llull, a Homenatge al Doctor Arcangèlic... Beat Ramon Llull...*, (Barcelona, 1901) 63.

¹³² «Demés resten encara a fixar les possibles relacions doctrinals entre mestre Ramon i J. Duns Scot. Bé que més vell, no havia de poder rebre cap influència del doctor franciscà? ... el filòsof mallorquí conegué el gran doctor franciscà quan aquest, mestre a la Universitat de París (1302-1307), es trobava en el període més florent de sa fama i de sa producció literària», M. FLORI, *Dues noves testimoniances sobre el Doctor Il·luminat*, *Anal. Sacra Tarrac.* 12 (1936) 178; BONNEFOY, *Le Vén. Jean...*, 101, entendria aquell possible contacte posant Llull com a mestre i Scot com a auditor; P. M. BORDOY-TORRENTS, *Les escoles dominicana i franciscanes en «Lo Somni» de Bernat Metge*, *Crítèrium* 1 (1925) 88, faria dependre fins el mateix *Disputatio* de les obres (1) de Scot.

canvi en la suposició de l'encontre llibresc serie el mallorquí qui prendria el lloc d'instructor, mentre que el franciscà prendria el d'escolar.

Però sobre el coneixement que cadascun d'ells tingués sobre els llibres de l'altre, es poden formular suposicions, però res no se sap del cert. No hi ha cap rastre per a dir que un copiï o opugni les opinions de l'altre. Amb bastant fonament es pot creure que l'any 1298 Llull no podia conèixer els llibres de Scot. Sembla també que a Oxford Duns Scot ensenyà la possibilitat de la Immaculada abans de tenir coneixement del *Disputatio* de Llull,¹³³ podria ser que Scot sentís poca estimació per les doctrines de l'altre;¹³⁴ però el cap d'avall cal reconèixer que si bé no és impossible que el franciscà conegués els escrits de Llull, esdevé difícil de provar-ho.¹³⁵

3. — Comparació en la doctrina.

Puix que cap element extern —ni la història, ni petges visibles en llurs llibres— no ens donen cap seguretat per afirmar o negar els contactes entre les nostres dues figures, stablirem algunes comparacions entre el respectiu ensenyament entorn a la Immaculada. Amb l'aventatge que, si no apereixen punts de coincidència, ressaltaran les divergències.

a) *Plantejament del problema.* — Repetides vegades, àdhuc recentement, s'ha atorgat a Duns Scot el mèrit preliminar d'haver estat el primer a plantejar d'una manera correcta el problema de la Immaculada. Tornem a dir altra vegada que ja Llull posà la qüestió amb perfecta exactitud teològica.

b) *Nivell de carn, nivell de Déu.* — La majoria dels autors medievals van trobar tan greus les dificultats per a admetre la Immaculada, perquè entenien aquest privilegi d'una manera encara molt física i biològica.

Mentre restessin a aquest nivell, la Immaculada no tenia sortida. Calia enlairar-se a un pla superior, al nivell de Déu. La realització d'aquest salt que encararia degudament el problema i l'engegaria vers la solució, va ser obra tant de Ramon Llull com de Duns Scot, cadascun pel seu cantó.

¹³³ Cf. LE BACHELET, *Immaculée Conception*, DTC., c. 1075.

¹³⁴ BASILI DE RUBI, *La escuela franciscana de Barcelona...*, EF 57 (1956) 369.

¹³⁵ «A-t-il connu les écrits de Lulle? C'est possible, mais il serait difficile de le prouver», BONNNEFOY, *Duns Scot, défenseur...*, 193.

c) *Predestinació*. — Sense voler establir comparacions amb d'altres arguments, tothom estarà d'acord en admetre que la doctrina de la predestinació ocupa un lloc primari en la doctrina que portà la Immaculada fins a la declaració dogmàtica i fins en la formulació del document solemne.

Doncs bé, Duns Scot mai no parlà de la predestinació de Maria¹³⁶ ni emprà aquesta doctrina com un argument a favor de la Immaculada.¹³⁷ Hom ha dit que l'apòcrif de Llull seria el primer intent d'explicar aquest misteri servint-se de la predestinació.¹³⁸ En canvi, creiem haver demostrat que el moll de l'argumentació de la Immaculada en el mateix *Disputatio* de Llull és precisament la predestinació de Maria com a Mare del Redemptor.

La doctrina escotista de la predestinació incondicionada del Crist lliga admirablement amb la Immaculada explicada dins de la mateixa llum, però Duns Scot personalment va arribar a aquesta síntesi. Ramon Llull, en canvi, explica la Immaculada per la predestinació com a Mare del Crist, tot i que tampoc lliga aquesta predestinació a la seva doctrina, en altres llocs exposada, de la primacia de Jesucrist damunt tota la creació.

d) *Redempció, mitjanceria i poder de Déu*. — Evident sembla que al poder infinit de Déu cal atribuir la causalitat eficient d'un prodigi com el de Maria Immaculada, puix que per a causar eficient-

¹³⁶ «Le Docteur Marial, Jean Duns Scot, n'a pas écrit une seule ligne sur la prédestination de la Très Sainte Vierge», C. BALIC, *La Prédestination de la Très Sainte Vierge dans la doctrine de Jean Duns Scot*, La France Franciscaine 19 (1936) 114; «pas même mentionné», *ib.*, 154; «Es absolutamente cierto que Escoto no habló para nada de la predestinación de María», P. DE ALCANTARA, *La redención de María y los méritos de Cristo*, EF 55 (1954) 200; «Scotistica dicitur haec doctrina non quod Scotus eam primus docuerit...», H. AMERI, *Doctrina theologorum de Imm. B. V. Conoc. tempore Concilii Basileensis*, (Roma, 1954) 95.

¹³⁷ N. DEL PRADO, *Divus Thomas et Bulla Dogmatica «Ineffabilis Deus»*, (Fribourg, 1919) 138, sembla entendre unificats els arguments del perfecte mitjancer, de la predestinació del Crist i de la de Maria en la doctrina immaculística de Duns Scot. Llavors identifica (p. 137) la via de Scot amb la de Ramon Llull, i la suposa no recta perquè «logica deductione perducit usque ad Immaculatam Conceptionem ante mortem Filii Dei previsam», en lloc de «ex morte» (p. 203). En la identificació i en la conclusió hi notem un xic de precipitació. — C. BALIC, *Theologiae marianae elementa* (Sibeniçi, 1933), en l'edició dels textos de Scot dedica algunes pàgines (1-16; 175-189) a la predestinació de Maria sota el títol «*Textus de praedestinatione Christi eiusque Matris*», mentre que en realitat el contingut manifesta l'engany, en el mateix índex p. 441: sota el títol no hi explícitament res de la predestinació de Maria.

¹³⁸ «es el primer autor que explica la immaculada concepció de Maria por su predestinación», P. DE ALCANTARA, *Las primeras elaboraciones de los conceptos de redención preservativa y débito del pecado*, Estudios Marianos 16 (1955) 126.

ment cal existir, i en la Concepció de Maria, Jesucrist com a persona encarnada no existia.

Però Jesucrist és el Redemptor universal, que vol dir Redemptor de tots els homes. De quina manera realitza aquesta seva funció mitjancera respecte a Maria?

De Ramon Llull ha estat dit que davant de la dificultat provinent de la universalitat de la redempció, ell recorre a l'infinit poder de Déu sense fer cap menció de la Passió ni de la Redempció.¹³⁹ En canvi, el punt genial de Duns Scot estaria en haver trobat que el perfectíssim mitjancer no és sols aquell que guareix sinó el que preserva.¹⁴⁰

No és veritat que Llull no alludeixi a la Redempció. Justament hem trobat que aquest era el nervi de tota la seva argumentació. El que succeeix és, que ell té un enfocament divers del de Scot. Duns Scot fa Immaculada a Maria mercès a una *redempció preservativa*. Ramon Llull, en canvi, preserva a Maria en consideració a la *redempció*. Scot la redimeix preservativament. Llull la preserva gràcies a la redempció. En Scot és el Crist qui redimeix Maria, en Llull és Déu qui la preserva. Segons Scot, el Crist empra avançadament els seus mèrits segons Llull, Déu usa el seu poder per a preservar-la. Els procediments llullià i escotista salven ambdós la redempció universal del Crist, però llurs procediments són completaments distints. Posem-los en esquema:

LLULL	SCOT
Déu	El Crist
amb el seu poder	amb els seus mèrits
preserva Maria	redimeix Maria
en previsió de la Redempció	avançant la Redempció ¹⁴¹

¹³⁹ «...applies his theory of predestination from all eternity and recurs to «the infinite power» of the Son of God or of the Holy Spirit, making no mention of either the Passion or the Redemption», BALIC, *The Mediaeval...*, 201.

¹⁴⁰ Verbalment en la butlla dogmàtica no apareix l'argument del perfectíssim mitjancer, c. BALIC, *Joannes Duns Scotus...*, 474, fonamental en Scot, i hem vist en canvi com era lamentada com un defecte la seva absència en Llull.

¹⁴¹ Després d'haver contemplat, costat a costat, els esquemes fonamentals de la doctrina de Llull i de Scot, per simple curiositat posem l'esquema que es podria extreure de la declaració dogmàtica:

INEFFABILIS
Deus
gratia et privilegio
praeservatam immunem
intuitu meritorum Christi Jesu salvatoris.

A primer cop de vista, aquest esquema té major retirada amb el Llull que amb el de Scot.

El particular camí de cada autor porta fins a Maria Immaculada, coincideixen en refer-se a Jesucrist com a Salvador; però indiscutiblement cada un porta una orientació diferent. Influències no semblen notar-s'hi; són ideologies independents i vàlides ambdues.

e) *Primat del Crist.* — És ben possible que la doctrina del primat de Jesucrist sigui el veritable fonament de la Immaculada,¹⁴² però certament no ho és d'una manera tan visible que impedeixi a molts autors defensar la Immaculada i oposar-se al Primat. Segurament seria millor la convergència d'aquestes dues doctrines. El cas és, però, que tant Duns Scot com Ramon Llull defensaren aquest primat,¹⁴³ i en canvi cap dels dos va pensar en lligar a aquesta doctrina la seva defensa del primat.¹⁴⁴

f) *Natura del pecat original.* — Immaculada Concepció vol dir precisament no-contracció del pecat original. Però és absolutament necessari tenir una determinada teoria del pecat original i de la seva transmissió per a poder dametre la Immaculada? Algú així ho ha cregut,¹⁴⁵ i consegüentment ha negat a Llull els mèrits d'immaculatista, acusant-lo de tenir una doctrina imperfecta en esguard al pecat original. No tenim ara possibilitats d'aclarir quina sigui l'autèntica doctrina llulliana en aquest punt, però en la hipòtesi que ell seguís la teoria més física i biològica possible, la seva argumentació immaculatista conservaria encara tota la seva força, puix que es troba en un pla superior a totes les doctrines de propagació del pecat original. Exactament la mateixa cosa cal dir de Scot. Ell s'inclina vers la veritable concepció del pecat original com a manca de gràcia, però explícitament diu que encara que s'admetés una teoria biològica de transmissió, la validesa de la seva argumentació persisteix. Tant ell com Llull han deixat a terra el cos i els seus òrgans, i s'han enlirats a cercar la solució en el pla dels principis.

g) *Primer instant.* — Els nostres dos autors concorden en posar la santedat en Maria des del primer instant del seu ésser. Pensen

¹⁴² BONNEFOY, *Duns Scot, défenseur...* 193.

¹⁴³ Segons LONGPRE, DTC., c. 1127, ells dos es troben molt pròxims en aquest punt.

¹⁴⁴ «On a regretté aussi l'absence de tout recours à la doctrine de la primauté du Christ et de Marie dans la justification de l'immaculée conception, alors que Duns Scot affirme nettement cette doctrine dans ce même commentaire des Sentences», BONNEFOY, *Duns Scot, défenseur...* 216-217, cf. 219.

¹⁴⁵ En relació a Ramon Llull, BONNEFOY repeteix insistentment aquesta idea en el seu llibre *Le Vén. Jean...*, ja moltes vegades citat.

en l'inici metafísic de la seva persona, no en un inici temporal. No es tracta de purificar el més ràpidament possible quelcom que forçosament ha de venir tacat, sinó que es tracta de fer venir sense taca el nou ésser creat. Scot diu que tant pot obrar Déu en la creació com en el baptisme. Llull afegeix que per Déu tant se val un temps com un altre per a realitzar els seus designis.

4. — *Superioritat en la doctrina.*

Que Llull hagi o no hagi defensat la Immaculada no és, en el nostre criteri, una qüestió d'importància secundària,¹⁴⁶ sinó molt important per ajudar a prendre bé les mides de la seva figura.

Però a remolc d'aquesta important qüestió en segueix necessàriament una altra, molt punxaguda: quina doctrina i quina solució és teològicament superior? Pronunciar-se en sentit objectiu no sempre és senzill. I així com hi ha qui creu que l'argumentació de Llull és inexacta e incorrecta,¹⁴⁷ hi ha també qui assegura que la de Duns Scot no tanca ajustadament.¹⁴⁸

No tenim cap pressa a pronunciar-nos en aquest punt. Es cert que Scot deixa la impressió d'ésser un teòleg més «professional», més enquadrat en els esquemes normals de la teologia clàssica. Però com que la doctrina està més en la intuïció germinal de la solució, que en determinats procediments metodològics, deixem a lliure ponderació les respectives intuïcions fonamentals.

Els arguments de l'un o de l'altre, són definitius? Demostren tots sols la Immaculada? No han estat mai apodíctics per a tothom fins que no arribà l'autoritat pontifícia. En qüestió semblant, la paraula definitiva no pertany a la teologia sinó al magisteri. Però el magisteri no l'hagués pronunciada sense l'ajuda de la teologia.

5. — *Convicció subjectiva.*

La Immaculada es podia defensar enginyosament com a justificada *possibilitat* —i ja era molt— o com a *convicció* subjectiva.¹⁴⁹ Hom

¹⁴⁶ «Another question, of entirely secondary importance...», ALLISON PERS. c. c., 407.

¹⁴⁷ LATKO, art. c., 58, 62, 75.

¹⁴⁸ «Además del traído y llevado argumento de Escoto, que no está, pese a su sutileza, horno de falacia —como la Inmaculada que propugna...», A. HUERGA, *Domínguez de Valtanás, prototipo de las inquietudes espirituales en España al mediar el siglo XV*, Teología Espiritual 2 (1958) 450.

¹⁴⁹ FRANCISCO DE GUIMARAENS, 1 c., 35-36.

ha dit que inútilment se cercaria un sol teòleg que hagués afirmat *certitudinaliter* la Immaculada.¹⁵⁰

En els seus textos Duns Scot és certament molt prudent. Llull, en canvi, parlant de la Immaculada emprà els seus habituals procediments científics, i així quasi per *raons necessàries* prova que forçosament Maria havia de posseir l'excèpcional privilegi. Ell ha estat sense ombra de dubte més afirmatiu que no serà després el mateix Duns Scot.¹⁵¹ A voltes s'ha insinuat que el mallorquí fou més decidit perquè era més superficial, perquè no era prou conscient de la gravetat de la qüestió que tractava. En realitat però, Llull mostra que coneix el problema a bastament, que té clara consciència de totes les seves exigències, i després de tot això ell el resol profundament, amb una solució realment pensada.

Ramon Llull demostra ésser convençut de la veritat que defensa. I avui nosaltres podem judicar que el seu convenciment personal tenia en realitat una ferma base objectiva: mostra com la Immaculada era possible, i que ell n'estava convençut com d'un fet històric.

De les precedents pàgines ens en surt una conclusió ben simple: Ramon Llull no sols va afirmar verbalment la Immaculada, ans encara la va propugnar vàlidament, científicament, l'any 1298. Ell omple totes les condicions d'un autèntic defensor del gran privilegi de Maria.

D'aquesta conclusió en flueixen conseqüències. I en primer lloc que el seu nom ha d'anar arrengrerat, amb igualtat de tractament, entre els dels primerencs desvetlladors d'aquest nou aspecte de la teologia.

Tots els teòlegs medievals concedien, sense dificultats, que Déu, amb la seva potència absoluta podia ordenar talment la creació de Maria que mai es trobés tacada de pecat. Però essent Maria una filla d'Adam generada com tots els altres homes, Déu ordenadament no podia fer-la Immaculada sense contradir en els fets la paraula revelada que havia donada.

Els autors que hagin salvat la plena santedat de Maria i alhora hagin mantingut la paraula de Déu revelada amb procediments convincents, seràn els defensors de la Immaculada. Els que hagin omplert totes les condicions legítimes de la demostració d'una possibilitat ordenada. Després de la controvèrsia al·ludida al principi d'aquestes ratlles ha semblat que Duns Scot era l'única columna que es mante-

¹⁵⁰ «...inaniter quis quaereret inter immaculistas saltem 'unum' qui Immaculatam conceptionem Virginis certitudinaliter asseveraverit», A. POMPEI, *Sermones duo parisienses saec. XIV de conceptione B. V. M.*, Miscellanea Francescana 55 (1955) 532.

¹⁵¹ «...Lulle, plus libre de ses mouvements, a été plus affirmatif que ne le sera Duns Scot...», BONNEFOFY, *Le Vén. Jean...*, 102.

nia a peu dret.¹⁵² Per això no hem tocat altres autors fora de Scot, i hem prescindit ací dels molts altres que han intervingut en la controvèrsia.

Suposant que Scot, després de la ventada, hagi retingut el seu lloc tradicional, només al costat seu hem procurat plaçar la figura de Ramon Llull.

En la història, la teologia ha passat de la negació a l'afirmació de la Immaculada. La girada havia de començar en un moment donat. I algun autor l'havia d'iniciar. Algú havia de ser el primer,¹⁵³ i en el temps Llull passa davant de Scot. Cronològicament no són simultanis, ni hi ha precedència del franciscà. Els de Llull són els primers escrits coneguts; redactats a París, i tenen primacia no sols en aquella ciutat sinó arreu del món.

Però la primacia cronològica no és única. Hi han primacies en importància, en valor, en competència, en oficialitat...¹⁵⁴

Cal considerar sinònims o almenys correlatius la *primacia* en una cosa i el *doctorat* de la mateixa cosa? Qui té una primacia ha de tenir un doctorat?

I en cas afirmatiu, a quina de les primacies concedir major importància, més pes decisiu en l'atorgació del diploma? El títol que es dóna a un personatge no és un dogma infal·lible, ni una essència metafísica, ni un primer element d'anàlisi químic. Un títol d'aquest estil el concedeix un cert acord universal, ordinàriament indicant una determinada excel·lència reconeguda pacíficament.

Molt sovint el títol no prové d'una primacia temporal, ans de plenitud, d'excel·lència: sant Agustí serà el doctor de la gràcia tot i no haver estat el primer a parlar de la gràcia; sant Francesc no té el nom de Pobriçó per haver estat el primer pobre, ans per haver estat un pobre característic; sant Pau és l'Apòstol del gentils, i no pas per haver convertit el primer gentil..

Avui el títol «Doctor de la Immaculada» no especifica netament cap personatge. N'es una prova la passada controvèrsia, i n'és una altra aplicar aquest títol a diferents autors.¹⁵⁵ Si algú parla: «El Doc-

¹⁵² «Scot ne sort donc pas diminué de cette controverse». R. LAURENTIN, *L'Immaculée Conception, derniers travaux*, La Vie Spirituelle 101 (1959) 546.

¹⁵³ No entenem per quina raó «Lògicament no se puede hablar de un 'primero'», RAUL, art. c., 250.

¹⁵⁴ Duns Scot té més títols d'oficialitat que Ramon Llull, però en la mateixa línia d'oficialitat, d'altres autors poden presentar més certificats que Scot en la manera de defensar la Immaculada.

¹⁵⁵ A part de Llull, hi han d'altres al·ludits en aquest treball, com sant Llorenç de Brindis, sant Pere Pasqual, o apareguts en la controvèrsia. Hi afegim encara LE-

tor de la Immaculada ha fet tal cosa», se li respon: «De quin Doctor de la Immaculada parlem?». Encara ara, en aquest afer, no s'ha aconseguit unanimitat en l'opinió pública. Cert que aquesta opinió es podria guanyar aviat amb una explicació justificada, i amb la corresponent propaganda. Però quin seria el criteri? La primacia temporal? La vàlua de la doctrina? L'influx i la importància en la història? La doctrina més madura, més llargament exposada? El convenciment personal? Alguns d'aquest criteris combinats?

El costum dels títols és relativament tardà.¹⁵⁶ Duns Scot ha estat certament relacionat amb la Immaculada, però el seu renom corrent és «*Subtil*»,¹⁵⁷ encara que aquest mateix títol pot derivar-li de la Immaculada.¹⁶⁸ També hom li confereix altres denominacions.¹⁵⁹ Més habitualment hom coneix Ramon Llull amb els sobrenom d'«*Illuminat*».¹⁶⁰

Hi ha prou raó per a canviar o per a afegir a un d'ells el de la Immaculada? Llull és primer cronològicament,¹⁶¹ però el seu escrit és breu, i si la seva influència ha existit no ha estat conscient per a tothom. Scot ha aconseguit més fama, però potser més inflada del que permetria el poc convenciment que posa en el seu escrit.

Cert que, si es volgués fer força damunt la opinió pública, Scot es trobaria en una situació aventatjosa, puix que Ramon Llull es troba quasi sol, mentre que darrera de Duns Scot hi ha la força d'un

VACK - VADEBONCOEUR, *Saint Alphonse-Marie de Liguori docteur de l'Immaculée* (Sainte-Anne-de-Beaupré, 1954).

¹⁵⁶ Cf. A. DONDAINE, «*Venerabilis Doctor*», *Mélanges offerts a Etienne Gilson* (Toronto-Paris, 1959) 211.

¹⁵⁷ Cf. L. MEIER, *De quodam elencho titulorum scholasticorum denuo invento*, *Antonianum* 27 (1952) 370; M. GRAJEWSKI, *Duns Scotus: Beatification. Canonization and Doctorschip*, *Franc. Educ. Conf.* 35 (1954) 118-120; A. FRANKLIN, *Dictionnaire des noms, surnoms et pseudonymes latins*, (Paris, 1875 /reed. Torino, 1961/) 207, atribueix a tres altres autors el títol de «*Doctor Subtilis*».

¹⁵⁸ «*Et quoniam sepe sepius elucidabat eis conceptionem virginis marie nomen est consecutus rei. voluerunt igitur ut de cetero scotus doctor subtilis vocaretur*», A. POMPEI, *L'Immacolata Concezione e i teologi francescani del sec. XIV*, a *Virgo Immaculata VII/I* (Roma, 1957) 266.

¹⁵⁹ Força corrent és anomenar-lo «*Doctor Marianus*», renom diferent però que es basaria en el mateix mèrit immaculatista. (Entre parèntesi: Qui és el personatge que Goethe fa sortir cap a la fi del *Faust* amb l'únic nom de «*Doctor Marianus*»?). El mateix caldrà dir de «*Cavaller de la Immaculada*». Apuntem «*Doctor Verbi Incarnati*», E. LONGPRE, *Le B. Duns Scot docteur du Verbe Incarné*, *Studi Francescani* 30 (1933) 171-196; i algunes vegades la variant de «*Doctor del Crist-Rei*».

¹⁶⁰ Tampoc aquest títol li és exclusiu. FRANKLIN, o. c., 203, cita altres dos doctors amb el mateix renom.

¹⁶¹ «*non enim invenio alium ipso priorem in hoc puncto*», PASQUAL, o. c., I, 433; «*En définitive, sauf, dans une certaine mesure, le Bx. Raymond Lulle, pas un écrivain franciscain au XIII^e siècle, ..., qui affirme le dogme en question*», E. LONGPRE, *La Vierge Immaculée* (Paris, 1945) 11.

gran ordre religiós, i la força numérica podria donar aquella mica de copet que mancaria per a fer caura la balança de la justícia.

El títol hauria d'expressar el tret característic d'un autor. Com a característic de Scot hi ha la subtilitat, que es manifesta d'una manera particular també en l'explicació de la Immaculada. Ramon Llull feia venir tota la seva ciència i activitat de la *Il·luminació*, i a través d'aquella ciència va trobar una sortida per la Immaculada.

Si ningú no hi tingués res a dir, jo deixaria Duns Scot com a *doctor subtil*, deixaria Ramon Llull com a *doctor il·luminat*, afirmaria que tots dos han estat primerencs i genials defensors de la Immaculada,¹⁶² i per evitar discòrdies i ressentiments deixaria buida la cadira del *Doctorat de la Immaculada* com a càstic d'haver estat oferta oficialment a ple any 1900.¹⁶³

Aquest treball s'ha anat enfilant, quasi per posar la figura de Ramon Llull damunt d'un nou pedestal. Abans de finir volem suggerir l'objecció més greu que es pugui posar, i que si no tingués resposta esmicolaria tota la construcció.

«Els textos de Ramon Llull que heu presentat ja eren coneguts. Només heu fet que interpretar-los novament, i la significació que els hi heu donat, és una innovació en la seva interpretació. Penseu que si tinguessin el sentit que els i poseu ara, no hagués estat descobert en algun segle anterior?». ¹⁶⁴

Concedim que tota la importància teològica de Llull en l'afer de la Immaculada depèn de la interpretació dels seus textos. En realitat el seu profund contingut doctrinal ha estat difòs i fructífer en la teologia, ha arribat a ésser patrimoni comú. Però no hi ha arribat d'una manera conscient. D'altra banda, és sabut que en esguard a Llull, històricament hom ha fet més cabal dels seus apòcrifs que dels seus autèntics escrits immaculístics, i per això no és impossible que l'autèntic significat de l'argumentació lulliana hagi passat com desapercebut. De nostre costat creiem que el text de Llull, no sols permet el significat predestinacionista que li hem atribuït, ans que l'exigeix. No podem fer altra cosa que apel·lar a ulteriors i millors criteris.

¹⁶² A sota una imatge de Maria Immaculada amb Ramon Llull i Duns Scot agenollats als seus peus, es llegeix: «Lo beat Ramon Llu i Duns Scot, los primers i los més grans defensors de l'Immaculada Concepció», a *Homenatge al Doctor Arcangèlic...*, 70.

¹⁶³ Al congrés marià de Lyon, setembre del 1900, es formulà i aprobà aquest vot: «9^o Voeu pour la reconnaissance du culte du vénérable Duns Scot avec le titre de docteur de l'Immaculée-Conception, ou docteur Marianite», of. *Etudes Franciscaines* 4 (1900) 431. Algun autor ja abans, personalment, cf. ARCANGELO DAROC, art. C., 110.

Una bella imatge va adreçar Llull als doctors en teologia del seu temps la qual avui podria repetir als actuals: «Reconec que són un home de poc mèrit i valor, però així com amb la gràcia de Déu és possible que un pastor o caçador qualsevol trobi enmig d'un camp una pedra preciosa, encara que ell després l'hagi de fer tallar i polir als especialistes, si vol veure'n tota la bellesa i tot el seu valor; així és possible que amb la gràcia de Déu hagi estat jo a trobar aquestes veritats». ¹⁶⁵

Ramón Llull, caçador independent que ha rastrejat pel seu compte totes les muntanyes de la teologia, pot molt bé haver estat destinat a descobrir i recollir de terra la pedra preciosa de la Immaculada, que després altres especialistes prendran, tallaran i poliran fins a fer-la resplendir fulgurant davant de tota la cristiandat en la declaració del Dogma.

FRAY ALVAR DE BARCELONA, O. F. M. CAP.
Roma

ACTAS DE LA II ASAMBLEA DE LA «ASOCIACIÓN ESPAÑOLA PARA LA FILOSOFÍA MEDIEVAL»

(16-17, abril, 1963)

La 2.^a Asamblea de Medievalistas coincidió con la VII Semana de Filosofía de la SEF. Con este motivo los dirigentes de la SEF acordaron incluir los temas de los medievalistas en el programa de la Asamblea.

El martes, día 16, a las 4,30 de la tarde se leyó la ponencia del Dr. Sergio Rábade, Catedrático de la Universidad de Valencia.

Al comenzar la sesión, el Profesor Carreras Artau, Presidente de la Asociación, dirigió unas palabras de agradecimiento al Instituto «Luis Vives» de Filosofía y a la Sociedad Española de Filosofía por haber hecho compatible la celebración de nuestra Asamblea con la VII Semana de Filosofía al incluir nuestro programa en el suyo. También saludó especialmente al Profesor Vajda, por haber querido honrarnos con su presencia y haber mostrado el deseo de pertenecer a nuestra Asociación. Por último era digno de todo encomio el que un buen grupo de investigadores portugueses en el campo de la filosofía medieval hubiesen solicitado que se formase un bloque conjunto ibérico con nuestra Asociación y hubiesen procedido con el ejemplo al comenzar por incluirse ellos los primeros.

Al no poder estar presente el Sr. Rábade por celebrarse al mismo tiempo en Granada una reunión de Catedráticos de Universidad con el Sr. Ministro de Educación Nacional, leyó la ponencia su auxiliar en la Cátedra D. Francisco López. Reproducimos el texto de la ponencia.

LA METAFÍSICA DEL SIGLO XIV

Prenotandos. — El siglo XIV, para quien se acerca por primera vez a él, ofrece la impresión de un siglo antimetafísico o, por lo menos, ametafísico. Comienza por presentársenos como un siglo en el que apenas hay publicaciones de carácter metafísico, ya que los temas de contenido moral, lógico o físico, como luego diremos, absorben el mercado publicitario. Pero, además, por parte de los autores más conspicuos del XIV, resulta patente una constante actitud de crítica e infravolaración de las construcciones metafísicas del siglo inmediatamente anterior. Aunque a todas las partes de la metafísica se puede aplicar esta consideración negativa, afecta de modo especial a la ontología, ya que determinados problemas de teología natural, dada su importancia o inmediata referencia a la práctica, en estrecha conexión con la moral, siguen interesando y sobre todo la metafísica

crítica o teoría del conocimiento no sólo no disminuye su volumen frente a los estudios realizados en el siglo anterior, sino que incluso adquiere una mayor importancia y extensión. La artillería crítica de este inquieto siglo necesitaba poner a punto sus armas filosóficas conjuntamente con «el taller de una lógica más depurada y formalizada y en una revisión de las doctrinas tradicionales del conocimiento».

Esta desgana o apatía (hacia los temas medulares de la filosofía primera) característica del XIV, tiene su primera e indiscutible raíz en el cansancio producido en las mentes del XIV, precursores por tantos conceptos del renacimiento, por una metafísica demasiado abstractivista o formalista. El abstractivismo podía acechar a todo discípulo de Santo Tomás en quien no alentase la genialidad del maestro; el formalismo había sido el esqueleto del sistema escotista. Por otra parte, la metafísica anterior —me refiero sobre todo a la del Aquinate— se presentaba para los autores del XIV estigmatizada por un excesivo racionalismo, un racionalismo además paganizante que no había podido menos de poner en guardia contra ella a las autoridades eclesiásticas e incluso había provocado repetidas condenas. El XIV preferirá siempre la fe a la razón y la tradición cristiano-agustiniana a la pagana. Una filosofía prohijada por esta última tradición no podía contar con las simpatías de un siglo que padece una auténtica crisis de religiosidad, con las exageraciones de todo momento de crisis.

Este fideísmo del XIV es rasgo que no debemos olvidar, ya que lo creo imprescindible para la recta interpretación de su pensamiento metafísico. Y no veamos en ello más paradojas que aquella a que nos tienen acostumbrados los momentos racionalistas: casi todo racionalismo acaba buscando siempre el seguro respaldo de una posición fideista —así Ockham por ejemplo— o de una posición de voluntarismo teológico —tal es el caso de Descartes—. El siglo XIV era un siglo en que empezaba a cundir la desconfianza en la razón. Y, al mismo tiempo que en determinados terrenos ésta ganará nuevos privilegios que vayan históricamente posibilitando el protestantismo y el racionalismo religioso, irá también, al analizarse a sí mismo con detención, perdiendo la confianza en sí y buscando cada vez en más cosas el apoyo, filosóficamente demasiado cómodo, de la fe. Este descrédito progresivo de la razón dentro del campo de la filosofía es, a mi modo de ver, una de las razones más poderosas en esta creciente infravaloración de la metafísica. Era precisamente en ella donde la razón necesitaba hacer un esfuerzo mayor, donde los abismos del ser, de la contingencia, etc., ponían a prueba el temple de los filósofos. Ahora la razón irá huyendo de esos campos para re-

fugiarse en los más fáciles y prácticos de la ética, de la psicología introspectiva, de la lógica o de determinados problemas de la física, en los que, o no se ventilaba ninguna cuestión definitiva de modo inmediato, por ejemplo en la lógica, o cabía siempre la referencia al dato o a la observación concreta, como sucedía en el terreno de la ética o de la física.

Con esto hemos aludido a otro de los caracteres ambientales de la filosofía del XIV: la tendencia a lo concreto imperante en todos los niveles de la cultura y hasta de la religión, sobre la huella del santo naturalismo de San Francisco de Asís. El detallismo que reina en el arte o en la literatura hace, en filosofía, que se preste una atención de total preferencia a lo concreto. En el XIV perderá sentido, salvo en las contadas excepciones constituidas por los continuadores más o menos tímidos del pensamiento del Aquinate o de Escoto, el filosofar viniendo de lo universal hacia lo concreto: si se quiere con otras palabras, no tendrá sentido plantearse el problema de cómo se individuía un universal o una esencia específica, sino que el problema será justamente el inverso: cómo es posible elevar al estamento universal o específico la realidad concreta. El singular, el individuo, es el hecho, el dato: es lo que no hay que discutir, lo que ni siquiera podemos problematizar, es de lo que tenemos que partir. La filosofía ha de arrancar de ahí. Nada tiene de extraño que en el siglo XIV sea perfectamente posible rastrear precedentes de la fenomenología y de la analítica a que nos tiene acostumbrados la filosofía de hoy.

Es decir, para entender en su concreto condicionamiento histórico la metafísica del XIV, a nuestro juicio, es necesario considerarla en una triple perspectiva: primero, la actitud de reacción y de cansancio contra los abstractivismos y formalismos; segundo, este cansancio de la razón alejada de la realidad singular obliga a refugiarse en dominios a salvo de estas peligrosas y vacías aventuras de la razón, que son los de la fe; tercero, acaso por esta misma desconfianza, la razón se afina en lo concreto, en lo que parece que la razón no puede desfigurarse o desvirtuarse.

Principios básicos de la metafísica nominalista. — Aunque sería muy interesante buscar las determinantes históricas que justifican la situación ambiental del XIV a que acabamos de referirnos, determinantes que servirían también como premisas históricas de los principios que vamos a exponer, en aras de un mayor ajuste al tema, prescindimos de esta mirada histórica retrospectiva. Veamos los principios fundamentales.

a) *El principio de la omnipotencia divina.* — El teologismo subyacente y consustancial a todo sistema nominalista, concretamente

al de Ockham, es una conquista de la historiografía de la investigación más reciente contra el tópico del manual que nos tiene habituados a la caricatura de un Ockham logicista, polemista, político o fisicista. Ockham por encima de todo es un teólogo hasta las últimas consecuencias. El refugio en la revelación a que nos hemos referido antes, repercute directamente sobre la filosofía y sobre el uso puramente natural de la razón. Filosofía y uso natural de la razón pierden su independencia frente a la revelación, al uso «sobrenaturalizado» —valga la expresión— de nuestra facultad racional. Si queremos considerarlo desde otro ángulo, podemos decir que, frente a la metafísica del ser, visto desde él mismo, frente a una metafísica de las estructuras o de las formalidades del ser, ahora entramos en una metafísica que puede ser una teología de la causa eficiente. La cuestión básica es encontrar una causa eficiente que cuente con todos los recursos necesarios para resolver desde ella los problemas que hasta ahora se habían tratado de resolver desde el ente mismo; se trata de hallar una especie de *deus ex machina* para quien no haya problemas complicados, porque su poder no se encuentra constreñido por límites de ninguna clase. Para un teólogo cristiano parece que no hay mucha dificultad a la hora de encontrar esta causa eficiente única y privilegiada: es el Dios de la Biblia, el del *credo*.

Vamos camino de un universo totalmente teologizado. Ockham, su principal sistematizador, contó para ello con un modelo, que él adaptó a su gusto, que es el del universo agustiniano. Aunque la teologización agustiniana tenía su principal campo de aplicación en el ámbito del conocimiento en virtud de la teoría iluminacionista, de alguna manera revertía sobre la constitución misma de todo ser, que necesariamente había de ser explicado en última instancia sobre la pauta del ajuste obligado a las ideas ejemplares divinas, dotadas de un carácter ontológico de insoslayable normatividad. Si, por otra parte, se tiene en cuenta el fracaso del intento de constituir una metafísica al margen de este total intervencionismo de Dios, tal como a juicio del nominalismo había sucedido con el aristotelismo de Averroes y, de algún modo, con el de Santo Tomás, la necesidad de este teologismo metafísico resulta clara. Concretamente, en las condenas de París del 1277 había proposiciones claramente atentatorias contra este omnipotencismo de Dios:

*Prima causa non potest plures mundos facere
Deus non potest movere caelum motu recto, etc.*

La reacción se había iniciado en este terreno con Escoto. Pero la posición extrema no se produce hasta Ockham. Para éste se va a

constituir en principio básico de toda su filosofía el primer artículo de la fe: *Credo in Deum, Patrem omnipotentem*. El mundo ockhamista resulta un mundo existencial y esencialmente contingentista, un mundo en el que no existen vinculaciones o relaciones supraindividuales de carácter específico o universal. No existen órdenes específicos universales con la mayor objetividad. Por consiguiente tampoco hay cabida para las leyes naturales de los seres que están fundadas precisamente sobre la comunidad de naturaleza específica o genérica. La inmutabilidad física que soporta esas leyes deja de existir con él. El mundo es una colección de hechos o individuos que son *fácticamente* así, sin que haya necesidad de que sean así. Sin embargo esta facticidad se nos presenta como sujeta a unas determinadas leyes o conexiones, a las que debo buscar una causa fuera de su propia naturaleza individual, única naturaleza admisible, pero que no me basta para la explicación y justificación de esas leyes. ¿Quién o qué me da razón de ellas? La respuesta es la omnipotencia de Dios que ha querido que las cosas fueran así. Toda explicación última del por qué de los hechos del universo revierte en Dios. Sólo sé que las cosas son así porque Dios lo quiso, pero podrían perfectamente haber sido de otra manera. Debe suprimirse toda limitación al ejercicio de la omnipotencia de Dios.

Las consecuencias de este teologismo de la omnipotencia no son difíciles de prever. En primer lugar, el total contingentismo de lo que no sea el mismo Dios. Podemos decir que desaparece el «deber ser» ontológico. Nos quedamos simplemente con cosas que *son así*, pero que podrían ser de otra manera. En segundo lugar, se adivina ya el voluntarismo metafísico y moral. El metafísico podemos hacerlo coincidir prácticamente con el contingentismo a que nos estamos refiriendo. El moral brota como una inevitable consecuencia, aunque Ockham en algunos de sus escritos procure salirse de él. Los nominalistas posteriores serán consecuentes y desde Brawardine, pasando por G. Biel, vamos en línea recta hasta el *De servo arbitrio*, de Lutero. En tercer lugar, veremos luego que del omnipotentismo, en teoría del conocimiento, tenemos que llegar, sobre la doctrina ockhamista de la intuición de lo no-existente, hasta un inevitable escepticismo. Dios se viene a convertir en un prenuncio del *genius malignus* de Descartes.

b) *El principio de economía metafísica*. — Aunque sea el principio más manido por los nominalistas, para mí este principio es el segundo de la metafísica nominalista.

Para un filósofo del XIV, a quien las circunstancias histórico-culturales le obligaban a afincar en el dato, en lo concreto, la metafísica anterior daba la impresión de haber enmascarado ese dato con-

creto entre gasas de abstracciones o dentro del complicado andamiaje de las formalidades de Escoto. La realidad parece más simple que todo eso. La filosofía toda del XIV parece una invocación constante a la simplificación. Esta simplificación se acomete conscientemente sobre todo en dos líneas:

- 1) en la constitución de la realidad.
- 2) en nuestro modo de acercarnos cognoscitivamente a esa realidad.

