

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núms. 29-30

---

## S U M A R I O

---

### ESTUDIOS

- MARIO RUFFINI, *Osservazioni sulla rima finale del «Plant de Nostra Dona Santa Maria»* . . . . . pág. 129
- M. M.<sup>a</sup> ASUNCIÓN SEGUÍ SERVOLS, RSCJ, *La esperanza, en el Bto. Ramón Llull* . . . . . pág. 141
- RAFAEL GIBERT, *Raimundo Llull y la paz universal* . . . . . pág. 153
- G. COLOM FERRÁ, *Ramón Llull y los orígenes de la literatura catalana* . . . . . pág. 171
- PEDRO FONT PUIG, *Ramón Llull: Unificación y polarización*. . . . . pág. 193
- S. TRÍAS MERCANT, *El conocimiento de Dios en el lulismo mallorquín del período universitario* . . . . . pág. 229

### NOTAS

- S. GARCÍAS PALOU, *¿Un error histórico de monta en el texto latino de la «Vida Coetánea» del Beato Ramón Llull?* . . . . . pág. 247
- O. D'ALLERIT, *Leçon de la conversion du Bx. Raymond Lulle au monde d'aujourd'hui* . . . . . pág. 263
- P. ALVAR MADUELL, O. MIN. CAP., *El P. Andreu de Palma, antic i benemèrit lul·lista* . . . . . pág. 269

### BIBLIOGRAFÍA

- I. Obras lulianas. — II. Obras medievalísticas . . . . . pág. 279

### CRÓNICA

*Visita del Embajador de Francia a la «Maioricensis Schola Lullistica», pág. 283. — Investidura de la Dra. Marta Alfonso, pág. 283. — Visita del Agregado Cultural de Francia, pág. 284.*

P. ALVAR MADUELL

# RAMON LLULL

Llibre d'amic i Amat

(Trets de la fisonomia lul·liana)

Barcelona, 1967

180 pàgs.

---

ARMAND LLINARÉS

# RAYMOND LULLE

Le livre du gentil et de trois sages

(Version française médiévale complétée par une traduction en français moderne)

203 pàgs.

Presses Universitaires de la France

Paris, 1966

---

*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).

---



## OSSERVAZIONI SULLA RIMA FINALE DEL «PLANT DE NOSTRA DONA SANTA MARIA»

La vastità dell'indagine che mi si apriva davanti al titolo primitivo della comunicazione che avevo annunciato, "Osservazioni sulla rima nelle poesie di Raimondo Lullo", mi ha indotto a restringere l'esame al solo "Plant", limitandolo allo studio dei mezzi dei quali si è avvalso il Lullo per ottenere la rima finale. Rimangono, quindi, fuori di essa di proposito le rime al mezzo e le rime interne.

La scelta è caduta sul "Plant" per essere certamente la prima, nel tempo, delle due composizioni poetiche scritte dal nostro nel metro epico francese, lo stesso "Plant" e il "Desconhort", in cui il Lullo si trovava di fronte alla difficoltà di scrivere in strofi monorime di dodici versi, la cui rime, certamente, non erano tra le più facili ad ottenersi nella poesia medievale.

Seguo, nella ricerca e nelle citazioni, l'edizione delle poesie del Lullo curata da Ramón d'Alòs-Moner per la collana "Els nostres Classics", ma per le citazioni ho modificato la numerazione dei versi, fatta progressivamente per tutto il componimento poetico dall'editore e da me riferita, invece, al verso di ogni singola strofe, numerata questa progressivamente, in modo che il controllo risulti più facile. In tal modo, tra la denominazione delle strofi dell'edizione d'Alòs-Moner e le mie citazioni vi è la seguente rispondenza:

strofe	1	=	(non ha titolo);
"	2	=	Com fo venut;
"	3	=	De traició;
"	4	=	De besament;
"	5	=	De mostrar;
"	6	=	De preso;
"	7	=	Desemparada;

"	8	=	Negat;
"	9	=	Clucat;
"	10	=	Escupit;
"	11	=	De gautades;
"	12	=	D'escarnir;
"	13	=	Despullat;
"	14	=	Lligat;
"	15	=	Batut;
"	16	=	Com portà la crou;
"	17	=	Clavellat;
"	18	=	Coronat;
"	19	=	Penjat;
"	20	=	Comana sa Maire a sent Jouan;
"	21	=	Abourat;
"	22	=	De la pena que Crist sentia;
"	23	=	De la pena que sentia Nostra Dona;
"	24	=	Com Nostra Dona pregava a los Angels que ajudassen a son Fill;
"	25	=	Com Jesucrist comana la sua anima al Paire;
"	26	=	De la mort;
"	27	=	Llancejat;
"	28	=	Com fo 'devallats de la crou;
"	29	=	Com la Reïna se partí del moniment;
"	30	=	Com la consolaven les tres Maries;
"	31	=	Com sent Jouan consolava Nostra Dona;
"	32	=	De la fi del desconhort.

Nelle citazioni il primo numero si riferisce alla strofe, gli altri seguenti ai singoli versi.

\* \*  
\*

Jordi Rubió Balaguer, nel suo noto lavoro "Sobre la poesia rimada de Ramón Lull", pubblicato nel quinto volume degli "Estudios dedicados a Menéndez Pidal", osserva che nelle rime della prosa rimata del Lullo prevalgono le forme verbali. Il che non si verifica nelle rime del "Plant", che presentano il seguente quadro:

Rima	Nominale	Verbale
-ada	3	9
-al	11	1
-an, -ant	9	3
-ar	2	22
-at	15	33
-ats	12	24
-el	12	—
-ent	56	4
-es	5	7
-í	9	15
-ia	8	28
-ir	1	11
-ó	20	4
-or	11	1
-ors (-os)	24	—
-ots	11	1
-ut	2	10
	211	173
Totali	211	173

Poiché le rime del “Plant” sono in totale 384, le 211 nominali rappresentano il 55,2 %, mentre le 173 verbali completano il 44,8 % restante.

Le rime esclusivamente nominali sono *él* e *-ors*, mentre nessuna è esclusivamente verbale; tuttavia, le preminentemente nominali sono soltanto sei, *-al*, *-ant*, *-ent*, *-ó*, *-or*, *-ots*, a confronto con le otto prevalentemente verbali, *-ada*, *-ar*, *-at*, *-ats*, *-í*, *-ia*, *-ir*, *-ut*. Solamente la rima *-és* presenta eguale numero di esempi nominali e verbali, sei ciascuno.

Nei confronti del “Desconhort”, le rime peculiari del “Plant” sono: *-ada*, *-él*, *-í*, *-ors*, *-ots*, mentre mancano le rime *-ança*, *-é*, *-ér*, *-éts*, *-it*, peculiari del primo.

Sull’uso delle parole in rima le osservazioni da fare non sono molte.

Notiamo l’uso di preziosismi stilistici come la ripetizione della stessa parola in rima, rime omofone con parole di significato diverso, uso di sinonimi e di concetti contrari in rima.

Gli esempi più numerosi si trovano nell'uso della stessa parola in fine di verso nella medesima strofe:

*esempi verbali*: és, 6, 7 e 9; havia, 1, 2 e 8; sabia, 1, 4 e 6; havia 21, 2 e 11; podia, 10, 9 e 12; fo, 3, 4 e 7.

*esempi nominali*: turment, 18, 1 e 9; mi, 19, 8 e 12; 26, 2 12; Jouan 20, 1 e 5; dolors, 23, 1 e 12; 32, 5 e 10; amors, 32, 3 e 12; crots, 25, 1 e 9; tots, 25, 3 e 8.

Caratteristica generale di questo uso è il non trovare mai la parola ripetuta nel verso immediatamente seguente.

La rima di parole omofone è naturalmente più difficile ad ottenersi, ragione per cui troviamo soltanto tre esempi del genere. Il primo e il secondo esempio sono misti rispettivamente di una prima rima verbale e di una seconda nominale: 20, 3, *coman*, verbo - 20, 6, *coman*, sostantivo; 25, 4, *sots*, verbo - 25, 11, *sots*, avverbio; il terzo è di due rime nominali: 24, 6, *feel*, fedele - 24, 8, *feel*, fiele.

Dell'uso di corradicali in rima vi è un solo esempio, ma cospicuo, perché due delle tre parole mettono in rima l'esito popolare e quello dotto della stessa radice latina; abbiamo infatti: 24, 5, *infeel* - 24, 6, *feel* - 24, 12 *infidel*.

I sinonimi usati in rima sono quattro, distribuiti in due esempi: 6,5, *espès* - 6,6, *manès*, avverbi ambedue che esprimono l'idea della continuità di una azione; 7,2, *desemparada* - 7,3, *lleixada*, aggettivi esprimenti il concetto dell'abbandono. Caratterizza questi due esempi il fatto che si trovino ambedue in versi immediatamente sequentisi, il che ci può spiegare la necessità artistica dell'uso, per impedire che la stessa parola fosse adoperata in rima in versi troppo vicini tra di loro.

La stessa cosa si osserva in tre dei quattro casi di uso di concetti contrari in rima, di cui uno è il già visto esempio della strofe 24, 5, *infeel* - 24, 6, *feel*, e gli altri due si trovano nella strofe 5, in 5,9, *corporal* - 5,10, *espiritual*, e 5,11, *vidal* - 5, 12, *mortal*; il quarto esempio, aberrante, si ha in 14,9, *humanitats* - 14, 12, *deïtats*.

Se consideriamo che questi preziosismi stilistici non si ottenevano con troppa facilità, il loro numero totale di 24 non è in realtà esiguo. Per di più possiamo rilevare che, tolti gli esempi di rima dello stesso vocabolo, che fra tutti quelli della categoria rappresentano il mezzo più semplice da ottenersi come attesta il loro numero di 14, dei dieci esempi che rimangono ben tre appartengono alla strofe 24 e due alla 5, sommando così metà di essi. Si può notare ancora che tutti gli esempi



si possono raggruppare in periodi strofici, che potrebbero corrispondere a diversi momenti della composizione del "Plant", di cui il primo comprende le strofi 5, 6, 7, l'altro le strofi 24 e 25, collegati fra di loro dalle strofe singole 14 e 20.

Il fenomeni morfologici che il Lullo ha usato per ottenere la rima sono di scarso rilievo; in generale si riferiscono all'uso del plurale per il singolare e viceversa. Così vediamo usato il plurale, in 12, 1, *deshonrats*, 3, *pecats*, 12 *treballats*; 14, tutte e dodici le rime, in cui non si capisce l'uso del plurale essendo il concetto generale al singolare, singolare che viene usato nella stessa rima nella strofe seguente, la 15; 23, 1, *dolors*, 3, *paors*, 5, *llangors*, 7, *deshonors*, 11, *amargors*; nella strofe 28 solo la rima del verso 10, *brats*, è morfologicamente esatta nel suo plurale, mentre tutte le altre undici andrebbero scritte al singolare; così pure nella strofe 32 sono al plurale le rime dei vv. 4, *amors*, 5, *dolors* e 7 *deshonors*, che andrebbero al singolare.

I casi contrari, di uso del singolare per il plurale sono molto meno numerosi: 3, 2, *felló* per *fellons*; 6, 11, *descortès* per *descorteses*, e *malaprès* per *malapreses*; 11, 8, *sospir* per *sospirs*.