Es una actitud de clara reacción contra las metafísicas medievales anteriores. Por ejemplo, frente al tomismo, se declararán superfluas estructuras metafísicas del ser finito, un principio de individualización distinto de la realidad misma individual, la duplicidad de entendimientos o de función intelectual agente y paciente, y todas las *species* que mediatizan y complican el progreso del conocimiento formal. En el agustinismo tradicional hay que suprimir la necesidad de que Dios me ilumine en el conocimiento, la intervención de las ideas ejemplares en la constitución y explicación de la realidad, etc. Contra Escoto no hace falta advertir que el blanco de los ataques de estos campeones de la simplicidad lo van a constituir las formalidades o grados metafísicos del Doctor Sutil.

Frente a la realidad, un nominalista tratará de resolverla o explicarla con el recurso al menor número posible de elementos, ya que *non sunt ponenda plura ubi suffiunt pauciora*. Por eso, no se debe recurrir a la composición donde nos baste lo simple, ni poner muchas entidades donde sea suficiente con una. Este imperativo arrollará delante de sí desde los *binaria famosissima* —composición de materia y forma y composición de esencia y existencia— hasta la composición de sustancia y accidentes en bastantes casos y en otros muchos la composición de accidentes entre sí, debido en este caso concreto a una reducción drásticamente simplificadora de la tabla categorial aristotélica.

Sin embargo, la aplicación más clara de la «navaja» rasuradora de Ockham, y en general del nominalismo, se da en el plano del conocimiento. Comenzando por reducir las dos funciones del entendimiento en la filosofía tradicional al entendimiento o función posible, desaparecen con el entendimiento agente todo su cortejo de *species*, fantasma, elevación de éste, etc. En este afán de simplificación cognoscitiva radica la total preferencia por la intuición frente a la abstracción, que exigía precisamente todo ese complicado andamiaje para explicar el acto de conocimiento formal.

Hemos observado, sin embargo, que este principio no es el primero en el pensamiento nominalista. Ockham nos dirá que, en caso

de colisión, debe el principio de economía ceder ante el de la omnipotencia divina. Dios está por encima incluso de la economía metafísica.

«...frequenter facit Deus mediantibus pluribus quod posset facere mediantibus paucioribus; nec ideo male facit, quia eo ipso quod Ipse vult, bene et iuste factum est» (*In I*, dist. 17, q. 3, F).

c) *Principio de inmanencia gnoseológica*. — La paradoja, buscada o no, ha sido y sigue siendo uno de los métodos habituales del filosofar, o, por lo menos, del modo de presentarse de las concepciones o sistemas filosóficos. Es necesario advertir esto, a propósito de la metafísica nominalista. En efecto, mientras, por una parte, el nominalismo es un realismo, a veces calificable de craso, del mundo singular exterior, por otra parte con él se inicia la vía moderna de la inmanencia cognoscitiva. Aparentemente la intuición realista del nominalismo está cerrada a esta inmanentización del objeto; pero los nominalistas siguen fundamentalmente fieles al concepto aristotélico de ciencia. Entonces, si la ciencia ha de tratar de lo universal y de lo necesario, este objeto del quehacer científico no se me puede dar en la intuición de lo singular y contingente. La ciencia se seguirá ocupando de los universales, de los conceptos o juicios universales, desprovistos de toda objetividad extramental. Esos conceptos universales son productos más o menos arbitrarios de mi intelecto —*fictum* es el calificativo que se les aplica con frecuencia—, logrados en un proceso que no sabemos explicar —*occulte*—. Entonces, aunque el conocimiento directo de las cosas goce del máximo grado de independencia de elaboraciones subjetivas, el conocimiento universal ha entrado por la vía de la inmanencia subjetiva. Si en Ockham, por ejemplo, su física podría de algún modo liberarse de esta acusación inmanentista, no cabe hacer lo mismo con los conceptos abstractos de la metafísica. Estos quedan reducidos a una especie de símbolos o entidades subjetivas, dotadas de capacidad representativa de muchos individuos, siendo totalmente problemática la relación de casualidad o correspondencia que guardan con dichos individuos. Fijémonos que de aquí igual podemos ir a la posición moderada del concepto objetivo suareciano, que a las ideas desvinculadas de los objetos, tal como se nos ofrecen en Descartes, que incluso a unos conceptos «científicos» que barajo en vez de las cosas mismas, un poco al estilo de las categorías kantianas.

d) *Logicismo del principio de contradicción*. — Es una consecuencia de la pérdida de la onticidad por parte de los conceptos universales. Donde no hay objetividad del concepto de ser y de los otros conceptos metafísicos, no hay cabida, por lo menos en sentido tradi-

cional, para un auténtico valor ontológico del principio de contradicción. No tiene sentido hablar de una esencia contradictoria donde cada esencia es irrepitiblemente individual y fáctica; como no lo tiene hablar de nada que resulte contradictorio en la realidad, ya que esa realidad no tiene ley alguna a la que deba sujetarse, si no es la omnipotente voluntad de Dios.

Entonces el principio de contradicción no retiene más que el valor puramente lógico; es decir, la ley de la no-contradicción sólo tiene campo de aplicación en el ámbito de los puros conceptos universales y de las relaciones que entre ellos plantea y estudia la lógica.

Directrices básicas de la Metafísica nominalista. — a) *Valor central de los problemas gnoseológicos.* — En la tradición metafísica de la edad Media, concretamente en las grandes construcciones metafísicas del XIII, el punto de partida de todo quehacer científico radicaba en la realidad. Esto llevaba como consecuencia inmediata el otorgar a la ontología el puesto de preferencia frente a las demás disciplinas filosóficas, aunque éstas fuesen también de carácter metafísico. Bien se puede asegurar que con anterioridad al siglo XIV no existe en la tradición filosófica occidental una metafísica del conocimiento sistemáticamente constituida; habría, a lo más, un conjunto de elementos y hasta de teorías, frecuentemente mezcladas con otras de carácter psicológico, que podrían servir de material para la constitución de una metafísica del conocimiento. Pero, en todo caso, se trataba siempre de algo consecencial a los datos científicamente primarios que eran los referentes a una metafísica del ser. Desde el siglo XIV los papeles se invierten. No es que esté claramente planteado, tal como sucede en Descartes, el problema de la primacía de lo gnoseológico sobre lo ontológico; pero, de hecho, el problema primero con que se tiene que enfrentar la metafísica desde ahora es el problema del conocimiento. Me atrevería a decir que en el siglo XIV, precisamente con Ockham y sus sucesores, aparece ya el problema crítico, en cuanto planteamiento de la validez objetiva del conocimiento humano. Naturalmente que, de acuerdo sobre todo con el principio de economía metafísica, el conocer humano aparece mutilado en algunas de sus necesarias perspectivas de consideración, sobre todo desde el ángulo de sus génesis psicológica. El inmediatismo de la intuición prejuzga dogmáticamente una solución al problema del conocimiento.

b) *El descuido de la metafísica trascendental.* — Toda metafísica que no comience por establecer unos sólidos fundamentos con el estudio del ser trascendental y de sus predicados fundamentales correrá siempre el peligro de convertirse en estudios más o menos

fragmentarios, que podrían equivaler a las modernamente llamadas metafísicas regionales entendidas con la debida amplitud. Este peligro se convirtió en realidad en la metafísica nominalista, puesto que en ella no existe prácticamente una metafísica trascendental, según lo vamos a ver en el caso concreto de Ockham. Por eso las muchas y, por otra parte, interesantes aportaciones del nominalismo al acervo de la metafísica no pasan de contribuciones fragmentarias, faltas casi siempre de esa médula vinculadora, que sería el sentido de la trascendentalidad.

c) *Mutilación de la teología natural.* — Una de las consecuencias del fideísmo que señalábamos al principio, consecuencia de la renovación de un cierto escepticismo agustiniano, es la relegación de muchos problemas de la teología natural al campo de la revelación.

Esto resultaba, además, necesario por el individualismo defendido en el XIV. Dios es el individuo «otro» frente a mí y a los demás individuos del cosmos en que estamos. Perdida la objetividad del concepto de ser, negada explícitamente su analogía y desvirtuado el valor ontológico y teológico-trascendente de la casualidad, la mente humana no cuenta con elementos para construir el puente cognoscitivo que le permita remontarse a la divinidad y elaborar una ciencia racional sobre ella. En caso semejante resulta obvio recabar de la revelación aquellos conceptos sobre Dios para los que mi razón natural se siente incapacitada. Si de algún modo este proceso se había ya iniciado con Duns Escoto, se consuma con la metafísica nominalista, en la que podemos decir que quedan sólo vestigios de una teología existencial y desaparece casi del todo incluso la posibilidad de una teología esencial. Los atributos de Dios se convierten en puros términos sinónimos, desprovistos de un contenido objetivo predicable analógicamente de Dios.

d) *Tensión entre la primacía del dato concreto y las exigencias del concepto aristotélico de ciencia.* — Hemos aludido anteriormente a este punto, pero creemos que necesita de alguna aclaración. Toda filosofía que entiende el realismo como primacía de lo concreto y que, al mismo tiempo, quiera seguir fiel al concepto aristotélico de ciencia como saber de la universal y de lo necesario, no puede menos de acusar la tensión entre lo real —concreto y lo científico— abstracto. Para Ockham todo lo real se reduce a lo individual. Entonces, a la hora de hacer ciencia aristotélicamente, se ve obligado a abandonar el dato real para manipular unos conceptos que estén investidos de ese doble carácter de universalidad y de necesidad. Científicamente estos conceptos se interponen entre mi conocimiento y la realidad misma, de la que son meros signos representativos. Toda ciencia abstracta para

Ockham (y la metafísica no es una excepción) viene a reducirse a una simbólica, calcada siempre en la ciencia paradigmática para él, que es la lógica. Hasta tal punto es ello cierto, que ha podido llegar a decir que *scientia quaelibet, sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tamquam de illis quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur* (In I, dist. 2, q. 4 M.).

Creemos que no andaría desacertado quien distinguiese dentro de la metafísica nominalista, principalmente en Ockham, dos niveles de consideración: uno real, referido al análisis de las esencias físicas de los individuos; y otro abstracto, que no tendría más valor que el de estructurar sistemáticamente un conjunto de signos universales de los que puedo valerme para llegar a formular afirmaciones que tengan validez para cualquier individuo.

Elaboración histórica de la metafísica nominalista. — Aunque el autor en quién principalmente centramos estas breves consideraciones sobre la metafísica del siglo XIV sea Guillermo de Ockham, resultaría una injusticia histórica considerar al *Venerabilis Inceptor* como el único representante de esta metafísica. Le precedieron y colaboraron con él otros en esta tarea, y sus discípulos, en un sentido amplio, llevaron los principios del nominalismo hasta sus últimas consecuencias.

Entre los que precedieron a Ockham en la elaboración y constitución de la metafísica del XIV hay que destacar especialmente a Durando de San Porciano y a Pedro Auréolo. Durando de San Porciano, iniciado en la crítica de las doctrinas del Aquinate por su maestro Jacobo de Metz, fue el primero que se replanteó, con independencia de autoridades e imposiciones de escuela, los problemas de la ontología y de una crítica y psicología del conocimiento. Las soluciones a que llegó este ilustre dominico están en casi todos los casos enfrentadas con las de Tomás Aquino: distinción de esencia y existencia, principio de individuación, concepción de la relación, conocimiento del singular, etc. En todas estas soluciones impera ya el principio de economía que le lleva a negar estructuras y a suprimir procesos o entidades que no aparezcan absolutamente demostrados.

Una actitud similar a la que mantiene Durando frente al Doctor Angélico, es la que adopta Pedro Auréolo frente a la filosofía del Doctor Sutil. Las doctrinas de Auréolo son mucho más importantes en el terreno gnoseológico que en el ontológico. Hay en el franciscano análisis tan finos del conocimiento humano, que han dado pie a decir de él que es el primer fenomenólogo de la historia. El conocimiento del singular adquiere primacía sobre el del universal. El universal se convierte en un concepto derivado, con todas las consecuencias que

ello implica. Esta gnoseología nominalista, en el sentido noble de la palabra, tiene como paralela una ontología del mismo signo, en la que el individuo goza de todos los privilegios. Es Auréolo precisamente el primer filósofo que formula con toda claridad la cuestión del principio de individuación como pseudo-problema: *Igitur quorere aliquid per quod res quae extra intellectum est, singularis, nihil est quaerere... omnis res se ipsa est singularis et per nihil aliud* In I, 144 a F.).

Estas tesis, céntricas en la metafísica nominalista se estructuraban en sus respectivos autores dentro de un esquema metafísico total en lógica coherencia con ellas. Pero, juntamente con Durando y Auréolo, el ambiente difuso de las principales Universidades europeas iba poco a poco densándose con maestros y alumnos seducidos por este novísimo modo de filosofar (se les llamaba *nominales*), mientras que las antiguas escuelas, las de los *reales*, iban perdiendo cada día más puestos. Ockham no fue más que una figura concreta a quien, aparte de su indiscutible mérito personal, circunstancias históricas destacadas le pusieron en situación de constituirse en una especie de cabecilla científico de aquel impetuoso movimiento naciente. En un siglo en el que la autoridad pontificia se había agrietado y la autoridad académica había empezado a ser discutida, un autor como Ockham, perseguido por el Canciller de Oxford y excomulgado por el Papa Juan XXII, contaba con todos los tantos a su favor para constituirse en el jefe indiscutible de esta nueva filosofía. Por eso, a partir de ahora, vamos a referirnos de modo especial a la metafísica de Ockham, como modelo al que es fácilmente asimilable cualquier otra metafísica nominalista.

La metafísica de Guillermo de Ockham. — Buscando una mayor claridad, sistematizaremos estas notas sobre el pensamiento ockhamista siguiendo la pauta tradicional de las tres partes de la metafísica: Crítica, ontología y teología natural.

1) *Crítica.* — En Ockham, contra lo que a veces se afirma sigue manteniéndose la doble modalidad del conocimiento: intuición y abstracción. Naturalmente que hay que advertir que, si por abstracción no entendemos más que la abstracción formal que había defendido y sigue aún defendiendo en nuestros días el tomismo, entonces en Ockham no hay abstracción. Pero, si se la entiende con la extensión histórica y sistemáticamente necesaria, hay que admitir una modalidad de conocimiento abstractivo en la gnoseología ockhamista. En el *Prólogo al Comentario de las Sentencias*, q. 1, nos deja el franciscano bien sentada la existencia de estas dos clases de conocimiento. Desde el primer momento conviene hacer notar que la diferencia entre ellas no viene por parte del objeto conocido, ni solamente por parte de las

causas del conocimiento, sino que se trata de dos conocimientos que *scipsis differunt*. La diferencia definitiva vendrá dada porque la intuición puede suministrarnos certeza de la existencia del objeto conocido, mientras que en la abstracción no sucede así.

Ockham defiende la intuición como un conocimiento directo del objeto sin mediatización alguna entre la potencia y él. Del mismo modo que hay una intuición sensible, así la hay también intelectual: un contacto inmediato del objeto con el entendimiento, sin interposiciones de sensaciones previas, ni de fantasmas consecuentes a la sensación, ni de *species* inteligibles elaboradas por el entendimiento agente. Conocer intuitivamente es un ponerse de nuestra alma frente al objeto en un careo directo, en un contacto inmediato del que resulta una afección en el alma —*passio animae*—, que es a su vez una referencia intencional —*intentio*—, y que hace tomar conciencia de la presencia o ausencia existencial del objeto.

El contingentismo y facticismo del universo ockhamista, despóticamente subordinado a la norma única de la omnipotencia divina, necesita un modo de conocimiento cierto, que no puede ser la abstracción universalizadora, ya que esta tendría por objeto unas naturalezas específicas negadas por el franciscano. Por otra parte, si la abstracción, tal como había sido entendida en el siglo XIII, establece entre el objeto contingente y mi acto de conocimiento un complicado andamiaje de entidades intermedias, de las que mi conciencia no me testifica su existencia, estoy en peligro de verme abocado a reconocer que es muy posible que el objeto externo, cuando llega a mi concepto, llegue tan metamorfoseado que no se parezca mucho al punto de arranque. No puede resultar evidente ni cierto un conocimiento que está condicionado por entidades de las que no tengo evidencia ni certeza alguna, según se ve por las interminables discusiones que sobre ellas plantean los filósofos. Sólo la intuición se me presenta, precisamente por su carácter de inmediatez, como el conocimiento en el que se conservan los contornos y aristas del objeto que no se ve sometido a rodar a través de ese largo proceso interno de la génesis psicológica de la abstracción (*Cfr. In I, Prol, q. 1 Z.*). Sólo la intuición puede darnos constancia de la existencia de un objeto, porque nos enfrenta con él mismo, y, dentro de ciertos límites, nos puede certificar también de la modalidad de la existencia de ese objeto.

«Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non, ita quod, sit res, statim intellectus iudicat eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae» (*In I, Prol., q. 1 Z.*).

«Similiter: notitia intuitiva est talis, quod quando aliqua res cognoscuntur, quarum una inhaeret alteri, vel una distat loco ab altera, vel alio modo se habet ad alteram, statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum scitur, si res inhaeret vel non inhaeret, si distat vel non distat et sic de aliis veritatibus contingentibus...» (*Ibidem*).

Para Ockham podríamos decir que hay dos conocimientos evidentes: el de las verdades contingentes, logrado por intuición; y el de las verdades necesarias, inscritas en el plano lógico de la razón y de las segundas intenciones. El ámbito de la intuición abarca por igual lo sensible y lo inteligible, lo subjetivo y lo extrasubjetivo, e incluso puede extenderse al ámbito de lo no-existente. Este es precisamente uno de los puntos más vulnerables de la gnoseología ockhamista. Al defender Ockham la posibilidad de la intuición de una cosa no-existente, intuición que ineludiblemente me daría esa cosa como existente, aunque una intuición tal sólo se defiende *de potencia absoluta*, queda abierta la puerta al escepticismo respecto del conocimiento humano. La total libertad metafísica con que hemos visto que podía moverse la omnipotencia divina nos imposibilita para llegar a poseer en ningún momento la certeza total de si lo que estamos intuyendo existe o no existe. Todos los recursos arbitrados por S. J. Day y otros defensores de Ockham resultan insuficientes para restañar esta brecha de escepticismo abierta por la admisión de una intuición de algo no existente. Precisamente por tratarse de una metafísica regida por la omnipotencia divina, nunca sabremos si en nuestro acto concreto de intuición está Dios ejercitando o no su potencia absoluta.

Frente a la intuición, la abstracción se caracteriza como un modo cognoscitivo de considerar las realidades singulares, bien en un símbolo con valor significativo y supositivo universal, bien prescindiendo de determinadas circunstancias, de las que la más importante es la existencia. (*Cfr. In I, Prol., q. 1 Z.*).

La primera modalidad de la abstracción nos pone frente al universal, cuyo valor ontológico extrasubjetivo se rechaza totalmente, reduciéndolo a algo elaborado por mi alma, a una especie de *factum* que únicamente *habet esse obiectivum in anima* (*In I, dist. 2, q. 8 E.*). Ni siquiera puedo aspirar a explicar su proceso de formación en mi interioridad, porque *natura occulte operatur in universalibus* (*In I, dist. 2, q. 7 CC.*).

Como último punto de la gnoseología ockhamista debemos resaltar la primacía en todos los órdenes que ostenta el conocimiento del singular sobre el universal. Con un texto suyo resumimos:

«Ideo dico... quod singulare intelligitur; secundo, quod

prima notitia singularis est intuitiva; tertio, quod singularis primo intelligitur» (*In I*, dist. 3, q. 6 E.).

Es decir, hay conocimiento intelectual del singular; el conocimiento del singular es un conocimiento intuitivo; el singular es lo primero que conocemos. Si, fuera de las tesis gnoseológicas a que hemos aludido últimamente, quisiéramos encontrar la base ontológica de esta primariedad del conocimiento del singular, deberíamos forzosamente remitirnos a la desaparición del concepto de materia como pura potencia y a la negación de esa misma materia como principio de individuación.

2) *Ontología*.— Ockham, por lo que llevamos dicho hasta ahora, no puede entender la ontología como un saber comprensivo y sintético de toda la realidad, como una penetración, en grado supremo de profundidad, en lo que los seres diversos tienen de común. Por eso, en él prácticamente desaparece la metafísica u ontología trascendental, para dejarla reducida a una ontología categorial. El concepto de ser, si le queremos dar un contenido objetivo, resulta equívoco al ser predicado de los diversos inferiores; y, si nos mantenemos en el puro orden conceptual, entonces para Ockham estamos frente a un concepto perfectamente unívoco (Cfr. *Summa totius Logicae*, I, c. 38).

Imposibilita asimismo la elaboración de una auténtica ontología trascendental el haber suprimido radicalmente los conceptos análogos, siendo necesario incluirlos en algunas de las clases de unívocos o de equívocos. Asimismo desaparecen del auténtico plano ontológico los atributos o predicados trascendentales del ser.

En consecuencia, la ontología ockhamista o se reduce al estudio analítico del pluralismo individualista y equivocista que reina en los seres del cosmos, o, desde el ángulo de consideración de la ciencia aristotélica, la ontología se reduce a un complejo de símbolos o conceptos y a las relaciones lógicas que se puedan establecer entre ellos. Sin negar que un estudio tal tenga o pueda tener profundidad metafísica, es indudable que nos hallamos muy lejos de la concepción de la filosofía primera con que nos encontramos en Tomás de Aquino o en Escoto.

Por otra parte, no podemos olvidar la repercusión necesaria en el ámbito de la ontología de los principios que hemos considerado básicos para toda la metafísica nominalista. Sobre la ontología repercute de modo especial el principio de economía, ante el que desaparecen prácticamente todas las composiciones metafísicas. Asimismo, obliga este principio a una reducción del esquema categorial aristotélico. Para Ockham, no hay más que dos categorías reales fuera de toda duda, que son la sustancia y la cualidad, y una tercera categoría

discutible en su realidad, que es la de la relación, explicada como un concepto connotativo. Esta simplificación categorial es uno de los pasos más importantes con los que la filosofía del XIV está preparando las metafísicas venideras, sobre todo la del racionalismo de Descartes y de sus discípulos.

Otro de los conceptos clásicos de la metafísica tradicional que acusa el impacto de la crítica ockhamista es el concepto de eficiencia o de causa productiva. En el mundo individualista de Ockham resulta difícilmente admisible una conexión real de producción entre la causa y el efecto. Por eso, las definiciones que Ockham nos da de la causa eficiente resultan completamente extrínsecas (*In I*, dist. 41, q. u., F.), e incluso algunas de sus expresiones dan pie a atribuirle una doctrina ocasionalista respecto de las causas segundas (*In II*, q. 5, R.).

3) *Teología Natural*. — La parte menos consistente de la metafísica ockhamista es la Teodicea o Teología Natural. Comenzando por la teología existencial, a Ockham se le ha censurado de negar la demostrabilidad de la existencia de Dios. Sin embargo, conviene proceder con cautela para no falsear su pensamiento. Cuando Ockham niega la posibilidad de una *demonstratio* de la existencia de Dios, está hablando con terminología rigurosa de lógica aristotélica. Sólo cabe demostración cuando el argumento está constituido por dos premisas que son *perse notae* y necesarias. Como esto no sucede en nuestros argumentos de la existencia de Dios, hay que negar que se dé una estricta demostración. Por eso, la existencia de Dios para Ockham es *tantum probabilis*, lo cual no quiere decir que se trate de probabilidad, sino de posibilidad de probarla. Ockham elabora un argumento probativo de la existencia de Dios montado sobre el hecho de la conservación, argumento que para él cuenta con todas las garantías necesarias (*Quaest. super lib. Phys.*, q. 136). No le valen, en cambio, ninguno de los argumentos clásicos, porque, según el *Venerabilis Inceptor*, no hay manera de evitar en ellos el *processus ad infinitum*.

En teología esencial, su pensamiento resulta todavía mucho más dificultoso, dadas las premisas ontológicas y gnoseológicas. Admite, empero, que podemos llegar a conseguir un concepto propio de Dios, concepto logrado por composición de diversos conceptos tomados del contexto de los seres de nuestra experiencia. Como dice Vignaux, estamos abocados a una solución paradójica: conocer a Dios por un concepto *común* que, sin embargo, le es propio (*Nominalisme au XIVe siècle*, París, 1948, pp. 46-47).

Respecto de los atributos divinos, ya dejamos indicada más atrás la sinonimia total existente entre todos ellos, que nos tiene que llevar necesariamente a la negación de unos auténticos predicados atributa-

les de Dios. Tampoco es planteable respecto de Dios el problema de su constitutivo formal o esencia metafísica, ya que, al no haber distinción ninguna entre los diversos atributos, tan quiditativo es un concepto expresivo de Dios como otro. No hay razón de dar preferencia a ninguno para valernos de él como de término medio para elaborar la demostración de otro o de otros.

Especialmente hay que señalar que en Ockham varios de los atributos tradicionales de Dios quedan relegados al terreno de la fe. Nos sorprende sobre todo que esto suceda con el atributo de la omnipotencia, sobre cual de algún modo se monta toda la filosofía ockhamista. El fideísmo, repetidamente aludido, queda con esto absolutamente palmario. Otro de los atributos que sufren el impacto de la crítica del franciscano es el de la unicidad divina.

En definitiva, podríamos concluir que el Dios de Ockham es un Dios cuya existencia podemos «probar» por la razón; un Dios del que podemos llegar a formarnos con mucho trabajo un concepto de algún modo propio, pero un Dios del que, en último término, lo principal que conocemos se lo debemos a la fe.

SERGIO RÁBADE ROMEO
Catedrático de Metafísica

A continuación, se tuvo una discusión, que no se pudo llevar hasta el extremo por la falta del Autor de la ponencia. El P. Jesús Muñoz arguyó que no veía cómo no admitían una analogía entre los individuos. Si hay similitud entre los individuos, sería posible obtener de ellos una abstracción.

El P. Teodoro de Andrés respondió a esta dificultad, que no se podía concebir esta similitud como una analogía, sino más bien como un símbolo. Esto nos daría el planteamiento semántico del problema. Estos símbolos serían signos que tienen capacidad de representar muchas cosas. No es la teoría tradicional del concepto. La «similitud» en estos ambientes del s. XIV sería una analogía en la realidad, y quedaría para ellos como una auténtica preocupación la univocidad representativa, es decir: algo *a priori* en la estructuración del entendimiento.

A continuación el Dr. D. Francisco de Gama Caeiro, Catedrático de la Universidad de Lisboa, dijo lo siguiente:

Dos palabras preliminares, para subrayar mi viva satisfacción en participar, con ilustres investigadores y filósofos medievistas españoles, en esta tan prometedora iniciativa. Personalmente, he luchado siempre por la elevada idea de una aproximación espiritual entre nuestros dos países. Ha llegado el momento de perfecta madurez cultural, en el que ya no caben recelos poco esclarecidos de estrechamientos inconvenientes. El Amor implica el respeto mutuo que, en este caso, se traduce por las inflexibles exigencias del reconocimiento histórico de nuestras respectivas autonomías como Patria, —de estos dos buenos hermanos que se ayudan entre sí y se engrandecen recíprocamente.

Profesionalmente, me he dedicado al estudio de la cultura portuguesa y de la Historia de la Filosofía en Portugal. Y cada vez comprendo mejor en qué consiste el patrimonio espiritual de una comunidad concebida como Patria, la razón de las diferencias específicas que justifican la individualidad de un pueblo, como el portugués. Pero al mismo tiempo, cada vez más, confirmo mi juicio de que es imposible abarcar todo el significado de ese pensamiento, sino alargarnos en horizontes más allá de las fronteras; que hoy es imprescindible estudiar e investigar en equipo, y éste debe ser construido por los especialistas de un mismo dominio científico, donde quiera que ellos se encuentren. Creo así que el intercambio cultural entre nuestros Países, se ha verificado siempre, en el pasado y continuado en el presente, no puede lograr sus objetivos, al intentar comprender el significado último y profundo de las Instituciones, de los Estudios, de las Escuelas y corrientes filosóficas, el valor de los pensadores más representativos, eliminando desde el principio una parcela integrante de esa realidad. Podría ilustrar la afirmación citando apenas algunas figuras, entre muchas más, como Pedro Hispano, Alvaro Pais, Tomás Escoto, Pedro Margalho, Serafim de Freitas, Francisco Suárez, Joao de Sao Tomás, Manuel de Cenáculo, que salieron deformadas al considerarlas con exclusivismo, en su ángulo español, o apenas en sus aspectos portugueses. En conclusión: las palabras siguientes, evidenciando influencias recíprocas de místicos peninsulares, no son más que mi modesta aportación para la demostración de la tesis aquí enunciada.

La «Asociación Española para la Filosofía Medieval», farol recién llegado, cuya luciérnaga ha tocado ya las playas lusitanas, está de enhorabuena.

Muy agradecido, le doy mi plena adhesión.

A continuación, leyó la siguiente *Comunicación*:

APORTACIÓN PARA EL ESTUDIO DE LAS FUENTES DEL PENSAMIENTO MÍSTICO DEL BTO. RAMÓN LLULL

(El Bto. Ramón Llull y la doctrina de San Juan de la Cruz sobre la «Noche oscura».
Correcciones y comentarios)

I

Siguiendo una metodología poco habitual en estudios de esta naturaleza, nos proponemos, antes de abordar el problema de las fuentes del pensamiento místico de Lulio, estudiar una posible influencia suya en San Juan de la Cruz. Ya veremos como este desvío aparente, ha-

ciendo, por la distancia en que nos situamos, ampliar las perspectivas del conjunto, va a permitir un análisis más ancho a este problema de tan difícil solución.

La tentativa de abarcar, en idéntica perspectiva, las figuras de los dos grandes místicos peninsulares, pretende precisamente facilitar el acceso a las fuentes comunes de la inspiración de ambos. Limitamos, para efectos de este estudio, el análisis del pensamiento de los dos místicos, al símbolo fundamental de la «noche oscura» y a su correlativo de la «aurora», proponiendo seguidamente algunas hipótesis explicativas de las fuentes en los dos autores.

II

El Prof. Helmut Hatzfeld, en sus «Estudios Literarios sobre Mística Española» —obra fundamental por las innúmeras pistas que abre en este campo al investigador— afirmó, como comentario a un punto del «Libre de Santa Maria» de Raimundo Lulio:

«No se encuentra *ciertamente* en la literatura mística ningún texto que se asemeje más a la estructura del símbolo de la noche oscura de San Juan de la Cruz»,¹ para proseguir:

«Podemos pues afirmar *con bastante seguridad*: toda la materia prima del símbolo, concepto, ritmo y terminología de la noche oscura, sus sinónimos y antónimos, pueden hallarse en Raimundo Lulio»² lo que le permite concluir que la doctrina luliana es «algo así como el fermento y la levadura de S. Juan».³

Para abreviar, tomamos de propósito como punto de partida las autorizadas conclusiones de Hatzfeld sobre la aproximación del pensamiento místico de nuestros dos autores. Renunciamos por ahora a un análisis más detenido de la doctrina luliana, para seguir la pista sanjuanista: ¿El doctor carmelita tuvo conocimiento de las obras de Lulio? Nada lo prueba. Ni las afirmaciones autorizadas coetáneas que se ocupan de los estudios del Doctor Místico (como el de José de Jesús María y el de Juan Evangelista), ni el resultado de las recientes investigaciones, que nosotros sepamos, permiten esa conclusión. Discordamos así del juicio de Hatzfeld de que «los paralelos que hemos encontrado son tan sorprendentes en los detalles que hay que suponer una influencia histórica y no solamente un paralelo psicológico»⁴

¹ HELMUT HATZFELD, *Estudios Literarios sobre Mística Española*, Madrid, 1955, p. 93.

² *Op. cit.*, p. 98.

³ *Op. cit.*, p. 108.

⁴ *Op. cit.*, p. 143.

Ni los paralelismos nos parecen convincentes, ni tampoco hay necesidad de establecer aquella filiación doctrinal, por la sencilla razón de que se encuentren otros fundamentos que, mejor que el de Lulio, pongan en claro los aspectos insospechados del problema de las fuentes literarias y místicas de San Juan de la Cruz.

Hasta hoy, que sepamos, nadie a hecho la demostración de que el esquema de la doctrina de San Juan de la Cruz se encontraba ya esbozado, en su parte esencial, en la obra de otro grande escritor y místico medieval, Antonio de Lisboa que entró en la Historia vinculado a la tierra italiana que le sirvió, no de cuna, sino de sepultura: San Antonio de Padua, (n. 1195 (?) — † 1231).

Pues las analogías entre el pensamiento del franciscano portugués y del Doctor carmelita español son de tal modo palpables, que todo el problema sanjuanista tendrá que ser revisado a una nueva luz.⁵

Se ha afirmado que la doctrina de la «noche oscura», es decir, de la noche mística, es «la gran creación personal de San Juan de la Cruz». Pero según los elementos ahora presentados, aunque condensados al máximo, se puede ver que, cuatro siglos antes de San Juan de la Cruz, ya San Antonio de Lisboa había expuesto la misma doctrina en términos semejantes. Desde ahora, la prevención —innecesaria para especialistas— de que esa inspiración en nada merece la gloriosa figura del Carmelo que, precisamente, se convirtió en el escritor clásico por excelencia de la Espiritualidad Cristiana. Se pretende, sencillamente, presentar una aportación esclarecedora sobre la línea inspiradora del pensamiento de San Juan de la Cruz, en el exacto momento en que España está seriamente preparando su Historia de la Espiritualidad Religiosa. Ya en 1934, el P. Diomed Scaramuzzi, O. F. M., al comentar un extenso extracto del sermón de San Antonio «*In Litanniis*» llamó la atención para el drama de las pruebas que el alma sufre, para el efecto de la «unión estática» o matrimonio espiritual, que constituyen purgación pasiva, durante la cual ella se ve inmersa en una noche oscura, en medio de gran aridez y desconsuelo, tanto en las facultades sensibles como en las facultades del espíritu, *descrito por San Antonio*, quizás antes que los otros místicos, y precediendo en esto, algunos siglos, a San Juan de la

⁵ En un libro que tenemos en preparación adelantada y que brevemente esperamos publicar, creemos haber probado, mediante comprobación sistemática de textos y por el análisis de las ideas, la influencia antoniana en el génesis de la doctrina del «Doctor Místico». Por no ser éste el momento apropiado, nos es imposible desarrollar exhaustivamente la demostración de esta tesis, que exige un estudio minucioso comparativo de lugares paralelos en las obras de los dos autores.

Cruz, como le precedió en la enseñanza de los tres signos clásicos de la purgación pasiva, *aunque no tan metódica y claramente*.⁶ En 1946, en la conferencia que dió en Roma sobre «La Teología mística di Santo Antonio», el P. Blasucci renueva los mismos puntos de vista, destacando algunos trozos de aquel sermón *In Litanniis*, para concluir que en los tres signos — denominación de *noche* al primer período de la purgación pasiva, tedio y tinieblas al segundo y desolación completa al tercero— San Antonio había precedido a San Juan de la Cruz, *no pudiendo sin embargo llevarse más lejos la comparación de las doctrinas*, no sólo porque San Antonio no se había propuesto ofrecer un cuadro de las pruebas espirituales, como más ordinariamente sucede en el camino de la perfección, pero aún también porque él, coherente con su programa, no tocó más que de paso los demás estados místicos que la noche del espíritu envuelve, como se imponía sin embargo, por la circunstancia de dirigirse a una gran masa de oyentes que no podrían aprehenderlos útilmente.⁷

Porque entonces no se llevó más lejos el estudio o la comparación de las doctrinas de los dos Santos Doctores, no llegó a notarse que ellas coinciden *no solamente en uno u otro punto, sino que en la totalidad de las líneas esenciales* del sistema, o esquema, de la doctrina juanista sobre la noche oscura e incluso mismo en pormenores de ésta muy impresionantes, pudiendo, por eso, concluirse la entera similitud de los dos puntos de vista.

Claro que no puede dejar de tenerse en cuenta que San Juan de la Cruz escribió larga y minuciosamente, para ser meditado en el íntimo recogimiento de los hogares, y principalmente de los conventos, y que, por su lado, San Antonio predicó para ser oído en en público, en voz alta, por oyentes que no tolerarían largas exposiciones doctrinales, ni de ellas podrían sacar provecho útil. Pero lo que importa aquí, no es el mayor o menor desarrollo de la doctrina, sino su esqueleto, o más precisamente, el esquema en que la doctrina desarrollada se encajó y a la cual se subordinó.

La posición de San Antonio no se ha limitado, efectivamente, a la indicación del símbolo de la noche como traducción de la lucha espiritual para el alcance de la unión con Dios; le ha indicado las tres fases, o partes, coincidentes, como en San Juan de la Cruz, con

⁶ D. SCARAMUZZI, O. F. M., *La Figura intellettuale di S. Antonio di Padova, la sua dottrina i suoi scritti*. Roma 1934 p. 284.

⁷ A. BLASUCCI, O. F. M. Conv. *La Teología Mistica di Sant'Antonio*, en *S. Antonio Dottore della Chiesa*. Atti delle Settimane Antoniane tenute a Roma e a Padova, nel 1946, Città del Vaticano, 1947, p. 197-222.

el comienzo de la noche oscura, con la media noche y con el período de aurora, antes de empezar la luz del día (Dios).

En la primera parte consiguió, innegablemente, *la lucha contra los sentidos*: «*Nox dicta quod noceat oculis; est tribulatio vel tentatio quae oculum rationis impedit*»; *nox tentationis tunc est solitaria, cum consensum in homine non invenit, nec laude digna, cum ei homo non arridet, nec applaudit*. «*Tentationi se associat et eam laudat, qui et venientem suscipit, et susceptae in mentis imaginatione alludit*».⁸ Es a todo esto que el Santo se refiere cuando, en seguida, dice que de la gracia de la compunción pedida, «*Prima est in recordatione propriae fragilitatis vel iniquitatis*». Y explica «... *noster est anima qui quoties ad temporalia petenda evagatur, toties a nobis recedit*».⁹

En la segunda parte («*ecce media nocte*») y hasta el final de la noche, el Santo expone y comenta la lucha que subordina el texto: «*Secunda, in consideratione praesentis exsilii*». El alma suplica a Dios la gracia de que necesita, está *en las tinieblas de la conciencia*, se siente desorientada, ciega y en extrema frialdad y dureza; pero todo esto porque está *exilada en este mundo* y pretende *regresar a la patria celeste*. La lucha es predominantemente espiritual; y todo el anhelo es apenas espiritual; es, verdaderamente, *la noche del espíritu*, de San Juan de la Cruz. La tercera parte coincide con el *amanecer*, o la aurora, igual que en San Juan, y sólo entonces llega a la ambicionada unión con Dios, o, como dice San Antonio, a la *contemplación del Creador!*

Pero San Antonio no se ha limitado a la indicación de las *líneas generales* del esquema de la noche oscura o solitaria. Le dio también los pormenores más importantes: la *desnudez* del alma, indispensable para una unión con Dios; *la fe* que la conduce y anima, traducida en la confianza pertinaz con la que continúa, hasta el final, implorando la gracia de la humillación que después consigue; *el dolor* y *la angustia* con que se siente desorientada y afligida en el momento más culminante de la lucha; el símbolo místico del «Monte» y la «Escalera Espiritual» (que en ambos santos es inspirada por la de Jacob) por la cual se puede subir y bajar; *la humildad* como fuente del amor del prójimo; el camino de la *soledad*, por el que el amor lleva el alma hasta Dios, los tres estados sucesivos del alma en la vía espiritual, desde el *principio hasta la perfección*, etc., etc.

⁸ S. ANTONII PATAVINI, *Sermones Dominicales et in solemnitatibus*, ed. Antonius Maria Locatelli, Patavii, 1895, p. 879, l. Adelante señalaremos la obra por: *Sermones*.

⁹ *Sermones*, 879 b, 880 a.

No se trata, pues, de sencillos y raros puntos de contacto, aquí y allí, o de pura *levedura* de la doctrina posterior, sino de *coincidencia plena*, aunque en síntesis.

Para espíritus superiores, como el de San Juan de la Cruz, las sugerencias no necesitarían ser presentadas desarrolladamente. Además, el cumplimiento del *esquema-base* de las dos doctrinas no precisaría, ni ha necesitado, más que de la explicación de la doctrina teológica y mística ortodoxa que la Iglesia, la Sagrada Escritura y los Padres enseñaron y que San Antonio, a través de sus sermones, fue también enseñando. Ni de otra forma le hubiera sido dado el supremo y raro privilegio de doctor de la Iglesia.

Siendo pues tan idénticas las posiciones doctrinales de los dos Santos y Doctores de la Iglesia, por lo que se refiere al símbolo de la noche oscura y solitaria, ¿cómo se explicará que San Juan de la Cruz la haya formulado de este modo? Pueden haber sido muchas las posibilidades. Desde el siglo XIII había manuscritos con los Sermones del Santo y en breve aparecieron las primeras impresiones. San Juan de la Cruz vivió en el llamado «siglo de oro español», bajo el reinado de Felipe II, cuando estaban ya publicadas, por lo menos, cinco ediciones de los Sermones del Santo. Aquel monarca tuvo la preocupación de llevar para España, desde todo el mundo, que entonces era, en gran parte, español, los libros, documentos y medios de cultura que fuese posible adquirir. Los Estados que entonces constituían Italia o eran españoles o estaban bajo el mando, más o menos, declarado, del Rey español. ¿Hasta qué punto todo esto podría haber concurrido para que España, ya en aquel entonces, tuviese noticia de la obra de San Antonio y haya podido ser aprovechada allí? Todo nos inclina para la verosimilitud de esta hipótesis, que muy brevemente esperamos esclarecer de modo cabal.

* * *

En esa cumbre de Mística Española que es el «Libro de Santa María», de Lulio, en su cap. XXX (D'Alba): «dix l'ermità (a Lausor) que és alba? — Respós Lausor, e dix que alba és Començament de resplendor e fi de tenebres».¹⁰ «En l'alba (dice más adelante) comença lo sol a demostrar sa claredat e comença lo sol a donar lum a la terra, qui en la nit ha estada asombrada de tenebres».¹¹ Ahora bien, en el *Alba* se asiste al triunfo del Hijo de Dios, que viene a

¹⁰ Ramón Llull, *Obres Essencials*, Barcelona, 1957, t. I.º, p. 1238.

¹¹ *Op. cit.*, p. 1239.

iluminar al mundo y hace huirlas tinieblas de la ignorancia, del pecado y de las acciones malas, que aleja a los hombres malos y concede la alegría y la salvación a los justos y a los que llevaron una vida santa.

Esta es el *Alba*, término lógico de la noche luliana, teorizada en el *Amic e Amat*: el *alba* corresponde a la noche mística, a la muerte por amor, pero que es, al mismo tiempo, en el acto de *liberación* del Amigo por el Amado, el término del sufrimiento, el acceso a la Luz.

Ahora bien, San Antonio de Lisboa, repite esta idea, que le es grata: es en la mañana, en la aurora, que termina el pecado y llegan la contrición y la luz del Señor.¹²

La inspiración remota de este símbolo, en San Antonio seguramente, y en Lulio con probabilidad, se basa en el paso de la lucha de Jacob con el ángel, descrita en el Génesis: Jacob queda solo, en su tienda «y he aquí que un hombre luchó con él hasta por la mañana» y después de la terrible lucha, en la que sin embargo Jacob no es vencido, le dice el ángel «Suéltame, porque ya va llegando la aurora».

El Santo portugués habla del «torrente de polvo» que simboliza los deleites temporales que pasan como un torrente, que son estériles y ciegan los ojos como el polvo. Y añade: «El penitente debe pasar este torrente con todos los bienes que el Señor le ha dado y *quedarse solo*»; y explica después el profundo sentido místico de la soledad: «Queda solo aquél que nada reserva para sí y todo se lo da a Dios: somete su propia voluntad a la ajena; no recuerda la injuria que le hagan; desprecia el propio desprecio que le den. Y así de esta forma se queda solo, podrá luchar bien con el Señor y merecerá pedirle y alcanzar lo que quiera.

«Suéltame, ya viene la aurora». «La aurora es el *final de la noche* y el inicio del día. Ella es la *muerte del justo*, el final de la miseria y el ingreso en la beatitud en la que el Señor dice al varón justo: «Suéltame, ya viene la aurora»; como si dijera: «No hace falta luchar más, se terminó la miseria y empieza la gloria». Y por eso del alma del justo se dice en los Cánticos (VI, 9) «¿Quién es ésta que viene como la aurora se levanta, bella como la luna y elegida como el sol?»¹⁴ Compara así la muerte del justo a la aurora, como más tarde habría de hacerlo Lulio.

¹² *Sermones*, entre otros textos, 16 a.

¹³ *Gen.*, XXXII, 24, 46.

¹⁴ *Sermones*, 212 a.

El ser que ataca el hombre durante la soledad nocturna es, en el caso del «Alba» de Lulio, no ya otro hombre, pero una terrible serpiente, que sólo desaparece «demente que la guaita coronava l'alba»: esta serpiente, que surge en la cárcel donde, análogamente a la caverna de la alegoría platónica, el prisionero «no podía veer claredat ne alba», acentúa más aún la oposición de la noche del sufrimiento sin esperanza, a la noche indeseable, de tinieblas y de pecado, con la aurora redentora, que liberta el Hombre por la Luz.

El *alba* Luliana tiene, pues, sentido diversa del *alba* sanjuanista: Mientras que en el carmelita ella es como que una secuencia lógica, dentro de la estructura de la *noche oscura* que supone un progreso espiritual que culmina con la aurora; Mientras que, por la estructura de la «Llama de amor viva» y del «Cántico espiritual» nos surge la unión transformante, propia de la fase pasiva de la Noche del Espíritu, como remate de una evolución espiritual, algo de «*maturidad* perfecta de la Gracia y de la caridad, de las virtudes y de los dones», como señalaba el P. Gabriel, en Lulio se destaca la oposición entre la tiniebla de la noche y la Luz de la aurora, entre el Bien y el Mal, entre el Ser y la Privación del Ser, concepto de filiación aeropagítica, quizás inspirado en el «Tratado de los Nombres Divinos» en el que Dios surge como la Bondad, la Luz, la Belleza y la Caridad.

Sin embargo las aproximaciones siempre seductoras, entre pensadores de épocas distintas, son peligrosas.

Sería ahora fácil multiplicar con argumentos procedentes, las razones por las que no sería improbable un influjo antoniano en Lulio. Más que ciertas similitudes biográficas de las dos figuras que se realizan en el mismo ideal del «Poverello» de Asís, podríamos fácilmente concluir las profundas afinidades mentales en cuanto a las tesis fundamentales del franciscanismo, las mismas tonalidades agustiniana y cisterciense, patentes en ambos. Podríamos aún evocar argumentos de conveniencia histórica, como el hecho de que Lulio haya tenido contactos plausibles con ciertos franciscanos del Sur de Francia e Italia, que mantenían bien vivo el recuerdo del «Doctor Evangélico», el «martillo de las herejías», la más célebre figura del Orden, después del Patriarca de Asís, al menos en los primeros tiempos.

Desde ahora, tendremos que renunciar, en pro de la verdad, a explicaciones simplistas resultantes de aproximaciones esquemáticas: en el Medioevo, más importante aún que las directas influencias de éste sobre aquel pensador, hay que considerar el ambiente común

que imprime algunas veces similitudes desconcertantes a teorías aparentemente muy distintas.

En resumen: el acceso a los textos de la Escritura, como fuente dominante de la Mística occidental y de la Simbología medieval, el lugar destacado de San Agustín y de los místicos de la línea del neo-platonismo cristiano; el influjo del Aeropagita, cuyos escritos auténticos y espurios, asumen un relieve mucho mayor que el que le es frecuentemente atribuido: todas estas corrientes van formando, a lo largo de los siglos, un ambiente que es precisamente el que encontramos como *fondo* común a las tres figuras que procuramos ahora proyectar, simultáneamente, en la misma *pantalla*, intentando así darle su verdadero relieve.

F. DA GAMA CAEIRO
Lisboa

Preguntó el Sr. Quintela Ferreiro si se podría hablar de una influencia árabe en la mística española; en concreto, si a través del franciscanismo habría llegado un influjo real hasta S. Juan de la Cruz. Asintió a ello el Profesor Gama Caeiro. El P. Rivera de Ventosa opinaba que este influjo fue más de ambiente que de un conocimiento directo. El Sr. Cruz Hernández creía que se debían admitir las conclusiones de Gilson sobre un agustinismo avicenisiano.

El Sr. D. Fermín de Urmeneta había presentado una comunicación sobre «El Lulismo del s. XIV y el centenario de la conversión luliana», que no se leyó por ausencia del Autor.

A las 5.30 el Secretario de la Asociación, P. Salvador Gómez Nogales, leyó una crónica de las actividades sobre Filosofía Medieval en España durante el año 1962. Apareció después publicada en el «Bulletin de la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale».

A las 7.30 se tuvo la ponencia principal del día a cargo del Doctor Georges Vajda, profesor de la «Ecole Pratique des Hautes Etudes» del «Institut de Recherche et d'Histoire des Textes» de París, y que había venido expresamente para asistir al establecimiento de nuestra Asociación contribuyendo a su esplendor con la siguiente conferencia:

QUELQUES ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE JUIVE D'ESPAGNE AU XIV SIECLE

En répondant à l'invitation, qui m'honore grandement, de vous entretenir aujourd'hui de la philosophie juive en Espagne au XIV^e siècle, je ne me cache pas que j'ai assumé fort présomptueusement une tâche qui est au-dessus de mes forces. Aussi bien ai-je pris le parti, afin de ne pas vous ménager une déception excessive, de me limiter aux seuls secteurs de ce champ trop vaste que je connais le moins mal. J'essaierai donc de vous exposer les principales idées que le penseur juif d'Espagne de toute obédience théologique ou philosophique pouvait trouver dans son patrimoine intellectuel à l'époque considérée et d'esquisser ensuite, à l'aide d'un petit nombre d'exemples, les attitudes qu'il a pu être amené à prendre si vous préférez

les réactions qu'il a pu éprouver devant ces divers apports idéologiques.

Quoi que l'on puisse dire de la détérioration de la situation politico-sociale du judaïsme du XIV^e siècle en une Espagne encore à la recherche de son unité, quelle que soit aussi la régression certaine dans certains domaines de la vie de l'esprit, notamment en poésie, accordé même le fait que la qualité des productions dans d'autres domaines, sciences exactes, philosophie et mystique, soit seulement moyenne, le *Sefarad* de l'époque que nous considérons ce soir demeure malgré tout un organisme vigoureux, très ouvert intellectuellement, continuant remplir grâce aux capacités polyglottes de nombre de ses représentants son rôle utile d'intermédiaire entre la civilisation arabe et la civilisation occidentale, en contact étroit aussi avec les juiveries des pays voisins et même éloignés: songeons seulement que la colonisation, si l'on peut dire, de l'Afrique du Nord par les Juifs d'Espagne débute au cours de ce siècle, même avant les tragiques événements de 1391, que les échanges sont constants entre la Péninsule et le Midi de la France, que des immigrants d'Allemagne viennent s'établir en Espagne où l'un d'entre eux, le rabbin Aser ben Yehiel installé à Tolède, sera avec ses fils à l'origine d'un nouvel essor des études de Talmud et de législation rabbinique.

Mais laissons ces généralités et examinons avec un peu plus de précision les éléments de tradition philosophique dont dispoient au XIV^e siècle les intellectuels juifs d'Espagne.

Nul doute d'abord que le fonds principal de cette tradition ne soit constitué par le «Guide des Égarés» de Moïse Maïmonide et les livres d'Ibn Rosd, triple série de commentaires sur Aristote, réfutation d'al-Ghazali, ouvrages sur l'accord de la religion et de la philosophie, déjà traduits en hébreu ou qui vont l'être au cours du siècle; notons d'ailleurs que le problème des traductions était moins important pour les Juifs d'Espagne que pour leurs voisins au nord des Pyrénées, car ils comptaient encore nombre d'arabophones ou tout au moins de sujets comprenant l'arabe.

L'intellectuel juif du XIV^e siècle est donc, en premier lieu, imprégné de Maïmonide et d'Averroès. A leur contact et à leur suite, il voit que par delà ses croyances religieuses au sens strict, c'est-à-dire sa conviction d'appartenir à la nation élue par le Dieu Créateur tout-puissant afin d'observer une règle de vie, la Tora, spécialement imposée, sans céder aux sollicitations ou à la contrainte des adeptes d'autres croyances, Chrétiens et Musulmans, qui en fait exercent sur lui une domination temporelle sans douceur, par delà, disje, ces cro-

yances s'étend un vaste domaine de problèmes qui se posent à la raison de l'homme que celui-ci soit éclairé ou non par la révélation, et d'ailleurs qu'il le veuille ou non, simplement du fait qu'il est un être pensant. Inutile d'insister sur ce point et sur ses implications, ce sont là des questions que vous connaissez mieux que moi.

Vous n'avez pas davantage besoin d'apprendre de ma bouche les solutions que Maïmonide et Averroès avaient tenté d'élaborer, les méthodes d'exégèse qu'ils avaient mises au point afin de découvrir, pensaient-ils, derrière la lettre des Ecritures destinée à l'instruction du vulgaire, les vérités de leur philosophie qui étaient pour eux les motifs déterminants de leur spiritualité: aux yeux du Juif Moïse Maïmonide inébranlable dans sa foi, maître de loi rituelle encore plus que philosophe, aux yeux du cadî Ibn Rosd, que je m'obstine à tenir pour un excellent Musulman à sa façon, la véritable félicité est d'ordre intellectuel, la béatitude éternelle n'appartient pleinement qu'à l'âme purifiée ou plutôt à l'intellect désincarné du philosophe et l'on peut se demander si cette survie est individuelle ou si elle équivaut à la fusion avec l'intellect agent universel. Mais les philosophes passent et leur oeuvre qui demeure n'est là que pour être interprétée, c'est-à-dire, trop souvent, pour être réajustée, détournée de ses intentions et même de son sens, en un mot être trahie, fréquemment d'ailleurs avec les meilleures intentions du monde. Je crois que ni l'oeuvre de Maïmonide ni celle d'Ibn Rosd, n'a pas éliminé de l'horizon de l'intellectuel juif d'autres courants de pensée arabe et juive: le néoplatonisme d'un Isaac Israéli et de son disciple Dunas ben Tamin, des apocryphes néoplatoniciens dont on ne commence à évaluer l'influence que de puis peu d'années Avencebrol dont un travail tout récent d'une de mes élèves a découvert des traces chez un philosophe juif d'Espagne du XIVE siècle; le curieux livre des «Cercles imaginaires» d'Ibn al-Sid al-Batalyusi, et surtout Avicenne, avec quelques opuscules de Ghazali (Algazel), en plus de ses exposé et réfutation de la philosophie avicennienne (Maqasid et Tahafut), Ibn Toyal et Avempace continuent à être lus, au moins par quelques uns. Et, bien entendu, les commentaires scripturaires d'un auteur peu systématique, mais véhiculant tout une encyclopédie d'idées philosophiques et astrologiques, j'ai nommé Abraham Ibn Ezra, sont le pain quotidien de l'intellectuel juif digne de ce nom.

Je disais que Moïse Maïmonide et Abu l-Walid Ibn Rosd étaient, à mon avis, des adhérents sincères de leurs confessions religieuses respectives. En affirmant ceci, je n'entends nullement délivrer à ces deux penseurs un brevet d'orthodoxie, n'ayant aucun critère et

surtout aucune qualité pour le faire. Je veux dire simplement qu'ils étaient fermement convaincus de l'existence d'un Être suprême, de la volonté de celui-ci de prendre soin en quelque manière du monde; ce monde visible est peuplé, entre autres, de ces êtres raisonnables qu'un nomme la race humaine; c'est donc en faveur de celle-ci que s'exerce surtout la providence et l'un des moyens les plus efficaces de l'exercer, c'est de donner à l'humanité, raisonnable certes, mais composée d'individus plus ou moins développés sous le rapport de l'intelligence et toujours aiguillonnés par des besoins matériels et des passions animales, de donner à l'humanité une règle de vie propre à maintenir en son sein l'ordre indispensable et à conduire les meilleurs sujets à la réalisation intégrale de leurs possibilités intellectuelles.

Ce schéma commun à nos deux penseurs et à leurs disciples plus ou moins fidèles est assez large pour qu'on y fasse rentrer toute leur idéologie, naturellement divergente quant à l'option de règle de vie - la Loi révélée, la Tora donnée à Moïse pour le Juif, le Coran révèle à Mahomet pour le Musulman - et à quelques détails qui ne sont pas toujours sans importance. Mais il reste beaucoup de commun à Maïmonide et à Averroès: la loi divine régulatrice de la vie sociale en même temps que dépôt de vérités spéculatives que cependant seule l'exégèse allégorique réservée à une élite intellectuelle restreinte est capable d'en dégager; la rationalité essentielle de l'univers régi par un ordre naturel immuable où il y a très peu de place pour le miracle; à vrai dire, les miracles se situent exclusivement dans le passé où ils furent strictement motivés comme moyens de garantir l'authenticité du message prophétique; enfin la perfection humaine est d'ordre intellectuel (ayant bien sûr pour condition préalable une moralité sans faille ni reproche) et la fin dernière n'est autre que l'union définitive de la partie intellectuelle de l'âme avec ce qui s'apparente à elle dans le monde invisible, c'est-à-dire avec ce que la langue philosophique du temps appelait l'Intellect Agent.

Il n'est pas de mon propos aujourd'hui d'étudier l'accueil, fort mauvais, fait à ces idées par les coreligionnaires d'Ibn Rosd. Mais celui-ci fut en quelque sorte «naturalisé» par les penseurs juifs et la survie de ses idées chez ces derniers n'est par un facteur moins important dans la pensée juive du XIII^e au XV^e siècle inclus que la doctrine de Moïse Maïmonide lui-même.

Cependant, répétons-le, ces grandes autorités ne manquèrent pas d'être critiquées, implicitement ou explicitement, par ceux-mêmes qui prétendaient prolonger leur ligne de pensée (je reviendrai plus

tard sur l'attitude de leurs adversaires avoués); chose plus grave, la vision du monde qu'ils avaient essayé de faire accepter tout au moins par l'élite pensante, ne fut pas maintenue, soit parce qu'elle fut vidée de son sens au moyen du durcissement de leurs propres thèses, soit parce que l'on y réintroduisit tel facteur qu'ils entendaient en éliminer totalement.

Prenons un penseur juif aussi imprégné de Maïmonide et d'Averroès qu'Isaac Albalag, qui forme précisément charnière entre le XIIIe et le XIVe siècle.

Avec Maïmonide, Albalag professe aussi que la Tora de Moïse est essentiellement un livre politique, mais contrairement à lui, il ne pense pas que l'exégèse allégorique puisse toujours concilier la révélation et la philosophie, et encore moins que moyennant cette exégèse il soit possible de critiquer pertinemment les philosophes. Certes, Albalag manie l'exégèse allégorique en virtuose accompli, et son commentaire du récit de la création est à cet égard un véritable morceau de bravoure. Seulement, en fait, ce commentaire même aboutit à une démonstration de l'éternité du monde, doctrine considérée par Maïmonide comme inconciliable avec la religion positive et d'ailleurs indémontrable rationnellement; ce qui plus est, c'est précisément au cours de ses prouesses exégétiques et en conclusion à celles-ci qu'Albalag conteste formellement la possibilité d'extraire de l'Écriture aucune certitude rationnelle: de là sa distinction de la vérité prophétique et de la vérité philosophique qui peuvent se contredire, sans porter atteinte, ainsi l'affirme-t-il, à la solidité de l'adhésion de foi que le croyant philosophe accorde à la vérité prophétique: mais à y regarder de plus près, il n'y a pas là, malgré une influence très vraisemblable des averroïstes latins condamnés à Paris, de théorie de la double vérité: pour le penseur, il n'y a qu'une seule vérité, la vérité philosophique; si vérité prophétique il y a, elle n'existe que pour les prophètes, classe d'hommes qui n'existe plus de notre temps; quant à la tradition que certains, ce sont les Kabbalistes, prétendant détenir de la part des prophètes de jadis elle ne possède, toujours selon Albalag, aucun titre de créance qui permette de la prendre au sérieux. Ainsi donc, dans son comportement pratique, le philosophe se soumettra sans arrière-pensée à la loi religieuse dans laquelle il est né et dans laquelle il a été élevé (c'est exactement l'attitude prescrite par Ibn Rosd); quant à la vérité suprarationnelle, il demeurera à son égard dans un état de disponibilité dont les textes conservés d'Albalag (nous ignorons tout de sa vie) ne nous autorisent pas à affirmer qu'elle ait jamais été actualisée en ce

qui le concerne: je veux dire, pour parler plus simplement, que l'individu Isaac Albalag, tel qu'il nous apparaît à travers son unique ouvrage conservé, a pu vivre jusqu'à son dernier jour comme un Juif parfaitement soumis à la règle de vie de sa religion sans pour autant dépasser dans ses convictions intimes ce que lui dictait la seule vérité qu'il reconnût, c'est-à-dire la philosophie d'Aristote telle qu'il l'a repensée en s'aidant, mais en s'aidant seulement, de l'enseignement d'Ibn Rosd.

Qui ne voit pas cependant qu'un pareil cloisonnement de la vie intérieure aboutissait en un sens à une conjonction au premier abord étrange, mais qui n'en pouvait être moins réelle, de rationalisme exaspéré et de fidéisme. Et dans cette perspective, nous comprendrons peut-être un peu mieux, en tenant aussi compte, bien sûr, d'autres facteurs que je ne puis analyser maintenant, la conversion au catholicisme d'un intellectuel juif averroïste comme Abner de Burgos, devenu après une longue crise de conscience, Alfonso de Valladolid, d'un Abner dont un texte, d'ailleurs purement technique, a été peut-être recueilli par Albalag lui-même dans ses notes sur la *Logique* d'Algazel, d'un Abner déterministe à toute épreuve d'un Abner aussi qui connaissait la Kabbale et s'en prévalut pour justifier la décision qu'il avait prise d'embrasser une nouvelle foi. Et je noterai ici, mais seulement en passant, car il s'agit d'un point qui demanderait à être élucidé par des recherches approfondies, que le même Isaac Poliagar (Pulgar) qui s'exprima avec faveur et sympathie au sujet d'Albalag fut au contraire un adversaire et un critique acharné d'Abner.

Je viens de parler du déterminisme de ce dernier (dont l'influence est sensible encore, c'est un autre paradoxe de la pensée juive d'Espagne au XIV^e. siècle chez Hasdai Crescas); vous savez que le grand historien du judaïsme espagnol Isaac Fritz Baer, attribue un grand rôle dans l'idéologie des intellectuels juifs de l'Espagne chrétienne au déterminisme qui serait à la fois astrologique et averroïste. Je me demande parfois si ces deux épithètes ne jurent pas un peu ensemble, mais je ne me sens pas compétent pour formuler un avis péremptoire sur ce sujet; ce qui est certainement exact, c'est que l'astrologie reconnue comme science, et par conséquent le fatalisme astral, tiennent une place réelle dans l'univers mental des Juifs d'Espagne; il faut donc bien convenir que la condamnation si tranchée et du reste solidement motivée que Maïmonide avait portée sur cette croyance n'eut finalement aucun effet. Aussi voyons-nous Joseph ben Abraham Ibn Waqar de Tolède prendre, vers 1340, l'astrologie

comme l'un des trois mouvements d'idées dont il entreprendra la conciliation au sein d'un judaïsme éclairé. L'astrologie est donc pour Ibn Waqar, l'un des trois éléments qui doivent s'harmoniser dans la vision du monde d'un Juif fermement établi dans ses convictions religieuses, en même temps qu'ouvert à d'autres formes de pensée ou si vous voulez, à d'autres expressions plus ou moins partielles de la vérité. Mais quels sont au juste ce trois éléments essentiels de l'univers mental de l'intellectuel juif tel que le conçoit Ibn Waqar? La philosophie certes, et l'astrologie, nous venons de le rappeler; le troisième facteur est, on le devine sans peine, la révélation: dans la langue du temps la «Loi» (*sari'a* en arabe, *torah* en hébreu); cependant, et ceci est capital, la «loi religieuse» est aux yeux d'Ibn Waqar l'interprétation de la Loi écrite et de la tradition rabbinique du judaïsme par l'ésotérisme théosophique, la Kabbale. Aussi nous faudra-t-il, avant de retracer très rapidement sa tentative de conciliation, considérer la position de la Kabbale d'Espagne face à la philosophie au début du XIVe. siècle.

I serait évidemment faux de ramener la Kabbale à une réaction contre le rationalisme philosophique, tout comme il serait contraire à l'évidence de soutenir que l'ésotérisme juif tel qu'il se présente à nous à partir de la fin du XIIIe. siècle ne fasse pas grand usage des ressources conceptuelles qu'elle prend, sans trop de scrupules, à la philosophie. Il n'en reste pas moins que même quand condescend à reconnaître, et elle ne le fait pas toujours, que la philosophie puisse renfermer une part de vérité, la Kabbale s'estime être d'une essence supérieure: le Kabbaliste pose le pied, disait Rabbi Moïse de Burgos vers 1280, là où le philosophe touche de la tête. En mettant les choses au mieux, la philosophie est dépassée par un enseignement prétendument traditionnel qui lui laisse sa vérité sur son plan propre, mais qui s'élève vers des niveaux d'être que la connaissance discursive est incapable de concevoir, à plus forte raison de pénétrer. En fait cependant, la philosophie n'est pas seulement insuffisante: elle est pernicieuse, elle est destructive: il n'y a guère de doctrine fondamentale de la foi qu'elle ne sache, et elle est foncièrement indifférente parfois même ouvertement hostile à la loi religieuse: attitude ambiguë quant au problème de l'origine de l'univers quand ce n'est pas négation franche de son caractère créé; répugnance à admettre la providence individuelle et élimination du miracle, suite logique d'une prise de position déterministe qui rend une Première Cause lointaine et abstraite esclave de l'enchaînement dont il n'est que le premier

terme et qui ne veut voir, dans l'ordre visible, que l'action inflexible des lois de la nature; appréciation dédaigneuse portée sur la Loi révélée qui ne serait qu'un règlement «politique», comme on disait alors, destiné à mater le vulgaire ignare, donc valeur tout à fait contingente et tout au plus signification allégorique des Ecritures révélées ainsi que des actes prescrits comme des interdits et de tout ce que la religion considère comme moyen de sanctification de la vie quotidienne du Juif, de la naissance à la mort et au-delà; les fins dernières elles-mêmes n'ont de sens que comme conséquence nécessaire d'une perfection intellectuelle accessible seulement à une élite peu nombreuse; d'ailleurs, à la limite, la félicité suprême pourrait n'être que la fusion de l'intellect individuel dans l'Intellect Agent universel, si bien qu'il n'y aurait d'immortalité personnelle pour qui que ce soit.

Si nous considérons ces griefs avec un peu de détachement, nous ne manquerons pas de reconnaître qu'ils relèvent souvent du procès d'intention et non d'une appréciation équitable des positions de l'adversaire. Ce qui importe davantage ici, c'est de souligner que la plupart d'entre eux s'appliquent à l'enseignement de Maïmonide que pourtant les anciens ésotéristes évitent le plus souvent d'attaquer de front, et quand ils ne peuvent l'éviter, ils le font avec un visible effort de modération. Il préfèrent cependant s'en prendre, et ceci sans ménagement, soit à «Aristote» en personne, soit aux «raisonneurs» de moindre taille que Maïmonide. C'est ainsi qu'avait procédé, vers 1240, Rabbi Jacob ben Seset de Gérone, dans sa critique d'un opuscule de Samuel Ibn Tibbon, traducteur hébreu du «Guide des Égarés» de Maïmonide, et son contemporain et compatriote Moïse ben Nahman, n'agissait pas autrement. D'une manière encore plus rude polémique, sans doute dans le premier quart du XIVe. siècle, un troisième kabbaliste de Catalogne, d'une famille originaire d'Allemagne, Joseph ben Salom: l'analyse des textes qu'il a laissés ne laisse pas de doute quant au destinataire véritable de ces critiques acerbes: dans une longue série de questions: origine du langage, sainteté de la langue hébraïque, nature et fonctions des anges, thèses de cosmologie et de physique: cinquième élément, vide, lieux naturels, problèmes théologiques majeurs comme le miracle, la prophétie et les fins dernières; dans tout cela Maïmonide n'est guère nommé que pour être loué mais en réalité les condamnations et les imprécations qui accablent les philosophastres impies concernent des doctrines qu'il a notoirement professées et défendues; de plus, lorsque le Kabbaliste prétend extraire des euvres des «philosophes» des thèses spéculatives qui dans son sprit serviront à l'établissement de vérités théosophiques,

c'est pour ainsi dire exclusivement au «Guide des Égarés» qu'il emprunte ses matériaux.

Un autre exemple de cette attitude hautaine sinon aussi violemment hostile dans son expression, à l'égard de la philosophie, est fourni par les observations critiques dont Isaac d'Acco a accompagné les extraits de la version hébraïque des ouvrages judéo-arabes de Juda ben Nissim (je fais état de ce texte bien que des problèmes littéraires non encore résolus se posent à son sujet et en dépit du fait qu'il n'appartient pas, strictement parlant, à l'Espagne; néanmoins il est du XIV^e siècle et de toute manière il reflète une situation idéologique qui est celle du judaïsme d'Espagne à cette époque). Au commentaire philosophique d'un texte rabbinique de cosmologie (c'est surtout de cela qu'il s'agit dans le texte de base) Isaac d'Acco vient, selon son expression, apporter «une addition salutaire selon la voie de la vérité». Autrement dit, ses remarques ne viennent pas abolir le sens philosophique, mais l'accomplir en révélant, tout au moins par des allusions symboliques, une dimension de réalité spirituelle insoupçonnée des philosophes. Placé dans cette lumière, le texte commenté augmente en dignité. Loin d'être une réplique imagée, mais philosophiquement pauvre d'une explication rationnelle des phénomènes, il apparaît comme un trésor de sagesse ésotérique. Sa signification allégorique demeure pourtant acquise: la nature des niveaux d'être accessibles à la spéculation physique et même métaphysique est laissée intacte par la découverte des degrés ontologiques supérieurs qui sont pour les initiés à la fois des modèles résidant dans la pensée divine et des principes dynamiques de vitalité et d'activité.

Cependant, comme l'explication scientifique est emprisonnée à l'intérieur de l'univers que les philosophes eux-mêmes veulent fini, leurs démonstrations qui tendent à établir l'éternité du monde visible et l'immortalité de ce qu'ils appellent nature, ne peuvent qu'être futiles. Ainsi l'exégèse kabbalistique retrouvera non pas en deçà mais par delà la philosophie, les croyances révélées et traditionnelles en un Dieu créateur et provident.

Une confrontation bien plus ample, bien plus pénétrante et, nonobstant les convictions kabbalistiques de l'auteur, bien plus symbolique à la philosophie fut tentée, je l'ai dit, vers 1340, par Joseph ben Abraham Ibn Waqar de Tolède, dans son ouvrage rédigé en arabe «le traité conciliateur entre la loi religieuse et la philosophie».

Dans ce travail de grande envergure, l'auteur fait preuve d'une connaissance étendue sans être pour cela superficielle, des trois

idéologies, kabbale, philosophie et astrologie, dont il prend à tâche d'exposer la méthode et les idées essentielles pour rechercher ensuite de quelle manière s'établit leur harmonie. Cette concordance qu'il élabore au prix d'un effort qui commande le respect à la fois par sa documentation, sa subtilité et sa loyauté intellectuelle devrait, dans l'esprit du penseur tolédan, apaiser les scrupules et les inquiétudes de l'intellectuel juif de son temps et de son pays tiraillé entre les exigences de sa foi et de sa raison: de sa foi envahie par l'ésotérisme qui prétend annexer toutes les sources et toutes les manifestations de la vie religieuse; de sa raison soumise à une logique et à une physique qui laissent dans l'univers peu de mystères et qui enferment non seulement le monde créaturel mais aussi Dieu dans la cadre infrangible de la nécessité; de sa raison et de sa sensibilité aussi, auxquelles le déterminisme astrologique imprime un découragement aussi peu propice à l'épanouissement de la vie spirituelle qu'à l'exercice de l'intelligence. La réponse de Joseph Ibn Waqar à toutes ces difficultés tient, pour la caractériser en peu de mots, en ce qu'il assigne à chacun des trois facteurs sa place, son domaine de validité, dans l'un des trois étages superposés de l'univers médiéval: les astres dominent ce bas monde; les spéculations de la philosophie satisfont la raison relativement à la hiérarchie des Intelligences séparées, tandis que la Kabbale, sans rompre avec la raison, permet, tout au moins à l'initié, de prendre une certaine connaissance du monde divin inaccessible à tout autre moyen d'investigation.

Bien sûr les choses ne sont pas aussi simples dans la réalité, et notre docteur est obligé d'accomplir bien des démarches compliquées et nombre de tours de force dialectiques pour arriver à la solution définitive qu'il propose. Mais ce qui nous intéresse ici c'est sa méthode générale et la tendance de son oeuvre; or à ce propos il faut bien dire que l'une et l'autre sont profondément marquées par le rationalisme médiéval (je dis bien médiéval).

En effet, lorsqu'on étudie par le menu le gros traité d'Ibn Waqar et surtout quand on prête attention non seulement à ce qu'il dit, mais à ce qu'il laisse de côté ou passe sous silence, on constate qu'en exposant la Kabbale et aussi l'astrologie, il en met surtout en relief les aspects qui se prêtent le mieux à l'oeuvre harmonisatrice qu'il s'était donné la tâche de mener à bien.

Ainsi la Kabbale est, fondamentalement, une gnose salvifique, une théosophie qui a tendance à déboucher dans la théurgie et la magie; mais elle prétend aussi conduire ses adeptes à réaliser la communion avec Dieu, à s'unir aux attributs divins hypostasiés mo-

yennat des actes qui trouvent leur sens profond dans la loi de la sympathie universelle; considérée sous cet angle, la Kabbale est une mystique. Or, l'aspect proprement gnostique et théosophique de l'ésotérisme juif est assez estompé dans l'exposé que nous en fait Ibn Waqar. La Kabbale est surtout pour lui une métaphysique et une cosmologie qui débordent celles que propose la philosophie, mais elles ne sont pas d'une essence différente. En revanche, l'aspect mystique de l'ésotérisme apparaît plus nettement, mais n'oublions pas que la communion avec Dieu est une notion assez voisine de la «conjonction» de l'intellect humain avec l'Intellect Agent, donc de l'idéal de perfection en philosophie; de plus, la réalisation de cette communion s'effectue au moyen de l'accomplissement, par amour désintéressé et crainte révérentielle, des préceptes de la Loi révélée; or cette attitude est, dans le judaïsme, antérieure à la Kabbale spéculative dont elle constitue d'ailleurs l'un des présupposés idéologiques. Il suffira dans ces conditions à Ibn Waqar d'employer la méthode de l'interprétation au figuré, le *ta'wil* qu'il définit en démarquant un texte d'Ibn Rosd, pour accorder sa Kabbale rationalisée à la philosophie.

Ibn Waqar place certes la Kabbale plus haut que la philosophie, et c'est là pour lui un jugement de valeur. Il veut par conséquent, et il le dit sans ambages, que la Kabbale sorte vainqueur de sa confrontation avec la philosophie. En fait, tout en étant appuyée sur l'autorité de l'inspiration divine puisqu'elle est censée remonter aux prophètes, la Kabbale ne triomphe que grâce à la raison. On peut se demander si, dans la pensée d'Ibn Waqar, la Kabbale et la philosophie ne sont pas, au bout du compte, des grandeurs équivalentes. La Kabbale, Ibn Waqar y croit, mais il ne peut pas ne pas justifier rationnellement sa croyance et jamais il ne se résout intégralement à une pure et simple adhésion de foi. De son côté, la philosophie renferme tant de vérités irréfragablement démontrée et définitivement acquises que la seule vue de la Kabbale et de l'astrologie dont le penseur juif de Tolède soit capable est prise à travers le prisme de la spéculation gréco-arabe. Voilà comment tout s'harmonise dans son esprit, sous l'espèce d'une vérité unique envisagée selon trois plans qui correspondent aux trois «mondes» de l'Univers médiéval.

Il faut dire, mais ceci sous réserve d'une étude plus approfondie des penseurs juifs d'Espagne de la seconde moitié du XIV^e et du XV^e siècle, que malgré sa haute qualité, la tentative de conciliation de Joseph Ibn Waqar ne connut pas un grand succès. Il n'y eut guère pour l'utiliser et même l'exploiter d'une manière qui confine au plagiat, qu'un auteur également espagnol, de peu d'années postérieur

à lui: Samuel ben Saadia Ibn Motot (Metot) qui travailla à Guadalajara vers 1370. Celui-ci, compilateur érudit, mais sans grande profondeur de pensée, retient l'idée générale qui commande l'oeuvre d'Ibn Waqar, à savoir que la Kabbale et la philosophie constituent une explication de l'univers pris à des niveaux ontologiques différents. Cependant chez Ibn Motot, le tout est un peu noyé dans la Kabbale, les distinctions si soigneusement élaborées par Ibn Wakar ont tendance à se confondre, et si la documentation mise en oeuvre est plus ample chez l'auteur postérieur que chez son prédécesseur, le tableau d'ensemble n'en est pas plus clair.

Aussi n'est-il guère étonnant que l'attitude adoptée envers la Kabbale par les auteurs espagnols ou profondément imprégnés de culture hispano-arabe-juive, comme Moïse de Narbonne, soit caractérisée par une réserve prudente non exempte de quelque méfiance. Moïse de Narbonne précisément qui connaît la Kabbale et qui au surplus avait été en contact personnel avec Joseph Ibn Waqar, Moïse de Narbonne, dis-je, mentionne bien, tant dans son commentaire sur le *Guide des Égarés* que dans celui sur le *Hayy ben Yaqzan* d'Ibn Tofayl, les équivalences ou plutôt correspondances entre les notions philosophiques comme les intellegences séparées et les *sefirot* des Kabbalistes, mais sans les prendre vraiment au sérieux. D'autre part, un théologien de la classe de Hasdai Crescas, demeure extrêmement réservé dans les rares allusions qu'il fait à la Kabbale dont les doctrines ne remplissent d'ailleurs aucune fonction dans la contexture de son enseignement.

Et il n'est pas moins significatif de constater l'absence totale d'éléments kabbalistiques dans les spéculations inspirées par le plus pur allégorisme d'un autre auteur juif d'Espagne de la seconde moitié du XIVe siècle: Hanokh ben Salomon al-Qostantini dont le commentaire sur les «Visions divines», à savoir celles des prophètes Isaïe, Ezéchiel et Zacharie a été traduit et commenté en français dans un travail récent d'une de mes élèves.

Cet opuscule fort intéressant du point de vue de la diffusion des idées philosophiques parmi la classe cultivée des Juifs d'Espagne, mais d'une densité médiocre en tant qu'oeuvre de pensée, offre aussi un autre trait caractéristique de cette époque de déclin de la pensée rationnelle dans l'Espagne juive: la technique allégorique maniée avec une virtuosité certaine permet à l'auteur de retrouver ou la lettre de l'Écriture toutes les doctrines philosophiques que l'on veut, fussent-elles contradictoires entre elles. Il y a donc en un sens, dans cette activité, plutôt un jeu d'esprit qu'un effort d'édification d'un univers

mental harmonieux comme chez Ibn Waqar où une prise de position courageuse et affranchie d'illusions devant l'irréductible apparition de deux modes de pensée comme chez Isaac Albalag. Un tel état d'esprit débouche nécessairement soit sur le scepticisme soit sur le fidéisme, car une Ecriture sainte qui prouve tout ou bien ne prouve rien ou bien rend superflu tout ce qui n'est pas elle. Et nous savons que par suite des conditions historiques ce sont effectivement ces deux attitudes qui prévalurent en Espagne aux approches de la grande explosion de 1391 et pendant le siècle suivant en un siècle qui malgré les courageux efforts de remise en ordre de quelques personnages éminents comme Hasdaï Crescas et une activité intellectuelle non dépourvue de valeur et poursuivie jusqu'à l'expulsion de 1492, ne fut qu'une période de décomposition et de décrépitude pour le judaïsme en tant qu'organisation minoritaire au sein d'une majorité qui poursuivait inexorablement sa marche vers l'unification politique et idéologique de son pays. Mais ceci n'est plus le thème de notre réunion d'aujourd'hui.