In 3, 4 in rima abbiamo la forma del perfetto *fo* per *feu*, e *mintent*, 4, 7, per *mentider*.

Nel lessico per convenienza di rima viene adoperato in 26, 3 il latinismo *relinqui*.

\*

\* \*

Se i fenomeni morfologici usati per ottenere la rima sono di scarso numero e importanza e quelli lessicali ridotti addirittura ad uno solo, quando passiamo alla sintassi constatiamo che i fenomeni diventano di una imponenza numerica veramente considerevole.

Entrando nell'argomento, è facile vedere come uno dei mezzi sintattici più comuni adoperati dal Lullo sia l'uso della proposizione relativa, che si attua generalmente nel secondo emistichio del verso, spesso formandolo interamente nel secondo emistichio del verso, dolo a pentasillabo o a quadrisillabo, una persino a trisillabo, tal altra allargandolo a eptasillabo, a ottosillabo, a enneasillabo, a decasillabo e financo a dodecasillabo, cioè al verso intero.

Vediamone gli esempi, distinguendo la rima finale verbale dalla nominale, poichè nella prima, come vedremo quando ne tratteremo

espressamente, appare più frequente l'uso dell'iperbato, al quale bene si presta il verbo in posizione finale di verso-proposizione.

Si deve notare anche la maggior frequenza della proposizione relativa nel discorso diretto, quando parla la Madonna: ci si attenderebbe che l'interruzione della principale o il suo complemento logico con la relativa fossero state intenzionalmente concepite per una loro funzione psicologica ed estetica, frangendo le piangenti parole de Maria nell'angoscia del dolore, nel ritmo affannoso del respiro, nel tumulto delle idee che affiorano alla mente nel tentativo di salvare il Figlio; ma raramente si giunge a questo, sicché, anche nella passione che indubbiamente il Lullo ha transfuso nelle parole della Madre di Gesù, la funzione della relativa appare troppo spesso di completamento logico, razionale, esplicativo, quello stesso che ha sempre nelle strofe di narrazione.

#### I.º ESEMPI DI PROPOSIZIONI RELATIVE ESASILLABICHE SECONDO EMISTICHIO DEL VERSO

##### a) *Esempi con finale verbale:*

en veser son Déu Fill *que haüt havia*, 1, v. 2;

havets traüt mon Fill, *qui de llinatge fo*, 3, 7;

oir lo desconhort *en lo qual ella és mès*, 6,10.

Josep Benamatia, *qui era molt privats* / de Jesucrist estat, 28, 6-7; altri 11; 13,3; 14,4,10; 20,11; esempi: 1,5, 7, 9, 11; 7, 5, 7; 9, 7, 10; 10,3 21, 5, 7, 8, 10; 25,4 26, 3, 6; 27, 5; 30,10. In totale, ventisette esempi.

##### b) *Esempi con finale nominale:*

d'aquest mal qui m'és fait, *qui en trobarà perdó?*, 3,12;

de mon Fill gloriós, *qui és son creador*, 8, 3;

de totes ses ovelles *de qui t'ha fait pastor*, 8, 6; altri esempi: 8, 8; 9, 12; 16, 3; 18, 7; 19, 4, 8; 20, 6, 9, 10; 23, 6; 25, 1, 3, 5; 26, 2; 28, 10; 32, 1, 4, 5. In totale ventun esempi.

#### II.º ESEMPI DI PROPOSIZIONI RELATIVE MINORI E MAGGIORI DI SEI SILLABE

##### a) *Esempi con finale verbale:*

trisillabici: per aportar a mort lo meu Fill *qui tant val*, 5,2;

quadrisillabici: Fals, com has pogut vendre cell *qui és mais temut*, 2,7;

altri esempi: 9, 2; 10, 8; 13, 11;

eptasillabici: ni com lo meu cor *ab qui vos he tant amat*, 15,11;  
 decasillabici: ez eu *qui anc no fui en vas ells errada*, 7,11;  
 endecasillabici: Fill *qui està Senyor de tot quant és creats*, 14,2;  
 dodecasillabici: *lo qual molt mais val que ço que n'has haüt*, 2,2;  
 altri esempi: 9,7, formato da due relative di cui la  
 seconda dipendente; 10, 4; 11, 6; 12,3, 15, 8; 9, 8, 11.  
 In totale sedici esempi.

b) *Esempi con finale nominale:*

pentasillabi: del peccat original *qui estava en tots*, 25, 7;  
 eptasillabici: que ell portàs la crou *qui pesava malament*, 16, 7; altri  
 esempi: 25 9; 30,4;  
 ottosillabici: E tu, Pere, *qui eres un paubre piscador*, 8,5;  
 enneasillabici: a mon Fill *qui és Déu e home eixament*, 4, 10;  
 endecasillabici: cell *qui és tal Senyor de terra e de mar*, 13, 2; altri  
 esempi: 4,3; 20, 7.  
 dodecasillabici: *qui és home e Déu e és rei de salut*, 2, 8; altri esempi:  
 3,3; 4, 4, 5, 11; 5, 3, 12; 8, 2, 4, 7; 24, 5; 26, 2; 32, 3, 9.  
 In totale ventiquatré esempi.

Così abbiamo in totale 87 esempi, rappresentanti il 23 % dei versi;  
 percentuale abbastanza alta, poiché ogni quattro versi una rima è otte-  
 nuta ricorrendo alla relativa. Il procedimento era abbastanza facile e il  
 Lullo vi ricorre con una certa frequenza.

\* \*  
 \*

Abbiamo accenato già all'uso dell'iperbato, di cui il Lullo si serve  
 largamente. Vediamone le modalità.

Distinguiamo i fenomeni dell'iperbato che si esauriscono nel verso,  
 che sono i più numerosi, da quelli che per la loro ampiezza travalicano  
 il verso singolo e abbisognano di due o tre versi per estrinsecarsi.

## I.º) CASI D'IPERBATO CHE SI ESAURISCONO NEL VERSO SINGOLO

a) *Posposizione del soggetto al verbo:*

*Vivia ab gran gauig la Verge Maria*, 1, 1; e *tant estava gran la immundicia*, 10, 6; e *ab ella ha ajustada en un home deïtats*, 14, 12; altri  
 esempi: 3, 2; 16, 1; 20, 1; 24, 5; 32, 3. L'esempio di 16, 3-4, *on pres*

*recreament l'unà genre*, pur trascendo un singolo verso si può collocare con i precedenti per la sua semplicità; nello stesso caso è l'iperbato di 18, 8-9 e di 19, 6-7.

Abbiamo così in totale undici esempi.

b) *Separazione del soggetto dal verbo:*

*lo sang qui en decorria tot era caucigat*, 1-7, 7; e *la sang e suor que d'aquell cors ixi*, 19, 4; . . . *que de mi fo ccanan*, 20, 6; altri esempi: 26, 6; 32, 5. Per la sua semplicità, come già detto precedentemente, si può collocare qui anche l'esempio di 24, 11-12 . . . *car anc Caim d'Abel | no ac mais de crueltat*. . .

Sono in totale sei esempi.

c) *Separazione del complemento oggetto dal verbo:*

*donat has per argent lo senyor de vertut*, 2, 3; *prenets per fill Jouan*, 20, 5; altri esempi: 22, 1; 23, 1.

Quattro soli esempi in tutto.

d) *Il complemento oggetto precede il verbo:*

*e car son dou Fill Déu e home sabia*, 1, 4; . . . *ma maire te coman*, 20, 4; . . . *vinagre hom metia*, 21, 6; altri esempi 6, 8; 10, 11; 15, 3; 19, 2; 21, 2. Otto esempi in totale.

e) *Posposizione del verbo a un complemento indiretto.*

*ab vostre vezer a ma pena ajudats*, 12, 11; *car en null falliment no l'havia trobat*, 15, 9; *com a la sang de mon Fill l'havia acostat*, 17, 9; altri esempi: 1, 5; 7, 2 e 3; 17, 6; 20, 12; 21, 1 e 5; 25, 9; 28, 9; 29, 12; 32, 10. Per la solita ragione collochiamo qui anche l'esempio di 20, 9-10, *en gran afan | en aquest mon viuria*.

Con i suoi quindici esempi è uno dei casi di iperbato più usati.

f) *Posposizione del verbo all'avverbio:*

. . . *que en pauc no mori*, 19, 3; *en la sua boca que mal no deïa*, 21, 7; altro esempio: 21, 10. Da aggiungersi l'esempio di 9, 9-10: *com són trista com tan pauc és amat | lo meu Fill Déu*. . . Quattro esempi.

g) *Participio passato seguito da verbo:*

Cinque esempi: *pus que creada l'havia*, 21, 11; *membrà de son Fill qui a gran tort mort fo*, 30, 10; altri esempi: 1 2 e 8; 3, 9.

h) *Separazione del l'ausiliare o del servile del participio passato:*

1) *Intrusione del soggetto:*

*és mon Fill soanats*, 14, 5; e *d'aigua e de sang fo el paviment rosat*, 27, 7.



## 2) Intrusione dell'oggetto:

*Judas Escariot, tu has mon Fill venut, 2, 1; lo ferí ab la llança, e ha el cor trencat, 27, 4; altri esempi: 27, 5 e 6.*

## 3) Intrusione di complemento indiretto:

*tu eres per mon Fill e per mi molt volgut, 2, 4; e ja era per los meus amada, 7, 10; Estava lo meu Fill emfre els judeus clucat, 9, 1; altri esempi: 2, 12; 7, 11; 15, 1, 8 e 12.*

## 4) Intrusione di avverbio:

*. . . cell qui és mais temut, 2, 7; Estava la Reïna molt fortment irada, 7, 1; qui vos ha tant donat, 9, 10; qui per vosaltres és tan fort avilat, 9, 11; altri esempi: 7, 12; 15, 1 e 11. In totale ventuno esempi.*

## i) Verbo seguito dall'infinito:

*Per la cara e el coll veig lo meu Fill ferir, 11, 1; . . . lo veig en així nuu estar, 13, 4; a l'hostal venc Jouan e volc-la consolar, 31, 3; altri esempi: 11, 11; 13, 5, 7 e 10; 31, 9. In totale gli esempi sono otto.*

## 1) Infinito seguito dal verbo:

*en trair Jesuchrist qui morir volia, 1, 9; ha negó emfre nós que ajudar hi pogués, 6, 4; Ah, tan gran gauig hauria si torcar-vos podia, 10, 12; altri esempi: 12, 12; 19, 1; 26, 11; 31, 12. Un bell'esempio della necessità della proposizione del l'infinito per rima si ha in 31, 7-8: *per ço que reposar / pogués un petit*. In totale otto esempi.*

## m) Posizione della parte nominale:

## 1) prima del verso:

*e falliment no fo, 3, 4; per què pietat és, 6, 9; vos qui tan lleial sots, 25, 4.*

## 2) dopo il verbo:

*Estava lo meu Fill pacient e senat, 9, 4.*

## n) Sostantivo preceduto dal Genitivo:

*sens d'home paria, 1, 3; de tot mal innocent, 16, 10.*

Due soli casi.

Terminano qui gli esempi delle forme dell'iperbato che si esauriscono nel breve giro del verso o, al massimo nella seconda parte del primo e nella prima del secondo. Ma si trovano alcuni pochi esempi più complessi.

## II.º CASI D'IPERBATO PIÙ COMPLESSI

Alcuni esempi di iperbato sono più complessi, sia per il fatto in sé, sia per il numero dei versi in cui si svolgono.

Tra i meno complessi vediamo l'esempio fornito da 3, 12:  
*d'aquest mal, qui m'és fait, qui en trobarà perdó?*, in cui la proposizione secondaria precede la principale, mentre in 10, 1-2, *e per vilania i en la sua cara cascu escupia*, la rima obbliga a premettere un complemento indiretto e il verbo a fine i due versi.

Più complesso è l'esempio di 18, 9-11:

..... *mas l'angoixós turment*  
*que eu, lassal, havia, no és home vivent*  
*qui lo pogués pensar* .....

in cui il complemento oggetto della principale è staccato da essa per mezzo di una relativa.

In 1, 4-6:

*e car son dou Fill Déu e home sabia,*  
*lo gran gauig e el plaser que per ell sentia*  
*no és qui el pogués dir* .....

si ripete il fatto dell'esempio precedente, complicato dalla proposizione causale preposta.

L'esempio dato da 14, 5-7:

..... *és mon Fill soanats*  
*per prende e lligar a la llur volentats*  
*los seus braces tan forts, ab un filet delgats,*

porta a un distacco dell'oggetto dai due verbi che lo reggono, dipendenti dalla principale del verso 5.

Nei due esempi che seguono le secondarie precedono la principale per evidenti ragioni di rima:

*Per ço que al meu Fill fos donat gran turment*  
*e que fos escarnit per trastota la gent,*  
*ab corona d'espines, e cascuna punyent,*  
*coronaren mon Fill* .....

18, 1-4:

*Can mon Fill fo al lloc on fo crucificat*  
*e en subines mon Fill ells hagren enversat*  
*e ab tres claus en la crou molt fortment clavellat,*  
*e de cascuna part cascú clau reblegat*  
*per ço que la pena fos en majoritat,*  
*car envers la terra estava regirat,*  
*lo sang qui en decorria tot era caucigat.*

17, 1-6.

Il totale di questi casi è di sette esempi.

Nel complesso l'iperbato presenta ben 104 esempi, il che significa che un buon terzo dei versi è stato costruito servendosi di questo mezzo.

\* \*  
\*

Passiamo al controllo del posto che occupa l'aggettivo nei confronti del sostantivo.

### I.º L'AGGETTIVO SEGUE IL SOSTANTIVO

Ecco gli esempi:

*boca tan pudent*, 4, 2; *persona lleyal*, 5, 3; *foc infernal*, 5, 6; *dret natural*, 5, 7; *res corporal*, 5, 9; *causa espirital*, 5, 10; *hom vidal*, 5, 11; *judeu malaprès*, 6, 12; *hòmens armats*, 12, 2; *home deïtat*, 17, 10; *home vivent*, 18, 10; *foc ardent*, 18, 12; *hom angoixant*, 20, 2; in totale tredici casi.

### II.º L'AGGETTIVO PRECEDE IL SOSTANTIVO

Gli esempi riscontrati sono:

*bell parlament*, 4, 4; *vil tocament*, 4, 12; *vil mainada*, 7, 6; *tanta botada*, 7, 8; *son creador*, 8, 3; *lleial amador*, 8, 4; *paubre piscador*, 8, 5; *honrat senyor*, 8, 6; *pauca amador*, 8, 10; *gran humilitat*, 9, 5; *angoixos sospir*, 11, 8; *greu bastiment*, 16, 1; *gran turment*, 18, 1; *angoixos turment*, 18, 9; *gran afan*, 20, 9; *tal turment*, 22, 1; *gran sentiment*, 22, 6; *primer parent*, 22, 8; *nostre reparament*, 22, 9; *son pensament*, 22, 10; *gran llanguiment*, 22, 11; *malvat infeel*, 24, 5; *cest infidel*, 24, 12; *gran descosolament*, 29, 2; *greu partiment*, 29, 6; *tal suspirament*, 29, 10; *gran desconsolació*, 30, 3; *neguna rasó*, 30, 7; *greu passió*, 30, 9.

Ventinove esempi in totale.

### III.º DUE AGGETTIVI CON UN SOSTANTIVO

Abbiamo solo due esempi ed ambedue con un aggettivo premesso e l'altro posposto: *il faus judeu felló*, 3, 2; *esta mort tan cruel*, 24, 4.

\* \*  
\*

Il Lullo adopera in rima alcune locuzioni nominali, verbali e avverbiali, che meritano di essere rilevate.

Le locuzioni nominali sono formate da un sostantivo o aggettivo seguiti da un complemento retto dalla preposizione *de*. Ecco gli esempi trovati: *senyor de vertut*, 2, 3; *rey de salut*, 2, 8; *amic de compliment*, 4, 3; più complessi sono: *rey de la mar e el tro*, 30, 12; *entresenya de persona lleyal*, 5, 3; con aggettivo seguito da complemento vi è un solo esempio, preceduto, ma non in rima, da altra locuzione: (*enemic de vertut e en tot*) *plé de mal*, 5, 4. D

Come si vede, gli esempi sono sei.

Le locuzioni verbali sono formate da un ausiliare o da un verbo servile seguito da un participio o da un sostantivo, in sostituzione d'un verbo. Se ne trovano di tre diverse forme.

1) verbo seguito da participio presente o passato:

*ser sagnent*, 18, 7; per *sangnar*, *ser sintent*, 22, 12; per *sentir*; (*el cap*) *tenir enclí*, 19, 11, per *enclinar*.

2) verbo seguito da sostantivo senza preposizione:

*ser el decorriment*, 18, 8 per *deccorrer*; *ser jaquia*, 10, 5 per *jaquir*; *haver passament*, 16, 11, per *passar*; *fer mandament*, 16, 6, per *comandar*, *comandar*; *fer socorriment*, 16, 12 per *socorrer*; *fer honrament*, 18, 4, per *honrar*; *donar via*, 1, 10, per *permetre*, *facilitar*.

3) verbo seguito da preposizione e sostantivo:

*ser en majoritat*, 17, 5, per *aumentar*; *ser en esclatament*, 29, 11, per *esclatar*.

In totale gli esempi trovati sono dodici.

Di locuzioni avverbiali usate per necessità di rima ne troviamo una sola: *mais de sots*, 25, 11.

MARIO RUFFINI

TORINO

(*Fenirà*)



## LA ESPERANZA, EN EL BTO. RAMÓN LLULL

«A lo largo de nuestra vida no dejamos de estar llenos de esperanzas.»

(Platón Fil, 39 e)

No voy a presentar una teoría de la esperanza como descubierta en el Doctor Iluminado sino que entresacando de sus obras y reuniendo las numerosas veces que él alude a la esperanza, trataré de ver qué pensaba y qué era en su vida esta virtud teologal, tan enraizada en la esencia del hombre que Laín Entralgo ha llegado a decir: «el hombre es una realidad esperante.»

### A) PUNTO DE PARTIDA

Buscando el fundamento de la ética luliana y dada la extensión de su obra, me ha parecido que la *Ars generalis ultima*, compendio definitivo de su *Ars Magna*, podía darme el punto de partida deseado.

Esta obra comenzada en Lyon en 1305 y terminada en Pisa en 1308 significa según Carreras Artau «el último y supremo esfuerzo realizado por Llull para dar forma definitiva a su Arte general».<sup>3</sup> Viene a ser como una síntesis de su filosofía.

La obra está dividida en trece partes principales, pero a nosotros sólo nos interesa la novena, en la que expone la teoría de los nuevos sujetos, las virtudes y los vicios.

El Arte comienza planteando y resolviendo cuestiones generales, después trata de la materia sobre que han de versar estas cuestiones: las diversas categorías de seres —nueve sujetos,— el obrar y la conducta, —virtudes y vicios—. Pongo a continuación las columnas 4.<sup>a</sup>, 5.<sup>a</sup> y 6.<sup>a</sup> del alfabeto que cita Carreras Artau.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, pág. 393.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pág. 397.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pág. 427.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pág. 430.

<i>sujetos:</i>	<i>virtudes:</i>	<i>vicios:</i>
Dios	Justicia	Avaricia
Angel	Prudencia	Gula
Cielo	Fortaleza	Lujuria
Hombre	Templanza	Soberbia
Imaginación	Fe	Acidia
Sensitiva	<i>Esperanza</i>	Envidia
Vegetativa	Caridad	Ira
Elementativa	Paciencia	Falsedad
Instrumentiva	Piedad	Inconstancia

Pasando por alto el tratado sobre los nueve sujetos, «un verdadero tratado de ontología, puesto que en ellos está implicado todo cuanto existe y nada hay fuera de ellos»,<sup>5</sup> fijémonos en la 5.<sup>a</sup> y 6.<sup>a</sup> columna en donde sintetiza Llull toda su ética.

Según el filósofo mallorquín, el hombre obra de dos maneras «naturalmente y moralmente». Cuando obra de esta segunda manera pone en práctica las virtudes y nombra primero las morales: justicia, prudencia, fortaleza y templanza; vienen seguidamente las teologales: fe, *esperanza*, caridad y añade la paciencia y la piedad. Cada virtud y cada vicio es objeto de dos capítulos en los que explica los principios y las reglas de donde se deducen.

Veamos qué dice de la esperanza... Su teoría es muy original:

«La esperanza es hábito de la memoria, de modo que por ella la memoria puede elevarse, esperando, hasta Dios, «ad primum obiectum», como lo hace la inteligencia creyendo»...

La memoria alcanza a Dios, por encima de sus propias fuerzas, esperando, como la voluntad llega a Dios amando... la memoria cuando no puede recordarle, puede no obstante esperar en El».<sup>6</sup>

¿Qué significa esta conexión de la memoria y la esperanza? Debo concluir que para Llull es la *memoria* y no la voluntad el *sujeto real de la esperanza*?

Santo Tomás pone en el apetito sensitivo el sujeto de la esperanza como pasión: «cum spes importet extensionem quandam appetitus in bonum, manifeste pertinet ad appetitivam virtutem» (I—II q. 40, a. 2), y en la voluntad el sujeto de la esperanza como virtud teologal: «Et ideo spes est in appetitu superiori, qui dicitur voluntas, sicut in subiecto» (II—II q. 18 a. 1).

Vemos pues que para el Doctor Angélico, la voluntad es la potencia a la cual se deben atribuir los actos propios de la virtud llama-

<sup>5</sup> Ibid., pág. 451.

<sup>6</sup> *Ars brevis*, pág. 459.

da esperanza. ¿Qué pensar del Doctor Iluminado leyendo las líneas anteriormente citadas?

No hay en todo ello más que la huella de la influencia agustiniana que recibió Llull en el Monasterio de la Real y que se manifestará a lo largo de todas sus obras.

El Beato siguió las corrientes del pensamiento catalán, las primeras manifestaciones del cual fueron un reflejo de las escuelas africanas y singularmente de San Agustín. Al igual que el obispo de Hipona Ramón Llull practicó «el descenso intelectual» para la búsqueda de algunas verdades teológicas... Lo que para San Agustín, San Buenaventura, Ricardo de San Víctor fue una inclinación natural, una orientación más o menos precisa, para Llull se convirtió en una construcción orgánica y sistematizada y por esto aplicó este método a la teología, filosofía, derecho, medicina y en general a cualquier conocimiento racional.