En conclusion, il faudrait établir une sorte de bilan de la pensée juive d'Espagne du XIV^e siècle. Je ne saurais cependant le dresser faute d'en avoir présenté, par manque de temps et surtout de compétence, tous les éléments. Pour ne mentionner qu'une de ces omissions, il suffit de vous rappeler qu'une partie notable de ce que nous appelons le *Zohar* fut sans doute rédigée tout à fait au début de ce siècle. Aux yeux de l'historien de la philosophie, ce ne fut pas, loin de là, une grande époque de la spéculation rationnelle dans le judaïsme. Aucun de ceux qui firent alors profession de philosophie au sein du judaïsme d'Espagne ne produisit de grandes idées nouvelles et nul d'entre eux ne sut renouveler l'ancienne problématique en profitant des progrès de la philosophie scolastique chez les Chrétiens. Ce qui a encore stimulé le plus la pensée juive du XIV^e siècle est la confrontation avec la mystique, et ceci illustre à sa façon le fait dont on a bien d'autres preuves par ailleurs: la vocation du judaïsme n'est pas d'ordre philosophique. (*).

GEORGES VAJDA

Paris

* Références bibliographiques:

I. F. BAER: The Qabbalistic Doctrine in the Christological Teaching of Abner of Burgos (en hébreu, avec résumé en anglais), dans *Tarbiz*, XXVII, 1958/9, 278-289.

C. SIRAT: Mar'ot Elohim (Les Visions Divines) de Hanokh ben Salomon al-Qostantini, dans *Revue des Etudes Juives*, 1962, 247-354.

C. TOUATI: Dieu et le monde selon Moïse Narboni, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1954, 193-205.

G. VADJA: Un chapitre de l'histoire du conflit entre la Kabbale et la philoso-

A las 4,30 de la tarde del miércoles 17, el R. P. Manuel Alonso Alonso nos leyó una erudita conferencia sobre las traducciones arábigo-latinas de obras filosóficas en el s. XIV o a fines del s. XIII. Reproducimos el texto a continuación:

TRADUCCIONES ARÁBIGO-LATINAS EN EL SIGLO XIV O A FINES DEL SIGLO XIII

Es cosa manifiesta: que todo el que pretenda informarse a fondo y profundizar en las obras de los Escolásticos que vivieron desde la mitad del s. XII hasta el s. XVIII: tiene necesidad de conocer algo de la lengua árabe: hasta el punto de poder confrontar los textos que allí encontrará alegados, con los originales árabes de donde se toman. La empresa no es fácil. Un Diccionario de términos árabes filosóficos aún está muy en ciernes. De aquí que los traductores no pudieron tampoco aquilatar muchos términos que encontraban. La antigua filosofía latina con sus Cicerones, sus Marios Victorinos, sus Boecios... tampoco respondía a muchas determinadas exigencias. Por otra parte, los Escolásticos que utilizaron las traducciones arábigo-latinas con mucha facilidad derivaban el agua hacia su molino y quizás no están aún libres de esta tendencia muchos Escolásticos del día de hoy.

Se percibe la importancia de conocer y editar esas traducciones.

Enviado yo a Comillas, como profesor, con cuatro horas de clase semanales, sentí deseos de ampliar mis conocimientos. La Biblioteca era preferentemente escolástica. No había más remedio que tirar por ese camino. Pero, considerando el modo de concretar la dirección, ya antes de pasado un mes, me pareció que era imposible hacer algo serio sin tener las nociones de árabe a que antes aludía. Cuando yo referí esto a D. Miguel Asín Palacios, me contó que a él le había confesado el Dr. Martín Grabmann que toda su obra quedaba más o menos imperfecta, porque no sabiendo árabe, continuamente tenía que ir esquivando las cuestiones lo mejor que podía y sabía. Don Miguel, al decirme esto, quería sin duda animarme a proseguir el camino. Claro es que iba a dar en parajes más o menos desiertos. Una Biblioteca adecuada no existía en la península. Para otros medios no bastaban mis escasos recursos. En fin, he ido ha-

phie; la polémique anti-intellectualiste de Joseph b. Shalom Ashkenazi de Catalogne, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 1956, 45-144.

Les observations critiques d'Isaac d'Acco sur les ouvrages de Juda ben Nissim ibn Malka, dans *Revue des Etudes Juives*, CXV, 1956, 25-71.

Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazâli; Paris J. Vrin, 1960.

Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du moyen âge, Paris-La Haye, Mouton et Cie., 1962.

ciendo un poquito de lo mucho que habría que hacer. Espero que vosotros, asociados, obtendréis, aún los particulares, mejores sucesos con el apoyo de la mutua ayuda.

Paréceme que ya bastan y sobran estos exordios.

Sarton en su Vol. III, P. I, p. 60 al comenzar a hablar de las traducciones del árabe al latín (from arabic into latin) dice que cuando uno recuerda el primitivo diluvio de obras latinas traducidas del árabe, es enorme la sorpresa que causa su escasez en el siglo XIV. Se imagina, dice, un río que, aunque algunas veces se presenta ancho y profundo, va luego disminuyendo gradualmente hasta secarse.

Más tarde, en la II parte p. 1072 lo compara con un riachuelo (rivulet).

Es verdad que algunos traductores del siglo XIII aún vivían en los primeros años del siglo XIV. Pero la historia encuadra su labor en el siglo XIII y quizás en sus últimos años no se ocupaban mucho de obras filosóficas. Pero a finales del siglo XIII hubo algunos traductores que nos conviene conocer.

Sin embargo, en la escasez de que habla Sarton la traducción del *Tahafut al-Tahafut* de Averroes, entre 1318 y 1328, forma una gran excepción. Fue ejecutada por los Qalonymos ben Qalonimos ben Meir. Dos cosas hay que advertir aquí con mucho cuidado: 1) Quién es este Qalonymos ben Qalonymos y 2) de qué lengua se hizo la traducción: ¿del árabe al latín o del hebreo al latín?

En primer lugar, en la numerosa familia de los Qalonymos que oriundos de Grecia se multiplicaron en Francia, Italia y Alemania, existió un Qalonymos ben Davis ben Todros, judío provenzal, que traducía del árabe al hebreo, traductor que floreció en Arlés en la primera mitad del siglo XIV. Tradujo después de 1328 (after, 1328, dice JE, 1904, VII, p. 426, col. 1) del árabe al hebreo bajo el título de *Happalat ha-happala*, el tratado de Averroes contra el *Tahafut al-Falafisa* de Algazel. La traducción va precedida de una introducción en prosa rimada, en la que Qalonymos se excusa de hacer propaganda de una obra escrita por un hereje tal como Averroes, y asegura que los argumentos de este último son algunas veces tan débiles, que más bien confirman los ataques de Algazel contra los filósofos. Sin embargo, sus amigos le urgían tanto por una versión de esa obra al hebreo, que no pudo seguir resistiendo a sus ruegos, aunque, según indica, ya existían otras traducciones hechas por otros hebreos. Según parece, esas traducciones no satisfacían, y encontró en Leiden traducciones que podrían ser las aludidas. Pero como se advertirá, no es eso lo que nosotros vamos buscando: una traducción árabe-latina.

En segundo lugar, existió en el siglo XVI un Qalonymos ben Judah (JE, 1904, VII, p. 426, col. 2), llamado *el maestro Calo*, médico italiano nacido en Nápoles. Vivía en Venecia en la primera mitad del siglo XVI. Tradujo al latín la traducción arábigo-hebraica de Qalonymos ben David bajo el título: *Subtilissimus liber qui dicitur Destructio destructionis Algazelis nuperrime traductus et suae integritati restitutus, adiunctis multis Algazelis; cui additus est libellus seu epistola Averrois de connexione intellectus, etc.* doc. Calo Calonymus atque eiusdem volumen *de mundi creatione* physicis probata rationibus. Venecia, 1527. El prefacio es de 27 de nov. de 1526.

De esta traducción hebraico-latina dice el P. Bouyges: Hemos examinado la traducción latina hecha sobre el hebreo por el médico judío napolitano Calo Calonimus (JE, 1940, VII, p. 426, col. 2: Kalonimos ben Judah Maestro Calo), y publicado por él en 1527. Pero como la versión hebraica de que depende, no es otra que la de Calonymus ben David es decir la que representamos por el ms. q. (antes descrito), la hemos dejado a un lado casi por completo como que es una traducción de traducción.

Así, pues, en estos dos autores no tenemos una traducción arábigo-latina y ésta es la que vamos buscando. Sin embargo ellos han dado ocasión a muchas confusiones.

Pero, en tercer lugar, antes de esos dos autores existió Qalonymos ben Qalonymos ben Meir ha-Nasi (JE, 1904, VII, p. 426, col. 2) llamado también maestro Calo, judío provenzal que nació en 1286/1287 y murió después de 1328. Nacido en Arlés se educó en Salon, donde estudió filosofía y literatura rabínica bajo la dirección del Senyor Astruc de Noves y de Moisés ben Salomon de Beaucaire. También estudió la medicina, aunque no parece que la haya practicado. Trabajaba en Arlés en 1307-1317; estaba en Salon en 1318. Parece que en 1314 estaba establecido en Avignon donde entró en relaciones con Roberto de Anjou rey de Nápoles y conde de Provenza, y estuvo a su servicio entre 1318 y 1328. También estuvo por Roma donde entra en contacto con la élite judía de aquellos tiempos. En 1322 lo hallamos en Cataluña, en Arlés en 1328, etc.

Se atribuyen una media docena de obras propias que Sarton enumera, unas 35 traducciones del árabe al hebreo y finalmente la traducción arábigo-latina del *Tahafut al-Tahafut* de Avorroes, de la cual dice el P. Bouyges:

«La antigua traducción latina, conocida bajo el título de *Destructio destructionum* y en parte editada por el averroísta paduano Agustín Nifo (1473-1546) tiene la ventaja de haber sido hecha directamente según el árabe (a l'avantage d'avoir été faite directement d'après l'arabe) y de haber sido realizada en el siglo XIV». El P. Buyges cita en confirmación de estos datos a M. Steinschneider, *Die Hebr. Uebers.*, p. 330 y sobre el traductor y su traducción arábigo-latina cita también la *JE*, 1904, VII, p. 426, col. 2 y podría haber citado a otros autores por ejemplo a Renan (p. 190-191), que Renan creía que era imposible alegar una sola cita anterior al siglo XVI (p. 216), el comentario y edición primera de Nifo es de 1497; la segunda de 1517.

El P. Bouyges después de examinar la traducción hebraico-latina de 1527, comparándola con la traducción arábigo-hebraica de que dependía, no encontró disconformidades dignas de notarse (como antes decía) y así para su elección crítica le bastaba tener en cuenta el texto hebraico. En cambio, la traducción latina que dice hecha directamente según el árabe, le pareció utilizable en toda la corrección del texto del *Tahafut al-Tahafut*. Es imposible admitir estos hechos en el editor del texto árabe de Averreos sin que ellos respondan a la realidad. Si esta traducción no fuera arábigo-latina, sino la hebraico-latina, Bouyges que compara todos los planos, hubiera caído, en la cuenta.

Sin embargo, Sarton expresamente nos dice (p. 433) que esa traducción fue hecha *del Hebreo al latín* (Translation from hebrew into latin). Determinadamente está enumerando las obras de Qalonymos ben Qalonymos ben Meir ha-Nasi, el cual es verdad que traducía del árabe al hebreo, pero, si tradujo esa obra *del hebreo al latín*, evidentemente sabía el latín, y sabiendo muy bien el árabe, ¿por qué proceder con esos intermedios? La traducción de Qalonymos ben David Todros aun no estaba realizada en 1328. Y todos están contestes en que la traducción de Q. ben Q. fue ejecutada antes de 1423.

Creemos pues que en Sarton hay un lapsus involuntario. Dada su autoridad, me ha parecido conveniente el haberme detenido tanto en esta discusión.

Sgún lo dicho, no se trata aquí de Qalonymos ben David ben Todros, ni de Qalonymos ben Judah, sino de Qalonymos ben Qalonymos ben Meir ha-Nasi. Tampoco se trata de una traducción arábigo-hebraica, ni de una traducción hebraico-latina; sino de una traducción arábigo-latina.

Esta última utilizada por Agustín Nifo entre 1491-1497, aunque contendría un prólogo que no existe en la tradición árabe y en la tradición hebrea, está falta de las cinco Quaestiones referente a la Física. Pero de esto no se sigue que no estuvieran en la traducción arábigo-latina primitiva. Habría que buscar todos los manuscritos que la contienen. El Vat. lat. 2431 contiene también esas cuestiones en los folios 52rb - 62ra.

Permítaseme acabar esta exposición diciendo que con anterioridad a los mss. árabes que no conservan al *Tahafut al-Tahafut*, con anterioridad a las traducciones arábigo-hebraicas y arábigo-latinas, citaba esa obra en su *Pugio fidei* Raimundo Martín, Parte I, cap. XII, n. 11, ed. Henault, París, 1651 fol. 181 s.

Un tratado de Averroes 'De separatione primi princi' a Steinschneider (1905, p. 4) ha llamado la atención sobre un traductor, llamado, Alfonso de Toledo, a quien dice que no se ha de confundir con Pedro Alfonso, y ello es manifiesto. El tratado traducido es una pequeña obra de Averroes (1126-1198) que se conserva en Oxford, Digby 236, siglo XIV, fol. 190. Su prólogo habla de un Compendio del *Almagesto* hecho por Averroes y mandado traducir por Alfonso el Grande (sin duda Alfonso X el Sabio, 1252-1284) de cuya traducción se conservaban entonces ejemplares en España y Bolonia: «Scivit enim Averroys optime *Almagestum*; nam vidi per eum *Almagestum Abbreviatum*, quem librum fecit transferri Rex Alfonsus Magnus et habetur Bononiae et in Hispania». La manera de hablar sobre Alfonso el Sabio nos indica claramente que el autor escribe bastante después de muerto el Rey Sabio y por tanto nos hallamos en las postrimerías del siglo XIII, o más bien en el siglo XIV. Debe además notarse que no puede admitirse muy tajantemente el dicho de Renan (p. 216) que niega toda traducción de Averroes por intervención del Rey Sabio.

El prólogo del maestro Alfonso traductor del tratado (*Haec sunt verba magistri Alfonsi translatoris huius tractatus*) parece tener la finalidad de probar la autenticidad de la obra: Para eso confronta la doctrina del *Tractatus* con las diferentes obras de Averroes sobre todo con los *Comentarios* a la Física donde alude Averroes a un *Tractatum brevem singularem superhoc*. Y esa es también la intención en lo que dijimos del *Almagesto*.

Del *Explicit* del Tratado se infiere que en la empresa de traducirlo intervienen dos Alfonsos: uno, hijo de Dionisio de Lisboa y otro, un converso que era un sacrista de Toledo. «Et iste tractatus translatus fuit a magistro Alfonso, Dionysii de Ulixbona hispano

apud Vallen Toleti, interprete magistro Alfonso, sacrista Toletano». El llamarse «hispano» al traductor primero no lleva consigo el que no fuera portugués. En aquellos tiempos todos los de la Península se llamaban hispanos. Ese Alfonso, hijo de Dionisio de Lisboa pudiera ser un portugués al servicio del Rey Dionisio que como se sabe imitaba el ejemplo de Alfonso el Sabio.

Después del Explicit tenemos una larga narración referente a Averroes y a su destierro en Lucena. El traductor, el maestro Alfonso se la oyó a un judío médico del rey de Castilla, tan veraz, «quo inter iudaeos neminem inveni meliorem et veraciorem». Y este médico, tan digno de crédito, la había leído en las crónicas musulmanas. Este médico del rey de Castilla pudiera ser Alfonso el Batallador de quien después hemos de hablar.

El tratado mismo es muy interesante por ser uno de los primeros eslabones de la abundante literatura musulímica sobre la manera cómo se ha de probar la existencia del ser necesario. Según Averroes: «Via illa est via motus»; en cambio según Avicena, «illa via est ex consideratione entis in quantum ens». El P. Luciano Rubio, O. S. A. nos da en parte a conocer la literatura posterior a Averroes en artículos publicados en la Ciudad de Dios: Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del ser necesario: Con texto árabe y traducción al castellano.

De la literatura musulímica claro es que la discusión había de pasar a la literatura hebrea. Y muestra de ello nos la da el Sr. Vajda en su Isaac Albalag, p. 26-33.

La discusión hoy día no nos parece tan rectamente propuesta. Si el ente lo percibimos con anterioridad a todas las determinaciones conscientes del entendimiento y si esa noción a modo de *hecho* entra como sujeto y predicado de los primeros principios metafísicos y lógicos que van envueltos, también como *un hecho*, en todos nuestros juicios desde el primero que formemos, es manifiesto que en esa noción de ente descansan todas las pruebas conscientes de cuanto podamos probar. Averroes y Avicena consideran el ente desde puntos de vista muy diversos y así cada uno ve las cosas a su manera. El mundo, uno *unitate ordinis*, exige una compenetración *entitativa* de los seres entre sí y esa compenetración *entitativa* lleva consigo por necesidad una compenetración operativa; y así cognoscente y cognoscible están por condición intrínseca y necesaria, previamente preordinados entre sí con anterioridad, como dijimos, a todas las determinaciones conscientes del entendimiento y como resultado y producto nos darán el ente, el es, contrapuesto a la nada.

Se percibe la importancia de la discusión entre Avicena y Averroes. Esperamos pues con razón que el Sr. Muñoz Sendino nos publique ese opúsculo.

LA EPÍSTOLA SAMUELIS MAROCHIANI

Samu'il ibn Abbas. — Abu Nasr Samu'il b. Yahya b. Abbas al magribi (JE, I, 1902 p. 38 col. 2.) Su nombre original hebreo fue Samuel ibn Judah b. Abbas de Fez. Fue hijo del poeta Judah ben Abbas de Fez que murió en Musul en 1163. Visitó el oriente islámico, abrazó el islamismo en virtud de ciertas visiones y murió en 1174.

Además de otras 8 obras que como médico, filósofo y matemático redactó y publicó en árabe, escribió contra el judaísmo en Itham tayfa al-Yahud, libro llamado también K. al-naqd wa-l-ibram (libro de la disolución y urgencia). Tal es la Epístola Samuelis marochiani.

El traductor al latín fue Alfonso Bonihominis. Sin embargo Sarton (III, p. 417-418) hablando de Abner de Burgos que después de su conversión al cristianismo se llamó Alfonso de Valladolid donde ejercía la medicina y que por su origen era llamado Alfonso de Burgos, nos dice: «Este es realmente el verdadero autor (o editor) de la traducción al latín de la refutación del judaísmo Itham tayfa al-Yahud de Samuel ben Abbas. Esa misma obra se dice haber sido traducida al latín en 1339. ¿Son idénticos Alfonso Bonihominis y Alfonso de Valladolid? o ¿el segundo Alfonso editó y publicó tan sólo la traducción debida al primero?» Así pregunta Sarton. Y también en la JE (Abner I, 1901, p. 72) se dice ser prácticamente cierto que Alfonso de Valladolid fue el traductor al latín de la Epístola Samuelis.

A mi parecer, a la primera pregunta de Sarton se ha de responder que se trata de dos personajes distintos. En cuanto a lo segundo de hacer Alfonso de Valladolid al menos editor, tampoco me parece admisible dada la documentación que en su *Biblioteca Española* nos presenta Rodríguez de Castro. Que Alfonso de Valladolid hiciera propaganda de la Epístola es bien concebible. Algunos principios de dicha Epístola deberían estudiarse detenidamente bajo su aspecto filosófico, v. gr. que de tiempo en tiempo es necesaria la abrogación de toda ley, incluso la divina. Y así otros principios que aunque en la Epístola no tengan explicación especial, exigen una atención muy refleja y detenida.

Kaufmann entendía que Ibrahim b. Dawud citaba esta obra en 1161, cuando escribía el Sefer ha-Cabbalah (R. des Etud. Juiv. X, 15) y añade que Maimónides se refiere a ella en cierta carta (ZDMG, XIII, 530). Por lo demás, en la literatura hebraica quizás no ha tenido

otro influjo posterior. En cambio, la traducción latina obtuvo 9 ediciones de las que la primera es de 1475; fue traducida al alemán con 5 ed., otra edición en italiano y también se tradujo al castellano y en el siglo pasado, al ruso.

A Alfonso Bonihominis se atribuye también la traducción de la «Disputatio Abulabib et Samuelis Judaei» que contiene 7 cartas. Pero no parece haber tenido especial suceso. Sarton da como incierta la autenticidad de esta obra.

También la filosofía práctica obtuvo algún progreso que debe considerarse como del siglo XIV. Me refiero a las palabras y dichos de los sabios y filósofos de Judah Bonsenior. Era éste un judío médico de Cataluña y traductor del árabe al latín. Floreció en Barcelona en 1287-1313 y murió antes de 1331.

Aunque empleado ya por Alfonso III en la conquista de Menorca, estuvo principalmente al servicio de Jaime II, rey de Aragón de 1291-1327. Para él tradujo del árabe al catalán la colección de proverbios que hemos nombrado.

Esta colección se parece mucho a otras traducidas del árabe al hebreo y sus proverbios son de origen oriental, algunos parecen referirse a fuentes griegas y muy pocos a fuentes latinas y cristianas. Esta colección se tradujo más tarde del catalán al castellano por Jacobo Zadiq en Vélez 1402 con el título «Libro de dichos de sabios y philosophos» (Este Jacobo Zadiq nacido en Uclés fue médico de Lorenzo Suárez de Figueróa, maestro de Santiago, a quien se debe la iniciativa de la traducción al castellano) Ver: Llabrés y Quintana, de Mallorca, 1889.

Se podrá considerar también como filosofía práctica «La disputa del asno» que tradujo apropiándola fr. Anselmo de Turmeda; en ella se llega a hablar de temas filosóficos, por ejemplo la inmortalidad del alma (la razón 13.^a) la existencia de Dios, etc.

Es cosa sabida que a Dawud-Gundisalvo se atribuyen las traducciones de las obras de Avicena llamadas *Sufficientia Physicorum* y *Collectiones expositionum ab antiquis grecis in libro Aristotelis de mundo cui dicitur liber celi et mundi*. Ambas obras se contienen en la edición de Venecia: *Avicenne perhypatetici philosophi: ac medicorum facile primi opera in lucem redacta: ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos enmendata Logyca. Sufficientia. De caelo et mundo. De anima* (Venetiis. Locatellus, 1508).

Las traducciones de todas estas obras son ciertamente de Juan Hispano (=Ibn Dawud) y Domingo Gundisalvo. Pero en los autores que de esto hablan hay muy de ordinario cierta información insufi-

ciente. Para enmendarla hemos comparado esas traducciones con el manuscrito de la Bibl. Nac. 5.008, que contiene, en árabe, los cinco primeros funun de la segunda *yumla* de Sifa', o sea: *Sufficientia Physicorum. De caelo et mundo, De generatione et corruptione, De actionibus et passionibus y De meteorologicis.*

Lo primero que resulta de esta comparación es que Dawud-Gundisalvo no tradujeron el *De caelo et mundo*, que Avicena puso entre los libros naturales. El árabe del *De caelo et mundo* que forma parte de la segunda *yumla* del Sifa, nada tiene que ver con lo que contiene la edición de Venecia. A pesar de ello, eso es lo que comúnmente se afirma. Tan sólo Ellis con su silencio parece indicar algo en contrario. Sin embargo, ese libro de Avicena está también traducido al latín y se halla en Roma (Vat. Urb. lat. 186) como después veremos.

De esta comparación resulta también que Dawud-Gundisalvo no tradujeron íntegra la *Sufficientia Physicorum*, que Avicena dividió en cinco maqalas. Su labor se redujo a las dos primeras maqalas y a los capítulos primero y segundo de la tercera, en realidad al Prólogo del texto árabe, y a una cuarta parte del primer capítulo o *fasl*, de esa tercera maqala. Sin embargo, es muy común suponer que tenemos íntegra en la edición veneciana la *Sufficientia Physicorum*, y que Dawud-Gundisalvo tradujeron íntegramente dicho tratado.

Es también cosa sabida que el mencionado manuscrito Urbinate 186 contiene traducidos al latín los cinco primeros funun de la segunda *yumla* del Sifa; es decir, que tiene la traducción latina de lo que en el códice madrileño 5.008 tenemos en árabe.

Lo más notable y aun lo más conocido de este códice es que atribuye la traducción de la *Sufficientia Physicorum* y del *De caelo et mundo* a Juan González de Burgos y a Salomón como compañero suyo, ambos al servicio del obispo de Burgos don Gonzalo. Nicolás Antonio distinguió la bina Salomón-González de la bina Dawud-Gundisalvo. Pero Jurdain creyó probar con certeza que necesariamente se trataba de unos mismos traductores: al identificar las obras traducidas, por fuerza hubo de identificarlos. Es lástima que sin ulterior estudio le hayan seguido incluso muchos notables escritores peninsulares, como, por ejemplo, Menéndez y Pelayo.

Voy a estudiar aquí el códice Urbinate con el intento de fijar el el significado de esta famosa nota:

«Explicit Liber sufficientie phisicorum Avicenne translatus a magistro Johanne Gunsalvi de Burgis et Salomone de arabico in latinum. Ad preceptum reverendissimi Patris ac Domni Gunsalvi epis-

copi burgensis que est civitas in Hispania. Sequitur ac incipit eiusdem Avicenne liber de celo et mundo. Ab eodem magistro Iohanne Gualsalvi de Brugis (sic) translatus et dicitur secundus naturalium».

Es fácil advertir que se trata de dos traductores: a uno se debe la versión de lo que hallamos impreso en Venecia 1508 (las dos primeras maqalas, el prólogo y una cuarta parte del fasl primero de la tercera maqala), mientras que el otro traductor vertió casi toda la maqala tercera y una gran parte de la cuarta.

II. Fijémonos ahora en lo que el ms. Urbinate añade a lo traducido por Dawud-Gundisalvo. Todo ello se debe a un solo traductor, bien que la nota que debemos analizar hable tan sólo de Salomón-González como traductores de los funun primero y segundo, sin que se añada cosa alguna sobre el traductor de los funun tercero, cuarto y quinto. Todos tienen el mismo traductor.

III. Este traductor es un español. Esto es también muy fácil de probar.

1) El *et cum toto isto* es un hispanismo tan manifiesto que no hace falta sino llamar la atención sobre él, particularmente teniendo en cuenta que el *toto* es palabra que el traductor añade a la fórmula arábica, para que resulte exacta a la española: y con todo eso...

2) «Et quod ex eo est subtile et pauce grositici, dicitur sima (gawr); quod est densius, dato quod non sit latum, et dicitur profundatio (gawr) putealis» (V, II, 7 /en el latín/, f.º 172 r, lín. 24-25; en árabe, f.º 173 r, lín. 17). La segunda traducción de gawr es, sin duda, una verdadera definición de la primera, y ésa es la definición de sima en castellano. Esta palabra *sima* no existió, en este sentido, ni en el latín clásico ni en el medieval; tampoco originó en los romances ninguna palabra derivada de esa raíz. *Sima* es exclusiva del español y por tanto delata un traductor español con toda claridad.

3) El traductor usa también la palabra *tortuca*, que significa tortuga, y en esta forma es también exclusiva del español. El latín clásico es testudo. Ducange no pone *tortuca* como forma latina medieval. Se trata, pues, también aquí de un hispanismo.

El conjunto de maneras de traducir formaría una larga lista de expresiones de sabor español. Y tal conjunto no se explicaría, si el traductor no fuese realmente español.

IV Es cosa bien sabida que las traducciones de Avicena elaboradas por Dawud-Gundisalvo adquirieron tan extraordinaria boga entre los escolásticos, que parecen utilizarlas a porfía. El mismo hecho se advierte respecto de las versiones que de Avicena o de

otros autores habían ejecutado los distintos intérpretes. Esto vemos que sucedió también con el *De minerabilibus*, que no es más que la traducción de dos largos pasajes de sendos capítulos del *De meteorologicis* de Avicena traducidos y reunidos en un pequeño tratado por A. de Sareshel. El librito, que desde luego pasó como propio de Aristóteles, fue generalmente bien conocido, y nadie cayó en la cuenta de que eso mismo se hallaba interpretado de nuevo en la traducción del *De meteorologicis* de Avicena contenida en el códice Urbinate 186. Y es que esa traducción es enteramente desconocida antes de 1280, no sólo en esa parte que A. de Sareshel tituló *De mineralibus*, sino aun en todos los cinco funun. Este hecho, por la universalidad que encierra y por referirse a una época en que, como dijimos, a porfía se citaban los autores traducidos, indica suficientemente que la traducción no puede ser muy anterior al 1280.

Examinemos ahora directamente la nota del manuscrito de la Urbinate.

Primeramente debemos fijarnos en el destinatario de las traducciones o, si así se quiere, en el impulsor y mecenas que procura continuar las traducciones del árabe al latín: «Gunzalus episcopus Burgensis que est civitas in Hispania». El primer Gonzalo obispo de Burgos es don Gonzalo García Gudiel, trasladado a Toledo en 1280. Las traducciones, pues, resultarían acabadas entre 1274 y 1280. Esto implica una buena conformidad con lo que de su examen interno podemos inferir.

En otra parte (Razón y Fe, v. 123, pp. 301-307) hemos dado a conocer la persona de don Gonzalo, publicando una pequeña reseña de su vida y los catálogos de sus bibliotecas. De origen toledano, fue primero canónigo de Burgos y luego arcediano de Toledo: obispo primeramente de Cuenca y más tarde de Burgos, de donde fue trasladado a Toledo. Don Gonzalo era sin duda un apasionado por los buenos libros. Varias veces se preocupó de catalogar los que ya poseía, y los que deseaba los buscaba con tanto celo, que logró casi todos los originales de las traducciones de Miguel Escoto. Es advertencia que se hace en uno de sus catálogos, en los que aún llaman la atención otros datos parecidos. Cuando más tarde vivía en Roma, le excitaba su celo a procurar el bien universal de todos los fieles, y uno de los medios que empleaba consistía en promover la confección de buenos libros que ilustrasen a todo el mundo. Así nos lo presenta Alvaro de Toledo, que dedicaba a nuestro arzobispo, desterrado en Roma, su comentario al «*De substantia orbis*» de Averroes. La noticia que nos da el códice Urbinate sobre el impulso que don

Gonzalo daba a la obra de traducir del árabe al latín no parece, pues, extraña respecto de nuestro personaje. En 1270 ya tenía él en su biblioteca particular «Una Avicenna», un libro en árabe y muchas traducciones del árabe al latín. Se concibe bien que sentiría carecer de otras traducciones sobre todo cuando observaba el continuo uso que los escolásticos hacían de las ya hechas, y cuando veía al Rey Sabio promover con tanto empeño versiones de obras no filosóficas. También adquiriría él lo traducido al romance, por ejemplo, los Quatro Quadernos de Ali Abenrage. El ambiente de la corte, la utilización que de lo traducido hacían los escolásticos, sus mismas aficiones y libros, no podían menos de suscitarle la idea de otras traducciones filosóficas. La obra empezada por Juan Hispano (=Ibn Dawud) debía llevarse a feliz término. Había que continuar la traducción del Sifa'.

Los traductores de que se valió don Gonzalo se llamaban Juan González, que era de Burgos, a quien se da el título de maestro, y Salomón. El nombre de este personaje indica claramente que era judío. Juan González, al tener que servirse de él, no debía de ser muy perito en el lenguaje arábigo. Entre los dos formaron una bina al modo de las que vemos en el siglo XII y comienzos del XIII. De estos dos personajes ninguna otra cosa he podido averiguar. Nuestra nota les atribuye expresamente la traducción de la *Sufficientia physicorum* y del *De caelo et mundo*. Respecto de este segundo libro ningún error se advierte en la nota. Ningún indicio hay para que se pueda atribuir a otro personaje. Los escritos que lo han atribuido a Dawud-Gundisalvo confunden el *De caelo et mundo* con el *De mundo*. Resumiendo lo dicho, vemos que, prescindiendo de la nota que estudiamos, debemos admitir la existencia de un traductor distinto de Gundisalvo, aunque también español, como Gundisalvo lo era. La época de su labor no pudo ser muy anterior al 1280.

Por otra parte el código Urbinatense nos dice que se trata de Juan González de Burgos, entre los años de 1274 y 1280, puesto que trabajaba al servicio de don Gonzalo García Gudiel. Ninguna razón puede alegarse para no admitir la existencia de Juan González como traductor. La pequeña imprecisión que resulta de la nota del código Urbinatense se debe muy probablemente a nuestra falta de perspectiva, pues imaginamos que lo que presenta el código Urbinatense fue presentado también del mismo modo a don Gonzalo García Gudiel; pero quizás Salomón-González no hicieron oficio de copistas de lo traducido por otros autores y, si presentaron tan sólo lo que les pertenecía, evidentemente la nota puede ser debida literalmente, sin alteración alguna, a nuestros nuevos traductores.

Recorramos ahora brevemente lo que tradujeron:

1.º *Sufficientia physicorum* de Avicena (Incompleto) 2.º *Liber de Caelo et mundo* de Avicena 3.º *De generatione et corruptione* de Avicena 4.º *De actionibus et passionibus* de Avicena 5.º *De meteorologicis* de Avicena.

M. ALONSO ALONSO, S. J.

Madrid

El Sr. Benito Durán preguntó si el «*Alphonsus Boni Hominis*», que había nombrado el P. Alonso, tenía algo que ver con el «*Buen Hombre*» dominico que cita el infante D. Juan Manuel. Le contestó el Profesor Carreras Artau que sobre ese particular podría encontrar una monografía francesa.

Prosiguiendo en la misma línea de los filósofos árabes, el Excmo. Sr. D. Miguel Cruz Hernández, tuvo la comunicación que transcribimos a continuación:

LA FILOSOFÍA ÁRABE OCCIDENTAL DEL SIGLO XIV

1. *El agotamiento del pensamiento filosófico árabe medieval.* — Para la historia de la Filosofía occidental, la Filosofía musulmana podría terminar en el siglo XII con la gran figura de Averroes. Y realmente el pensamiento árabe se agota en el siglo XII, porque en dicho siglo estaba embotado ya el impulso creador del Islam. Catorce años después de la muerte de Averroes (1198), el Islam español era definitivamente aplastado en las Navas de Tolosa (1212). Treinta y ocho años más tarde de su muerte fue conquistada Córdoba (1236), y a los cincuenta años Sevilla (1248). Del Islam occidental sólo resta en la Península Ibérica el Reino de Granada, cuya pervivencia hasta 1492 se debió más a la situación política de los Reinos cristianos que a la resistencia musulmana. Tras el hundimiento del Islam español, la cultura norteafricana vive a expensas de los restos de la cultura andaluza. No es de extrañar, pues, que no surjan tras de Averroes pensadores de su talla, ni grandes continuadores de su tarea. Los más próximos a la línea aristotélica de Averroes son comentaristas lógicos como el famoso Ibn Tumlus de Alcira (1175-1223). Por otra parte, reaparecen los neoplatónicos más apegados a la tradición musulmana, como el conocido místico Ibn Arabi de Murcia (1164-1240), o la célebre y extraña figura de Ibn Sabin de Murcia (1216-1271).

Tampoco el Oriente islámico presentaba un panorama mejor. Tras de Algacel no aparece ningún pensador árabe cuya trascendencia o importancia merezca un hueco en la historia de la filosofía árabe. La decadencia de la dinastía *abbasi* primero, de los príncipes

buyies y *samanies* después, y de los sultanes *selyuquies* en el siglo XII, explican esta situación que culmina con la rendición del último califa *abbasi*, al-Musta sim a Hulagu el año 1258, quien mandó saquear a Bagdad y ejecutar al Califa y su familia. Desde entonces el mundo árabe oriental, casi siempre dividido en un complicado mosaico de mal definidas fronteras, pierde su ímpetu político. Sin embargo el siglo XIV, aún habría de ser más duro, ya que en él perderá también las bases de su economía. El año 1380 Tamerlan inició sus famosas campañas atacando a Persia; las poblaciones que no se le sometieron fueron bárbaramente exterminadas y las ciudades arrasadas. Isfahan, Damasco, Bagdad, fueron incendiadas y saqueadas, formándose pirámides de cabezas humanas en las poblaciones conquistadas que en Bagdad alcanzaron la aterradora cifra de 90.000. Pero para el porvenir del mundo árabe oriental fue aún más grave la destrucción de las presas, canales y sistemas de irrigación de aquellas regiones que desde entonces se convierten en desiertos de arcilla.

No es de extrañar, pues, que las figuras de la filosofía árabe oriental posteriores a Algacel, como el famoso historiador de las religiones al-Sahrastani (muerto en 1153) y el místico Umar bn Abd Allah al-Suhrawardi muerto en 1274), no pasen de ser nombres secundarios en el pensamiento del Islam.

Los dos únicos nombres importantes del pensamiento árabe oriental del siglo XIV, son el gran reformador y jurista sirio Ibn Taymiya (muerto en 1328), que intentó restaurar la primitiva ideología del Islam, y su discípulo Ibn Qayyim al Yawziyya (muerto en 1350). Por tanto, la última figura de importancia del pensamiento filosófico árabe clásico es la de Ibn Jaldun.

2. *Ibn Jaldun y la filosofía de la decadencia árabe medieval.* —

Ibn Jaldun (1332-1406) no es un filósofo en el mismo sentido que lo fueron Avicena y Averroes. Fundamentalmente fue un historiador de esos bien llamados «los siglos oscuros» del Africa del Norte. Pero, además, ha sido el único pensador entre San Agustín y Hegel que se ha planteado a fondo el problema de la historia universal. Para poder realizar esta labor, Ibn Jaldun unía a su formación filosófica —neoplatónicos, al-Farabi, Avicena, Averroes— una base impírica muy amplia. El, que en otras obras es más un historiador al estilo clásico del Islam, que acumula datos sin el menor sentido crítico, acomete en sus célebres *Prolegómenos* la investigación de una auténtica filosofía de la historia. Pero sigue siendo el tipo clásico del «sabio» musulmán, firmemente convencido de que el Islam constituye la au-

téntica ciudad ideal. Y a la idea de una historia universal —principio que siempre existió en germen en el pensamiento musulmán, como en el judío y cristiano—, ha agregado, empero, el principio empírico de que la historia presupone una integración de los factores que nosotros llamamos «sociológicos».

Para comprender la novedad y la eficacia de la posición de Ibn Jaldun, es preciso conocer directamente el tipo de historia cultivado por los historiadores musulmanes: la más fría acumulación de datos, generalmente ordenados cronológicamente. Cuando se lee una crónica musulmana, la primera impresión que se recibe es la de que sus autores consignan los datos para que luego sean aprovechados por los futuros historiadores. Cuando un historiador hace otra cosa y quiere «sacar una lección», es que se trata de un «aficionado», como sucede con las *Memorias* de Abd-Allah de Granada, último rey de la dinastía *ziri*; el destronado monarca no quería hacer historia, sino justificarse ante sus nuevos señores, los almoravides. La genialidad de Ibn Jaldun, por tanto, es innegable, tanto que tras él los historiadores árabes vuelven al analismo tradicional, como al-Maqqari, que vivió dos siglos después.

3. *La cultura filosófica de Ibn Jaldun.* — La formación cultural de Ibn Jaldun es la tradicional del mundo musulmán. Pese a algunos críticos, un poco precipitados, que han querido negar cualquier relación positiva de Ibn Jaldun con la filosofía, el gran historiador se formó en las disciplinas filosóficas, a las que designa con el título de «Ciencias de la filosofía y la sabiduría» (*'Ulum al-falsafa wa-l-hikma*), en las que incluye la lógica, la física, la metafísica y las matemáticas, que forman el *'umran*, saber común de todos los hombres. Aunque encierre una relativa peligrosidad, la filosofía es útil para el historiador, que precisa del método filosófico, que debe estructurar la historia como una disciplina filosófica y que no puede desconocer los principios ontológicos y físicos. La posición de Ibn Jaldun representa una actitud cercana a la de Algazel, cuyo *Tahafut* es recomendada por Ibn Jaldun. Pero a esta influencia hay que unir una especie de «prevención» contra la filosofía, pues ésta es un producto de la civilización, del hombre aburguesado, acomodaticio y descreído de las grandes ciudades; las doctrinas filosóficas, cuando se divulgan, contribuyen a debilitar la religión, que es el principal apoyo del Estado, y el común de los ciudadanos del Estado fuerte no precisan de la filosofía, ni para vivir ni para salvarse, pues la felicidad procede de Dios y el conocimiento filosófico sólo tiene utilidad para los políticos y los historiadores.