El intelectualismo y misticismo que convergen en una preocupación central: el estudio de Dios, lo encontramos en San Agustín y en Llull de una manera clara.

Para el santo la filosofía es una búsqueda y conocimiento científico de las cosas divinas y humanas que conducen a la salvación: «Sapientia mihi videtur esse, rerum humanarum divinarumque quae ad beatam vitam pertineant non scientia solum, sed etiam diligens inquisitio».

La Filosofía es inferior a la ciencia cristiana porque es insuficiente para enseñar y encaminar al hombre por el camino de la vida eterna, pero es buena en sí misma no sólo porque es una perfección racional del hombre, sino porque también es útil para indagar y defender la fe cristiana: «Fides per scientiam gignitur, nutritur, defenditur, roboratur»... El símbolo característico agustiniano es: «Intellige ut credas, crede ut intelligas.»

San Agustín busca la verdad, pero no una verdad abstracta, sino la verdad concreta y personal y la busca no sólo con las frías especulaciones personales sino con todos los anhelos de su corazón enamorado. De ahí su teoría de la Ciencia de Dios y del ejemplarismo divino.

«Cada ser tiene su idea en Dios razón de su realidad e inteligibilidad; en esto mismo se apoya toda la lógica del descenso sistematizada y propagada por el Beato en la cual demuestra una fuerza genial de la facultad de inducción, convertida en formidable dialéctica.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> *La ideología agustiniana, Alma Mater del sistema científico lul·lià*, pág. 360.

San Agustín escribió: *Omnia in prima veritate cognoscuntur et per ipsa de omnibus iudicamus*» (*De vera religione*, cap. XXXI).

Pero este conocimiento de Dios, esta idea de Dios no la obtiene San Agustín por una intuición mental, sino que el entendimiento por medio de los sentidos conoce las cosas materiales y concretas y por un proceso ascensional, natural y lógico sube hasta el Creador, el cual refleja en sí todas sus criaturas.

Este mismo procedimiento usa el filósofo mallorquín en su búsqueda de la verdad, de tal manera que la síntesis de su *Ars Magna* no es más que la armonía y concordancia de estos dos procedimientos «ascenso y descenso».

Enseña Llull que cuando alguien se propone adquirir la Ciencia necesita utilizar ante todo los sentidos externos, sigue la imaginación con las operaciones que le son propias para terminar con el acto intelectual.

Es decir, Llull emplea el procedimiento aristotélico-tomista en su teoría del conocimiento, formando la primera parte de su ideología, pero en la segunda se muestra original y audaz: es el descenso intelectual. Quiere compaginar el procedimiento aristotélico del ascenso del entendimiento con el descenso platónico, tomándolo en el punto en que lo dejó el Santo Obispo de Hipona es decir tomando un platonismo ya cristianizado; quiso deducir verdades científicas de las ideas arquetipas o atributos de la Divinidad.

Vemos pues como San Agustín y Llull tienen por fundamento sólido para conocer todas las cosas, al mismo Dios, Suma Verdad de la que todas proceden y porque ninguna tiene ser ni verdad sino en cuanto le imita, en ella relucen todas.

Hablando de la influencia de San Agustín en el filósofo mallorquín me he desviado del tema que traía entre manos... la conexión de la memoria y la esperanza, pero es que me parece capital conocer desde el principio este carácter agustiniano del *Opus luliano*.

Sigamos pues con el *sujeto de la esperanza*. Llull lo pone, por influjo del Obispo de Hipona, en la *memoria*. San Agustín había ya hablado de la esperanza naciendo de la memoria «*ex memoria spes*». En las *Confesiones* leemos:

«Allí (en el aula inmensa de mi memoria) están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído. De este mismo tesoro salen las semejanzas tan diversas unas de otras, bien experimentadas, bien creídas, en virtud de las experimentadas, las cuales cotejándolas con las pasadas infiere de ellas acciones futuras, acontecimientos y *esperanzas*, todo lo cual lo pienso como presente».

¿Pero cómo puede la memoria esperar en Dios? Contesta Llull: con el poder de Dios:



«La memoria con su poder puede recordar e igualmente con el poder de Dios, mediante la *esperanza*, puede esperar en Dios».<sup>9</sup>

Y si preguntamos por qué la esperanza es hábito de la *memoria*, nos dice Ramón:

«Porque en tiempo de necesidad la memoria esperando, conforta y consuela a la inteligencia y a la voluntad; al recordar sube al sumo objeto por la esperanza, como la inteligencia por la fe y el querer por el amar. Esperar no es del género de la certeza la cual es un género de Ciencia, como tampoco es del género de la voluntad pues la voluntad quiere muchas cosas en las cuales no espera, de donde se sigue que puesto que la esperanza no es del género de la inteligencia ni de la voluntad, es del género de la memoria».<sup>9</sup>

Ahora nos queda por saber qué cosa sea la esperanza. Llull en esta obra nos dará una definición que no nos satisface:

«Esperanza es la virtud a la cual propiamente compete el esperar».<sup>9</sup>

Será preciso buscar en sus muchos escritos una definición completa y que sirva de fundamento a todo su pensar sobre la esperanza.

## B) EN BUSCA DE UNA DEFINICION DE LA ESPERANZA

*Dos esperanzas.*—El hombre es esencialmente un ser expectante, abierto a un infinito, nada puede colmarle sino el Absoluto... pero a menudo se queda o se cree hecho para pequeñas esperanzas y no para la verdadera esperanza, vive de lo inmediato, de lo temporal y ahoga la grande y profunda esperanza. En su entraña misma tiene el hombre lo que llamamos «la esperanza natural», la cual es una pasión que Sto. Tomás analiza en la S. Th. I — II y que es capaz de convertirse en virtud.

¿Encontraremos en los escritos de Llull esta distinción entre la *esperanza natural* y la *esperanza virtud*? Muchas veces trata en sus obras de la esperanza, pero casi siempre habla de ella como de la virtud que inclina al hombre a esperar en Dios:

«Esperança, es fill, que hom esper de Déu justicia, e misericordia e pietat»...<sup>10</sup>

«Esperança es virtut per la qual los homens esperen de Vos dons, ajudes e perdona can son en tribulacions e consiren lurs necessitats e greus pecats».<sup>11</sup>

<sup>8</sup> *Confesiones*, pág. 483.

<sup>9</sup> *Ars brevis*, pág. 460 y siguientes.

<sup>10</sup> *Libre d'Intenció*, pág. 17.

<sup>11</sup> *Oracions de Ramon*, pág. 362.

«Esperança es missatge que hom tramet a Déu per ço que aport do e perdó».<sup>12</sup>

Sólo en el *Llibre de Sancta Maria*, capítulo 21, he encontrado una definición de la esperanza, en su sentido más amplio. Preguntado «Lausor» por el ermitaño: ¿Qué era esperanza?, respondió:

«*Esperança es desirar haver les coses esdevenidores amables les quals par que 's puxen haver per algunas semblances*».<sup>13</sup>

En estas breves líneas compendia Llull la psicología de la esperanza. Estudiémoslas.

Vemos primero, que supone un *deseo*; el que no desea nada, nada puede esperar; la esperanza implica el deseo, pero no debe confundirse con él. Ambos impulsos se dan en el hombre insatisfecho, en pobreza e indigencia de algo, si el alma se siente saciada, sin deseos de nada no es posible esperar. El hombre que siente el vacío que hay en sí, está maduro para la esperanza».<sup>14</sup>

—Y este ser que espera está todo él orientado hacia unas cosas «esdevenidores», *venideras* y que se le presentan como «amables», como «*bienes*». Es impropio hablar de esperanza de males, pues éstos se temen pero no se esperan. Aquí podríamos ver qué tiene de común esta pasión con el amor —apetito general del bien—; pero de esto ya trataremos más adelante.

Veíamos que el hombre que espera está lanzado hacia el porvenir, hacia un *futuro* que se le ofrece apetecible, no es todavía posesión; pero ésto está por venir, no es goce, porque lo mejor de sí aún no ha aparecido... es un vivir para el porvenir.

Estos *bienes futuros* se presentan al hombre en cierta manera «asequibles» y por ciertas representaciones imaginativas anticipamos su posesión; estas «semblances» animan nuestra confianza de llegar a poseerlos y ahí está la diferencia radical entre la esperanza y la desesperación: ambas se refieren a bienes futuros, difíciles de conseguir, pero mientras la primera los juzga posibles, la segunda los ve como imposibles de alcanzar y de ahí nace la renuncia y la repulsa frente al objeto deseado.

Para Sto. Tomás las características del objeto esperado son: que sea un *bien, futuro, posible y arduo*, esta última nota no la encontramos en la definición del Beato, pero sí en su pensamiento.

Lo incierto del objeto puede suplir la dificultad, ¿no se dice, por ejemplo, que se espera obtener el gordo de la lotería siendo así que no hay que vencer, para poseerlo, ningún obstáculo? Por el contra-

<sup>12</sup> *Libre dels mil proverbis*, pág. 1257.

<sup>13</sup> *Libre de Sancta Maria*, pág. 155.

<sup>14</sup> *Introducción a la cuestión 17 de la Suma Teológica*, Tomo VIII, pág. 485.

rio, si se sabe que algo va a suceder con seguridad, no se dice que se tiene esperanza de que acontezca sino que se espera, diferencia que señala muy bien Laín Entralgo en su libro «La espera y la esperanza».

Por esto creo que en el Doctor Iluminado la arduidad la encontramos en la forma de «incertidumbre», ¡cuántas veces en sus poesías y relatos íntimos nos dice que cree estar reconciliado con Dios, que sus muchos pecados han sido perdonados y que está en gracia, pero como ésto no puede saberlo con certeza mientras está en la tierra, vive de la esperanza en la misericordia de Dios!

Esta definición de Llull se refiere a la *esperanza humana*, pasión, que no es virtud y que poseen todos los seres humanos pudiendo ponerse en otros hombres o en bienes materiales:

«les homens pobres se desesperen dels homens rics e avars, e han esperança en los homens largs e liberals».<sup>15</sup>

Algunas veces esta esperanza que el hombre pone en otro hombre, da óptimos resultados:

«si te confías en un hombre, hijo, le haces sentirse obligado, porque tienes esperanza de que te ayude».<sup>16</sup>

«Sens esperança no has amic».<sup>17</sup>

De una manera sugestiva e ingenua nos hace ver en una de sus anécdotas los buenos frutos que se siguen de esta esperanza humana: «Un prelado tenía en su poder el castillo de un noble caballero al que había vencido en la guerra, viendo éste que no conseguía nada con la fuerza de «armas corporales» fue a pedírselo humildemente por «armes espirituales e en l'offici per que vos sots prelat n' é esperança»... Tomó consejo el obispo si debía devolver el castillo a su dueño o si de hacerlo se le seguiría grandes males, pero vencido por la confianza que en él había puesto el noble quiso usar de la misma arma «espiritual», confiando en Dios y en el caballero».<sup>18</sup>

Pero sabe muy bien Ramón que esto no es lo corriente, todo lo de aquí abajo es perecedero, fugaz y de poco valor, cuanto más se confía en ello mayor es el desengaño y la aflicción que sufre el hombre:

«Esperança aver en riqueses, amichs saviesa e poder no pot, Senyor, molt valer, car totes aquestes coses son petites e poch duren, e en aquell temps que hom les han major necessitat, elles fugen, trespassen e defaylen».<sup>19</sup>

Las esperanzas humanas nunca se verán colmadas. ¿Por qué? Si-

<sup>15</sup> *Libre del gentil e los tres savis*, pág. 1112.