La formación filosófica de Ibn Jaldun no es tan exigua como algunos críticos han supuesto. Así, cita a al-Farabi y, al menos de segunda mano, debió de conocer alguna de sus obras, pues utiliza los conceptos y las expresiones habituales de la concepción política del pensador oriental. A Avicena lo conoce bastante más, y cita el *Sifa, Nayat y al-Mabda' wa-l-ma'ad*; en cambio, pese a citar a Avempace, no demuestra haber leído el *Régimen del solitario*. No siente ninguna simpatía por Averroes, pero conoce relativamente bien su filosofía, pues ha utilizado alguno de los *Comentarios*, aunque no el de *República*, y se sirve de algunos de los argumentos contra los *mutakallimies* del *Tahafut*.

A base de estos conocimientos, Ibn Jaldun realiza una síntesis filosófica de valor muy reducido, pero que constituye la base de su sociología y de su filosofía de la historia. El hombre es un animal sociable, que da origen a la sociedad civil fundamental, que es la *madina*, el Estado, constituido por un grupo social homogéneo apoyado en la doble necesidad psíquica y biológica. Esta sociedad se levanta sobre dos principios fundamentales: la experiencia vital y el principio de autoridad; este último da lugar a la *asabiyya* o espíritu de cuerpo, que constituye la auténtica nobleza humana. Aparte de estos principios, los pueblos que poseen la Verdad Revelada tienen también los preceptos de la Ley Divina, que jalonan el camino de la vida moral, y de la cual se derivan las demás leyes. Estos principios legales emanan del *Alcorán*, los hadices y los testimonios de los «Compañeros» del Profeta y de los cuatro primeros califas ortodoxos. Por tanto, y fuera del marco de un Islam ideal, no cabe ningún «Estado ideal». El gobierno del Estado no corresponde a los «sabios», sino a los que están preparados para el ejercicio activo del poder, que son aquellos que se apoyan en la religión y en la *asabiyya* o espíritu de cuerpo.

4. *El positivismo histórico de Ibn Jaldun y su filosofía de la historia universal.* — Pero el positivismo histórico de Ibn Jaldun tiene unos límites concretos y está reservado a lo que a él le interesaba; por eso no utilizó el ejemplo de la vida civil de las grandes ciudades del Valle del Nilo, ni la continuidad del Reino de Granada, ni el mundo cristiano que conoció en Sevilla. Parece como si Ibn Jaldun quisiera mostrar el reverso del elogio de al-Andalus que había hecho Averroes, que atribuye a nuestras tierras el haber «civilizado» y cultivado a los árabes y bereberes. Por el contrario, parece decir Ibn Jaldun, que la vida ciudadana de la España musulmana aburguesó a los árabes y bereberes primero, y a los almoravides y almohades

después. Hay, pues, mucho de resentimiento de Ibn Jaldun contra la ciudad en el nomadismo y en la crítica de los campesinos, que piensa fueron los causantes de la ruina de al-Andalus.

En segundo lugar, aunque un profundo escepticismo político atraviesa toda la concepción de Ibn Jaldun, sin embargo ha sabido trazar de un modo genial las líneas generales de la concepción de la historia: 1.º Valor meramente positivo de los datos históricos. 2.º Finalidad sociológica de la historia. 3.º Voluntarismo político. 4.º Relación negativa entre progreso científico y fuerza política. 5.º Causación meramente positiva y natural de los fenómenos históricos. 6.º El sujeto de la historia no es el individuo concreto, sino el grupo social unido por el «espíritu de cuerpo». 7.º El individuo y el grupo social están condicionados por el medio social y no por la herencia.

La sociedad es un fenómeno natural que se apoya en dos elementos determinados: la economía y la seguridad. En el modo de vivir de los pueblos influyen decisivamente el clima y los recursos naturales, tanto que algunas de las buenas condiciones naturales de los árabes se deben a su vida en el desierto y a su alimentación a base de leche. Por tanto, sólo los nómadas están libres del peligro de la decadencia y poseen auténtico «espíritu de cuerpo».

También la psicología individual y social está condicionada por la «forma de vida» impuesta por la necesidad económico-geográfica. Los climas secos hacen a los hombres nobles, duros y esforzados, el desierto los acrisola para la lucha; los climas exuberantes y ricos los apoltronan y debilitan; la vida ciudadana arruina las fuerzas físicas y morales de los pueblos. El hambre es la gran catapulta que lanza a los pueblos a la conquista, por medio de la guerra, que es un fenómeno tan natural en el orden social como la alimentación en el fisiológico. La posesión de la fuerza, por tanto, es el arma esencial de la política y el único principio en que puede apoyarse la soberanía. El gran instrumento de consolidación de la soberanía y de ejercicio del poder político es la ya citada *asabiyya* o «espíritu de cuerpo», símbolo de la integridad moral, propia de los pueblos nómadas y único óptimo título de nobleza. Si el hombre se hace sedentario, entonces la *asabiyya* va debilitándose, y por esto todo imperio sólo dura cuatro generaciones: 1.º la del fundador, pleno de vigor político y moral; 2.º La del continuador, consolidador del poder y debilitador del vigor físico; 3.º La del imitador, que carece ya de fuerza física y moral; 4.º La del liquidador, que ha perdido por la vía cómoda todo vigor físico y moral, y es aplastado por una nueva dinastía o un nuevo pueblo más vigoroso.

5. *Psicología y ética del hombre como ser social.* — Esta concepción conduce a Ibn Jaldun a una consideración behaviorista de la psicología humana. Los caracteres psicológicos de cada pueblo se deben a las condiciones materiales de la vida y no son hereditarios, sino que se adquieren por la educación y se fijan por la costumbre, que proporcionan una segunda naturaleza. Pero estos elementos no hay que entenderlos en sentido exclusivamente espiritual, sino también material, pues los climas cálidos y secos hacen a los hombres alegres de espíritu, imprevisores, como en Egipto; los climas más fríos y húmedos producen hombres tristes y muy previsores; y el desierto es la única escuela de moral y valentía que hay en el mundo. Por esto, sólo los pueblos del desierto han hecho las más grandes conquistas de la historia, más por razones económicas que de otro tipo, como en el caso de los árabes, kurdos, mongoles, almoravides y almohades; sus tierras de origen eran tan malas que cualquiera que conquistaran tenía que parecerles mejor. A estos principios materiales debe agregarse el de simpatía y antipatía. Por la primera se consolida y reproduce el tipo de vida mantenido, ya que el niño imita al padre y el inferior al superior.

La admiración de Ibn Jaldun por la vida nómada, sin embargo, no es simplemente un ideal burgués «revolucionario», sino que se apoya en un dato sociológico: el «espíritu de cuerpo» de los nómadas. Ibn Jaldun observó en aquellos tiempos en que las armas combativas eran idénticas en todos los ejércitos, que la victoria guerrera no se debía a los adelantos de la civilización, sino a la moral combativa, que sólo poseían en grado óptimo los pueblos nómadas.

La concepción de la historia trazada por Ibn Jaldun, le conduce al pesimismo ético. El hombre está condicionado por el medio social, político, económico y geográfico en que se desenvuelve. La primera de las virtudes es la moderación, que consiste en el término medio en todas las cosas; pero el término medio del ciudadano, a que se refiere Ibn Jaldun es más inferior al ideal del ciudadano modesto, que describieron Platón y Aristóteles. La sociedad ideal sería la tribu nómada de pastores, ociosos y bárbaros, que tienen en su sencillez y valentía los mejores fundamentos de su independencia y moralidad. De este modo Ibn Jaldun se acerca a Nietzsche, al considerar como condición principal de la civilización la servidumbre. Pero para matizar esta posición hay que volver a recordar la oposición al concepto altamente intelectual de la cultura árabe andaluza y persa. Así pues, la concepción ético-sociológico pesimista de Ibn Jaldun señala el agotamiento de la cultura musulmana, en aquel

momento histórico en que el Islam y el Occidente, que hasta entonces habían colaborado, *velis nolis*, en la vida cultural, se separan definitivamente, hasta casi nuestros días, cuando el renacimiento del Islam y del mundo árabe abren de nuevo otro capítulo de la historia universal.

M. CRUZ HERNÁNDEZ

Catedrático de la Universidad de Salamanca

Intervinieron en el diálogo los PP. Muñoz y Rivera de Ventosa.

A continuación leyó su comunicación el Profesor de la Universidad de Zaragoza D. Joaquín Lomba sobre el siguiente tema:

LA ESTÉTICA DE IBN HAZM Y «EL LIBRO DEL BUEN AMOR»

Un análisis detenido del pensamiento estético de Ibn Hazm de Córdoba, nos descubre un mundo de ideas que rebasa las conocidas hasta el momento y que se limitaban al breve capítulo 7.º del libro «Los caracteres y la conducta». En él se nos daba un elenco de categorías estéticas, circunscritas a la belleza puramente humana. Pero era preciso profundizar en el texto árabe, sacar el número mayor posible de consecuencias y contrastarlo con otros muchos, explícita o implícitamente estéticos de la obra hazmiana. Más aún, había que estudiar la idea de belleza en Ibn Hazm, en sus tres vertientes de belleza objetiva (humana y extrahumana), contemplación de la misma (sus efectos en el hombre) y, finalmente, el objeto bello en cuanto producido por el arte. Y todo esto, llevado a cabo sobre los mismos textos árabes y con criterio filosófico.

Ante los hallazgos que este análisis nos proporciona, surge inevitablemente el recuerdo de una filosofía de la belleza y el amor encarnada en nuestra literatura occidental cristiana de la Edad Media y del Rencimiento. Ya se habían detectado semejanzas y posibles influjos del mundo islámico (concretamente hazmiano) no sólo en el ámbito de los orígenes de la lírica pero aun en el del nacimiento del «amour courtois», el «dolce stil nuovo» y en obras como el «Breviari d'amour» de Matfre Ermengaud, el «De amore libri tres» de Andreas Capellanus, la «Ley d'amors» de Guihem Molinier y otros, que tendrían un paralelo musulmán, posiblemente en el «Collar de la Paloma» de Ibn Hazm. Pero esta semejanza y aun posibles influjos de lo islámico en la Europa Cristiana, no se salían apenas del campo literario. Era preciso ahondar filosóficamente en el problema y penetrar lo más posible, en primer lugar, en el pensamiento estético de los autores musulmanes. Con esta nueva perspectiva, es posible que muchas semejanzas se acentúen y aun decidan en pro de la tesis

de los influjos. Pero también pudiera ser que en ciertos casos, el paralelo fuera más bien literario que de contenidos, y entonces, sin necesidad tal vez de renunciar al influjo islámico, nos encontraríamos con una corriente musulmano-cristiana, más de superficie que de fondo.

Uno de estos influjos de Ibn Hazm en el Occidente cristiano español, fue ya detectado por Américo Castro en su libro «España en su Historia», donde afirma que «El libro del Buen Amor» del Arcipreste de Hita «sigue las líneas directrices del «Collar de la Paloma» como a su indudable «fuente efectiva» (1).

Queremos aquí seguir y puntualizar la investigación de Américo Castro, profundizando en el sentido arriba indicado del contenido filosófico. Ello nos permitirá precisar con más justeza la índole del paralelismo y, aun tal vez, del supuesto influjo; y nos llevará además a un conocimiento más profundo del pensamiento hazmiano, cuanto nos permita la extensión de este trabajo. Interesa conocer la filosofía hazmiana, pues muy bien pudiera ser además de representativa de la España musulmana del s. XI, de un poderoso influjo en la Europa Medieval.

Sin duda alguna se trata de dos obras dedicadas íntegramente al mismo tema: el amor. Ambos autores se lo propusieron explícitamente desde el comienzo y fueron volcando hasta su última página, pensamientos, anécdotas y poesías, dedicadas al objeto que se proponían. Sin embargo, todavía en el estrato más cortical de su forma» externa, ya nos encontramos con una marcada diferencia de enfoque. Se ha afirmado por la crítica, sin dejar lugar a dudas, que los dos libros tienen una finalidad moralizante. Oigamos cómo cierra el Arcipreste su obra:

«De la santidad mucha es muy grand licionario
mas de juego e de burla es chico breviario
por ende fago punto e cierro mi armario
séaos chica burla, solaz e letuario» (1632)

En efecto, cuantas historias, consejos y pensamientos de amor ha dado, no son más que «muy gran licionario», «breviario» y «letuario». Responde perfectamente al espíritu de todo el conjunto, donde podemos hallar innumerables alusiones morales, aplicaciones y sentencias. Es una obra de moral amatoria, que dirigida al pueblo, adoptó la forma humorística que podemos percibir en todas sus páginas y que en los versos citados se explicita en boca de su autor.

(1) AMERICO CASTRO, «España en su historia», Buenos Aires, 1948 pp. 410 y 414.

En el fin primario, en cambio, del «Collar de la Paloma», no es el moral sino el de hacer una descripción objetiva del amor: lo ético podrá desprenderse como consecuencia (muy natural como veremos), pero no se constituirá en objetivo. Oigamos lo que nos dice Ibn Hazm en el mismo comienzo del libro: «Me has pedido que componga para tí una risala, en la que pinte el amor, sus aspectos, causas y accidentes y cuanto en él y por él accede». Su propósito de objetividad se cumple en cada página lo mismo que el de moralidad en el Arcipreste. Las aplicaciones morales de Ibn Hazm sobre el amor, no serán más que un aspecto, un sector, que deberá exponer al igual que los otros, aunque subrayándolo un tanto por su condición de creyente musulmán. Califica, por otro lado, el tema unas líneas más adelante como de «liviano» y, sin embargo, notable contraste, no lo trata con humorismo; más aún, condena expresamente toda clase de bromas cuando se tratan temas como éste¹. Ibn Hazm y el Arcipreste se dan cuenta de lo ligero del asunto que manejan; pero mientras éste lo resuelve en humor, en ocasiones populachero, aquél, desterrando la broma, hace que cristalice en una tonalidad poética, elegante, aristocráticamente refinada. Es que el musulmán y el cristiano pertenecían a dos mundos estéticos y sociales completamente distintos.

La elegancia estética del uno y la alegría chocarrera del otro nos podían poner ya en contacto con la mentalidad íntima de cada uno de los dos en torno al amor. Pero hay un camino mucho más real y significativo para llegar a ese fondo.

Abordando ya el tema mismo en su médula, nos sorprende en ambos el carácter necesitante que asignan al amor. Los dos, Ibn Hazm y el Arcipreste, comienzan sus obras de manera similar, subrayando que el fenómeno «amor» es absolutamente necesario y universal. El castellano alude a que el hecho de buscar el hombre a la mujer por el amor es «de natura» y de manera ineludible,

«Como dize el sabio cosa dura e fuerte

es dexar la costumbre, el fado e la muerte:

la costumbre es otra natura ciertamente

apenas non se pierde fasta que vien la muerte». (166)

Es algo similar a lo que hace Ibn Hazm: «El amor es de tal manera irresistible, que ni los mismos santos y profetas se vieron libres de él»². El de Hita no recuerda ejemplos de prohombres que cayeran en los lazos del amor, pero sí subraya su universalidad y necesidad, fijándose que aun los mismos animales se ven arrastrados por él.

(1) Collar de la Paloma. Ed. García Gómez. Madrid 1952. c. XIII, p. 128.

(2) Coll. Pal., p. XXX, prólogo.

¶ Sería interminable la lista de paralelos entre los dos autores, en que los fenómenos de extenuación, pérdida de la razón, de la libertad, de cambios de carácter y aun de categorías estéticas, se suceden, en la mayoría de los casos, en el amante, constituyéndose en síntomas del amor. A veces puede establecerse la semejanza aun entre maneras de expresarse.

¶ Casi podríamos decir que bastaban estos paralelos, a pesar de la diversidad de enfoque (accidental, por lo demás) para pensar en que el «Collar de la Paloma» fue «fuente efectiva» de la obra del Arcipreste, a la que le marcaría las líneas directrices. Aún estableceríamos más comparaciones que nos confirmarían en esta conclusión, si no quedase por analizar el auténtico fondo filosófico. Todo cuanto llevamos dicho no pasa de la corticalidad literaria, aun habida cuenta del pequeño grupo de ideas que nos han presentado en común: la necesidad del amor, sobre todo, y los síntomas del mismo.

¶ Ibn Hazm y el Arcipreste, hacen una alusión, en el comienzo de sus libros, a la filosofía griega: el primero, a Platón y el segundo, a Aristóteles; mas sin citar ninguno de los dos explícitamente sus nombres. Y aquí empieza la diferencia de fondo. El Arcipreste hace su cita como argumento de autoridad, para subrayar la idea de la «necesidad» del amor. Ibn Hazm, en cambio, para refutar un aspecto de Platón, en pro de su propio concepto filosófico del amor, que en realidad se nos aparece como fundamentalmente platónico. Aquél, parte desde la primera página de una definición filosófica; mientras que éste, la ignora o la supone para limitarse a lo puramente fenoménico del «eros». Pero aun cuando logremos rastrear algún concepto metaempírico en el de Hita, no se podrá parangonar en modo alguno con el contenido filosófico del Cordobés. Es además significativa la dualidad de citas: en efecto, Ibn Hazm nos presenta una concepción platónica, heredada, en parte, por medio del «Libro de la Flor» de Ibn Dawud. El cristiano, por su parte, será deudor de una tradición aristotélico-escolástica, recibida de su formación y ambiente eclesiástico. Todo lo cual podría remontarnos a la concepción platónica y aristotélica del amor, de la que pudiéramos deducir la mentalidad de nuestros autores. Pero no es preciso: Ibn Hazm, al menos nos expone una teoría clara, explícita y personal del amor, que nos permitirá realizar el análisis desde los mismos textos.

¶ Nos define así el Cordobés al amor: «Difieren entre sí las gentes sobre la naturaleza del amor y hablan y no acaban sobre ella. Mi parecer es que consiste en la unión entre las partes separadas de almas que en este mundo andan divididas, en relación a cómo eran primero

en su elevada esencia; pero no en el sentido en que lo afirma Ibn Dawun. Dios se apiada de él cuando respaldándose en la opinión de cierto filósofo, dice que: son las almas esferas partidas, sino en el sentido de la mutua relación que sus potencias tuvieron en la morada de su altísimo mundo y de la vecindad que ahora tienen en el estado de su actual composición.¹

La teoría tiene profundas consecuencias que tiene precisamente relación con la estética. Al conocimiento de esa alma con la que misteriosamente nos hallamos relacionados, no se llega sino por el conocimiento de las formas físicas bellas, las cuales no son causa del amor, sino medio, aunque universal, del que éste nace: la única causa que se le puede asignar es la de las interrelaciones de las potencias y el reconocimiento de las mismas. Pero en tal caso, podemos preguntarnos qué es la belleza, las formas físicas bellas, según Ibn Hazm, o lo bello en general. En las categorías estéticas de «Los caracteres y la conducta» y en otros pasajes directa o indirectamente estéticos late un fondo común que podemos deducir fácilmente: la belleza, en su pleno sentido de la palabra *hosn*, no reside en las puras formas corporales.

Cuando sólo existe corrección formal (*qavvâm*) (tercera categoría estética), estaremos ante el ínfimo grado de belleza, aquél que nadie tiene por valioso: será un puro juego de relaciones armoniosas entre elementos físicos. Para que haya calidad estética, se requerirá algo más que formas (*sûra*); es preciso un contenido, un alma que se adapte a los accidentes corporales (*halvva*) (primer grado de belleza), o que brille al exterior (*bahâ'*) (segundo grado), o que ella misma tenga un «algo» que arrastre los corazones y por el que todos coincidan en juzgarla «bella» (*hosn*) (cuarto y supremo grado).

Pero la entrada del alma en el campo de la estética, nada tiene que ver con el papel que desempeña en el amor. Este exige unas relaciones mutuas con otra alma; la belleza sólo pone un «algo» en el alma del ser bello y que todos ven, enjuician y gustan.

Tanto el amor como la belleza, han quedado así elevados a un alto grado de dignidad, que no tiene nada que ver tampoco con el a veces apriorístico «sensualismo musulmán»: Ibn Hazm incorpora además todas estas ideas a las prohibiciones coránicas sobre la contemplación de rostros y figuras bellas femeninas fuera del amor. Sincero creyente, y dotado por naturaleza de una gran represión sexual (lo cual no repugna con el hecho de que estuviese varias veces enamorado y aun de que en tiempos hubiese tenido algún defecto

(1) Col. Pal. c. I. p. 80

—probablemente sexual— que él no dice expresamente), asimila estos principios ético-religiosos y los incorpora a su filosofía del amor y de la belleza.

Nos queda un paso más en este brevísimo resumen del pensamiento estético y filosofía del amor de Ibn Hazm: distingue perfectamente entre amor carnal y amor lícito y sano. Es una consecuencia de todo lo dicho anteriormente: amor lícito será aquel, que tras haber descubierto a su alma gemela por medio de unas formas físicas bellas, tiende a la unión espiritual con el ser amado y, consiguientemente y a manera de medio necesario para la fusión de almas, con el cuerpo. Por el contrario, amor carnal será aquel que viendo una figura bella (bella, aun por la acción de un alma dotada de un «algo») y no descubriendo en su interior un ser metafísicamente relacionado con su espíritu, se detiene en lo puramente corporal, contraviniendo las leyes y preceptos divinos.

Ibn Hazm, consecuente con sus ideas, reprueba dura y extensamente el pecado sexual: ensalza con entusiasmo la virtud de la castidad, proponiéndose a sí mismo en ocasiones como ejemplo de esta virtud. Ciertamente que su castidad no es la cristiana, pero aun en un orden puramente natural, muy bien pudo ser casto en su vida de matrimonio y aun habiendo tenido algunas caídas; se trata de una castidad opuesta al pecado y al pecado como hábito, como actitud ante la vida. Aboga por un amor puro, elegante, arrebatado pero lleno de dignidad y elevación: un amor que trae a la postre «alegría perpétua» (*as-surür-ad-dâ'im*), «alegría sin mancha» (*al-farah alladi lâ sa'iba*), «existencia perfecta» (*al-'ais as-sanîy*), «colmo de las esperanzas» (*muntaha al-araji*), «vida renovada» (*al-hayât al-mujaddada*), expresión que, por su forma y contenido nos trae el recuerdo de la «*vida nuova*» de Dante, pues también el amor jasmiano está lleno de renuncia, sacrificio y dolor, a la vez que reporta una total renovación de la vida del hombre. Más aún, Ibn Hazm, llegada la hora de describir a una mujer bella, jamás alude detenidamente a sus formas físicas, extendiéndose en cambio ampliamente, en las cualidades morales, finura, elegancia, modestia, esquivéz, etc... Es verdad que en algún pasaje se muestra especialmente crudo: pero de ningún modo morboso; si lo hace, es porque fríamente cree ser éste su deber, para confirmar alguna idea, para mostrar un ejemplo: es uno de los tantos aspectos objetivos del amor que debe describir como al principio se propuso y anunció.

Es en definitiva, el transplante del amor Udrí de Bagdad en al-Andalus, que reportaba una estética, una literatura, un ambiente so-

cial y un modo de amar aristocráticos, de elevadas miras, alejados de lo vulgar y despectivos para con la poesía y manera de vivir populares.

Tras esta exposición del pensamiento hazmiano, está de más cualquier intento de paralelismo con el Arcipreste de Hita. Este se limita a exponer la faceta moral del amor, a recriminar y ridiculizar el amor carnal, a dar consejos a los amantes y a exponer sus accidentes externos, como son la tristeza, pérdida de la libertad, la existencia de alcahuetas y chismosos. Elementos todos que se dan también en Ibn Hazm, pero enriquecidos por un hondo pensamiento estético y filosofía del amor. Es cierto que en alguna ocasión (muy pocas) alude el Arcipreste a cualidades morales cuando describe a una mujer. Pero siempre (y la mayoría de las veces, de modo exclusivo se fija sobre todo en la belleza física, frecuentemente expuesta con trazos sensuales. La acusación de «sensualidad» hecha por Américo Castro contra Ibn Hazm, se revierte íntegra en el Arcipreste de Hita. Igualmente tampoco se entiende el otro argumento aducido en pro del influjo hazmiano en el Arcipreste: la ausencia de distinción entre amor carnal y lícito en ambos autores. Sin duda que estos límites quedan borrosos en el castellano; pero lo que de ningún modo podemos hacer, es admitir la indistinción en Ibn Hazm.

Si en ambos autores se da un marcado sentido ético y moralizante, aparte del espíritu ascético y de la religión que a cada uno informaba de modo adecuado a sus creencias, pensamos poder hallarse otras raíces más profundas que la del simple influjo aducido como explicación del paralelo. Bien es sabido que Ibn Hazm conocía y vivía el espíritu del amor Udrí. Ahora bien, éste hunde sus raíces hasta los tiempos de la Yahiliyya en que la tribu de los Banu'Udra elaboró un concepto del amor, purificado, espiritual y ascético, muy probablemente, como opina D. Miguel Asín Palacios, al contacto con los ermitaños y anacoretas cristianos del desierto. Este espíritu se heredó a través de las minorías existentes en toda sociedad, descontentas con la depravación social reinante, hasta llegar a Ibn Dawud, en Bagdad, transmisor directo del amor udrí para al-Andalus. Al enfrenar a Ibn Hazm con el Arcipreste de Hita, no hacemos en parte, probablemente, sino poner de nuevo en contacto al espíritu cristiano (ahora castellano), con un residuo del mismo ya lejano, por haberse asimilado y que siglos atrás se depositó en manos de los Banu'Udra. Sin necesidad de interinflujos, ambos han reaccionado ante el amor de manera similar, por estar animados en el fondo de un mismo espíritu, o parecido; hecho, que se halla reforzado por ser Ibn Hazm y el Arcipreste

tan del mismo suelo español como hoy lo pueden ser un castellano y un andaluz, o como lo fueron Fray Luis de León, San Juan de la Cruz y Santa Teresa, cuyas figuras han bastado para encarnar el duro, ascético y austero espíritu español.

Llegados a este punto, no habría dificultad en admitir las demás semejanzas propuestas por Américo Castro, aun pasando por alto el que algunas sean un tanto discutibles: todas ellas se refieren al aspecto puramente formal de ambas obras. Más aún, el conocimiento que demuestra el Arcipreste acerca del mundo, vida, costumbres y creencias musulmanas, parece indicarnos un positivo intercambio entre cristianos y al-Andalus que muchas veces cristalizaba en el mismo lenguaje.

Pero no es nuestro propósito el literario o lingüístico sino el filosófico. Y desde este punto de mira Ibn Hazm y el Arcipreste se hallan muy lejanos. Las semejanzas formales y literarias podrán invitarnos a pensar en la posibilidad y aun probabilidad de que el Arcipreste de Hita conociese el «Collar de la Paloma». Más aún, que tuviese presente en la memoria algunos pasajes del mismo a la hora de redactar el «Libro del buen amor». Pero no estamos autorizados a concluir que el influjo llegase hasta el orden de las ideas, como pretende Américo Castro, de modo que el Arcipreste siguiese «las líneas directrices del «Collar de la Paloma» como «fuente efectiva» suya en todos sus aspectos.

Un abismo separaba a Ibn Hazm y al Arcipreste, salvado por el débil puente del posible influjo del «Collar» en el «Libro del buen amor». La obra del Cordobés pasó a la España cristiana, como parece ser de acuerdo con lo que hemos visto y según otros influjos posteriores más fundados por el mismo Américo Castro, como el de Fray José de Jesús y María en el s. XVII. Por otro lado, estamos más en el fondo del pensamiento estético de Ibn Hazm, lo cual ya no nos permite establecer meras influencias literarias. El camino se nos abre, pues, para explorar nuevas rutas en la literatura y filosofía medieval cristiana, en las que sin duda encontraremos nuevas huellas islámicas y tal vez hazmianas. La obra de Ibn Hazm está llena de ideas semejantes a las del medioevo cristiano: filosofía de la luz, del lenguaje, moral, psicología, etc... y a la inversa: el occidente europeo transpira frecuentes y profundos contactos con el Islam. Ibn Hazm, por su estética y filosofía del amor medio cristiana y medio musulmana, puede ser una pieza clave para futuras investigaciones.

DR. JOAQUÍN LOMBA
Zaragoza

El Sr. Benito Durán interviene para subrayar el paralelismo, aunque haciendo notar que el pensamiento del libro del Buen Amor ni es pornográfico ni anticlerical,

sino de un pensamiento filosófico hondamente cristiano. El Sr. Cruz Hernández hace notar la oportunidad de la comunicación al coincidir con la celebración del centenario. Cree que no se ha exagerado al acentuar el sexualismo tradicional de Ibn Hazm. Hay que tener en cuenta como prueba de su tesis la información precoz, que él mismo narra como habida en el ambiente juvenil en que vivió. El amor udri en Ibn Hazm no es el casto, sino la exhortación a la satisfacción para que dure más y sea más intenso. En este caso no se podría hablar de castidad. Para encontrarla entre los árabes habría que recurrir sólo a los místicos.

A las 5'30 de la tarde el Dr. Arturo Moreira de Sa, Catedrático de la Universidad de Lisboa nos dio cuenta de las actividades de uno de los centros de investigación más prestigiosos de Portugal con las siguientes palabras.

ACTIVIDADES E PROJECTOS DO CENTRO DE ESTUDOS DE PSICOLOGIA E DE HISTORIA DA FILOSOFIA

Alguns professores de Filosofia e de Psicologia da Faculdade de Letras de Universidade de Lisboa há anos que tomaram a iniciativa de publicar textos de Filosofia, promover estudos monográficos e arquivar as principais investigações realizadas nos Laboratórios de Psicologia de Faculdade.

Dentro desta orientação, os Professores Matos Romão, Délio Santos e Moreira de Sá, requereram em 1947, ao Instituto de Alta Cultura a criação de um Centro de Estudos de Psicologia e de História da Filosofia.

O Centro, uma vez criado, ficou anexo à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa começando a sua actividade em 1951.

Desde logo se encarou como mais urgente a publicação de textos, dada a manifesta carência de edições modernas, a extrema raridade de muitas obras de capital importância, e a premente necessidade de se publicarem manuscritos de Filosofia que ainda se conservavam inéditos em bibliotecas e Arquivos nacionais e estrangeiros.

Aliás esta obrigação que se impunha há muito aos professores portugueses há a tinda sentido profundamente quando em 1947 publiqui o *Tractado da Perfeição da Alma*, de Alvaro Gomes, manuscrito então inédito de Arquivo da Torre do Tombo.

O plano inicialmente elaborado foi sendo executado à medida que se iam estudando os textos e organizando as edições.

Tenho, por isso, o enorme prazer em anunciar a publicação das seguintes obras:

A — HISTORIA DA FILOSOFIA

Séc. XIII

PEDRO HISPANO — *Exposição sobre os livros do Beato Dionísio Areopagita* (Expositio librorum Beati Dionysii). Fixação do texto, prólogo e notas do Pe. Manuel Alonso, S. J., 1957.

Séc. XIV

FREI ALVARO PAIS — *Colírio da Fé contra as Heresias* (Collyrium fidei adversus haereses). Estabelecimento do texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses, vol. I, 1956; vol. II, 1956.

FREI ALVARO PAIS — *Espelho dos Reis* (Speculum Regum). Estabelecimento do texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses, vol. I, 1955.

Séc. XV

DIOGO LOPES REBELO — *Do Governo da República pelo Rei* (De Republica Gubernanda per Regem). Reprodução fac-similada da edição de 1496. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução e notas de A. Moreira de Sá — 1951.

Séc. XVI

FRANCISCO SANCHES — *O Cometa do Ano de 1577* (Carmen de Cometa, Anni MDLXXVII). Reprodução fac-similada da edição de 1578. Tradução de Giacinto Manuppella. Introdução e notas de A. Moreira de Sá — 1950.

FRANCISCO SANCHES — *Tratados Filosóficos* (Tractatus Philosophici) Tradução de Basílio de Vasconcelos e de Miguel Pinto de Meneses. Prefácio e notas de A. Moreira de Sá, vol. I, 1955.

JOAO DE BARROS — *Ropicapnefma*. Reprodução fac-similada da edição de 1532. Leitura modernizada, notas e estudo de I. S. Révah, vol. I, 1952; vol. II, 1955.

ANDRE DE RESENDE — *Oração de Sapiência* (Oratio pro rostris). Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução e notas de A. Moreira de Sá, 1957.

ANDRE DE RESENDE — *Elogio de Erasmo* (Erasmi encomium), Estabelecimento do texto e tradução de Walter de Sousa Medeiros e José Ferreira da Costa, 1961.

Séc. XVII

Curso Conimbricense, *Moral a Nicómaco, de Aristóteles*. Introdução, estabelecimento do texto e tradução de António Alberto de Andrade, 1956.

FREI SERAFIM DE FREITAS — *Do Justo Império Asiático dos Portugueses* (De iusto imperio Lusitanorum Asiatico). Reprodução da edição de 1625. Tradução de Miguel Pinto de Meneses. Introdução do Prof. Dr. Marcello Caetano, vol. I, 1959; vol. II, 1961.

B — PSICOLOGIA

ARTUR MOREIRA DE SA — *Inteligência e Personalidade*. Lisboa, 1954 (esgotado).

C — MONOGRAFIAS

FRANCISCO DA GAMA CAEIRO — *Frei Manuel do Cenáculo*. Aspectos da sua actuação filosófica, 1959.

I. S. REVAH — *La censure Inquisitoriale Portugaise au XVIe. siècle*. Etude accompagnée de la reproduction en fac-simile des Index. Vol. I, 1960.

Está no prelo, em vias de terminar a impressao:

FREI ALVARO PAIS — *Espelho dos Reis* (Speculum Regum). Estabelecimento do texto e tradução de Miguel Pinto de Meneses, vol. II, 1963.

Estao em preparação activa pelo actual Director do Centro, Prof. Délio Santos e por vários investigadores e colaboradores, as seguintes obras:

Livro da Corte Imperial (Ms. do séc. XIV/XV existente na Biblioteca Pública Municipal do Porto).

LEAO HEBREU — *Diálogos de Amor* (1ª tradução portuguesa).

FREI GOMES DE LISBOA — *Questio perutilis de cuiuscumque scientiae subjecto principaliter tum naturalis philosophiae* (Veneza (?) — 1485 (?).

ALVARO GOMES — *In regestum sacrossanctae Facultatis Theologiae Parisiensis Commentarius sive censurae* (Ms. inédito).

PEDRO HISPANO — *Exposição sobre os livros do Beato Dionisio Areopagita* (Expositio librorum Beati Dionysii). Fixação do texto, prólogo e notas do Pe. Manuel Alonso, S. J., Tradução portuguesa — vol. II.

ANTONIO LUIS — *Libani sophistiae declamatio pulcherrima de moroso que duxit usorem loquasset... interprete* (Ms. inédito).

FREI ANTONIO DE BEJA — *Breve doutrina e ensinança de príncipes* (Lisboa — 1525).

I. S. REVAH — *La censure Inquisitoriale Portugaise au XVIe. siècle*. Etude accompagnée de la reproduction en fac-simile des Index. Vols. II e III.

Referirei ainda, por ser certamente de interesse para esta Assembleia, que promovi e dirigi, dentro do âmbito do Centro, a edição da tradução portuguesa, segundo um manuscrito inédito do séc. XV, do *Segredo dos Segredos*. Esta tradução, publicada em 1960, tem sido atribuída, embora sem confirmação plausível, ao Infante D. Henrique, o Navegador.

Como investigador do Centro estou também a terminar o estudo de um manuscrito do séc. XIV, existente na Biblioteca Bodleiana, de Oxford, que parece conter as primeiras lições conhecidas de um es-

colar de Estudo Geral de Lisboa. Este estudo será publicado de colaboração com o Prof. Peter Russell e o Dr. Hunt, ambos de Oxford.

E tenho ainda a maior prazer em anunciar que como investigador do mesmo Centro estou há doze anos, a recolher documentação referente ao Estudo Geral de Lisboa, fundado por D. Dinis em 1288 ou 1289. As minhas investigações, vão até 1537 e decorrem em Bibliotecas e Arquivos de Portugal, Inglaterra, Espanha, França, Itália e Vaticano. Vai muito adiantada a pesquisa, estando já reunidos alguns milhares de documentos. O *Chartularium Universitatis Portugalensis*, que deverá compreender uns oito o dez volumes, de grande formato, irá permitir um estudo mais exacto da vida da Universidade Portuguesa Medieval.

Cumpre-me ainda informar que, paralelamente, o actual Director do Centro, Prof. Délio Santos e alguns dos seus colaboradores, se têm debruçado sobre a História da Cultura Portuguesa, tendo chegado a alguns resultados bastante animadores, quanto a uma fisionomia peculiar inconfundível dessa cultura, quer no ambiente Peninsular, quer no ambiente Europeu, quer na sua projecção Mundial.

DR. ARTURO MOREIRA DE SA
Lisboa

Por último, a las 7'30 de la tarde el Dr. D. Joaquín Carreras Artax, Catedrático de la Universidad de Barcelona y Presidente de la Asociación nos ilustró con la siguiente ponencia.

EN TORNO AL PRIMER SIGLO DEL LULISMO

El Sr. Carreras empieza justificando su intervención: acordado que la Asamblea de este año versase sobre el siglo XIV, pareció obligado incluir un tema de lulismo. Había formado el propósito de no intervenir; pero las enfermedades de unos y las ocupaciones de otros le obligaron a hacerlo. Por lo demás, el tema le resulta familiar, por haberlo tratado en cuatro ocasiones anteriores. Para no repetirse demasiado, intentará un enfoque nuevo, que consistirá en señalar los huecos de la investigación acerca de ese primer siglo de lulismo, existan o no trabajos en curso para llenarlos. De paso, intentará reconstruir una visión sintética del mismo. Aún así, será inevitable alguna repetición, por la que de antemano pide excusas.

El proselitismo luliano. — Llull, consciente de la magnitud de su obra: la universalización de la Cristiandad, se esfuerza en transformarla en empresa colectiva mediante la creación de colegios misionales. Por otra parte, apela a la divulgación oral y escrita para propagar y

perpetuar su ideario. En su testamento, otorgado dos años antes de su muerte, instituye tres centros para difusión de las ideas lulianas: en Palma de Mallorca, en París y en Génova respectivamente. Examinaremos lo que se sabe, y sobre todo lo que se ignora, de estos núcleos lulianos originarios.

Hay otros núcleos menores, como el de Marsella, al que pertenecieron el General de la Orden franciscana Ramón Gaufredi y aquel atrabiliario Bernardo Delicioso, a quien le fue imputada la muerte del Papa Benedicto XI; y el de Valencia. Del primero no sabemos prácticamente nada. Del segundo se hablará más adelante.

El lulismo parisién. — Se alimenta de tres focos: la corte real, la Cartuja de Vauvert y la Sorbona, cuyas conexiones desconocemos. La figura central y de enlace, por lo menos al finalizar el siglo XIII, parece ser el médico Tomás le Myèsier.

La primera actuación proselitista de Llull en París se produjo por vía literaria y cortesana. El rey Jaime II, de Mallorca, le introdujo en la corte de Francia, donde Llull obsequió a la reina y a las damas de la corte con traducciones francesas del *Blanquerna*, del *Libre del Gentil e los tres Savis* y de la *Doctrina Pueril*. Pedro de Limoges es considerado como el probable traductor. El hecho se relaciona con los orígenes de la prosa literaria francesa.

Compete a los historiadores franceses llenar ese hueco de la investigación. En una comunicación al II Congreso de Filosofía Medieval, celebrado en Colonia, Mlle. Odette d'Allerit anunció el año pasado que preparaba una edición de la antigua versión francesa de la *Doctrina Pueril*. Otro buen hispanista y luliano, Mr. Armand Llinarés, de la Universidad de Grenoble, abriga un proyecto más ambicioso, pues aspira a publicar la totalidad de esas traducciones francesas de Llull y a esclarecer de paso las circunstancias históricas que motivaron ese primer episodio del lulismo en Francia.

La penetración de las doctrinas lulianas en París se produce por vía universitaria. Se origina en las actuaciones personales de Ramón Llull y se organiza en torno a la figura de Tomás le Myèsier, quien, conquistado por Llull a sus doctrinas, al parecer ya en su primera actuación universitaria, poco a poco adquiere una posición central en el lulismo parisién de esta época. La Facultad de Artes debió ser el escenario donde se entabló la relación personal entre ambos; pero, sin duda, Le Myèsier acudió más adelante a la Cartuja de Vauvert a leer los libros lulianos allí existentes, de los que sacó abundantes materiales para una gran compilación. Tuvo manera de

introducirse en la corte real; y allí, recibido en audiencia solemne por la reina Juana de Evreux, le hizo ofrecimiento de un ejemplar del *Breviculum*, a saber, de un pequeño resumen de la gran compilación luliana elaborada por él bajo el título de *Electorium*.