<sup>16</sup> *Doctrina pueril*, pág. 92.

<sup>17</sup> *Libre dels mil proverbis*, pág. 1257.

<sup>18</sup> *Libre de Sancta Maria*, págs. 158 y 159.

<sup>19</sup> *Oracions de Ramon*, pág. 363.

mone Weil lo expresó también con su estilo acostumbrado: «Cuando un placer que se esperaba llega, nos decepciona, la causa de la decepción es que se esperaba del futuro y una vez está aquí es ya presente. Sería necesario que el futuro estuviera aquí sin dejar de ser futuro. Absurdidad de la que sólo cura la eternidad».<sup>20</sup> Y es que es condición de la naturaleza humana el esperar siempre; un hombre satisfecho, sin esperanzas, es un ser deshumanizado, —en frase de Laín Entralgo— es un absurdo metafísico.

El hombre espera por naturaleza algo que trasciende a su naturaleza, lo natural en el hombre es abrirse a lo transnatural. El apetito de felicidad que anima todo acto de la voluntad orienta a Dios esa esperanza natural, pero no es todavía, ni puede confundirse con la esperanza virtud, ésta es puro regalo y don de Dios con la cual el cristiano ve elevada de una manera transcendental su aspiración hacia los bienes divinos.

La *esperanza teologal*, de la que casi siempre habla Llull, no viene simplemente a asumir las fuerzas esperanzadoras de la naturaleza, sino que infunde energías nuevas y divinas en la voluntad humana para esperar por motivos superiores a la vida eterna. Ahora bien, siempre está en armonía con el funcionamiento psíquico del esperar humano. Las dos esperanzas tienen en común que el deseo de felicidad es su fuente inagotable, pero la esperanza teologal hace tender al hombre no hacia *un* futuro sino hacia *el* futuro. Tiene a Dios como objeto y también lo tiene como origen. La esperanza cristiana no es la culminación de la esperanza natural, no es el prolongamiento insensible de las esperas humanas, requiere un verdadero nacimiento en el alma, un don de Dios. Es verdad que «arraiga en una voluntad humana animada por el deseo universal de felicidad, pero sin una llamada de Dios, la esperanza teologal no podría existir».<sup>21</sup>

¿Qué nos dice de ella nuestro Beato?:

«Esperança és *virtut* qui fa esperar a l home la fi que desira a la qual creu venir més por lo poder e la bonea de Déu o d altre, que per lo seu ni per la sua bontat».<sup>22</sup>

«Esperança fa hom més confiar en la Vostra bontat que en la sua».<sup>23</sup>

Bien claro está el *fundamento* de esta esperanza que no se cansa el Doctor Iluminado de repetir: es *Dios mismo, su poder, su bondad y misericordia* e incluso explica el por qué:

<sup>20</sup> *La pesanteur et la grâce*, pág. 23 (citado por CARRE en *Esperanza y desesperación*, pág. 12).

<sup>21</sup> *Esperanza y desesperación*, pág. 15.

<sup>22</sup> *Arbre de Ciència*, pág. 639.

<sup>23</sup> *Oracions de Ramon*, pág. 362.

«En l'amistat de la misericordia de Déu hages esperança car Déu ama més perdonar que punir».<sup>24</sup>

«Car Ell ha major poder de perdonar que ells de pecar; e major és la sua bontat en fer bé, que la malea des homens en fer mal, e la voluntat de Déu és pus gran en amar coses bones e piadoses, que la volentat dels homens. E açó mateix de la saviesa e de la duració de Déu, e per açó qui enaixí espera perdó de Déu, aconsegueix la fi que desira».<sup>25</sup>

La razón principal es que Diso nos amó el primero; y si como dice el Apostol quando éramos pecadores nos amó y dio a su Hijo, ¿cómo no nos dará con El todas las cosas? (Romanos, 8, 32).

«Acuérdate, hijo, de la Encarnación y de la gran Pasión de Nuestro Señor Jesucristo y entiende que estás en gran deuda de tener esperanza porque si Dios por tí, sin que se lo pidieras ni merecieras, se encarnó y soportó la muerte ¡cuán gran esperanza debes tener en su justicia, misericordia, poder, sabiduría, caridad y en todos los atributos de Dios!».<sup>26</sup>

Y analizando bien su esperanza, ve Llull que en la naturaleza misma de su ser limitado y frágil, pero con ansias de infinito, está la explicación de su tender hacia Dios:

«Raó e natura requer que les coses qui son petites en bontat granea, perseverança, poder, santetat, virtut e amor, hagen esperança en lurs necessitats en les coses qui son grans e nobles en bontat, granea, perseverança, poder, santetat, virtut e amor e les altres».<sup>27</sup>

La esencia pues de la esperanza en esa *limitación humana* de la que habla Llull con frecuencia y *la bondad y perfección divinas volcadas sobre el hombre*. En pocas palabras resume el autor lo esencial de esta virtud: *La radical dependencia humana del ser infinito* y los atributos divinos, dos polos y una relación que los une entre sí: la bondad divina:

«Hijo, has de saber que el hombre es creado y producido de la nada y por esto es por sí mismo tan poco y tan despreciable que en nada que por sí mismo tenga debe confiar, sino es en Dios, que es infinito en bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, voluntad y en todo cumplido y perfecto, y así *confía y debe confiar en El* porque es grande, bueno y poderoso».<sup>28</sup>

Por eso sólo *Dios poseído y gozado* puede ser el *objeto* de su *esperanza*, «consolació de mon esper»<sup>29</sup>; la posesión de Dios en el triun-

<sup>24</sup> *Libre dels mil proverbis*, pág. 1257.

<sup>25</sup> *Arbre de Ciència*, pág. 639 y 640.

<sup>26</sup> *Doctrina pueril*, pág. 92.

<sup>27</sup> *Libre de Sancta Maria*, pág. 160.

<sup>28</sup> *Félix de las maravillas*, pág. 805.

<sup>29</sup> *Libre de Contemplació, en Déu*, pág. 364.

fo de Cristo, la felicidad de Dios convertida en felicidad propia, ver a Dios como Dios se ve, amar a Dios como Dios se ama, ese es el objeto de la esperanza.

Y, ¿queda ahí agotado o podemos hablar, como algunos autores contemporáneos, de una ampliación de dicho objeto? El «yo espero» sería sustituido por un «nosotros» y «el objeto de la virtud teologal de la esperanza sería no sólo la posesión beatífica de Dios por el hombre que espera sino también por todos los que de ella sean capaces».<sup>30</sup>

¿Encontraremos en Llull esta esperanza colectiva? Por dos motivos me inclino a creer que nunca se le ocurrió al Beato este problema que en su tiempo ya solucionó Sto. Tomás con una distinción sutil. El Doctor Angélico afirma en la (S. Th. 2.<sup>a</sup> 2. q. 17 a. 3) que es posible esperar para otro la vida bienaventurada siempre que con él nos una un vínculo de amor. ¿Por qué Llull no se hizo problema de esta cuestión?; primero, por su agustinismo manifiesto, al que ya nos hemos referido. Es precisamente San Agustín quien defiende la tesis de la individualidad del objeto de la esperanza. En su *Enchiridion*, cap. VIII, dice: «Spes non est nisi rerum... ad eum pertinentium, qui earum spem gerere perhibetur».<sup>31</sup>

Segundo, porque si afirmamos este carácter universal y colectivo de la esperanza, deberíamos admitir, como demuestra Laín Entralgo, que Jesucristo y los bienaventurados tienen esperanza cosa que niega categóricamente nuestro Beato en su libro «Demostraciones». En las otras obras habla siempre de la esperanza en el perdón de los pecados, en la misericordia y bondad de Dios, pero siempre de una manera individual.

El que no abordara este problema no significa que el ardiente celo de Ramón no esperara para otros la vida eterna, ¿qué otra cosa le impulsó en sus viajes, escritos y peticiones sino el deseo de la salvación de las almas además del aumento de amor para su Dios?; pero esto lo veremos más por extenso en la tercera parte de este trabajo.

Hablando del *objeto* de la esperanza podemos decir que Dios en el Bautismo nos ha hecho un doble don, se nos da El mismo como objeto de esta virtud y nos la infunde en el alma. Yo espero a Dios porque El ya se me ha dado: «quien cree en el Hijo tiene la vida eterna» (Juan 3, 36). Es gracias a esta esperanza teologal que se deshace el absurdo del que hablaba Simone Weil: ¿si el Reino de Dios está dentro de nosotros, como dijo Jesucristo, la vida cristiana está empalmada con la vida eterna, el «futuro está ahí, presente, sin dejar de ser fu-

<sup>30</sup> *La espera y la Esperanza*, pág. 356.

<sup>31</sup> *Enchiridion*, cap. VIII (citado por LAIN ENTRALGO en *La Espera y la Esperanza*, pág. 357).

turo»? <sup>32</sup> La esperanza cristiana es una espera pero engendrada por un don: no es más que este don mismo que tiende hacia su propia plenitud.

Y es tal el *valor* de esta virtud que según el filósofo mallorquín:

«los pobres amen més esser pobres e haver esperança car ne-  
guna riquesa de diners, castells, viles e ciutats no val com fa espe-  
rança». <sup>33</sup>

«qui perd esperança perd totes coses». <sup>34</sup>

*Sus efectos* son maravillosos:

«Esperança és cosa qui dona als hòmens gran plaer e re-  
pòs e aitant com és major, aitant és causa de major plaer a repòs». <sup>35</sup>

«Esperança fa hom diligent e cortès». <sup>36</sup>

La Esperanza *hace al que la tiene una misma cosa con lo que es-  
pera* y así disfrutada de sus prerrogativas.

«Si tú as ordenada esperança en lo subirà be, la subirana  
justicia e misericordia, te farà equal ab lo subiran be en durar sens  
fi en la celestial gloria». <sup>37</sup>

«Tú per aver esperança as tanta vertut que t fas conivent  
a durar en gloria senes fi...» <sup>38</sup>

Produce *gran alegría*. Cuenta Llull que un hombre en pecado mortal fue tentado de tristeza y desesperación pensando que no sería perdonado, pero al darse cuenta de que desconfiaba de la misericordia de Dios porque amaba el pecado:

«Dejó el amor del pecado e inmediatamente adquirió la vir-  
tud de la esperanza y confió en la misericordia de Dios y entonces sintió en su corazón *una gran alegría*». <sup>39</sup>

La esperanza *obtiene* de Dios todo lo que espera:

«Aver esperança en vostre eternal e infinit poder, e en la  
vostra volentat, saviesa e virtut... a ateny de Vos tot ço que n desira e  
n espera». <sup>40</sup>

*Se aumenta y vigoriza con la oración*. Aquí vuelve Ramón a presentarnos su pensamiento por medio de una anécdota: Un rey tenía muchos enemigos fuera y dentro de su reino, no sabiendo qué hacer y temiendo perder el trono y su vida pidió a Ntra. Sra. le salvase y dijese cómo podría defenderse de sus enemigos.