En Tomás Le Myèsier se anudan, pues, los varios hilos del movimiento luliano parisién. Sin embargo, falta una monografía sobre este importante personaje y sus empresas lulianas. Notoriamente, capitaneó un grupo de amigos y partidarios de R. Llull, cuyos nombres y actividades desconocemos. Mantuvo relación personal con los cartujos; pero ignoramos si fue el autor de la *Vita coetanea* o si ayudó a redactarla. Ignoramos asimismo las circunstancias que condujeron a organizar el solemne ofrecimiento del *Breviculum* a la reina Juana y a conmemorar el acontecimiento en una serie de doce miniaturas artísticas. Recientemente, el investigador Mr. Jocelyn Hillgarth, bajo el mecenazgo del Warburg Institut de Londres, se ha puesto a aclarar en lo posible ese sonado episodio del primer lulismo parisién. Por lo pronto, parece haber identificado en un códice de la Biblioteca Vaticana el *Electorium medium*, es decir, la mediana de las tres compilaciones lulianas redactadas por el grupo parisién, que no había podido ser encontrada hasta ahora. El conocimiento y el estudio textual de los dos *Electorium* y del *Breviculum* permitirá fijar la significación doctrinal del primer núcleo luliano parisién, que al parecer reproduce y perpetúa la postura antiverraísta del propio Ramón Llull en su último viaje a París, en 1311, tal como se encuentra reflejada en el *De natali Pueri Ihesu* dedicado al rey de Francia Felipe el Hermoso.

El foco más activo del lulismo parisién fue, sin duda, la Cartuja de Vauvert, donde Llull se albergó durante sus varias estancias en París. Allí fue redactada la *Vita coetanea*, documento cuya finalidad proselitista es evidente. Allí fue constituido un fondo luliano de libros, iniciado por el propio R. Llull en vida e incrementado a raíz de su muerte a tenor de las disposiciones testamentarias. De hecho, ese importante fondo de libros lulianos ha sido frecuentado por los escolares y maestros de la Universidad de París, en especial de su Facultad de Artes; y ha contribuido a mantener la vigencia del pensamiento filosófico de R. Llull, divulgado en lecturas colectivas y en cursos privados. Las comunicaciones del canciller Gerson a la Cartuja de Vauvert no dejan lugar a duda en este respecto. Hay aquí un enorme vacío a llenar; pues desde 1336, fecha en que muere Tomás Le Myèsier, hasta el decanato de Pedro d'Avilly y el de Gersón, en que estalla la persecución contra Llull en París, hay un lapso de me-

dio siglo del que ignoramos las corrientes ideológicas. El día en que se averigüe el desenvolvimiento doctrinal de la Facultad de Artes de París a través de los cursos en ella profesados a base de los numerosos manuscritos existentes en su Biblioteca Nacional, es posible que salgan a superficie algunas manifestaciones de ese movimiento luliano persistente que provocó las iras de Gersón. El P. Eusebio Colomer, en su valiosa tesis doctoral sobre Nicolás de Cusa y Ramón Llull, ha aportado noticias muy esclarecedoras sobre dos personajes, hasta ahora desconocidos, que participaron en ese lulismo parisién: Eymeric van der Velde, probable iniciador del Cusano en el conocimiento de Ramón Llull, y Ioannes de Nova Domo, que a su vez dio a conocer a Eymeric el Arte Magna de Llull.

Y no olvidemos que los ataques conjuntos de Gersón a la mística cartujana y luliana permiten suponer que desde Vauvert sería difundido asimismo el ideario místico de Ramón Llull. He planteado esta cuestión antes de ahora, en mi comunicación al I Congreso de Filosofía Medieval, celebrado en Lovaina, tomando pie de las investigaciones de Helmut Hatzfeld realizadas por vía literaria. Reconozco que falta una base documental para sentar la afirmación de una posible influencia de R. Llull en la *devotio moderna*. A pesar de esta reserva que importa hacer, el actual lector de español en Hamburgo ha anunciado su propósito de iniciar una investigación sobre este punto.

El lulismo italiano y mallorquín. — En contraste con la magnífica vitalidad del lulismo parisién desde sus mismos orígenes, el lulismo italiano ha llevado una existencia lánguida y el mallorquín una existencia nula o casi nula. Del primero se conocen algunos episodios literarios, que registró el P. Miguel Batllori en sus estudios sobre el lulismo italiano medieval; prácticamente nada nuevo cabe añadir a lo dicho entonces.

Las actuaciones de R. Llull en su isla natal dejaron un rastro apenas visible a lo largo del siglo XIV. La fundación del Colegio de la Santísima Trinidad en Miramar desembocó en el fracaso, como se sabe; y aun mayor fue el fracaso en la fundación, o intento de fundación, de una escuela por el propio Llull en Palma hacia el final de su vida. El investigador, ya nombrado, Hillgarth se propuso escribir la historia de ambas instituciones; pero se ha visto obligado a desistir de su proyecto por la falta absoluta de documentación.

En cuanto al fondo de libros lulianos constituido testamentariamente en el monasterio de Santa María de la Real, las investigaciones

de Hillgarth han demostrado su completa esterilidad. Ya en el primero de los cuatro catálogos de su biblioteca exhumados por este investigador, a casi un siglo de distancia de la muerte de Llull, se ve claro que había menos escritos lulianos de los que debieron corresponderle en herencia; una parte de ellos debió perderse por incuria.

Finalmente, Hillgarth ha intentado averiguar el paradero actual y establecer la trayectoria de los manuscritos lulianos que, según otra cláusula del testamento de R. Llull, debieron ser donados a iglesias y conventos. El problema es difícilísimo de resolver; los resultados obtenidos, aunque meritorios, son escasos. En definitiva, hay que sacar como conclusión que en Mallorca no existe un movimiento luliano durante el siglo XIV.

El lulismo en la Corona de Aragón. — Encontramos, en cambio, un activo foco de lulismo, que con el tiempo se incrementa en amplitud y en intensidad, en los territorios continentales de la Corona de Aragón. El lugar de aparición parece haber sido la ciudad y el reino de Valencia, desde donde se difundió a Cataluña y acabó por penetrar en la misma Mallorca. Lo malo es que las noticias más abundantes sobre este lulismo las poseemos por las tendenciosas informaciones de su gran adversario Nicolás Eymeric. Se trata, al parecer, de un movimiento popular, en el que han participado mercaderes y artesanos de distintas profesiones, conducido por clérigos seculares y franciscanos de tendencias ideológicas extremosas (begardos, iluminados y de otras sectas afines). El contacto con las sectas ha inficionado más o menos de herejía ese primer lulismo valenciano, provocando las condenaciones y las polémicas del inquisidor Eymeric.

Desconocemos por ahora las génesis y el desarrollo del lulismo valenciano trecentista. La aparición del libro de Jordi Ventura: *Els heretges catalans* (Barcelona, 1963), con prólogo del P. Miguel Batllori, no aporta esclarecimientos suficientes, por lo cual es de desear una insistencia en las investigaciones.

Del mencionado lulismo levantino cabe, por lo pronto, anotar las siguientes manifestaciones:

a) la aparición de una literatura luliana apócrifa, integrada por varias obras: el *Art de confessió* (agosto de 1317), el *Benedicta tu in mulieribus* (1335), el *Art memorativa* (1339) y el *De magnitudine et parvitate hominis* (1339), redactada por discípulos y partidarios del Maestro ya fallecido, de uno de los cuales conocemos el nombre —Bernat Garí—, en la que se adivina el propósito de prolongar la actuación del R. Llull y apoyarse en su autoridad para la

defensa de ciertos temas teológicos, por ejemplo: el tema concepcionista, a la sazón tan debatido. Sin embargo, falta un estudio a fondo sobre esta literatura, además de una investigación paralela en los archivos, que nos dé a conocer los personajes más representativos, los episodios más resonantes y las ideas más características de ese lulismo valenciano. Por los opúsculos de Eymeric, todavía inéditos, conocemos algunos. Así sabemos del estudiante Antonio Riera, cabecilla de los lulianos de la Universidad de Lérida. Así sabemos de Pedro Rossell, fundador de la más antigua escuela luliana en Alcoy; del rector de Cilla, Pedro Sesplanes; del rector de Madrona, que profesó en Valencia lecciones públicas sobre Ramón Lull; y de otros... Mas nadie ha cuidado de bucear en los archivos locales o nacionales y escribir la verdadera historia de ese confuso movimiento.

b) Las escuelas lulianas, que son el fruto más sazonado del lulismo valenciano del siglo XIV. Aparecen en el último tercio del siglo, en franco desafío a la campaña antiluliana del inquisidor Eymeric, por obra de franciscanos y clérigos seculares y el franco apoyo del poder real, que inaugura en este momento una política de protección al lulismo, mantenida durante siglos. La serie de los privilegios reales para la fundación de ese tipo de escuelas, que comienza con el de 1369 concedida por Pedro III al mercader valenciano Berenguer de Fluviá, y sigue con una larga serie de otros hasta el reinado de Alfonso *el Magnánimo* por lo menos, está sin recoger y sin estudiar; y asimismo la historia, desarrollo y extinción de esas varias instituciones escolares nos es totalmente desconocida, salvo contados episodios de alguna de ellas como es la de Barcelona.

El antilulismo. — Una tercera manifestación de ese turbio lulismo valenciano, negativa y por reacción, es el antilulismo, encarnado en sus orígenes en la persona, la actuación y los escritos del inquisidor Nicolás Eymeric, quien ha arrastrado sin embargo la opinión de los teólogos de su Orden —los dominicos— y ha influido por la vía pontificia de Aviñón en otros sectores cultos de la Cristiandad ante todo posiblemente en el antilulismo de la Facultad de Teología de París encarnado por Gersón.

Desde que en mi primer escrito luliano, publicado en la *Miscel·lània Lul·liana* de los años 1935 y 1936, abordé el tema del antilulismo, poco es lo que se ha avanzado en su conocimiento. Recientemente, en la Universidad Gregoriana de Roma se han leído dos tesis doctorales sobre el asunto: una del sacerdote mallorquín D. Lorenzo Pérez Martínez, cuyo texto no ha sido todavía publicado; y otra del sacerdote gerundense Don Jaime Roura Roca, publicada por

el Instituto de Estudios Gerundenses bajo el título *Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eymeric en la polémica luliana*. Este último estudio confirma la autenticidad de la Bula pontificia contra Ramón Llull, contrariamente a lo que algunos habían supuesto; pero también la resistencia del pueblo fiel, de la clerecía y aun de la jerarquía eclesiástica del país a darle cumplimiento.

Ya dije que los opúsculos antilulianos de Eymeric siguen inéditos. Recientemente se ha iniciado en Barcelona una investigación para tesis doctoral sobre la figura de Nicolás Eymeric tomada en conjunto, con el propósito de publicar sus escritos filosóficos y polémicos inéditos, inclusive los antilulianos y otros tales como el *Tractatus contra alchimistas*, el *Tractatus contra astrologos et nigromantes*, etc. A base de ellos se pretende alcanzar un panorama más completo y detallado sobre el movimiento intelectual del siglo XIV, del que Eymeric fue un experto conocedor.

En el mencionado escrito, yo revelé el antilulismo de Gerona a base de un examen directo de sus obras. Todavía Mn. Avinyó, en su *Història del Lulisme*, menciona a Gersón como un partidario de Ramón Llull. Desde aquella fecha, el descubrimiento y publicación del *Tractatus super doctrina R. Llull*; de Gersón por E. Vansteenberghé ha venido a confirmar tajantemente dicha actitud. Pero falta un estudio de esa peculiar faceta en la compleja personalidad del gran teólogo francés.

Falta, por último, indagar si hay alguna conexión entre los dos antilulismos, el doméstico de Eymeric y el europeo de Gersón. Bastantes indicios llevan a sospechar que el segundo es una continuación, y a la vez transformación, del primero.

El pseudolulismo alquimista. — El panorama del lulismo trecentista quedaría incompleto sin una referencia a la desviación de las doctrinas lulianas hacia la alquimia. Resumí, hace más de cuatro lustros, las noticias acerca de la aparición de esta corriente en Inglaterra y en el norte de Francia a base de las investigaciones entonces recientes de Batista y Roca y de Pedro Bohigas. De ellas se desprendería claramente que discípulos y partidarios de Ramón Llull habían dado origen a las obras de alquimia puestas falsamente bajo su nombre y que procedimientos tomados del Arte magna habían sido incorporados a la alquimia, que empezaba entonces a difundirse por Europa. Berthelot, en su *Historia de la Clerencia*, ha confirmado este último extremo.

Con pena hemos de registrar el estancamiento de las investigaciones en este terreno. Los numerosos cabos sueltos que se despren-

dían de aquellas investigaciones no han sido retomados ni por sus propios autores ni por nadie más, que yo sepa. Seguimos, pues, ignorando los nombres de esos lulistas que mistificaron las doctrinas del maestro, dónde actuaron, qué influencia ejercieron, etc. Sin esta averiguación previa, faltan los materiales para reconstruir el proceso de esta fabricación y propagación del lulismo alquimista desde Inglaterra y Francia a los demás países de Europa.

Balance final. — Si del trazado panorama descontamos el relativo éxito de las doctrinas lulianas en el ambiente parisién, podemos afirmar que el siglo XIV representa para el lulismo el trayecto de los «misterios de dolor». El fracaso de las intuiciones escolares creadas por Llull, la temprana tergiversación de sus doctrinas por los extremistas valencianos, la persecución inquisitorial, el antilulismo doctrinal y la formación de la leyenda alquimista ensombrecen la auténtica herencia de la obra y el pensamiento lulianos en forma tal que humanamente cabría presagiar un pronto fin del lulismo.

Cierto que en favor de R. Llull militan asimismo una serie de factores positivos: la popularización de la persona y de su obra, la difusión de sus escritos, el favor del rey que deviene política nacional, la aparición de las escuelas lulianas, etc. Aun así, no hay que olvidar que —salvo en París y de aquí mi insistencia en la necesidad de estudiar el lulismo parisién— se pierde un poco en todas partes lo más sustancioso del pensamiento de Ramón Llull: la teología, la mística y la apologética.

Para que la situación cambie radicalmente, habrá que esperar al siglo XV, en que un hombre de genio, Nicolás de Cusa, dará un vuelco a las orientaciones ideológicas del siglo anterior. A merced de ese cambio, el lulismo renacerá de sus cenizas y recorrerá un nuevo trayecto, que representará el de los «misterios de gloria». Esperemos que alguno de los lulistas aquí presentes nos cuente otro año los días de gloria del lulismo.

J. CARRERAS ARTAU

Barcelona

En las sesiones prácticas el P. Secretario leyó la lista de los miembros ausentes que se adherían y aprobaban cuanto se acordase en la Asamblea.

Se fijó la fecha de la próxima la Semana de Pascua de 1964. Se determinó también que se celebrase en adelante todos los años con una duración de dos días.

Se pidió a todos los asistentes que antes del mes de Octubre propusiesen las sugerencias que creyesen convenientes relativas al tema de la próxima Asamblea. A todos parecía bien que fuese alguno relacionado con Nicolás de Cusa, el Lulismo, la Mística, el Ockhamismo o Eckhart.

Se convino que se hiciese la trasferencia de la tesorería, se decidió que el dinero de las cuotas se enviase al P. Secretario.

A todos los Asistentes se les entregó un ejemplar del texto del Reglamento de la Asociación, para que lo examinasen e hiciesen las observaciones que creyesen necesarias en la próxima Asamblea, y someterlo en ella a la aprobación de todos.

Provisionalmente, hasta que la Asociación cuente con un domicilio propio, se convino en que la Biblioteca de la Asociación radicase por ahora en la Facultad de Filosofía de Alcalá de Henares, donde se pusiese al servicio de todos los miembros. También se anunció a todos que estaba disponible para los miembros de la Asociación el fichero de Filosofía Medieval Española que se estaba formando en dicha Facultad.

Se decidió que en la Próxima Asamblea se aprobaría la lista de los socios fundadores, y que, para ello, tendrían que satisfacer la cuota de 100 pts. por cada uno de los años 1962-1963.

Por último se nombró la Junta Directiva de la Asociación, que quedó formada de la siguiente manera:

Presidente: D. Joaquín Carreras Artau.

Vice-presidente: D. Miguel Cruz Hernández.

Secretario: P. Salvador Gómez Nogales, S. J.

Tesorero: P. Saturnino Álvarez Turienzo, O. S. A.

Vocales: P. Manuel González Pola, P. Feliciano Rivera de Ventosa.

Al haber un número par de cargos, en caso de votación se concedió el valor de voto doble al del Presidente.

Se dio un voto de gracias al Dr. D. Sebastián Garcías Palou, Rector de la «*Maioricensis Schola Lullistica*», por continuar brindándonos la revista medievalística *Estudios Lulianos*, que él dirige, como órgano de la Asociación, para publicar en ella sus crónicas y boletines. Igualmente, se agradeció al P. S. Gómez Nogales, S. J. su labor organizadora.

Finalmente, se convino con respecto a la adhesión de los Portugueses a la Asociación, que siguiesen las cosas como estaban actualmente: puerta abierta a todos los portugueses que quieran pertenecer a ella. Y cuando las circunstancias lo aconsejen, dar el paso para la formación de una Asociación Hispano-Portuguesa.

SALVADOR GÓMEZ NOGALES, S. J.

Secretario

LA ESCUELA DE RAMÓN LLULL, DE BARCELONA (*)

DOCUMENTOS

1

Barcelona, 27 enero 1395

Memorial de los consellers de Barcelona a Benedicto XIII, sobre los impedimentos opuestos por el inquisidor Nicolás Eymerich, para la libre lectura y estudio de los libros de Filosofía y Medicina de Ramón Llull.

«Sanctissimo ac beatissimo in Christo Patri et domino domino Benedicto, Divina Providencia, etc.

Sanctissime ac beatissime pater domine:

Venerunt ad aures vestre sanctitate non ambigimus congestus detestabilium criminum fratris Nicholai Eymerici, inquisitoris, ymmo pocius fautore heretice previtates, que si usque quando suam iracundiam et cenosis plandibus sui pretoris reconderet ipse amens sapiens unque censeretur sicut audivimus maliciis non saturus votum sui furoris ad priora inflammat, supplicamus igitur vestre sanctitate humiliter quatenus persona vestre almi flua ex hominibus sumpta et pro hominibus constituta dictum hominem in viceribus intrudat rupium ut plena doleat de comissis et gladio, inclito... sui officii non feriat ulteribus innocentes pauce loquimur presentibus ne trebidis suis erroribus explicatis offendamus tedio aures apostolice sanctitate sperantes Sanctissimi Pater quod Iacobus Egidii, socius nobilis domini Gaufredi Boyl, a nobis, super huismodi negocio plenarie informatus, predicta ex parte nostra explicavit lacius et vestre sanctitate cui devotissime supplicamus quatenus dig. eundem Jacobum in predictis audire et fidem eidem tribuere in his que super ipso negocio ex parte nostra vestre sanctitate lacius explicabit.

(*) Véase ESTUDIOS LULIANOS, VI, 1962, 187-209.

Almam personam vestram conservet Altissimus plenis annis ecclesie sue sancte.

Script. Barchinone, XXVII. die januarii anno a Nativitate Domini millesimo CCC^o .XC^o quinto.

Humilis et devoti filii
vestre sanctitate consilarii, etc.

Memorial summari de ço que mossèn Jaume Gil, companyó del noble mossèn Joffre Boyl, ha a fer per part de la ciutat de Barcelona, sobre los fets del frare Nicolau Eymeric.

Primo, que'l Papa sia supplicat que vulla haver informació dels continuats e abhominables crims comeses per lo dit frare, axí en l'ofici de la Inquisició, com fora lo dit ofici, punintlo segons que justicia requerra, en manera que tan culpable hom e tan largament criminós, no sia sostengut impunit, axí com és estat tro avuy.

Secundo, que'l Papa sia informat que en sta terra per la persecució del dit frare no és estat perseguit ni impetrat lo ofici de la Inquisició, car cascuna de tres vegades que és stat persaguit, e exellat d'aquest regne per sos demèrits, lo senyor rey per ses letres ha instat e pregat l'altre inquisidor si és mestre Bernat Ermengau mentre visque, e après Jacme Navaza, que li succehí en lo dit ofici e qui és vuy inquisidor, que usassen lo dit ofici franchament e sforçades, offerintlos lo dit senyor tota favor e ajuda, e notificantlos com ell no volia que'l dit frare qui era hom scandalós e enamich seu e de sos pobles li aturàs en sa terra.

Tercio, que'l Papa sia axímateix informat que el senyor rey en sos regnes ha dada licència en legir los libres de Filosofia e de Medicina d'aquell doctor en Ramon Llull, e apés, que sia supplicat que per informació del dit frare, qui segons és notori a tot lo mon, és mostra ocularment en los libres encara per carta pública ha falsats los libres encara per carta pública ha falsats los tests dels libres del dit doctor, no vulla innovar res contra la dita lectura, màs que li placia a la sua sanctedat que aquesta obra se exemini per la universitat del Studi de París e per prelats d'aquest regne, en manera que sia vista la veritat de la obra a la vostra sanctedat del perseguidor. E que entretant no sia res avantat contra la dita obra, car per rahó de dita falsificació, maior presumpció de veritat stà per part de la dita obra que per part del perseguidor, perquè rahanablement no s'i deu res innovar per res que'l dit passaguidor haia impetrat en temps passat, ni diga ara de present, tro que no levement sia vist maiorment en la

lectura dels dits llibres de Filosofia e de Medecina qui és poren tenir e legir encara que infels los hagen fets».

AHCB. (Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona). Fondo Conselleres. Serie I, leg. 1. Nota facilitada por don José M.^a Serra Rosselló.

2

Barcelona, 19 julio 1410

Contrato de aprendizaje del oficio de bordador entre Pedro Alonso y el maestro Martín Vallasc. Testigo instrumental Fernando Gonzalvo, estudiante del Arte de Ramón Llull.

«Petrus Alfonsi, oriundus loci de Setuval, regni Portugalie, gratis, etc. a die lune proxime venturi, qui erit vicesima prima dies mensis iulii presentis, ad unum annum primo et continue venturum, morabor vobiscum Martino Vallascii, brodatori, habitatori pro nunch civitatis Barchinone, promittens nobis quod ero vobis fidelis et legalis et quod serviam vobis in omnibus mandatis vestris, licitis et honestis, die noctuque iuxta meum posse. Queque a dicto vestro servicio non recedam absque vestri licencia et permissu. Et qui contra facerem dono vobis licencia quod possitis me capere et captum in posse vestro reducere et tornare.

Ego enim promitto emendare vobis omnes dies per quos fuero absens, racione fuge vel infirmitatis aut aliis. Et quod emendabo siquid malum, etc.

Et obligo me et omnia mea bona et iuro, sum minor .XXV. maior .XXI. Renuncio [etc.] vos vero teneamini michi providere in cibo et potu prout deceat, et colere me sanum et infirmum, a[d] usum et consuetudinem Barchinone et aliis, michi docere officium vestrum, prout melius poteritis, et ego adicere voluero et potuero, et eciam teneamini michi dare calciatum tiliarum et pedum, et vestitum eciam camisiarum et femuralium sive de bragues.

Ad hec ego dictus Martinus Vallascii.

Testes Franciscus Fontstar, curritor auris, civis Barchinone, et Fernandus Gonsalvi, studens in Arte Magistri Raymundi Lulli, civis Barchinone».

AHPB (Archivo Histórico de Protocolos de Barcelona). Antonio Estapera, leg. 1. «Octavum manuale» años 1409-1410.

3

Barcelona, 21 noviembre 1412

Recibo firmado por Pedro Martí, maestro de la Ciencia Luliana, a los albaceas de Pedro Costa.

«Die lune XXI. novembris anno predicto [1412].

Apocha firmata per discretum Petrum Martinum, magistrum Science Magistri Raymundi Lulli, quondam, confiteor et recognosco vobis supradictis manumissores dicti Petri Costa, quondam, quod solvistis michi et ego habui et recepi per manus vestri fratri Bartholomei de Ladernosa, unius ex dictis manumissoribus, recipienti pro me et aliis consociis meis, viginti octo solidos barchinonenses, scilicet XIII. solidos pro portando corpus dicti defunctu ad sepeliendum; et residuos. XIII. solidos, pro legendo Salmos Penitenciales pro anima dicti defuncti.

Et ideo renunciando etc. Fiant etc.

Testes huius rei sunt Rodericus Alberi, prebiter et Johannes Ros, scriptor Barchinone comorantes».

AHPB. Antonio Brocard, leg. 3, man. años 1412-1413.

4

Barcelona, 20 octubre 1416

Apoca firmada por el presbítero Antonio Sedacer, de la limosna para la celebración de misas.

«Die martis XX.^a octobris anno predicto [1416].

Ego Anthonius Sedacer, prebiter Barchinone, confiteor et recognosco vobis dictis manumissoribus dicti Egidii Pereç, quondam, quod per manus vestri dicti Guillermi de Ferraria, solvistis michi triginta solidos Barchinone, karitate triginta missarum, quas ego et quidam alii prebiteri teneabimus pro anima dicti defuncti, quas dictus defunctus mandavit celebrari pro anima sua in suo ultimo testamento. Et ideo renunciando.

Testes discretus Johannes Bellons, prebiter et Johannes Osona scriptor Barchinone».

AHPB. Juan Franch (mayor) leg. 5, man. 5, año 1416.

5

Barcelona, 10 septiembre 1420

Carta de pago otorgada por Martín Poncio Joan, a Francisco Folguers y Claudio Otger, estudiante de la Ciencia Luliana, albaceas testamentarios de Bonnin Noguera.

«Die martis X.^a septembris anno a Nativitate Domini millesimo CCCCXX.^o.

Sit omnibus notum. Quod ego Martinus Poncii Iohannis, barbitorisor (*sic*), civis Barchinone, confiteor et recognosco vobis Francisco Folgues, hostalerio, civi dicte Barchinonensis civitatis, et discreto Claudio Ottegerii, studenti in Scientia venerabilis Raymundi Lulli prefate civitatis Barchinone, manumissoribus et exequitoribus seu ultime voluntatis Bonini Noguierii, quondam textoris civis eiusdem civitatis, quod vi et districtu curie vigore cuiusdam precepti vobis facti in curia vicarie Barchinone, dedistis, tradidistis solvistis michi voluntati mee viginti solidos monete Barchinone de terno, qui michi debebantur per dictum deffunctum, racione pannis quem emerat racione sui officii pro quibus volebant eum distringere et ego dictos viginti solidos bistraxi pro eo flaquerio cuidas? ...dictos viginti solidos idem Boninus dum vivebat in humanis debebat.

Et ideo renunciando.

Testes discretus Iohannes Scuderii, notarius et Guillelmus Flamerii flahuterius, cives Barchinone».

AHPB. Jaime Isern, leg. 1, man. año 1420.

6

Barcelona, 12 septiembre 1420

Recibo firmado por el alfarero Pedro Soler a Francisco Folguers y Claudio Otger, estudiante de la Ciencia Luliana, albaceas testamentarios de Bonnin Noguera.

«Sit omnibus notum. Quod ego Petrus Solerii, gerrerius, civis Barchinone, confiteor et recognosco vobis Francisco Folguers, hostalerio et discreto Claudio Otta gerii, studenti in scientia venerabilis Raymundi Lulli, civibus dicte civitatis, manumissoribus et exequitoribus testamenti seu ultime voluntati Boni Noguierii, quondam textoris panni lini, civis eiusdem civitatis, quod solvistis michi voluntati

mec, duodecim solidos qui michi debebantur per dictum deffunctum racione et occasione viceorum que a me emit, habuit et recepit dum vivebat... revendendi.

Et ideo.

Testes Poncius Voltrera, sartor et Iohannes Porta, scriptor cives Barchinone».

AHPB. Jaime Isern, leg. 1, man. año 1420.

7

Barcelona, 16 septiembre 1420

Apoca subscripta por Juan Passalaigua, a Francisco Folguers y Claudio Otger, estudiante de la Ciencia Luliana, albaceas testamentarios de Bonnin Noguera.

«Sit omnibus notum. Quod ego Iohannes Passalaygua, flaquerius civis Barchinone, confiteor et recognosco vobis Francisco Folguers, hostalerio et Claudio Ottegerii, studenti in artibus,* cibibus dicte civitatis, manumissoribus et exequutoribus testamenti seu ultime voluntatis Bonini Noguierii, quondam textoris panni lini, civis eiusdem civitatis quod de bonis dicti deffuncti, solvistis michi voluntate mee, omnes illos septuaginta solidos et quatuor denarios monete Barchinone de terno, que michi restabant ad solvendum per dictum deffunctuum de panne quem de me habuit et recipit causa vendendi pannem eo quia revendeat panes... et alias res quamvis esset textor iamdictus deffunctus; solvistis michi, ex alia parte, septem solidos, quatuor denarios eiusdem monete, racione missionum et expensarum per me factarum in vos dicto nomine conveniendo per ipsos septuaginta solidos et quatuor denarios vobis eos ponendo. Et ideo renunciando.

Testes discretus Iohannes Scuderii, notarius, Bernardus de Plano, argenterius et Iohannes de Tapies, scriptor, cives Barchinone».

AHPB. Jaime Isern, leg. 1, man. año 1420.

8

Barcelona, 18 septiembre 1420

Recibo firmado por Antonio Sedacer, rector del Hospital de la Santa Cruz de Barcelona, de la limosna para la celebración de misas.

* La palabra «artibus» aparece sobrepuesta en un párrafo tachado que dice así: «sciencia venerabilis Raymundi Lulli».

«Die mercurii. XVIII.^a die septembris anno predicto [1420].

Ego Anthonius Sedasser, prebiter rector Hospitalis sancte Crucis Barchinone, confiteor et recognosco vobis venerabilibus Perets, uxeri, et Clare, sorori, et aliis manumissoribus venerabili Galcerandi de Fontenelles, quondam mercatoris civis Barchinone, quod solvistis michi numerando triginta tres solidos barchinonenses, michi debitos et pertinentis pro uno trestanario misarum sancti Amatoris.

Et ideo renunciando etc.

Testes Franciscus Ça Calm, libreterius et Franciscus Thome, scriptor cives Barchinone.

AHPB. Pedro Granyana, leg. 19, man. 28, años 1420-1421.

9

Barcelona, 30 septiembre 1420

Carta de pago formalizada por Antonio Riera a Francisco Folguers y Claudio Otger, estudiante de la Ciencia Luliana, albaceas de Bonnin Noguera.

«Die lune .XXX.^a dicti mensis septembris anno predicto [1420].

Ego Anthonius Riera, molinerius, civis Barchinone, confiteor et recognosco vobis Francisco Folguers, hostalerio et Gladio Otgerii, studenti in sciencia venerabili Raymundi Lulli, civibus dicte civitatis, manumissoribus et exequitoribus testamenti seu ultime voluntatis Bonini Noguierii, quondam textoris panni lini civi eiusdem civitatis, quod de bonis dicti defuncti vi et districtu curie et mediantibus pigniribus vobis dicto Francisco Folguers per honorabilem Raymundum Çavall, administratorem anni presentis civitatis Barchinone, in domo vestra et de bonis vestris, de mandato dicti honorabilis administratoris ad instanciam mei factis, dedistis et solvistis michi quadraginta tres solidos et sex denarios monete barchinonensem de terno, michi restantes ad solvendum de maiori peccunie quantitate quam dictus Boninus Noguieri dum in humanis agebat michi debebat racione molendi per me sibi blada.

Et ideo renunciando excepcioni non numerate et non solute pecunie.

[Testes discretus Iohannes Sc] uderii, notarius et Franciscus Salvani, sartor, cives Barchinone».

AHPB. Jaime Isern, leg. 1, man. año 1420.

Barcelona, 22 octubre 1420

Venta de casas formalizada por Francisco Folguers y Claudio Otger, estudiante de la Ciencia Luliana, albaceas de Bonnin Noguera, a Guillermo Dez-Pujol.

«In nomine Domini. Nos Franciscus Folguers, hostalerius et Glaudius Ottegerii, studens in sciencia venerabilis Raymundi Lulli, cives, manumissores et exequutores testamento seu ultime voluntatis Bonini Noguierii, quondam textoris, civis dicte civitatis, qui Dominum Deum animas suas et pias, emistis sibi heredes instituit universales pro nos de dicta manumissoria, eiusdem demonstratur per ultimum testamentum dicti Bonini Noguierii, quod fecit et ordinavit in posse istius notarii subscripti, nomine et auctoritate dicte manumissorie, et pro exequendo pio proposito et ultima voluntate dicti testatrix, vendimus vobis venerabili Guillelmo de Podiolo, mercatori, civi dicte Barchinonensis civitatis, et vestris, totas illas domos cum puteo et exita eis contigia, et cum padricis et tabula, et cum introitibus, omnibus iuribus et pertinenciis suis, quas dictus defunctus dum vivebat habebat et possidebat, et nunc nos, nomine manumissorio predicto, habemus et possidemus in civitate Barchinone, prope Hospitale olim vocatum d'en Colom, nunc vero de Sancta Cruce, in capite vici vocati d'en Robador.

Et tenentur pro illa aniversaria que domina Arnaldona, uxor de Conomines et Sancia de Banyeres, quondam mandarunt fieri in domo fratrum predicatorum Barchinone, et pro lampada quem et quam Iacobus Civallerii, quondam civis Barchinone, mandavit perpetuo in altari sancti Petri Martiris in dicto domo predicatorum constructo, et pro procuratores seu administratores ipsorum aniversariorum et lampadis ut luytum, et privatam personam, et sub dominio et alodio dotende.

Et terminatur dicte domus ab oriente, in dicto vico vocato d'en Robador; a meridie et a ciricio, in tenedone Francisci Morelli, agricultoris, civis Barchinone, et a circio, in carraria publica que ibi est.

Et est sciendum, etc. Hanc autem vendicionem, etc. sicut melius dici, etc. Et extrahimus, etc. Eademque, etc. Promittimus, etc. Preterea do, cedo, etc. omnia quia, etc. Quibus iuribus, eac. Ego enim, etc. Solvis cum sua, etc.

Pro precio vero predictorum que vobis vendimus, dedistis et solvistis michi voluntati mee octuaginta una libras barchinonenses,

quas deduco laudamiis in exequcione testamenti dicti testatoris.

Et ideo renunciando, etc. dando, etc. Insuper promittimus teneri de eviccione, etc. Obligamus bona dicte manumissorie, bona autem nostra propria non sint inde vobis vestris in aliquo obligata racione et occasione alienus legis sive iuris pro vobis seu vestris in hiis facientis. Hec igitur, etc.

Ad hec Iohannes de Lauro et Raphaelis Riera, curritores publici et iurati civitatis Barchinone...

Testes firme dictorum manumissorum Bernardus Dossa, agricultor, Iohannes Morral, carniffex, et Anthonius Galdi, sabaterius, cives Barchinone.

Et firme dictorum Iohannis de Lauro et Raphaelis Riera, qui firmarunt tercia die mensis et anni supra proxime intitulatorum, presentibus Petro de Capdevilla et Vincencio Barçalona, scriptoribus Barchinonex.

AHPB. Jaime Isern, leg. 1, man. año 1420.

11

Barcelona, 10 febrero 1425

Recibo firmado por fray Juan de Bell-lloch, O. P. a Antonio Sedacer y demás albaceas testamentarios del mercader Andrés Figuerosa.

«Die sabbati .X. die mensis febroarii anno a Nativitate Domini, M.º CCCC.º XXVº.

Sit omnibus notum. Quod ego frater Johannes de Pulcro Locho, de ordine fratrum predicatorum conventualis Barchinone, procurator, yconomus et actor legitime constitutus a venerabili priore et conventu dicti monasterii, nomine predicto, confiteor et recognosco vobis venerabili Johanni de Lobera, maiori dierum, mercatori civi Barchinone: discretis Petro Figorosa, prebitero ville Cervarie et Anthoni Sadasserii, prebitero Barchinone, manumissoribus et executoribus testamenti seu ultime voluntatis Andree Figorosa, quondam mercatoris civis dicte civitatis, quod de bonis dicte manumissorie, dedistis et solvistis michi, dicto nomine recipianti, octuaginta tres solidos monete barch. de terno, racionibus secuntur, videlicet, quinquaginta solidos racione legati per dictum deffunctum dicto conventus in dicto eius ultimo testamento facti. Et residuos triginta solidos, pro celebraciones missarum representandis corporis presentis, que celebrate fuerunt in dicto monasterio.

Testes huius rei sunt Martinus Peris, algutzirius maris civis, Petrus Rabins et Simon Miro, scriptores habitatores Barchinone».

AHPB. Juan Franch (mayor) leg. 8 manual de cartas de pago de diferentes testamentarias, años 1421-1428.

12

Barcelona, 9 abril 1428

Testamento de Inés Martines.

«Die veneris nona die aprilis anno a Nativitate Domini M.º CCCC.º XXVIII.º.

In hristi nomine. Amen. Ego Agnes, filia Vascho Martineç, quondam ville Portus Alacris, regni Portugalie et domine Margarite, eius uxoris, sane corpore languens et mentis perfruens racione, meum facio et ordino testamentum.

Eligens manumissores et huius mei testamenti exequutores honorabilem Philipum de Ferrara, civem Barchinone, et discretum Bartholomeum Bols, presbiterum beneficiatum in ecclesia beati Marie de Mari Barchinone...

Eligo corpori meo sepulturam in cimiterio ecclesie Domus de Nazareto extra ecclesiam...

Et ego de bonis meis dimitto discreto Anthonio Sedaçer, presbitero, legenti in Scole Science Magistri Raymundi Lulli, quatuor florins, rogam eum ut missa sancti Gregorii celebret pro anima mea.

Et discreto Johanni Bollons, nepoti sive nabot dicti Anthonii, tres florenos pro caritate missarum sancti Amatoris quos celebret pro anima mea.

Item dimitto dicto discreto Bartholomeo Bols casullam sirici virgilia, cum aliis vestimentis ipsius casulle et calicem argenteum.

Item volo quod quoddam retrotabulum magnum meum ubi est ymago Beate Marie cum angelis, et quoddam reliquiari argenteum cum Ligno Domini sive de Vera Creu, portentur et tradantur fratrem minorem dicte ville Portus Alacris, vigore legati quod eidem ecclesie facio.

Item dimitto discreto Alvaro Periç, nepoti meo sive nebot, presbitero, viginti florenos auri Aragonie.

Testes rogati venerabiles Petrus Antici, raiolerius; Anthonius Claperos ymaginayre, Petrus Ferrarii sartor, cives Barchinone».

ACB. Gabriel Canyelles, carpeta bolsa 2 testamentos. Publicado a 2 de noviembre 1428. El anterior testamento corresponde a una

minuta confeccionada sobre otro de 7 de febrero de 1420, con algunas pequeñas variaciones, supresiones y añadidos que no afectando a las cláusulas de los legados a Sedacer, Bollons y Bols, de lo cual deducimos, que ya, en 1420, Antonio Sedacer, ejercería las funciones de lector luliano.

13

Barcelona, 16 mayo 1431

Memorial de los libros cedidos por Antonio Sedacer a Margarita Ca-Font. (Autógrafo de Fra Antoni Sedacer)

Hec nomina librorum mei Anthonii Sed [acer], regentis Scolas Artis Magistri Raymundi Lull in civitate Barchinone.

- 1 Primo un *Arbre de Sciència*, tot en pergamí de forma mijana, en latí.
- 2 Item .I. altre *Arbre de Sciència*, en paper e perguamí de forma major, en latí.
- 3 Item .I. volum del *Libre de Contemplació*, en perguamí.
- 4 Item .I. altre volum de *Contemplació*, en paper e perguamí.
- 5 Item dos *Coments sobre la Enventiva*, .I. en paper e altre en paper e altre en paper e perguamí.
- 6 Item la *Compendiosa menor e major e l'Arbre de Filosofia* desdesiderat, tot .I. volum petit, en perguamí.
- 7 Item dues *Compendiosas petites*, en perguamí.
- 8 Item les *Regles introductòries*, en perguamí.
- 9 Item, tres *Taules Generals*, .I.^a en paper e perguamí, l'altra en perguamí, l'altra en paper.
- 10 Item, .I.^a *Demostrativa*, en perguamí.
- 11 Item, dues *Amatives*, en perguamí.
- 12 Item., dos *Coments sobre la Demostrativa*, .I. en perguamí e altre en paper e perguamí.
- 13 .I.^a. *Lectura de la Compendiosa*, en paper.
- 14 les *Questions de la Enventiva* e les *Qüestions sobre les Sentències*, tot .I. volum, en perguamí.
- 15 les *Qüestions de la Enventiva* e les *Qüestions de Mestre Thomás Atrapatensis*, tot .I. volum, en paper e perguamí.
- 16 .I. volum en perguamí en quís contenen los libres següents:
 - primerament, los *Principis de Theologia*
 - 2.^o los *Principis de Filosofia*
 - 3.^o los *Principis de Jure*
 - 4.^o los *Principis de Medecina*

- 5.º lo *Libre de Peticularibus*
 6.º lo *Libre de propositiõibus*
 7.º lo *Libre del Gentil e dels Tres Savis*
 8.º lo *Libre dels àngels*
 9.º lo *Libre dels versos de Amich e Amat*
 10.º la *Lectura sobre la Demonstrativa*.
- 17 [Item .I.] volum de pergamí en qui's contenen los libres següens:
- 1.º lo *Libre de ascensu et descensu intellectus*
 2.º lo *Libre de ente reali et rationis*
 3.º lo *Libre de potencia objecto et actu*
 4.º lo *Libre de ente quod simpliciter est per se*
 5.º lo *Libre de sexto sensu*
 6.º *Peticio pro conversione infidelium*
 7.º *Liber intellectus*
 8.º *Liber de voluntate*
 9.º *Liber de voluntate*
 10.º *Liber de memoria*
 11.º *Liber de questione valde alta et profunda*
 12.º *Liber de divina unitate et pluralitate*
 13.º *Liber facilis sciencie cum suis questionibus*
 14.º *Liber de Deo ignoto et mundo ignoto*
 15.º *Liber de forma Dei*
 16.º *Liber de modo naturali intelligendi, et non est completus iste.*
- 18 Item lo *Libre de sermons*, en pergamí
 19 Item la *Art de preicació major*, en paper
 20 Item la *Art Magna*, en paper e pergamí
 21 Item la *Art enventiva*, en paper e pergamí
 22 Item lo *Compendi de la Demonstrativa*, en paper e pergamí
 23 Item les *Conseqüencies de Theologia*, en pergamí
 24 Item .I. volum en qui.s contenen los libres següens, e és de pergamí:
- 1.º *Ars misticha. Theologie et Philosophie*
 2.º *Liber de Silogismis contradictoriis*
 3.º *Liber de eficiente et effectu*
 4.º *Liber de perversione entis removenda*
 5.º *Lectura Compendiosa. Tabule generalis*
 6.º *Brevis praticha. Tabule generalis*
 7.º *Supplicacione Raymundi*
 8.º *Consolacio Venetorum*

- 25 Item .I. volum de pergami en qui són XII libres petits
 26 Item .I. altre volum de pergami en qui ha .IX. libres petits
 27 Item .I. *Principis de Medecina*, en pergami
 28 Item altres, en paper
 29 Item la *Art de Medecina*, en pergami
 30 Item les *Preposicions demostratives*, en paper
 31 Item .I. volum en qui ha .XXX. libres petits, en paper
 32 Item .I. *Compendi de articles* petit, en pergami
 33 Item una *Art*, en pergami
 34 Item los *Arthicles majors*
 35 Item lo *Libre de Majestate Trinitatis*
 36 Item la *Rethórica*, en paper
 37 Item la *Lógicha*, en paper
 38 Item *Ars Misticha*, en pergami
 39 Item .I. *Libre de jure*, en paper
 40 Item la *Strologia*, en pergami
 41 Item la *Art de Medecina e La Strologia*, en paper
 42 Item les *Conseqüencies de Theologia*, en paper
 43 Item *Liber de Particularibus*, en pergami
 44 Item les *Fallàcies*, en paper
 46 Item .I. altre volum en paper en qui ha .XIII. libres
 47 Item les *Conseqüencies de Filosofia*
 48 Item *Ars invencionis juris*
 49 Item *Disputatio Sortis et Raymundi*
 50 Item .I.^a. *Art Breu*
 51 Item .I.^a. altra *Lògicha*, en paper
 52 Item *Libellus Chaos*
 53 Item *Liber de Deo*
 54 Item *Liber de propriis et comunibus actis*
 55 Item *Libri Beate Mariae Virginis*, duo, en paper
 56 Item *Liber fidelis et infidelis*
 57 Item *Liber clericorum*
-
- Item los libres següens, són en romanch:
 58 Primerament, *Lo Contemplador*, en sis volums
 59 Item tres *Fèlix*
 60 Item dues *Philosofies d'Amor*, .I.^a. en pergami, altra en paper.
 61 Item dos *Libres de Anima*
 62 Item dues *Amatives*
 63 Item los *Proverbis*, dos
 64 Item los *Començaments de Filosofia*
 65 Item dues *Arts breus*

- 66 Item la *Taula general*
 67 Item *Libres d'Ome*, dos
 68 Item *Benedicta tu*
 69 Item *libres d'Oracions*, dos
 70 Item *libres de Medecina de peccat*, dos
 71 Item una *Geumetria*
 72 Item dos ramuscòls (!)
 Jhesús Maria
 73 Item dos *libres d'Antechrist*
 74 Item *libres de Conexença de Déu*
 75 Item lo *Libre de Nostra Dona*, dos
 76 Item *Saltiris del Maestre*, dos
 77 Item lo *Libre dels .V. savis*

(*En otra letra, autógrafa de Gabriel Canyelles, notario*):

Die Mercurii XVI^a die madii anno MCCCC^oXXXI^o.

Venerabile et discreto Anthonius Sadaçerii, presbiter regens in Civitate Barchinone scolas scientie Magistri Raymundi Lulli, donavit donacione irrevocabili inter vivos, domine Margarite, uxor vener. Johannis Petri, quondam apothecarii civis Barchinone, libros predictos super lacius designatos ad suas voluntates libere faciendas.

Testes Bernardus Navarro, rajolar (!) et Alfonsus Rohiç rajoler.

Item dicta domina Margarita, fecit apocha et cessione venerabili Johanni de Lobera, majori dierum, de viginti una libras et quinque solidos, solvendis die VII^a augusti proxime; et de quinque libris, solvendis XXIII^a die aprilis ex tunch sequentis.

Testes predicti.

ABC. Protocolo del notario Gabriel Canyelles.

14

Barcelona, 11 agosto 1434

Poderes generales otorgados por Antonio Sedaçer, regente de la Escuela Luliana, al estudiante Bernardo Frigola.

Die mercurii .XI. augusti anno predicto [1434].

Discretus Anthonius Cedacer, prebiter, regens Scolas Sciencie Magistri Raymundi Lulli in civitate Barchinone, constituit procuratorem suum generalem Bernardum Frigola, studentem in dictas Scolas, ad petendum, exigendum et recipendum (*Escritura inacabada*).

Fiat large ad omnia que ipso procuratore voluerit quare generaliter fuit firmata.

Testes Johannes Deria, Laurencius Cardils, studentes in dicta Scola, et Stephanus Mir, scriptor, habitatores Barchinone.

ACB. Gabriel Canyelles, «manuale ultimum», años 1428-1438.

15

Barcelona, 7 noviembre 1434

Donación de libros a la Escuela Luliana de Barcelona, formalizada por Fray Martín de Vilaragut.

«Die martis .VII^a. novembris anno a Nativitate Domini .M^o CCCC^o XXX quarto.

Religiosus frater Martinus de Vilaragut, presbiter, heremita degens in cellis sancti Salvateris de Monte Bovino, donavit, donacione irrevocabili inter vivos, Escole Magistri Raymundi Lulli, site in civitate Barchinone, coram monasterio de Carmelo, certos libros designatos in quadam papiri cedula (designatis). Et assit omnia iura dicitur largo modo et directa fuit dicta donacio venerabili Anthonio Sedacerii, magistro dicte Scole.

Testes Gaspar Porters, Petrus Belell et Laurencius Frigola, studentes in scola predicta.»

ABC. Gabriel Canyelles «manuale ultimum» años 1428-1438.

16

Barcelona, 7 diciembre 1434

Donación de libros a la Escuela Luliana de Barcelona formalizada por fray Martín de Vilaragut.

«Die martis .VII. mensis decembris anno predicto [1434].

Donacio facta et firmata per religiosum fratrem Martinum de Villaracuto, presbiterum, heremitam habitatorem in cellis nuncupatis de sancto Salvatore de Calidis de Montebovino, Scolis nuncupatis Magistri Raymundi Lulli, sive venerabili et discreto Anthonio Sedager, presbiteri Barchinone, rectore dictarum Scholarum, nomine eorumdem successoribus suis in eadem Scola, de certis libris contentis in quodam caterno scriptu manu eiusdem fratris Martini, quod est in coperta presentis libri, cum condicionibus contentis in dicto caterno, etc. Juro, etc. Renuncio, etc. Fiat large. Et dictus Anthonius Cedager acceptavit, etc.

Testes Gaspar Portes, Petrus Belell et Laurentius Frigola, studentes in eiusdem Scolis, ac Stephanus Mir, scriptor.

AHPB. Gabriel Canyelles, «manuale ultimum» años 1428-1438. (*Documento tachado*).

17

Barcelona, 28-31 marzo 1439

Inventario de los libros dejados a su muerte por el presbítero Bartolomé Bols.

«De mossèn Barthomeu Bols.

Die sabbati .XXVIII^o. mensis marcii anno Domini .M^o CCCC^o. XXX^o nono...

Item una post per tenir libres de largaria de una cana o aqui entorn...

Item en la cambra maior del dit alberch atrobam les robes següents: ...

Item un scriptori levadiç, per estudiar ab una vergue de ferre e ab una lanterna e un cresol per estudiar...

Die lune .XXX^a dicti mensis et anni

- 1 Primo un libre scrit en pergamins ab cubertes vermelles emprontades ab dos tancadós, scrit ab corandell appellat *Biblia*. Feneix la primera página: per imposi. E comença la darrera página: de les interpretacions.
- 2 Item un altre libre scrit en pergamins ab cubertes vermelles e ab dos tancadors, appellat *Biblia* pero no acabat. Comença: Thobies. Feneix la primera página: consolabatur. E comença lo darrer corandell: adhuc.
- 3 Item un altre libre scrit en pergamins ab corandells, ab cubertes vermelles, ab dos tancadors, appellat *Lo segon actes de Bonaventura*. Feneix la primera página: a parte rei. E comença la darrera: persuadere.
- 4 Item un altre libre scrit en pergamins, ab cubertes vermelles, ab dos tancadors, scrit a corandells, appellat *Lo Quart de Bonaventura*. Feneix la primera página: necessario. Comença la darrera: in eis esse.
- 5 Item un altre libre scrit en pergamins, cubert de vermell, ab dos tancadors, appellat *Test de Sentencias*. Feneix la primera página: fidei. E comença la darrera: postrem.
- 6 Item un altre libre scrit en pergamins, cubert de vermell, ab dos tancadors, scrit a corandells, appellat *Exposició de Saltiri*

- ab altres obres. Feneix la primera pàgina: in hoc. E comença la darrera: exponende.
- 7 Item un altre libre escrit en pergamins, escrit a corandells, ab cubertes vermelles, ab dos tancadors, appellat *Summa Johannina*. Feneix la primera pàgina: reverendi patris. Comença la darrera de la taula: usura.
- 8 Item un altre libre escrit en paper sisternat en pergamí, ab cubertes vermelles, ab dos tancadors, appellat *Summa Servi Sancti*. E feneix la primera pàgina: nam dominus. E comença la darrera: perffecte.
- 9 Item un altre libre escrit en pergamins, ab corandells, ab cubertes vermelles e ab dos tancadors, appellat *Terentasi* sobre les *Epístoles de sanct Pau*. E feneix la primera pàgina: propter. E comença la darrera: primo quomriturum.
- 10 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes vermelles, appellat *Saltiri*, ab la glosa ordinària. Feneix la primera pàgina: Salmo. E comença lo darrer: et audivi.
- 11 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes vermelles, ab dos tancadors, appellat *Marmotret*. E feneix la primera pàgina de la taula: Meth. Sexto. E comença la darrera: me cor.
- 12 Item un altre libre escrit en pergamins, ab posts engrutades vermelles, appellat *Flors de sanct Bernat*. Feneix la primera pàgina: situti est. Comença la darrera: apples.
- 13 Item un altre libre escrit en pergamins appellat *Tractatus ad infideles*, ab cubertes verdes. Feneix la primera pàgina: et fuit. E comença la darrera: hic est comunio.
- 14 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes blanques, ab dos tancadors, appellat *Remigi super Matheum*. Feneix la primera pàgina: in montem. E comença la darrera: et in qua.
- 15 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes vermelles, ab dos tancadors, appellat *Saltiri*. Feneix la primera pàgina: disrum. E comença la darrera: Virtutis eius.
- 16 Item un altre libre escrit en pergamins, escrit ab corandells, ab cubertes negres, ab quatre tancadors, appellat *Flors Sanctorum*. Feneix la primera pàgina: mortis set. E comença la darrera: ore tuo.
- 17 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes vermelles, ab dos tancadors, ab deu bolles, appellat *Isidorus de Summo bono*. Feneix la primera pàgina: ac per hoc qui. E comença la darrera: multo.

- 18 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes negres, ab dos tancadors, appellat *Abst'nència maior*. Feneix la primera pàgina: modi. E comença la darrera: de predicatione.
- 19 Item un altre libre escrit en paper ab quorandells, ab cubertes negres, ab dos tancadors, appellat *Exposició sobre los Set Salms Dei Ignocent*. Feneix la primera pàgina: acto. E comença la darrera: pudor.
- 20 Item un altre libre escrit en pergamins de quorandells, ab cubertes verdes, ab dos tancadors appellat *Liber originalium*. E feneix la primera pàgina: estorrilibus. E comença la darrera: viget.
- 21 Item un altre libre escrit en paper, ab posts, ab un tancador, appellat *Dialogus Guergorii*. Feneix la primera pàgina: trancicus. E comença la darrera: quam post.
- 22 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes blanques, ab un tancador, appellat *Lo quart de Riquart abreviat*. Feneix la primera pàgina: do ad hoc. E comença la darrera: negores.
- 23 Item un altre libre escrit en pergamins, appellat *Via Salutis*. Feneix la primera pàgina: agitur. E comença la darrera: humilitas. *de bona amor*. Feneix la primera pàgina: a mare tui.
- 24 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes negres, appellat *De Articulis Fidei*. Feneix la primera pàgina: tercia die. E comença la darrera: vestes sum.
- 25 Item un altre libre escrit en pergamins ab corandells, ab posts vermelles, ab dos tancadors, appellat *Breviari*. Feneix la primera pàgina: luna tricesima. E comença la darrera: bibericis.
- 26 Item un altre libre escrit en pergamins appellat *Sermons*, ab cubertes verdes, ab un tancador. Feneix la primera pàgina: destri. E comença la darrera: abit te.
- 27 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes vermelles, ab dos tancadors, appellat *Summa aurea de virtutibus*. Feneix la primera pàgina: vilitatem. E comença la darrera: quit domine.
- 28 Item un altre libre escrit en pergamins appellat *Sermons de Voratges de la Quaresma*. Feneix la primera pàgina: vulgariter et num. Comença la darrera: vero per Geronimus.
- 29 Item un altre libre escrit en pergamins, appellat *De Exemplis Sacre Scripture*. Feneix la primera pàgina: castitate. E comença la darrera: de tetrarcha.
- 30 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes verdes, ab un tancador, appellat *Breviloquii Cerencasii*. Feneix la primera pàgina: eternas. E comença la darrera: Item se accepit.

- 31 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes blanques, ab un tancador, appellat *Compendi de Taulagia*. Feneix la primera pàgina: ibidem. E comença la darrera: celestibus.
- 32 Item un altre libre escrit en paper, sisternat ab cubertes vermelles, ab dos tancadors, appellat *Questiones sobre las Sentencias*. Feneix la primera pàgina: cum missum sunt. E comença la darrera: utm. ex parte.
- 33 Item un altre libre escrit en pergamins, ab posts vermelles, appellat *Distinctiones Sermonum*. Feneix la primera pàgina de la taula: bona et mala. E comença la darrera: vasa glorie.
- 34 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes verdes, appellat *Terentarii sobre las Sentencias* abreviat. Feneix la primera pàgina: c. a. G' (?)
- 36 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes blanques, appellat *Sermons sobre los Evangelis*. Feneix la primera pàgina: bonitatem.
Die martis .XXXI^a dicti mensis et anni
- 37 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes vermelles, appellat *Breviloqui de Johan Gallens*. Feneix la primera pàgina: Si ad.
- 38 Item un altre libre escrit en pergamins sens cubertes. Feneix la primera pàgina: odisti.
- 39 Item un altre libre appellat *Breviloqui de sanct Agustí*, ab cubertes vermelles. Feneix la primera pàgina: anime mee.
- 40 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes angrutades, appellat *Servi Sancti*. Feneix la primera pàgina: sepe nostrum.
- 41 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes blanques, appellat *Ars predicandi*. Feneix la primera pàgina: predicacio.
- 42 Item un altre libre escrit en paper appellat *Bernardus et sororem*, ab cubertes vermelles. Feneix la primera pàgina: superbias.
- 43 Item un altre libre escrit sobre las *Sentencias* de poco valor. Feneix la primera pàgina: duellum nostrum.
- 44 Item un altre libre escrit en paper, sisternat ab cubertes de pergami, appellat *Compendi de Theologia*. Feneix la primera pàgina: naturarum.
- 45 Item un altre libre escrit en paper, cubert de pergami, appellat *Concordances del Vell e Novell Testament*. Feneix la primera pàgina: concordie.
- 46 Item un altre libre escrit en paper, appellat *Primera part dels Sermons de Voratge (sic) [Vorafine] sobre les Dominicals*, cubert de vermell, ab dos tancadors. Feneix la primera pàgina: processit.

- 47 Item un altre libre appellat *La Segona part dels Sermons de Voratges*, (*sic*) [*Vorafine*] escrit en paper, ab cubertes vermelles. Feneix la primera pàgina: Spiritus.
- 48 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes de pergami. Feneix la primera pàgina: ipse hoc.
- 49 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes engrutades, appellat *Opusculum vie purgative*. Feneix la primera pàgina: intelligen.
- 50 Item un libre escrit en paper de poca valor appellat *Sermons de sanct Agusti*.
- 51 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes de pergami, appellat *Speculum Marie*. Feneix la primera pàgina: quomodo.
- 52 Item un altre libre escrit en paper, ben dolent, appellat de *Salvatoris Mundi*. Feneix la primera pàgina: foleo .XXX.º IX.º.
- 53 Item un altre escrit en pergamins, ab cubertes vermelles engrutades, appellat *Compendi de Theologia*. Feneix la primera pàgina: in comuni.
- 54 Item un altre libre escrit en pergami, ab cubertes de pergami, de poca valor, appellat *Alamon de Arte predicandi*.
- 55 Item un altre libre escrit en pergami, de poca valor, ab cubertes de pergami. appellat *Libre de Sermons*. Feneix la primera pàgina: humilita.
- 56 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes verdes, appellat *Libre de sermons antichs*. Feneix la primera pàgina: per sanguinem.
- 57 Item un altre libre escrit en pergamins ab corandells, ab cubertes verdes. sens tancadors, appellat *Ricart* sobre lo *Quart de sentencias*. Feneix la primera pàgina: constituitur ex.
- 58 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes blanques, appellat *Summa Aurea de viciis*. Feneix la primera pàgina: utramque eius.
- 59 Item un altre libre en paper, ab cubertes vermelles, appellat *Libre de Sermons*. Feneix la primera pàgina: dies est.
- 60 Item un altre libre escrit en paper ab cubertes blanques appellat *Tractatus Confessionis*. Feneix la primera pàgina: et varii.
- 61 Item un altre libre escrit en paper, appellat *Spill de pacador*, escrit en romanç, de poca valor.
- 62 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes vermelles ab dos tancadors, appellat *Compendi de la Demonstrativa de mestra Ramon*. Feneix la primera pàgina: non odire est.

- 63 Item un altre libre escrit en paper, sisternat de pergamí, ab cuberta vermella, ab un tancador, appellat *Del gentil e de tres savis*. Feneix la primera pàgina: revocari.
- 64 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes vermelles engruades, appellat *Dels Sinch Savis*. Feneix la primra pàgina: greci nostro.
- 65 Item un altre libre escrit en paper, sisternat de pergamí, ab cubertes vermelles, appellat *Dialogo*. Feneix la primera pàgina: ab ipsis.
- 66 Item un altre libre escrit en paper, sisternat de pergamí, ab cubertes blanques, appellat *Sentencias*. Feneix la primera pàgina: infinitam.
- 67 Item un altre libre escrit en pergamí ab cubertes vermelles, ab dos tancadors, appellat *Compendiosa*. Feneix la primera pàgina: modum.
- 68 Item un altre libre escrit en paper, sisternat de pergamí, cubert de blanc, en la qual ha quatre llibres:
Lo primer, *Lectura de la demostrativa*.
Consequencias de Filosofia.
Lo terç, *Principis de Theologia*.
Lo quart, *Principis de Filosofia*. Feneix la primera pàgina: fruendo.
- 69 Item un altre libre escrit en pergamins, cubert de pergamí appellat *De intencio*. Feneix la primera pàgina: audi ergo.
- 70 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes blanques, appellat *Proverbis*. Feneix la primera pàgina: de factore.
- 71 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes de pergamí, appellat *Consequèncias de Theologia*. Feneix la primera pàgina: omnes XIII.
- 72 Item un altre libre escrit en paper, sisternat de pergamí, ab cubertes blanques appellat *Taula general*.
- 73 Item, un altre ilbre escrit en paper, cubert de pergamí, appellat *De Divina Invencione*. Feneix la primera pàgina: et respondendum.
- 74 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes blanques, ab dos tancadors, appellat *Logica del Gatzell*. Feneix la primera pàgina: animantis.
- 75 Item un altre libre escrit en paper, sisternat de pergamí, ab cubertes verdes, appellat *Principis de Theologia*. Feneix la primera pàginall istam.

- 76 Item un altre libre escrit en pergami, cubert d'altre pergami, appellat *De loquitione Angelorum*. Feneix la primera pàgina: in ymaginabilis.
- 77 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes de pergami, appellat *De sustància e accident*. Feneix la primera pàgina: Una.
- 78 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes vermelles, e ab un tancador, appellat *De assensu et de sensu intellectus*. Feneix la primera pàgina: de lapide.
- 79 Item un altre libre escrit en paper, en romans, appellat *Lo Contemplador*, ab cubertes vermelles e ab dos tancadors. Feneix la primera pàgina: senyer.
- 80 Item un altre libre en romans, en paper e pergami, cubert de negre, ab dos tancadors, appellat de *Sancta Maria*. Feneix la primera pàgina: amor.
- 81 Item un altre libre escrit en paper, arromançat, cubert de vermell, ab dos tancadors, appellat *Félix Boscatges*.
- 82 Item un altre libre escrit en paper, arromançat, ab cubertes vermelles engrutades, appellat *Doctrina pueril*. Feneix la primera pàgina: pus pla.
- 83 Item un altre libre escrit en pergamins, arromançat, ab cubertes vermelles, ab dos tancadors, appellat *Gran cosa és hom*. Feneix la primera pàgina: e sobre.
- 84 Item un altre libre escrit en pergamins, arromançat, ab cubertes vermelles, ab .IX. bolles e ab dos tancadors, appellat *Philosophia de bona amor*. Feneix la primera pàgina: a mare tui.
- 85 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes blaves, ab un tancador, appellat *Sancta Maria*. Feneix la primera pàgina: alansar.
- 86 Item un altre libre escrit en paper, cubert de pergami, ab corandells, appellat *Logica del dexeble*. Feneix la primera pàgina: Regulas.
- 87 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes blanques, appellat *Articles contemplatius*. Feneix la primera pàgina: huiusmodi.
- 88 Item un altre libre escrit en pergamins, ab cubertes verdes, appellat *De intencio*. Feneix la primera pàgina: per la qual conoiche.
- 89 Item un altre libre escrit en paper, ab cubertes negres, ab dos tancadors, appellat *Vitis Patrum*. Feneix la primera pàgina: gran riquesa eren ja
Die mercurii prima mensis aprilis anno quo supra

90 Primo, un libre scrit en pergamins, ab cubertes blanques, sens tancador, appellat *Postilles sobre sanct Luch antiga*. Feneix la primera pàgina: fuerunt.

Item un armari de plega gran ab alsunes pintures ambotides

ACB. Gabriel Canyelles, carpeta de la bolsa 1 de inventarios.

18

Barcelona, 23 junio 1439

Testamento del presbítero Bernardo Frigola.

«Die martis .XXIII. junii anno M.^o CCCC.^o .XXXI.

In Christi nomine. Amen. Ego Bernardus Frigola, prebiter obtinens capellania in ecclesia beate Marie de Mari civitatis Barchinone, sanus per Dei gratiam, corpore atque ... meum facio et ordino testamentum, in quo eligo meos manumissores et huius mei testamenti exeutores venerabilem et discretum Anthonium Sedager, prebiterum beneficiatum in dicta ecclesia beate Marie de Mari et Francischum Rajola, botiguerium, civem dicte civitatis, quos sint carius possum deprecor quatenus me mori contigerit autem quam aliud, faciam testamentum, ipsi vel eorum eliter in alterius ausencia seu deffectu, compleant et exequantur hoc meum testamentum seu hanc meam ultimam voluntatem, prout inferius scriptu invenerint in contrarium.

Eligo sepeliri intus tumulum quem honorabilis Philippus de Ferraria, civis Barchinone ... fecit pro sepulture dels Artistes Scole Sciencie venerabili Magistri Raymundi Lull, intus ecclesiam beate Marie de Natzaret civitatis Barchinone, quam sepulturam volo in omnibus fieri ad noticiam dictorum meorum manumissorum.

Et ego de bonis meis dimitto a la religiosa de sancta Margarita, amore Dei caritatem decem florenorum auri Aragonia.

Item dimitto carissimo patri meo Laurencio Frigola, alios decem florenos.

Item cuilibet serorum mearum quatuor florenos.

Item vero alia bona mea dimitto et concedo Scole dicte Sciencie Magistri Raymundi Lull que tenetur in dicta civitate Barchinone, instituens Dominum Deum et ipsam Scolam michi heredes universales, dans plenam facultatem dictis meis manumissoribus aprehendendi omnia bona mea et ea tradidendi et dimittendi Scole predictae pro continuando lecciones in ipsa Scola.

Volo tamen et dispono quod de bonis michi donatis per discretum Petrum Frigola, avunculum meum, prout in donacione inde per

eum michi facta continetur, in casu necessitatis sue, provideatur ipsi avunculo meo in omnibus necessitatibus, ad noticiam dictorum meorum manumissorum.

Item dimitto Petro Claris, filio Johannis Claris, mecum comoranti *Librum vocatum de Sis Milie Proverbis*.

Item alium *Librum vocatum Monisiones beati Bernardi ad sororem* et *Librum vocatum Innocent Super septem Salmos*.

Item Johanni Claris, fratri dicti Petri, librum vocatum *Libre de Home* dicti Magistri *Raymundi Lull*.

Testes rogati firme discreti Gaspari Porta, beneficiatus in ecclesia de Fortiano, diocesis gerundensis, et Blasius Laurencii, studens in Scolis Sciencie Raymundi Lulli».

AHPB. Bartolomé del Bosch, leg. 10 pliego de testamentos años 1439-1473.

19

Barcelona, 26 febrero 1452

Recibo firmado por Juan Llobet, maestro de la Ciencia Luliana a los albaceas del beneficiado de Santa Maria del Mar Francisco Martí.

«Die sabbati .XXVI. dictorum mensis et anni [febrero 1452]

Sit omnibus notum. Quod ego Johannis Lobet, de Sciencia Magistri Raymundi Lull, confiteor et recognosco vobis manumissoris predictis [*Francisco Martí, beneficiado de santa Maria del Mar de Barcelona*], quod dēdistis et erogastis michi amore Dei et in adiutorium mearum necessitatum in Tabula Cambii civitatis Barchinone, undecim librarum monet barchinonensem de terno.

Testes discreti Thomas Soldevila, beneficiatus in ecclesia sancte Anne et Michael Ferran, notarius Barchinone».

AHPB. Juan Franch (mayor) leg. 24, man. 37 años 1451-1454.

20

Barcelona, 2 marzo 1452

Acta de la restitución de bienes y libros a los administradores de la Escuela Luliana de Barcelona entregados por Bernardo Frigola.

«Die jovis II. mensis marcii anno predicto [1452].

Sit omnibus notum. Quod nos Johannes Lull, filius honorabilis Romei Lull, quondam; Philipus de Ferraria, filius honorabilis Philipi

de Ferrara, quondam; et Petrus Lull, filius honorabilis Johannis Lull, quondam maioris dierum, omnes cives Barchinone, protectores et administratores Domus Sive Scholarum Artis Reverendi domini magistri Raymundi Lull, que est in dicta civitate et coram ecclesia monasterii de Carmelo, ad latus Hospitalis sancte Crucis, confitemur et recognoscimus vobis discreto Bernardo Frigola, in ecclesia beate Marie de Mari beneficiato*, quod juxta inventarium per et inter nos et vos noviter factum in posse Johaniss Franch, auctoritate regia notarii publici infrascripto, XVIII^a februarii proxime lapsi, restituistis et tradidistis nobis seu de nostri voluntatem, honorabili Romeu Lull, filio mei dicti Johannis Lull, omnes res, bona et libros in eodem inventario descritos et continuatos, qui penes vos erant in comnadam, ratione administracionis dicte Domus sive Scholarum per vos tentorum.

Et ideo renunciando exepciono dictorum rerum, bonorum et librorum non habitorum et non receptorum, rei ita non esse et in veritatis non concistere, facimus vobis de predictis presentem apocham de recepto.

Actum est hoc Barchinone, secundo die mensis marcii anno a Nativitate Domini M.^o CCCC.^o quinguagesimo secundo.

Signa Johanni Lull, Philippi de Ferrara et Petri Lull, predictorum, qui hec laudamus et firmamus.

Testes huius rei sunt Franciscus Bayona et Michael Jacobi scriptores Barchinone».

AHPB. Juan Franch (mayor) leg. 24, man. 37 años 1451-1454.

JOSÉ M.^a MADURELL MARIMÓN
Barcelona

(Concluirá)

* Siguen las tres palabras tachadas: «ac magistro tunch dicte Artis».

BIBLIOGRAFÍA

I

ESTUDIOS MEDIEVALES

CRISTIANOS, MOROS Y JUDIOS EN LA EDAD MEDIA. — El problema de las relaciones entre los secuaces de las tres grandes religiones monoteístas en la Edad Media, cuya importancia para la comprensión de *España en su Historia* fue tan hábilmente destacada por Américo Castro en su libro de aquél título, es de sumo interés para todos los lulistas. Pero ha sido fácil incurrir en el peligro de considerarlo más o menos exclusivamente a la luz de lo que el mismo Ramón Llull nos dice —p. e. en el *Libre del Gentil i los tres Savis*— por falta de estudios generales que nos ayudasen a enfocarlo dentro del contexto de la época. Por esta razón, debemos una expresión de gratitud más que meramente cordial a los autores de dos libros nuevos: a NORMAN DANIEL, cuyo *Islam and the West*¹ es un estudio magistral de la lenta elaboración de la idea occidental del islam entre 1100 y 1350, y a JACOB KATZ, cuyo *Exclusiveness and Tolerance*² estudia varios aspectos de las relaciones entre cristianos y judíos desde el siglo X hasta el siglo XVIII.

Exclusiveness and Tolerance, el más corto (y de mucho) de los dos a pesar de que estudie una época mucho más larga, nos tiene bastante menos que ofrecer que el libro del Dr. Daniel. El Dr. Katz se preocupa, sobre todo, por ver cómo los conceptos de exclusividad y toleración se fueron alternando en la actitud de los judíos mismos para con los cristianos. En sus páginas, por lo tanto, podemos estudiar cómo los judíos deben de haber visto los esfuerzos de un Ramón Llull para convertirlos, pero se nos dice muy poco (y esto tan sólo indirectamente) de la actitud de los misioneros cristianos. Su primera parte nos proporciona una buena orientación histórica

¹ Norman Daniel, *Islam and the West (The Making of an Image)*, Edinburgh University Press (1960) xii + 443 pp., 63/—.

² Jacob Katz, *Exclusiveness and Tolerance (Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times)*, Scripta Judaica III, Clarendon Press (Oxford 1961) xvi + 200 pp., 21/—.

sobre la posición de los judíos, y la segunda —en la cual se estudian las actitudes de los judíos durante la Edad Media para con sus propios apóstatas, prosélitos y mártires y para con las disputaciones con teólogos cristianos— puede iluminar de una manera inesperada todo el contexto de una obra como el *Liber Predicationis contra Judeos* de Ramón Llull o el *Pugio Fidei* de Ramón Martí. Pero ni Llull ni Martí figuran en el índice, y el capítulo sobre «The Disputant» —que se limita a estudiar la disputación de París de 1240— hubiese ganado mucho, si estudiase la disputación igualmente famosa de Barcelona de 1263, la cual también fue cronicada por los participantes judíos.³ *Exclusiveness and Tolerance* tiene, por lo tanto, sus limitaciones, y una de las más serias es —según mi juicio— la de menospreciar el testimonio cristiano de la época. El mismo Dr. Katz nos dice en su primera página «la relación entre judíos y gentiles es siempre una relación recíproca», pero más adelante parece olvidarse un poco de esta verdad. Su libro es, sin embargo, una aportación muy seria y oportuna a nuestra comprensión de la Edad Media, y su tercera parte (siglos XVI a XVIII) será de gran interés a los estudiosos de la historia europea posterior.

El caso de *Islam and the West* es muy distinto: aquí tenemos un estudio muy largo y muy profundo, lentamente elaborado y con muchísima documentación, toda bien aprovechada (sus tres bibliografías —fuentes directas anteriores a 1350, escritores sobre el islam entre 1350 y 1850, y obras modernas— ocupan 35 pp., y de éstas la más larga es la primera, que incluye unos treinta códices manuscritos de obras apologeticas o reprobatorias además de las 11 pp. de fuentes impresas). Ya que trata de las opiniones cristianas sobre el islam, tiene que emplear principalmente fuentes cristianas, pero ya que intenta averiguar a cada paso la veracidad de estas opiniones, las fuentes musulmanas también han sido aprovechadas con mucha perspicacidad. En cuanto a fuentes lulianas, el Dr. Daniel ha estudiado diez libros del Beato en la edición maguntina o en la edición palmesana de las *Obres* (aparte de las obras rimadas) más cuatro tratados que solamente le fueron asequibles en manuscrito: el *Liber de confirmatione legis Christianae*... (Munich, ms. lat. 10655), el *Liber de majori fine intellectus, amoris et honoris* (Munich, ms. lat. 10517, ahora ed. Stöhr, *Opera Latina*, No. 277), el *Liber de Deo et mundo* (Munich, ms. lat. 10517, ahora ed. Stöhr, *Opera Latina*, No. 278), y el *Liber de participatione christianorum et saracenorum* (Munich, ms. lat. 10495). En el caso de la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni* y del *Liber Gentili et Tribus Sapientibus*, se valió (además de los textos de Salzinger) de otros manuscritos monacenses. Ya que el Dr. Daniel no es un lulista pro-

³ Cecil Roth, «The Disputation of Barcelona (1263)», *Harvard Theological Review*, XLIII (1950) pp. 117—144. La versión hebrea del rabino Bonastruc de Porta («Nachmanides») existe en una traducción inglesa bastante asequible, en O. S. Rankin, *Jewish Religious Polemic* (Edimburgo 1956).

fesional, ni se interesa más por la figura del Beato que por cualquier otra figura de importancia comparable para su tema, este empleo concienzudo de las obras del Beato —y la certera interpretación y valoración de los textos citados en los veinticinco pasajes de este libro en que se habla de él con cierta extensión— nos pueden servir como una buena confirmación de la profunda erudición que demuestra en todo este estudio monumental.

Su tema —el de la elaboración de la idea cristiana del islam— tiene más que ver con opiniones erróneas que con la verdad acerca de la religión musulmana, y el Dr. Daniel se preocupa sobre todo para aclarar los motivos que pudieron conducir a las muchas calumnias que se difundieron. Ambas religiones tenían que ver con más o menos las mismas cosas, distinguiéndose principalmente en cuanto a la naturaleza y límites de la revelación: la revelación que ambos atribuían a los profetas del Antiguo Testamento y a Jesucristo, y la revelación que sólo los musulmanes atribuían a Mahoma. Si la ley musulmana no era de hecho el resultado de una revelación divina, ¿qué era? ¿sería una ficción inventada para satisfacer a los anhelos personales de Mahoma y de sus compañeros? ¿o un instrumento político, base del éxito de los ejércitos musulmanes? ¿o sencillamente un sistema de moralidad más relajado que la cristiana, que satisfaría a los impulsos bajos de sus secuaces? Estas y otras preguntas parecidas, que se han ido repitiendo posteriormente hasta nuestros propios días, fueron formuladas por vez primera cuando cristianos fueron a caer en las manos de musulmanes. No fueron contestadas objetivamente, sino bajo la presión de las circunstancias inmediatas y a la luz del prejuicio instintivo contra lo ajeno. Interpretaciones erróneas pero explicables de doctrinas condujeron a veces a falsificaciones casi incomprensibles de los mismos hechos: errores que, una vez aceptados, se fueron repitiendo en la literatura polémica aún cuando la situación había cambiado, y cuando se trataba ahora (como en el caso de San Ramón de Peñafort o Ramón Llull) de intentar la conversión de musulmanes caídos en las manos de los cristianos.

Para poner límites a su estudio, el Dr. Daniel ha concentrado sobre los dos siglos y medio que vieron la formación de estas opiniones y ha excluído todo lo propiamente filosófico para concentrar sobre materias estrictamente religiosas.

Aun así, trata toda una serie de temas muy variados: la interpretación cristiana de las creencias islámicas; el ataque sobre las pretensiones proféticas de Mahoma; la deformación cristiana de la vida de Mahoma; el lugar de la violencia en el ataque contra el islam; el ataque moral sobre las costumbres sexuales y sociales de la *lata et spatiosa via*; el conflicto doctrinal y teológico; la interpretación cristiana de los ritos y de las costumbres religiosas de los musulmanes; y la naturaleza y temática de la literatura polémica y de las disputaciones. El nombre de Ramón Llull figura en todos estos capítulos, y cada vez se nos le muestra acertadamente dentro del contexto de las opiniones generales de su época: los ataques

del Beato parecen reproducir casi todos los lugares comunes de sus predecesores y contemporáneos, y su apologética (a pesar de lo personal de sus procedimientos) muestra la misma incomprensión fundamental de la posición musulmana. En éste como en muchos otros campos, el Ramón Llull que la investigación moderna nos está descubriendo resulta ser bastante más *medieval* de lo que muchos de su partidarios hubiesen querido creer hasta hace muy poco. Para quien quisiere situarle dentro del contexto polémico, *Islam and the West* es un libro absolutamente indispensable. Es de esperar que el Dr. Daniel llegue a dedicar algún estudio especial a este aspecto tan poco conocido del polígrafo y misionero mallorquín.

R. D. F. PRING-MILL
Oxford.

NUEVAS EDICIONES INGLESAS DE TRES CLASICOS MEDIEVALES. — Nuestros lectores recordarán la larga recensión de las publicaciones medievalísticas de la editorial Penguin Books (de Londres) que publicamos en 1959. Desde entonces, hay que señalar la aparición de tres clásicos medievales más en esta serie: una nueva traducción de *I Fioretti del glorioso messere Santo Francesco* (1959, 303 pp., 3/6), llevada a cabo con fidelidad y buen sentido por L. Sherley-Price; una buena modernización hecha por P. Stone de *Sir Gawain and the Green Knight* (1959, 144 pp., 2/6), con una excelente introducción sobre la interpretación de este poema inglés del s. XIV, dentro de cuya trama caballeresca se entrecruzan los mitos paganos del héroe que muere anualmente para resucitar la primavera siguiente y el profundo misticismo cristocéntrico del medioevo cristiano; y una versión inglesa del más importante de los sagas de Islandia, *Njal's Saga*, hecha por Magnus Magnusson y Hermann Pálsson (1960, 378 pp., 5/-).