«Dementre que lo rey *pregava* Nostra Dona en volentat li

<sup>32</sup> *Esperanza y desesperación*, pág. 19.

<sup>33</sup> *Libre de Sancta Maria*, pág. 157.

<sup>34</sup> *Libre dels mils proverbis*, pág. 1257.

<sup>35</sup> *Arbre de Sciència*, pág. 640.

<sup>36</sup> *Libre dels mil proverbis*, pág. 1257.

<sup>37</sup> *Libre de demostración*, pág. 475.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 473.

<sup>39</sup> *Félix de las maravillas*, pág. 806.

<sup>40</sup> *Oracions de Ramon*, pág. 363.

venc que de tot en tot amàs esperança e que fos fill d'esperança e adoncs lo rey s'esforça tant com poc haver esperança en Déu e en Nostra Dona...». Y los efectos no se hicieron esperar, la esperanza lo guardaba, lo salvaba y le aconsejaba:

«on com lo rey havia guerres, treballs e adversitats e no sabia qual consell hi prengué, e ell recorria a esperança, e ab esperança que havia en Déu e en Nostra Dona e en virtuts ell se ayudaba de ses enemics e a la fi n'avia honor e utilitat, car la esperança que havia lo guardava, el salvava, el conzellava, e l'endregava en tot ço que faya».<sup>41</sup>

También se *acrecienta y fortalece con los sufrimientos*, por eso Dios permitió que algunos:

«Fills d'esperança e cultivadors d'aquella sien pobres o en greus treballs, per qué en la vontat e l poder de Déu hagen confiança».<sup>42</sup>

Una vez Dios puso a un príncipe en grandes trabajos para tener motivo de hacerle gran bien... él los soportaba con gran constancia y esperaba en la divina providencia, pero durando mucho y teniendo tentaciones contra la esperanza pidió a Dios le quitase la vida o le aliviase los trabajos que padecía por parecerle no los podía soportar más, acabada su oración se durmió y le pareció oír una voz que le decía:

«Dios quiere que el hombre padezca trabajos, peligros, pobreza y otras desventuras en el mundo para que pueda usar y ejecutar la virtud *de la esperanza* contra la desesperación; con cuya esperanza quiere Dios ser servido, teniendo a gran honor el que el hombre, en sus peligros, trabajos y tribulaciones, reclame a Dios y tenga en El confianza, pues es quien le puede dar la gloria y ayudar en sus trabajos».<sup>43</sup>

La esperanza crece en la contradicción y nos trae a la memoria el recuerdo de Dios y su bondad:

«Car enaixí con gran fredor, fa membrar als hòmens la calor del foc, o gran set fa remembrar la fredor de l'aigua e l loc on és la font, enaixí los treballs que ls amics de Déu sofiren en est món, per la sua amor fa a ells membrar lo gran poder a la gran bontat de Déu».<sup>44</sup>

Pero no pensemos que esta *virtud* de la que habla Lull se oponga a la esperanza *natural*, ya lo dijimos más arriba, la esperanza se ejerce en las «esperanzas»; «toda esperanza religiosa debe expresarse a través de las esperanzas humanas; por otra parte, sin la esperanza en Dios, las esperanzas humanas pierden su forma y se transforman en ídolos».<sup>45</sup>

(Continuará)

M. M.<sup>a</sup> ASUNCIÓ SEGUÍ SERVOLS, RSCJ

Barcelona

<sup>41</sup> *Libre de Sancta Maria*, pág. 163.

<sup>42</sup> *Arbre de Ciència*, pág. 640.

<sup>43</sup> *Félic de las maravillas*, pág. 807.

<sup>44</sup> *Arbre de Sciència*, pág. 640.

<sup>45</sup> *La Espera y la Esperanza*, pág. 362.



## RAIMUNDO LLULL Y LA PAZ UNIVERSAL

En la sesión anual correspondiente a 1958 de la Sociedad Jean Bodin, de Bruselas, dedicada al tema general de la Paz (\*), pareció oportuno que un participante español se ocupara de la singular y espléndida figura de Raimundo Lulio. En la convocatoria de dicha sesión se solicitaba, junto al estudio de las formas históricas de organización de la paz que se habían manifestado desde los tiempos más antiguos a nuestros días, el de las ideas sobre la misma, propias de pensadores, juristas políticos. Entre los hombres que a través de los siglos han trabajado con su pensamiento y su actividad por la paz pública, no debía faltar el nombre de Raimundo Lulio. En la comunicación presentada asocié este nombre al de Juan Luis Vives, otro español que en circunstancias y sobre bases distintas, se esforzó igualmente por el mismo fin. Cada uno de estos dos autores pertenece radicalmente a su época; Raimundo Lulio encarna los ideales del Gótico; Vives, los del Renacimiento. Españoles del Mediterráneo, les une el haber vivido y actuado fuera de su patria, pero en un mundo de mayores dimensiones y de más audaces movimientos el misionero mallorquín. Caracterizados ambos como cumbres de la tradición cultural española, una cierta continuidad entre ambas figuras ha sido justamente afirmada (\*\*). Nota común a ambos es el núcleo de pen-

---

(\*) Reseña de este congreso, en Boletín de la Universidad de Granada 7 (1958) 99-100. Las actas del mismo se encuentran en prensa, como volúmenes de *Recueils de la Société Jean Bodin*, Librairie Encyclopedique. Bruxelles. Al desglosar de aquella comunicación las páginas dedicadas a Lulio, me complazco en ofrecerlas a la revista que noblemente mantiene la tradición española del Lulismo.

(\*\*) Vid. infra pág. 11. Sobre el paralelismo de las dos personalidades vid. también F. DE URMENETA *Ramón Lull y Luis Vives, homologías bibliográficas*, en Estudios Franciscanos 51 (1950) 71-86.

*Ipse est Pax nostra* (Eph. 2.14) fue lema del XXV Congreso Eucarístico Internacional, celebrado en Barcelona. Sus Actas se han publicado con el título de *La Eucaristía y la Paz*, Barcelona 1952. Interesan a nuestro objeto: AGOSTINO BEA, *L'idea della pace nel Vecchio Testamento* (vol. I, ps. 49-59); card. PIERRE GERLIER, *L'Eucharistie et la paix internationale* (ps. 78-86). El vol. II contiene estudios históricos: SAKAC, *Un pacto entre la Santa Sede y Croacia, siglo XVI* (ps. 528-533), en virtud del cual Croacia prometía no iniciar guerra de agresión, y a cam-

samiento teológico sobre la paz, que en Lulio es además el eje de su pensamiento y de su acción, cuyas dimensiones conocen los lulistas: alcanza la contemplación mística, la disciplina ascética, la apología, la predicación, la cruzada y el martirio. Lulio se lanza al mundo desde su cristianismo. Vives parece volverse más bien hacia el cristianismo, desengañado del mundo. Lulio tiende a una paz universal, que comprende al hombre desde lo profundo de su ser y abarca la tierra. Vives trabajará en más reducidos límites, por una paz internacional que arranca del plano moral en el cuadro de la convivencia europea. Es significativo el que la visión de la Paz de Lulio incluya a los Tártaros; la de Vives, llega a concretarse en una tregua de carácter defensivo frente a los Turcos. Pero por encima de diferencias de épocas y acaso también de sus posiciones respectivas —pues el pensamiento luliano tiene una continuidad que sobrepasa a la época de Lulio, y es lícita su oposición dialéctica al pensamiento de Vives— es cierto que ambos han coincidido en sostener que no hay otra paz posible entre los hombres sino la Paz de Cristo.

### 1. *El motivo de su internacionalismo.*

Raimundo Lulio es una extraordinaria personalidad en la historia de la cultura, tanto por la intensidad y agitación de su vida<sup>1</sup> como por la amplitud y variedad de su obra literaria.<sup>2</sup> En ambos aspectos

---

bio de esto la sede de San Pedro le defendería de las agresiones. JOSE TARRE SANS, *El tratado de Barcelona entre el Papa Clemente VII y el Emperador Carlos V* (ps. 537-539); ANDRES DE PALMA DE MALLORCA, OFM. *El Cardenal de la paz y la verdadera sociedad de las naciones, según el b. Ramón Lull* (ps. 544-554) y la referencia, pero no el texto de dos comunicaciones íntimamente relacionadas con nuestro tema: M. CALDENTEY, *La paz de Cristo entre los infieles, según Ramón Lull* (p. 559) y B. G. MONSEGU, *La Eucaristía y la paz civil entre cristianos según Luís Vives* (ps. 558-559).

<sup>1</sup> Ha sido estudiado principalmente en el aspecto biográfico, pues desde el principio se comprendió que tanta importancia tenía su vida como sus obras. La serie se inicia en la *Vita coetana*, Cfr. SUREDA BLANES, *Ensayo de bibliobiografía*, en Revista de Bibliografía Nacional 5 (1944) 407-456. Obra fundamental E. A. PEERS, *Ramón Lull. A Biography*, Londres 1929; un resumen de esta obra por el mismo autor *Fool of Love. The life of Ramon Lull (1235-1316)*, Londres, 1946. LORENZO RIBER, *Raimundo Lullio*, Barcelona, 1935. Hagiografías elementales: W. BABUCCI, *Raimundo Lullo*, Florencia, 1941 (Opera delle Biblioteche francescane); J. SOULARIOL, *Raymond Lulle*, París, 1951 (eds. Franciscaines) S. GALMES, *Dinamisme de R. Lull*, Mallorca, 1935 (trad. cast. en *Obras Literarias* citada: M. IRIARTE, S. I. *Genio y figura del Iluminado maestro R. Lull*, en rev. Arbor 36 (1945).

<sup>2</sup> El estudio más completo en España sobre Lull y el lulismo, con catálogo de las obras: TOMAS Y JOAQUIN CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid, 1943. Todo su valor conserva: M. MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, t. III (ed. 1917), ps. 257-289. Renovador fue el arte. Lulle de E. LONGPRE, en *Dictionnaire de Theologie Catholique* IX-1.<sup>a</sup>. París, 1926, cols. 1072-1141. La copiosa produc-

merece ser tenido en cuenta, al estudiar la organización de la paz; puesto que la paz internacional fue uno de sus grandes objetivos, como un bien en sí y como base para la predicación del Evangelio.<sup>3</sup>

Hijo de uno de los caballeros que había participado en la Reconquista de Mallorca a los musulmanes (año 1229), su educación no fue literaria, sino caballeresca; en su juventud se ejerció en el arte de trovar. Vivió en la corte como paje y después senescal del rey. A sus treinta años experimentó una profunda conversión religiosa. Se propuso escribir libros para destruir todos los errores contrarios a la fe cristiana.