R. P.M.

UNA SERIE DE FOLLETOS SOBRE LA FILOSOFIA MEDIEVAL. — Uno de los instrumentos más eficaces para el desarrollo del conocimiento de la filosofía medieval entre los católicos ingleses es la Aquinas Society de Londres, cuyas sesiones están centradas en torno a la discusión de conferencias contribuidas por especialistas de alta categoría. Publicadas en la serie Aquinas Papers (Blackfriars Publications, Londres, de 1/6 a 2/6 según el tamaño), estas conferencias son mucho más que meros ensayos de divulgación, y merecen citarse como de especial interés para los lectores de *Estudios Lulianos* siete de los que han aparecido durante el último decenio: *The Greek Philosophical Background of the Psychology of St Thomas*, por A. H. Armstrong (No. 19, 1952, 19 pp.); *The Wisdom of Boethius*, por el P. Gerald Vann, O. P. (No. 20, 1952, 13 pp.); *The Basis of the Mysticism of St Thomas*, por el P. Conrad Pepler, O. P. (No. 21, 1953, 22 pp.); *The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth*

Century, por D. L. Douie (No. 23, 1954, 30 pp.); *The Mind in Love (Dante's Philosophy)*, por el P. Kenelm Foster, O. P. (No. 25, 1956, 22 pp.); *The Metaphysical Background of Analogy* — estudio interesantísimo para la comprensión de la visión analógica del cosmos que hallamos en Ramón Llull— por Bernard Kelly (No. 29, 1958, 23 pp.); y *The Historical Context of the Philosophical Works of St Thomas Aquinas* por el renombrado historiador eclesiástico David Knowles (No. 30, 1958, 14 pp.), opúsculo tan sugestivo como breve. Cuanto más le veamos al Beato Ramón Llull dentro de su época, mejor le comprenderemos, y estos Aquinas Papers están dedicados, todos ellos, a dilucidar el contexto ideológico de aquellos tiempos.

R. D. F. PRING-MILL
Oxford.

DOS ESTUDIOS CLASICOS DE LA CULTURA MEDIEVAL. — Las editoriales Frederick Ungar de Nueva York y Constable de Londres nos acaban de dar juntamente nuevas ediciones de dos obras que aparecieron en los Estados Unidos por primera vez en 1929, pero que conservan su valor hoy día y que ya se pueden considerar como estudios clásicos del ambiente cultural del medioevo cristiano: *Studies in Mediaeval Culture*, por Charles Homer Haskins (1960, 294 pp., 45/-), y los dos tomos del libro de Karl Vossler *Mediaeval Culture* (1958, x+354 pp. y x+454 pp., 72/6). El primero es una recopilación de doce ensayos de valor algo desigual, pero unidos entre sí por su finalidad: «aclarar la civilización medieval con la ayuda de la literatura latina de la época»; los tres ensayos sobre el estudiante medieval (visto a través de sus cartas, de los sermones de la época y de los manuales de conducta y de conversación) son quizás los que más estrechamente se pueden relacionar con el campo de los estudios lulianos.

La obra de Vossler, subtitulada «una introducción a Dante y a su época» (y cuyo título alemán original fue sencillamente *Die Göttliche Komödie*), nos toca más directamente, sobre todo en las primeras cuatro partes, dedicadas al contexto filosófico de la *Divina Commedia*, su contexto ético y político, y su contexto literario, mientras la quinta parte (sobre la poesía de la obra) es un magnífico ejemplo de la aclaración de una obra medieval por situarla dentro del marco de su propia cultura. Pocos medievalistas habrá que no hayan tenido ocasión de consultar este libro en alguna edición anterior, y es de hecho quizás el más renombrado de las muchas contribuciones que hizo su distinguido autor en el campo de las lenguas y literaturas románicas. A pesar de los muchos adelantos que ha habido en los estudios dantescos durante los últimos treinta años, no cabe duda que este libro de Vossler sigue siendo indispensable para todos los que están en busca de alguna orientación general sobre el Alighieri y sobre los aspectos más importantes de la ideología medieval.

R. D. F. PRING-MILL
Oxford.

LE GOFF, JACQUES. *Les intellectuels au moyen âge*. Col. «Le temps qui court». Paris, ed. Du Seuil, 1957. 192 ps.

He aquí un libro, en esta excelente colección, perfectamente ilustrado. Entre esas ilustraciones, que sitúan en seguida al lector, corre un texto diáfano y seguro. Con trazos precisos queda expuesto el aflorar de aquel siglo XII, tan inquieto y nuevo, y los verdaderos logros del XIII, entre ellos la Escolástica, con preclaros enfoques de su evolución y contenido que demuestran que el autor la comprende y la ama.

Sin embargo parece desorbitado el enfoque de algún que otro movimiento o institución y se descubren imprecisiones en algún enjuiciamiento de problemas que, por otra parte, son sumamente difíciles de estimar sin ser víctima de superficialidades. Cito un ejemplo: En pág. 113 la pobreza —con el acompañamiento de sus problemas y enconadas controversias— se relaciona con la «misericordia, de la que se esforzaba en desasirse (con muy laudable propósito) el *essor* urbano del siglo XII», uno de cuyos productos y aspectos es el intelectual de oficio, profesión y paga.

De hecho, los poderosos movimientos religiosos del siglo son una revuelta contra ese clero mundanal que había aceptado de buena gana el nuevo orden de cosas, la vida despreocupada y las fáciles riquezas. Frente a él se erigen aquéllos en defensores de la *vita apostolica* y del Evangelio auténtico (éste es el slogan de su propaganda y el programa de su vida), del desprendimiento, de la pobreza *evangélica*, constituyéndose así —de rechazo y sin pretenderlo— en defensores de una Iglesia a-política como representante del estado de cosas pre-urbano, de la pobreza del anterior período rural, «de la miseria», piensa Le Goff.

Ahora bien, los mendicantes nacen del mismo tronco de aquellos movimientos, que, por la izquierda dieron las sectas heterodoxas y, por la derecha, las nuevas Ordenes; y con ellos, y frente al aseglaramiento del clero, predicán y practican, entre otras cosas, la pobreza total. Los mendicantes, pues, según Le Goff, se constituyen en defensores de la miseria que el vivaz movimiento urbano e intelectual se esfuerza por superar.

Recordemos el carácter funcional de la pobreza en el seno de aquellos movimientos en pro de un ministerio digno, de una vida ejemplarmente apostólica, de un clero evangélico, de una Iglesia sin compromisos con lo temporal, con el mundo, y que encontraban el sustento de sus afiliados en el trabajo manual, la mayoría.

El texto de Juan de Meung, que ataca la mendicación, dice que los frailes deben ganarse su sustento con sus manos y aduce en su apoyo la cita de san Pablo *que estaba en la boca de herejes y mendicantes*, hijos del movimiento religioso del siglo anterior. Ese solo texto indica que la polémica se llevaba sobre la mendicación —como dice Le Goff mismo—, pero no entre los partidarios del *essor* urbano (clero secular) y los partidarios del status quo antiguo y pre-urbano (mendicantes).

Es una simplificación que resulta superficial. Los movimientos religiosos del XII no son anti-urbanos o anti-riqueza o pro-pobreza *ut sic*. Son anti-clero-mundano, anti-Iglesia-rica, pro-pobreza como base de un apostolado fértil. Los mismos mendicantes son tan producto y partidarios de la ciudad, que en la ciudad predicán y en ella se establecen, de forma que a mitad del XIII apenas habrá ciudad en Europa donde no haya un convento de franciscanos o dominicos, lo cual constituye precisamente una innovación sobre la costumbre seguida hasta entonces por los dueños del mundo monástico medieval, los benedictinos.

Es cierto que el gran problema del nacer de las ciudades está a la base de aquellas controversias, pues las originó incluso; pero ya no se trata de él en aquellas, sino de sus consecuencias. El nacer y el *factum* de las ciudades fue aceptado por aquellos movimientos y los mendicantes se acomodaron con gusto a él *urbanizándose* hasta en el detalle del intelectualismo —lo que a los franciscanos supuso dolorosas desaveniencias—: su entrada en la Universidad es testimonio de la rapidez y profundidad en que les alcanzó a ellos ese proceso. Eran los mejores representantes de las Ordenes nuevas, y por eso, precisamente, tan estimados y, a la vez, tan temidos por los seculares en las cátedras. Y así se explican las acusaciones de *secularización* que figuran en la pág. 111 del mismo libro de Le Goff. Lo que equivale a acusarles de excesivo *urbanismo*. El problema no es, pues, de *urbanismo*, es de reforma.

Del milagro de las ciudades, en el siglo XIII, todo el mundo se sentía contento y todos eran sus hijos orgullosos. Los intelectuales eran seguramente los mejores de esos hijos. E intelectuales eran tanto los seculares como los mendicantes, con ventaja a favor de éstos, si ventaja había. No era el ser intelectual lo que se ventilaba, sino el *modo de serlo*. Y la oposición entre clero secular y regular no es de urbanismo y antiurbanismo, sino de dos formas del urbanismo en la Iglesia. Y por esto también debe explicarse en qué sentido la pobreza supone «*un pessimisme à l'égard de l'homme et de la nature*» (pág. 113); pesimismo sólo cuando ello se hace un fin, tornándose peligroso y mortífero.

Quizá también resulta sumaria la presentación y juicios sobre Bonifacio VIII (pág. 113-116), y debe corregirse la interpretación, sin duda deslizada, de la ilustración de pág. 161, que reza así: *Le pape tenant les emblèmes de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel*, y que debe decir: Cristo, que posee los dos poderes, da el espiritual al papa —a su derecha— y el temporal al emperador —a su izquierda (en la plástica es muy difícil hallar una representación de la hierocracia en que el Papa detenga los dos poderes; en cambio la de nuestro caso es muy frecuente e hija de una larga tradición evidentemente dualista).

Son pequeños detalles, subsanables fácilmente, y que quizás solamente llaman la atención en libros tan admirablemente concebidos y realizados como éste de Le Goff.

ANTONIO OLIVER, C. R.

FRIEDRICH HEER, *The Medieval World, Europe 1100-1350*, translated from the German by Janet Sondheimer. London, George Weindenfeld and Nicolson, 1962, XIV + 365 pp. 24 cm.

Esta obra del profesor de Historia de las Ideas en la Universidad de Viena apareció por primera vez, titulada *Mittelalter*, en 1961. El éxito obtenido está atestiguado por la rapidez con que ha sido traducida a otros idiomas. Una versión castellana fue publicada en 1963 (Madrid, Ediciones Guadarrama, 505 pp. 24 cm.). La traducción inglesa, objeto de esta reseña, se lee con la misma facilidad que el original. Hay una muy buena selección de ilustraciones y una bibliografía breve pero útil, aunque no muy crítica.

La tesis básica del libro es que un cambio fundamental ocurrió en Europa entre el siglo XII y la mitad del XIV. En el s. XII Europa Occidental estaba todavía «abierta» en todas sus fronteras exteriores, tanto políticas como religiosas, que la separaban de las sociedades rivales, de Rusia, Bizancio e Islam, mientras que en el interior de la cristiandad latina existía una gran flexibilidad en cuanto a la estructura social y a las instituciones y una actitud de tolerancia en el pensamiento y aún en la religión. Hacia 1350, se ha dicho, Europa se había vuelto una sociedad cerrada, y los antagonismos y la incomprensión habían sustituido a las viejas y fructuosas relaciones recíprocas con Bizancio y con el Islam, mientras Rusia era separada de Occidente por las invasiones de los Tártaros. Internamente, un decaimiento en el ritmo de expansión de la población agotó las reservas de hombres que habían hecho posibles el rápido desarrollo de los ss. XII y XIII. La sociedad había ya tomado formas que iban a durar por siglos. El pensamiento estaba congelado en las diferentes escuelas del escolasticismo. La Europa occidental estaba dividida en estados nacionales, sobre antagonismos tradicionales que iban a permanecer hasta el s. XIX o aún el XX. De un lado había la rivalidad secular entre Francia e Inglaterra, de otro el «Drang nach Osten» de los alemanes, que iba a desembarcar en la creación de las monarquías de Prusia y de Austria. Salidos de los escombros del Sacro Romano Imperio, del s. XVII al XX estos dos estados iban a disputarse la hegemonía en los países alemanes. Hostilidad entre Francia e Inglaterra, entre Prusia y Austria, y redoblada hostilidad entre Alemania y Francia, entre alemanes y eslavos. Entretanto, la iglesia en los s. XIII y XIV se había convertido en una enorme máquina administrativa, mezclándose constantemente, aunque con resultados mínimos, en asuntos seculares. El primitivo respeto y reverencia hacia los misterios de la Fe habían desaparecido ante una incesante búsqueda de fórmulas teológicas; los ideales de reforma se habían petrificado en la legislación canónica, y aún las nuevas Ordenes religiosas, al principio tan llenas de promesas y esperanzas, habían sido sorbidas por la gigantesca burocracia centralizada en Aviñón, mientras sus predicadores populares atizaban la furia anti-semítica del bajo pueblo en espasmódicas explosiones que empañan la historia de la Baja Edad Media.

«La Europa cerrada de los siglos XIII y XIV lleva, pues, en su seno una carga inmensa de materia conflictiva. En el fondo se trata de todos aquellos conflictos que hasta el día de hoy desempeñan un papel en la vida política, social, espiritual y religiosa de Europa, del Oeste y del Oriente siempre provocado por aquél a nuevas reacciones. No hay hasta la segunda guerra mundial ninguna crisis ni guerra, catástrofe ni hundimiento, que no esté preformado por los acontecimientos históricos de aquella Europa de la Alta Edad Media, en la lucha y caída del Imperio y del Papado, en el ascenso del Occidente y del Oriente en aquella Europa cerrada, en el ascenso de las naciones y de las sociedades cerradas dentro de ellas.»

Este contraste tan acentuado entre una Europa «abierta» y otra posterior, «cerrada», no es del todo nuevo pero está expuesto en este libro con más ingeniosidad y con más detalle que en ningún otro anterior. Existen varias analogías entre este cuadro y el trazado por el profesor R. W. Southern, en su reciente libro *Western Ideas of Islam in the Middle Ages*, donde se establece la distinción entre el siglo que va de 1150 a 1250, época de «razón y esperanza», y el s. XIV, época de desilusión para los cristianos, preocupados por las relaciones con otras religiones. (Southern considera a Llull como símbolo del cambio, en el abandono de sus primitivas esperanzas de misiones a musulmanes, griegos y tártaros, por su recurso tardío a la cruzada armada para vengar la caída de Acre. Desgraciadamente la vida y el pensamiento luliano no cuadran en esta división demasiado precisa.)

En un libro de la índole de este del profesor Heer son inevitables ciertas simplificaciones. En general, encuentro más convincente la descripción de la sociedad «abierta» del s. XII que el cuadro de la sociedad «cerrada» del XIV. Lo que interesa es el espectáculo de una poderosa inteligencia en obra, brillantemente perceptiva, sobre todo, en la tarea de relacionar la historia medieval con la posterior. Los capítulos 1-10 son quizás los más logrados. Los caps. 11-16 a veces parecen separados del tema esencial del libro, el desarrollo religioso e intelectual de Europa desde 1100 a 1350, estrechamente ligado a los factores económicos, sociales y políticos. Estos capítulos posteriores (sobre «La Historia», «La Ciencia», «El Judío y la Mujer», curiosa y no enteramente justificada yuxtaposición, «El Nuevo Estado y la Nueva Iglesia», «Odio y Amor: el despertar de las naciones en la lengua vulgar», y «Los mundos artísticos de la Edad Media») contienen, con todo, muchos juicios nuevos e interesantes. El capítulo sobre Arte es excelente, especialmente en su visión del Románico (p. 315) como afín en su utilización de masa y volumen al arte de Mesopotamia, Egipto y la Grecia arcaica. En contraste, los triunfos del arte gótico, desarrollándose desde la «Ile de France», artísticamente una región atrasada, son considerados, quizá no adecuadamente, como debidos, en parte, a la política y en parte a la técnica.

Uno podría citar muchos otros pasajes del libro que contienen ideas interesantes; la percepción, p. e. de la naturaleza unilateral

de la educación dada por las universidades medievales (y posteriores), con su excesiva concentración sobre la razón y su virtual exclusión del resto del hombre; o la descripción de las intuiciones psicológicas contenida en los «romans courtois», en contraste con los convencionales manuales clericales de pedagogía. Era esta intuición la que daba a los «romans» la atracción que poseían para la sociedad seglar medieval, atracción que Llull intentó contrarrestar en sus «novelas». Los capítulos sobre el despertar del siglo XII, el amor y la cortesía cortesananas y sobre los movimientos religiosos populares son francamente magníficos. Los dos últimos deben considerarse juntos. El autor, aunque no acentúa el contraste entre el norte y sur de Europa como acentúa la diferencia entre las sociedades «abierta» y «cerrada», subraya claramente la absorción de la civilización del Sur culto, en particular de Provenza, con su arte románico, sus trovadores, sus comunidades de judíos eruditos, su religión independiente (la de los Cátaros), y, más tarde, sus franciscanos espirituales, por el Norte gótico.

Este libro, como todos los libros buenos, suscita la discusión. ¿Es cierta la influencia del Islam sobre el pensamiento de la Escuela de Chartres? Sin querer minimizar el efecto catastrófico de la «cruzada» de 1204 contra Constantinopla, uno puede preguntar si la falta de comunicación, tanto lingüística como teológica, entre griegos y latinos, visible ya en el s. IV y más y más importante desde entonces, no abrió una brecha entre Oriente y Occidente casi inevitable. El Papado y el Imperio ¿fueron realmente los dos poderes *universales* de la Alta Edad Media? Uno se pregunta sobre la *Universalidad* del poder del Papado en el s. X o en el temprano s. XI y sobre su efectividad en Occidente aún después de la reforma gregoriana. Se puede dudar si el poder y las pretensiones del Imperio fueron siempre tomadas muy en serio en Francia, aún en el punto más bajo de la monarquía francesa, y mucho menos en España o en Inglaterra. Quizá entre aquí en juego la inevitable tendencia de casi todos los historiadores alemanes y austríacos a exagerar el papel del Sacro Romano Imperio. Véase también la frase sorprendente, «El nivel de arte y civilización alcanzado durante la época ottoniana hicieron de ella el único período de la historia de Europa en que puede decirse que los alemanes eran los indiscutidos líderes del mundo». Léase en vez de las dos últimas palabras «de la Europa cristiana occidental». Las civilizaciones contemporáneas de Córdoba, de Bagdad, por no citar Bizancio, superan fácilmente todo lo alcanzado en Aachen o en Roma en el s. X.

En contraste con la insistencia sobre el Imperio (y el conocimiento profundo que posee el autor, de la Europa central) uno puede apuntar una falta de correcta apreciación del papel de los reinos ibéricos y de la España musulmana en la historia de Europa, falta, por otra parte, por desgracia casi universal entre los historiadores contemporáneos.

Algunas erratas de impresión deben corregirse: Para «1311» léase 1321 (p. 189), para «Ribena», Ribera (p. 190). Resulta peligroso utilizar juicios del s. XVI sobre el Colegio de Montaigu en París (p.

204) para describir las condiciones del s. XIV. El empleo por Hugues Géraud (p. 243) de artes mágicas contra Juan XXII es más probable que tuviese su origen en las cabezas de los Inquisidores que en la realidad. Llull, no hace falta decirlo aquí, está enterrado en san Francisco de Palma, no en la catedral de la isla (p. 253). (Esta equivocación no quita su valor a las dos páginas dedicadas a Llull que nos dan una buena apreciación de su genio, aunque la descripción del *Arte* como «una máquina de calcular» es un tanto inadecuada). En conclusión quiero subrayar el brillante éxito del libro al presentar la Edad Media al lector moderno no como objeto de fría curiosidad y sin interés para nosotros, sino como una época en que podemos ver las causas de muchos problemas de hoy y a través de cuyo estudio queden tal vez mejor comprendidos.

J. N. HILLGARTH

The Institute for Advanced Study, Princeton, N. J.

II

BIBLIOGRAFIA GENERAL SELECTA

A. D. WHITE, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. (Dover Publications, Londres, 1960) 2 tt. xxvi +415 y xvi+474 ps., 30/-.

Estos dos tomos son una reimpression de la primera edición de esta obra publicada en 1896. Por formidable que parezca a primera vista el ataque sobre la religión que contiene, este ataque padece de dos debilidades notables. En primer lugar, a pesar de que el libro es evidentemente el fruto de muchas y pacientes investigaciones históricas, contradice los principios fundamentales de tales estudios en cuanto supone que todos los hombres inteligentes de todas las épocas tienen que haber tenido la mentalidad peculiar a los hombres de ciencias de finales del s. XIX. En segundo lugar, del hecho de que muchas ideas que antes habían sido vistas como una parte esencial de las creencias religiosas habían tenido que ser abandonadas, como consecuencia de las controversias entre la religión y las ciencias, el autor concluye que las ciencias habían terminado por conquistar los dogmas de la Iglesia de una manera definitiva; lo cual es un ejemplo clásico de lo que se llama en una frase popular inglesa «vaciar del baño el niño y el agua juntamente», o sea descartar verdad y error al mismo tiempo. Mientras muchas creencias esenciales han sido, de hecho, descartadas por las Iglesia, sus dogmas siguen en vigencia hoy día; y la reimpression de estos tomos ahora, más de sesenta años después de su primera publicación durante las batallas novecentistas, parece un tanto malpensada, porque sólo pueden servir para abrir de nuevo heridas ya curadas hace mucho tiempo.

GERARD SITWELL, O. S. B.

Oxford.

STICKLER, A. M., SDB, *Das Mysterium der Kirche im Kirchenrecht*. Separata de *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, F. Holböck y Th. Sartory OSB. Müller Verlag, Salzburg.

Del caudal de sus conocimientos del derecho y de la historia del derecho saca el prestigioso prof. Stickler infinidad de enseñanzas e ideas que resultan nuevas, básicas siempre, para presentar hoy el tan traído y llevado tema de Iglesia y derecho, «el misterio del derecho eclesiástico en la Iglesia», como dice él mismo jugando con el título.

Lo que más poderosamente llama la atención y que resulta más sorprendente es la maestría con que, desde el campo del derecho, se iluminan y cobran cuerpo nuevos temas, como los candentes que se tocan en la IV parte de este riguroso estudio: *El misterio de una Iglesia no-perfecta, Iglesia del derecho o Iglesia del amor, La vida pública de la Iglesia, El sentimiento democrático de hoy y la Iglesia, Las bases jurídicas del apostolado laical, Centralismo y descentralización en el gobierno de la Iglesia, El derecho de la Iglesia y el Ecumenismo*. Todo ello dice cuán interesantes se vuelven los temas de profundidad —aún cuando son áridos como los jurídicos— en las manos de un maestro como Stickler.

ANTONIO OLIVER, C. R.

Philip II of Spain, por SIR CHARLES PETRIE. Londres 1963, Eyre and Spottiswoode, 319 p., 13 fotografías. £ 1:10:0

Para valorar convenientemente este volumen es necesario tener presente una perspectiva de varias centurias en las que tendenciosamente se ha presentado a Felipe II como el prototipo del despotismo, intolerancia y crueldad. El manifiesto de G. de Orange, las *Philipiques* y *Antiespagnoles*, las mal interpretadas relaciones entre Isabel y Felipe y el desastre de la Invencible, provocaron una abundante literatura inglesa en la que la propaganda ocupó el lugar de la realidad histórica, los sentimientos personales y nacionales el de la objetividad de los hechos.

Sir Charles Petrie —que tiene siempre muy presente esta perspectiva— se ha propuesto en esta biografía llegar al conocimiento de la «verdad» en todo aquello que directamente atañe a la persona de Felipe II. No revela ningún documento inédito ni embaraza al lector con prolijas notas bibliográficas; el valor de la obra reside en la ponderación de hechos bien conocidos. Enjuicia, evalúa, compara y opina. El Rey Prudente queda ampliamente reivindicado ante un público inglés, no preparado para aceptar los puntos de vista del autor, como lo indican algunas recensiones de la biografía.

No obstante algunas incursiones sobre tópicos no muy relacionados con el tema general, la lectura del libro es agradable y rica en sugerencias; ofrece una galería de retratos hábil y brevemente delineados y abunda en sorprendentes comparaciones con sucesos contemporáneos. La obra se hacía necesaria en la bibliografía inglesa sobre Felipe II.

CARMELO LISON TOLOSANA

STICKLER, A. M., SDB, *Sacerdotium et Regnum nei decretisti e primi decretalisti. Considerazioni metodologiche di ricerca e testi*. Separata de Salesianum 15 (1953), 575-612.

Aunque el tema, jurídico, no es de la especialización de nuestra Revista, debemos señalar, sin embargo, ese estudio que orienta al investigador por la selva tupida de la interpretación de los textos medievales jurídicos, de los que tanta luz —a veces sólo de ellos— puede sacarse para el conocimiento de las relaciones entre la Iglesia y el Regnum en los siglos medios; conocimiento en el que el autor es consumado especialista.

ANTONIO OLIVER, C. R.

PELISSIER, A., *Grégoire XI ramène la papauté à Rome. Troisième pape limousin (1370-1378)*. Coll. «Les papes limousines» 1962.

El canónigo Péliissier acaba de publicar su estudio sobre el tercer papa lemosín. El nuevo estudio acredita a su autor, una vez más como excelente conocedor de los problemas y de la época que trata. De sus páginas, objetivas y entrañables, resulta, sin que el autor lo diga, una verdadera reivindicación de los papas, tanto tiempo y tantas veces, menospreciados por el solo hecho, a menudo, de su *séjour* francés. El carácter dulce de Pierre Roger de Beaufort-Turenne creó la fama de un Gregorio XI irresoluto e indolente. No debía serlo quien, por el solo bien de la Iglesia, y arrojando toda suerte de oposiciones, condujo de nuevo el papado a Roma. Y una vez más deja bien sentado Péliissier que las intervenciones de santa Brígida y santa Catalina de Siena —cuya influencia decisiva tanto se abultaba otrora— vinieron a significar, cuando más, el último signo, divino si se quiere, para la decisión ya tomada del papa.

Con sus libros el canónigo de Tulle ha prestado un excelente servicio a sus paisanos, los papas lemosines y a la causa de ellos que era la de la Iglesia.

ANTONIO OLIVER, C. R.

También hemos recibido *The Writers and Artists Year Book 1963* (Adam and Charles Black Ltd., Londres), obra de consulta indispensable no solamente para los que quieren publicar algo en Inglaterra sino también para todo bibliotecario interesado por mantenerse al día con la publicación de revistas en lengua inglesa, tanto en todos los países del Commonwealth como en los Estados Unidos. Sus muchos artículos sobre los problemas de la publicación internacional (p. e. los problemas del 'copyright') son de máxima utilidad.

ROBERT DUGUID

CRONICA

La Sorbona commemora a en Ramon Llull

El Professor M. De Gandillac tingué paraula. Prometia que la Sorbona participaria de la manera més sollemne possible a la commemoració del centenari de la «conversió» d'en Llull. Ara bé, la cerimònia per excel·lència és, a la Sorbona, la «soutenance» d'una tesis doctoral. El Doctor Armand Llinarès defensà, al mes de desembre passat, les seves tesis doctorals. Tesis principal: *Raymond Lulle, philosophe de l'action*; la tesis secundària, inèdita, és el text crític i la translació al francès modern de la traducció francesa trecentista del Libre de les bèsties (la traducció francesa esmentada és la que conté el ms. Nat. fr. 189), amb una introducció, índex i glossari.

Circumstància simpàtica d'aquesta «cerimònia»: la presència, entre el públic, del P. E. Longpré; com si el gran lul·lista, tan venerat, hagués volgut marcar d'aquesta manera la continuïtat de la tradició lul·liana a París, i a una gambada de lo que fou la cartoixa de Vauvert.

El Sr. Llinarès exposa els mòbils i l'oportunitat de les seves recerques: el gran públic francès ignora l'obra d'en Llull, malgrat l'existència d'una tradició lul·liana francesa. Pel francès corrent, Llull vol dir «*le grand Art*» o bé...*l'alquímia*. Es hora d'assajar de imposar un perfil coherent, seriós, del gran català, que pugui servir de punt d'orientació al literat francès per anar més enllà... i més endins en el terreny de la recerca lul·liana. I és hora de que l'intel·lectual francès disposi d'un llibre, en el qual trovarà «le point» del lul·lisme d'avui.

La discussió de les dues tesis es desenvolupa de la manera més brillant. Hom té la impressió que, tant els membres del Tribunal com el candidat, han deixat al vestíbul els estratagemes d'oratoría. El diàleg serà sempre apassionant, mai apassionat. I durarà cinc hores. No cal pas repetir, fil per randa, tots i cada ú dels elogis i de les crítiques. Escollint-ne alguns dels més significatius —i dels menys tècnics— hom tindrà una idea de l'aculliment que la Facultat reservà als treballs del Sr. Llinarès.

De la defensa de la tesis secundària cal remarcar la suggerència, feta pel Professor Le Gentil, que l'episodi del bou —desertant la societat de les bèsties i tornant altra vegada a conviure amb la mateixa companyia, després d'haver tastat les «meravelles» de la societat humana— pogués tenir un contingut filosòfic ben concret,

El tribunal convida d'altra part al Sr. Llinarès a fonamentar d'una manera eficaç i convincent les hipòtesis que presenta sobre les fonts del Libre de les Bésties. Hom parla del «Roman du Renard»; però Le Gentil insisteix sobre la *différence de son* entre aquest llibre i el de les Bésties. La discussió es fa interessant a propòsit d'un altre episodi del Libre de les bésties: el dels leopards; amb ells, Llull empelta una intriga amorosa al seu llibre. I el Professor Frappier recorda que també en el *Renard le nouvel* (entre 1285 i 1289) el leopard i la leoparda son els personatges centrals d'una intriga de la mateixa mena. Ara bé, tenint en compte les dates de composició del *Renard le nouvel* i del Libre de les Bésties, caldria estudiar també la possibilitat d'una influència de la temàtica d'aquest text francès sobre la faula lul·liana. La resposta del Sr. Llinarès és tan pertinent com a hipòtesis esmentada: Si parlem de hipòtesis, també podem pensar en la possibilitat d'una influència contrària, la dels leopards d'en Llull sobre els del *Renard le nouvel*.

Referent a la manera amb que el Sr. Llinarès ha elaborat l'edició crítica futura de la traducció francesa i la transcripció en francès modern, el tribunal no hi fa cap crítica, ans al contrari. Amb tot, el Professor Frappier, part damunt del Sr. Llinarès, jutja amb molt de severitat el fons mateix del Libre de les Bésties, quin argument qualifica de *pobre, fràgil, artificial i gens original*. I el mateix eminent professor no és pas més suau en la crítica que fa de les «qualitats literàries» del traductor trecentista.

De mica en mica s'estableix una tradició a la Soborna a propòsit de les tesis secundàries consagrades als autors del temps vell: la de transformar en tesis l'edició crítica d'un text desconegut o mal tramès. El Sr. Llinarès no podia escollir tema millor.

I la tesis principal? Comencem pel cap d'avall. Els Professors Lacombe i Ricard criticaren o demanaren explicacions sobre qüestions de detall. Però és bò que notem que el Professor Lacombe, referint-se al Sr. Llinarès i, part damunt d'ell, a tota una tradició lul·liana, mostrarà que emprar l'expressió «optimisme lul·lià» i donar-li un contingut filosòfic és un error: «Hi ha un optimisme i una tradició optimista; tant l'un com l'altra, en el llenguatge filosòfic, fan pensar amb Leibniz. Hom pot parlar d'optimisme, no hi ha res a dir. Però en el contexte filosòfic, aquest mot té un significat ben precís, i l'optimisme no és cap noció *passé-partout*».

El mateix Professor Lacombe s'interroga, junt amb el Sr. Llinarès, sobre la *necessitat* de les *raons necessàries*, i constaten ensem que les *raons* no més són necessàries pels que donen als postulats lul·lians el valor d'axiomes.

Com que en la seva tesis el Sr. Llinarès ha parlat bastant de cristocentrisme en l'obra d'en Llull, el Prof. Ricard critica els arguments que semblen justificar una lectura cristocentrista de l'opus lul·lià i constata que la mística lul·liana va molt més enllà de la imatge de Jesucrist, i que el llenguatge lul·lià es referix amb més predilecció i amb més rigor encara a les dignitats i al concepte mateix de pura divinitat. El Professor De Gandillac posa en quarantena, pel seu costat, el primat de la cristologia lul·liana.

L'eminent catedràtic De Gandillac insisteix sobre el valor del treball del Sr. Llinarès (per la gran documentació que ha utilitzat, per l'ambició del projecte del candidat, per la serenitat amb que el candidat exposa, accepta, critica o rebutja tal o tal tesis, tal o tal explicació del fets i gestes d'en Llull, pel coratje... i la temeritat d'algunes de les hipòtesis que formula). Amb el seu característic humor, el Professor De Gandillac nota que la defensa de la tesis del Sr. Llinarès «à la barbe de Descartes», podia considerar-se com una bona rehabilitació d'en Llull, tan menyspreuat pel primer filosof francès: la defensa de la tesis es celebrava, precisament, en l'Anfiteatre Descartes! El Professor De Gandillac afegí a l'acte —i per sort!— que Llull no necessitava rehabilitacions a la Sorbona, on migevalistes, literats, historiadors i filosofos estimen prou al bon «barbefleurie». Però es tractava de discutir una tesis, i l'il·lustre *Magister de la Maioricensis Schola Lullistica* no ho oblidava gens.

I comença demanant al Sr. Llinarès de pronunciar-se sobre el valor dels textos dits autobiogràfics. I hom arriba a la conclusió següent: cadascú interpreta, subralla o es salta tal o tal paràgraf de la Vida coetània, segons les conveniències de les hipòtesis de treball que cadascú s'ha triat a l'avançada. Aquesta mania és encara més evident en la costum de concedir valor autobiogràfic a tal o tal paràgraf de certes obres lul·lianes. I continuant sobre els problemes autobiogràfics, el Professor De Gandillac constata que: a) el Sr. Llinarès nega que en Llull hagi fet cap viatge fora d'Europa avans de la tentació de Gènova, i no fonamenta massa la seva incredulitat; b) el Sr. Llinarès admet que la llegenda de la dona del pit cancerós pot tenir un fonament, ja que la tradició ens ha conservat el nom de la cancerosa; c) i el candidat suggereix, d'altra part, que en Fèlix pot molt ben esser en Domènec Llull, millor dit, que en Llull hauria destinat particularment aquest llibre al seu fill (com la Doctrina pueril), ja que el pare d'en Fèlix diu al seu fill: «amable fill», i viu en una terra llunyana; d) segons el Sr. Llinarès, que aduu textos ben precisos, en Llull d'avans la conversió era un «*obsédé sexuel*». Ara bé, aquestes afirmacions o aquestes negacions s'apoen amb textos ben precisos d'en Llull, escollits i arrencats de llur contexte segons aquell mateix criteri que professor i candidat han qualificat de poc rigorós, durant la discussió.

El Professor De Gandillac voldria saber també per què l'anti-verroïisme d'en Llull és més violent (segons l'exposició que en fa el candidat) durant la segona època anti-verroïsta del filosof català, quan precisament aquesta «heretjia» ja no és més un problema de primer ordre en l'ambient filosòfico-teològic europeu.

I l'eminent migevalista critica, tot seguit, certes expressions emprades per el Sr. Llinarès: «religió de pietat», «religió encarnada», «visió corporal de la religió lul·liana». Aquests qualificatius, diu ell, no convenen de cap manera a l'esprit de l'obra lul·liana, ni a les seves intencions epològiques.

I el Sr. Llinarès, sollicitat pel Professor De Gandillac, exposa amb una claretat i una competència admirables, el contingut, el sen-

tit, el valor de la teoria de les dues intencions i dels dos moviments. Naturalment, anant per aquesta «carrera», és impossible evitar el tema de les particularitats de les tres facultats de l'ànima segons Llull i de llur dinamisme. La discussió es brillant, apassionant. I De Gandillac suggereix aquesta hipòtesi: com que és inútil, en el contexte lul·lià, voler establir jerarquies i articulacions precises entre les tres facultats; com que llur co-activitat està afirmada i repetida pertot, hom pot suposar que la solució del problema dels primats operatius es resol aixís: res de jerarquia, res de primat, sinó més aviat «tres posicions possibles de tota l'ànima en la recerca de Déu i en la de la solució al problema de la fe».

I ara, parlant de mística, quan s'ha tractat de les nocions, que el Sr. Llinarès utilitza, de «identificació» o de «unió», el Sr. De Gandillac ha insistit sobre el fet de la irreductibilitat del dualisme en la relació amorosa segons Llull.

Cal retenir, finalment, una altra «mise au point» del Tribunal: no hi ha cap necessitat d'establir comparacions entre la mística lul·liana i les diferents formes de misticisme castellà, ans al contrari.

Els lul·listes constataran que les crítiques fetes al llibre del Sr. Llinarès son gairebé sempre ben particulars. No podia esser d'altra manera perquè, en conjunt, el treball del Sr. Llinarès és excel·lent. I excel·lent fou l'acolliment que la facultat reservà al *Raymond Lulle, philosophe de l'action*: el Tribunal donà al candidat el títol de Doctor, amb la menció «Très honorable». Però, veritat que una crònica de «soutenance» a la intenció dels lul·listes i dels migevalistes no es podia pas limitar a la transcripció escrupolosa dels elogis (nombrós i ben justificats) que va merèixer el Doctor Llinarès?

El record d'en Llull congregava, tres dies després de la «soutenance» de Dr. Llinarès, un grup de migevalistes, entorn del doctor novell i del Professor De Gandillac. La reunió es celebrava a la Sorbona, al local del «Séminaire de confrontations et recherches sur la pensée médiévale». El Professor De Gandillac evocà l'activitat de la Maioricensis Schola Lullistica i del Raimundus-Lullus Institut i féu l'elogi de la serietat i del dinamisme exemplar dels lul·listes d'avui. Després començà la «table ronde» sobre problemes de biografia i de bibliografia lul·lianes. Davant d'una trentena de migevalistes, el Dr. Llinarès insisteix particularment sobre la seva interpretació de la tentació de Gènova (la por d'en Llull s'explica així: ell no havia marxat mai del continent europeu; al moment d'embarcar-se, al moment de «sauter dans l'inconnu», Llull va tenir por: aquesta por demostra que en Llull no tenia, aleshores, cap experiència personal d'ultramar); exposa les raons que permeten de situar a juny-juliol 1265-1266 la conversió d'en Llull, insisteix sobre la historicitat de la vida depravada del jove R. Llull i sobre la possibilitat de situar entre 1311 i 1313 l'entrada d'en Llull a terç Orde franciscà. Els Srs. De Gandillac, Jauneau, Châtillon, la Srta. D'Alverny i la Sra. Rached van intervenir en la discussió.

L. SALA MOLINS

París

ROBERT PRING-MILL

EL MICROCOSMOS LUL·LIÀ

172 páginas

Editorial

THE DOLPHIN BOOK CO. LTD

OXFORD

Dirección postal del autor: Hamilton Road, 51 - Oxford

UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines

RAYMOND LULLE

Philosophe de l'Action

par

ARMAND LLINARÉS

Docteur ès Lettres

Presses Universitaires de France

1964

Dirección postal del autor: 27, rue Ponsard - Grenoble (Francia)

(Con licencia eclesiástica)

Edición crítica de las

OPERA LATINA del B. Ramón Lull

Ha salido el TOMO CUARTO

Contiene LIBER DE PRAEDICATIONE

(Distinctio II B: CENTUM SERMONES)

Un volumen de 669 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 STÖHR.

TOMO III (LIBER DE PRAEDICATIONE, D. I - II A), 1961, en 4.º,
407 páginas.

Preparado por el P. ABRAHAM SORIA, O. F. M.

Se está imprimiendo el TOMO V

Precio de venta al público: 10 dólares

Diríjanse los pedidos a:

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