Durante diez años, Lulio frecuentó la escuela monástica de Santa María Real (Mallorca), cuyo nivel de estudios correspondía al siglo XII, un ambiente anterior al redescubrimiento de Aristóteles.<sup>4</sup> Simultáneamente aprendió el árabe y teología musulmana; en adelante fo-

---

ción sobre Lull y el lulismo en los distintos aspectos puede verse en: M. BIHL, *Le b. Raymond Lulle: etudes bibliographiques*, en *Etudes franciscaines* 15 (1906) (328-345); ALOS MONER, *Lullistische Literatur der Gegenwart*, en *Wissenschaft und Weisheit* 2 (1935) 288-310; M. BATLLORI, *Introducción bibliográfica a los estudios lulianos*, Mallorca, 1945; R. Lull (1936-1940). Bibliografía, en *Estudios Franciscanos* 49 (1948) 168-171. La producción lulista aparece ahora recogida y reseñada en «Estudios Lulianos», revista cuatrimestral de Investigación luliana y medievalística, publ. por la Maioricensis Schola Lullistica, vol. I, 1957. P. ANDREU DE PALMA DE MALLORCA, *Els sistemes jurídiques i les idees jurídiques de Ramon Lull*, Mallorca, 1936, 125-139. A F. BRICE, *Raimundo Lulio: su pensamiento jurídico*, Caracas, 1955.

Muy numerosas son las ediciones antiguas de obras sueltas de Lulio. Significa el universalismo de Lulio la edición de Maguncia, *Opera Omnia* I-X, año 1721-1740. Cfr. ANTON PH. BR. *L'Institut Lulliste de Mayence au XVIII siecle*, Stud. Monogr. Lulliana 14 (1955) 1-32. Edición moderna básica; *Obras de R. L.* Edició original Palma de Mallorca, vol. I, 1905 a XXI 1948 dirigida sucesivamente por Obrador, Galmés y otros. En marzo de 1958 ha comenzado a tirarse el primer tomo de *Opera Omnia Latina de R. L.*, preparado por J. Stöhr; corresponde a las obras escritas en Mesina y Túnez 1313-1315. La edición en su conjunto está dirigida por F. Stegmüller, y participan en esta empresa el Instituto luliano de la universidad de Friburgo Br. y la *Maioricensis Schola Lullistica*.

<sup>3</sup> Una copiosa literatura ha exaltado la significación de Lulio en cuanto a la organización de la paz; se le señala generalmente, como precursor de la extinguida Sociedad de las Naciones: M. PUIGDOLLERS, *Doctrinas pacifistas de Raimundo Lull en su relación con la comunidad internacional*, Anales de la universidad de Valencia, 1925-1926, ps. 208-222. VALLS TABERNER, *La Societat de Nacions i les idees de comunitat internacional en els antics autors catalans*, en *Estudis d'Historia Jurídica Catalana*, Barcelona, 1929, (ahora en *Obras* I. Estudios históricos jurídicos (1954) ps. 217-234). RAMON DE ALOS-MONER, *Idees Lullianes de Comunitat Universal*, en *Miscelanea Patxot*, Estudios de Derecho Público, Barcelona, 1931. MIGUEL CALDENTEY, *La paz y el arbitraje internacional en Ramón Lull*, *Verdad y Vida* (1943) 450-485. R. BAUZA, *Doctrinas jurídicas internacionales de Ramón Lull*, *Estudios Lulianos*, 2 (1958) 157-174. FERMIN DE URMENETA, *El pacifismo luliano*, *ibidem* 2 (1958) 197-208).

<sup>4</sup> PROBST, *Caractere et origine des idees du B. Raymond Lulle*, Toulouse, 1912; PLATZECK, en *Verdad y Vida* 9 (1951).

mentaría de muchos modos el estudio de las lenguas orientales para la formación de los misioneros. Ermitaño en el monte Randa, recibió la inspiración de su ciencia que le valió el título de doctor Iluminado, y fundó el monasterio de Miramar (1276). En Montpellier hizo la primera lectura pública de su Arte. Entre 1277 (ó 1280) y 1283 se supone un gran viaje por todo el mundo conocido: Europa, Asia y Africa; no todos los puntos están igualmente documentados. En Alemania se habría entrevistado con Rodolfo de Habsburgo. Con el viaje a tierras de infieles se relaciona su misión universal: «Ave María! saluts t'aport dels sarrains, jueus, grecs, mogols, tartres, búrgars, hongres d'Hongria la menor, comans, nestorins, rossos, guinovins; tots aquests e molt d'altres infeels te saluden per mi, que som lur procurador».<sup>5</sup>

Veinte años tardó en volver a su patria. En 1287 lo encontramos en Roma, donde la curia no le dio crédito por su falta de títulos. Esto le impulsó a legitimar su doctrina exponiéndola en París, como maestro de Artes. En Roma había estado ya en medio de su gran viaje (1278) cuando Nicolás III despachaba su embajada de cinco frailes menores al Gran Kan. Y volvió en 1287 para entrevistarse con Honorio IV y Nicolás IV (1292). Sin éxito su primera lectura pública en París, expuso una versión abreviada en Montpellier (1289) y en Nápoles (1293). De nuevo en París (1297) emprendió la lucha contra el averroísmo, infiltración musulmana en Occidente, cuya prohibición pidió al rey y a la universidad.<sup>6</sup> Entonces fue bien recibido en la Corte de Felipe el Hermoso, a quien dedicó un libro. Allí actúa en 1302 y 1307, y en un largo período, 1309-1311; en esta fecha participó en el Concilio de Vienne, donde alcanzó un decreto favorable a la enseñanza de hebreo, griego, árabe y caldeo en los cuatro Estudios generales. Su propósito de practicar el Arte demostrativa en la discusión directa con los doctores musulmanes le llevó a Marruecos y Túnez en tres ocasiones.<sup>7</sup> Conforme a las normas del duelo caballeresco, el vencido en la disputa aceptaría la religión del vencedor; tenía absoluta confianza en su Arte. Expulsado y maltratado varias veces, lapidado en Bujía (1315) fue recogido por mercaderes de su patria y llevado acaso todavía con vida a Mallorca. Montpellier, Gé-

<sup>5</sup> *Blanquerna*, cap. 61; *Obres essencials* I, ps. 199-200.

<sup>6</sup> OTTO KEICHER, *Raimundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie mit einem Anhang «Declaratio Raimundi per modum dialogi edita»*. Beiträge zur Geschichte de Philosophie des Mittelalters 7 (1909).

<sup>7</sup> Cfr. FRANCISCA VENDRELL, *La tradición de la apologética luliana en el reino de Fez*, Estudios Lulianos 1 (1957) 371-376. J. HENNINGER *Les franciscains et la connaissance de l'Islam (Raymundus Lullus)* Neue Zeitschrift 9 (1953) 161.184.

nova —puerto de sus viajes a Africa— Pisa, Sicilia —donde disputó con judíos y sarracenos— le han visto descansar de una intensa vida de acción, al final de la cual pudo afirmar que había «consagrado cuarenta años de su vida a promover el bien público de la cristiandad».<sup>8</sup>

El universalismo de Lulio no es una consecuencia del ambiente mundial en que se ha desenvuelto; el universalismo estaba al comienzo de su vocación. El sentido de la paz no es un efecto de su internacionalismo, sino que se encuentra al principio: en su conversión: «Guerra fo entre Deu e l'humá linatje con Adam hac pecat et tuit eren desviats de pau e de la benedicció de Deu, a per ço car la guerra era molt gran convenc que Déus en sa propria persona vengués metre pau e concordia enfre Deu e creatura...»<sup>9</sup>

## 2. Guerra sensual y guerra intelectual.

La doctrina de Lulio sobre la guerra y la paz se encuentra en el capítulo 204 de su Libro de la Contemplación.<sup>10</sup> Este libro tiene por objeto a Dios en todos sus atributos y dignidades, y a la Creación con todas sus manifestaciones y aspectos, y entré ellos, en lugar preferente, el hombre, su naturaleza, potencias, virtudes y actos. Como las restantes obras de Lulio más que a un plan lógico y sistemático, el Libro de la Contemplación responde a un plan alegórico y figurativo; los temas arrancan de una intuición inmediata de la realidad, pero no son desarrollados en total aislamiento, sino entrelazados y envueltos en la idea fundamental de Dios y de su Amor. El tema de la paz se enuncia así: Cómo el hombre tiene aperecibimiento y conocimiento del arte y de la manera por la cual el hombre que está en guerra puede tener paz y concordia con sus enemigos.

<sup>8</sup> En la *Diputatio clerici et Raymundi phantastici* (1311), cfr. GOLUBOVICH, Biblioteca I, p. 388.

<sup>9</sup> *Blanquerna*, cap. 81. *Obres essencials* I, p. 233.

<sup>10</sup> El carácter fundamental de esta obra de Lulio, «germen y sinopsis» de toda su restante actividad, ha sido reconocido de antiguo. Cfr. OBRADOR, en prólogo al tomo I del Libro de *Contemplació de Deu* (Palma de Mallorca, 1906) con referencia a TORRES BAGES. *La Tradició Catalana*. Barcelona 1892; CARRERAS, *Historia*, p. 627: «el pacifismo luliano, más que una idea política, es una aspiración moral, fruto y a la vez aplicación de la doctrina del amor, y por eso hay que buscar sus raíces en la mística». A. DE PALMA DE MALLORCA, *Ramón Lull y la Sociedad de las Naciones*, en *Estudios franciscanos* 49 (1948) 229-260, antepone al tema de la pacificación entre enemigos el desarrollado más adelante, en el cap. 308 del Libro: como el hombre puede tener paz con sus enemigos en medio de la guerra. Según J. PROBST (p. 29 *La mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplació* en *Beiträge zur Geschichte des Philosophie des Mittelalters* 13 (1916), p. 9) el Libro no es, propiamente una obra mística.

Tres son los caminos y maneras de la paz entre los hombres: 1.º el sensual 2.º el sensual e intelectual, 3.º el simplemente intelectual. El amor tiene significación de paz; el desamor de guerra. El hombre que desea la paz debe primeramente ordenar sus potencias: dominar a su sensualidad con su intelectualidad.

a) Cuando el hombre está en guerra por alguna cosa sensual, por ésta se pone en guerra intelectual, desamando las cosas que le impiden la posesión de aquella cosa sensual. Este hombre debe analizar si el motivo de la guerra es sensual o intelectual; y si es lo primero, someterlo a la potencia intelectual. La peor especie de guerra es la que tiene por objeto una cosa sensual, entre dos hombres dominados por la potencia sensual y desobedientes a la potencia intelectual, la cual no tiene poder sobre ellos. En este caso, el que quiera la paz deberá mortificar su sensualidad con su racionalidad («per tal que sia amador de son enemig»), y por la concordia conseguida en la naturaleza sensual llegará a la paz intelectual. Si por este camino no puede hallar la paz, deberá combatir a su enemigo, no sensualmente sino intelectualmente, «per rahons e per cors de dret»; si tampoco por este camino consigue la paz, deberá combatir a su enemigo sensualmente, para que mortificando su sensualidad venza la mala voluntad que hay en su racionalidad. Si por ninguno de estos caminos puede tener paz con el enemigo, se le debe abandonar la cosa sensual.

b) La guerra sensual e intelectual puede ocurrir por una de las dos naturalezas o por ambas. Si ocurre que la naturaleza sensual es enemiga de la intelectual —lo que es tan natural como que el cuerpo se oponga al alma— el que quiera tener paz deberá someter la sensual a la intelectual; es decir, el caso queda reducido al de la guerra sensual. Pero si ocurre que la naturaleza sensual es amable y sometida a la intelectual, y ésta, al contrario, es la enemiga, esto quiere decir que la naturaleza intelectual es obediente al demonio. El que quiera tener paz en esta guerra debe suprimir esa obediencia intelectual al demonio.

c) Queda la guerra intelectual: guerra en la naturaleza intelectual o bien guerra entre intelectualidades. El que quiere tener paz debe buscar cual es la ocasión de esta guerra, y si es ocasión sensual o intelectual. Si la ocasión es sensual, ocurre que las intelectualidades están desordenadas por las sensualidades; entonces éstas deben ser ordenadas. Si la ocasión es intelectual, la guerra será por razón de la voluntad, el entendimiento, el discurso o la imaginación; los cuales se oponen entre el hombre sabio y el poco honorable, el virtuoso y el vicioso. El que quiera tener la paz, debe determinar cuál es el «su-

jeto» que contiene la ocasión de la guerra, y en este sujeto deberá determinar estas cinco cosas: el género, la especie, la diferencia, la propiedad y el accidente.

Guerra intelectual es, propiamente, guerra entre las almas: esta guerra se desarrolla en las tres potencias: memoria, entendimiento y voluntad; después se extiende por los cinco sentidos intelectuales. El que quiere tener paz en la guerra intelectual, debe concordar las virtudes de su alma con las de su adversario; una vez conseguida esta paz se llega a la de los sentidos espirituales.

Cuando surge la guerra intelectual, crece y se extiende a las sensualidades. De acuerdo con esto, el que desea la paz sensual debe procurar la paz intelectual. Y lo mismo ocurre a la inversa: el hombre no puede tener paz intelectual, si no tiene paz sensual. Cuando se ha producido la guerra de ambos órdenes, primero debe ponerse la paz en el intelectual, y hacer a la potencia intelectual dueña de la sensitiva; y, si no se puede hacer la paz en las cosas intelectuales, entonces el hombre debe buscar la paz en las sensuales mediante la mortificación, pues por este vencimiento el hombre es pacificado en la naturaleza intelectual.

En lo anteriormente dicho no se distingue propiamente la paz y guerra dentro de cada hombre, entre su sensibilidad y su intelectualidad, o entre los distintos hombres, por razón de sensualidad o intelectualidad. Hay una continuidad en el pensamiento de Lulio, que va de la paz y guerra interiores de cada hombre a las exteriores, entre hombres diversos. El que quiere tener la paz con los demás debe primero ordenar en sí sus potencias, sometiendo la sensual a la intelectual.

Este pensamiento tiene una proyección real y concreta, cuando en el mismo capítulo Lulio traslada la «contemplación» de la paz y la guerra, al ejemplo más inmediato y evidente, al paradigma histórico de la guerra: entre cristianos y sarracenos.

Cristianos y sarracenos guerrean intelectualmente, porque no se acuerdan en fé ni en creencias; y por esto guerrean también sensualmente. De la guerra sensual derivan muerte y heridas, cautiverios y destrucción de riquezas: la guerra no sólo produce estos males, sino que hace cesar muchos bienes. La paz debe comenzar en el orden sensual y sobre esta paz podrá «concordarse la guerra intelectual»; terminada esta guerra intelectual, se llegará a una fé y a una creencia. Mientras dura la guerra sensual contra los sarracenos, no es posible tener disputas con ellos: si hubiera paz sensual podría enderezarse e iluminarse a los sarracenos «a via de veritat per gracia de Sant Esprit».

Para reforzar esta posición, argumenta que Jesucristo, los Apóstoles y sus discípulos estuvieron en paz sensual con judíos, fariseos y demás gentes, con el fin de conseguir que aquellos que estaban en el error tuvieran paz intelectual; incluso aunque los cristianos debían soportar la guerra sensual. Sería preferible que los cristianos tuviesen paz sensual con los sarracenos, y mortificando la naturaleza sensual, produjeran paz intelectual en la tierra. Ahora bien, con el amor y la devoción de los tiempos apostólicos se han enrarecido, los cristianos hacen mejor la guerra sensual que la guerra intelectual, y por el miedo de la guerra sensual no quieren poner paz en la guerra intelectual, y por el miedo de la guerra sensual no quieren poner paz en la guerra intelectual, de la manera que hicieron Jesucristo y los Apóstoles, con sus sufrimientos y su muerte.

El tema de la guerra entre cristianos e infieles aparece desarrollado en el cap. 346 del mismo Libro (que trata de la conversión de los infieles-. La conversión ha de ser obra de la libertad de cristianos infieles, pues Jesucristo no está contra la libertad; el Creador no se opone a la libre voluntad del hombre. Sostiene Lulio que es preferible utilizar las armas intelectuales a las sensuales. Pero sí es lícito usar de las armas sensuales cuando están al servicio de las intelectuales, especialmente porque el poder sensual de los infieles quiere destruir al de los cristianos. Es lícita la guerra sensual determinada a mortificar la sensualidad del enemigo y con ello vencer la mala voluntad que hay en su sensualidad.

Aunque Lulio ha tenido grandes proyectos de cruzada militar para la reconquista de los Santos Lugares, esta idea de la cruzada intelectual, del convencimiento mediante la discusión con judíos, musulmanes y paganos, es radical y primaria. A ella responde su fomento de las lenguas orientales para la predicación entre infieles, su obra enciclopédica con finalidad apologética y su personal actividad misionera. Aun admitiendo y fomentando la cruzada militar, persiste en Lulio como segunda parte necesaria la tarea del convencimiento.

### 3. *La paz, fruto del imperio.*

El *Arbre de ciencia* es una exposición elemental de todos los conocimientos, escrita en 1295-1296 por R. Lulio para facilitar el *Arte Magna*. Se expone cada ciencia bajo la figura del árbol: raíces, ramas, tronco, frutos. El Arbol imperial (VII) es la ciencia política. El príncipe debe respetar los privilegios de los barones y éstos, por su parte, la supremacía de aquél («según ordenamiento de unidad y pluralidad»). Un ordenamiento semejante, para el conjunto de los príncipes:



«convenria que fos un emperador tan solament... e desús a molts reis e barons, com és un papa a molts prelats». La carencia de esta organización es la causa de las guerras. No teniendo el emperador el poder que tenían los césares romanos, se ha producido «quaxi egualdat de poder entre un princep e altre, e una ciutat e altra, és l'emperi de partit en moltes parts... e per aço, e no és universal poder en lo mon qui ajut a mortificar aquells treballs en que son per guerres». Si los reyes reconocieran el imperio, como los barones reconocen en cada reino al soberano, el imperio podría establecer una paz internacional semejante a la paz interior: «cascun baró és pus forts per son princep contra altre baró qui'l vulla injuriar».

No necesita el pensamiento de Lulio la reducción del orden político a un solo poder absoluto y mundial; sería suficiente el reconocimiento de la dignidad imperial y un cierto equilibrio de su fuerza con la de los estados territoriales, para defender a cada uno de éstos cuando sean injustamente atacados. La facultad de realizar este juicio es un elemento del orden político: «justicia es ram general en lo princep», cuya bondad y grandeza está significada «en les branques de l'arbre moral».

El fruto del Arbol imperial «és pau de gents» (VII, 7). Contemplació cap. III). Diōs ha honrado y ennoblecido a Reyes y Príncipes «por tal que tengan paz en la tierra», si no lo hacen así es por maldad y vanagloria. (Liber de). El fruto del Arbol apostolical (VIII, 7) resume todos los demás, y entre éstos el del Imperial: «per ço que l'emperador pusca tenir pau en lo món e destrorir los infisels rebels al manament del sant Pare apostoli».

Esta paz del imperio tiene por fin, que los hombres puedan recordar, entender, amar, honrar y servir a Dios, lo cual no pueden hacer «gents qui sien en guerra o én treball los uns contra los altres»; así como tampoco pueden practicar la caridad mútua. El «poble requer al princeps justícia e pau», por lo cual obra mal el príncipe que no establece la paz en el interior, y aquellos que guerrear unos contra otros contra «justicia e pau». El Arbre exemplifical (XV, 7, 7) contiene una disputa entre la Corona del Rey y la Paz del pueblo, acerca de cuál es verdaderamente el fruto del Imperio, resulta en favor de la Paz por medio de un apólogo sōbre una guerra injusta emprendida por el mal consejo de un caballo belicoso. La obtención de la paz internacional, excluida la unidad del Imperio, que sería el modo adecuado para obtenerla, queda reducida al problema de la justicia de la guerra.

La falta de un imperio universal que conserve la paz pública es consecuencia de una alteración del orden, tratada por Lulio en el *Libre*

*de Sancta Maria* (1920).<sup>11</sup> Dos personajes, Alabanza y Oración, encuentran a una tercera, Intención. Esta se lamenta porque «les gents faien en est món la primera entenció segona e de segona primera». Alabanza evoca los tiempos en que los romanos enseñorearon el mundo, porque amaban la común utilidad, merecen el elogio a pesar de ser infieles. Cuando prefirieron el bien propio al bien común, Roma perdió la virtud y decayó. Oración replica que no es necesario remontarse a los Romanos; ahora mismos los Tártaros, pueblo reciente, comienza a enseñorear todo el mundo, «car amen comuna utilitat de lur secta e manera». Aunque son gentes sin ley y sin fé, sin conocimiento de Dios ni de la Virgen, puede conquistar a todos aquellos que olvidan la común utilidad. Intención explica que la utilidad pública es primera (intención) y la específica, segunda; por alterar estos términos las gentes destruyen a la Intención y a sí mismas. Interviene un Ermitaño (Blanquerna, vid. infra), quien declara haber deseado y haber trabajado mucho tiempo por la pública utilidad; a causa de los pecados propios y ajenos no ha tenido éxito, por lo cual se ha retirado del mundo donde todavía ruega a la Virgen, «car si Ella no ajuda, toto lo món es perdut» (Regina Pacis).

En los Tártaros Lulio ha considerado la posibilidad de ganarlos para la fé cristiana, más fácil porque eran un pueblo todavía sin ley; y el peligro de que hicieran ley, como los musulmanes, o bien fueran convertidos por los sarracenos, pues en tal caso toda la cristiandad estaría en gran peligro.<sup>12</sup>

#### 4. Caballería de la paz

El pacifismo de Lulio se somete a la prueba de la Caballería. El mismo era un caballero y había tenido una educación de esta clase, reconocida en su fisonomía intelectual.<sup>13</sup> Los caballeros constituyen una rama del Arbol Imperial (VII, 3. 2) calificados por su fuerza y por el antiguo honor de que son depositarios «Es honor gradada» que conviene más a los caballeros que a los burgueses: más a éstos que a los mercaderes, y a éstos más que al pueblo; todas estas clases son necesarias en el reino, y los hombres no cumplen sólo con

<sup>11</sup> *Obres Essencials* I, ps. 1153-1242.

<sup>12</sup> Así, en el *Liber de quinque Sapientibus* (1294) en la *Petitio ad Celestino V* (1294), en el *Liber de Fine* (1305). Sobre el fondo histórico de estos planes acerca de los tártaros, en cuya conversión se puso una gran esperanza, cfr. GOLUBOVICH. Biblioteca I, p. 328 ss.

<sup>13</sup> J. H. PROBST, *Le B. Ramon Lull, chevalier par hérité et par vocation*, Palma de Mallorca, 1914.

amar el orden a que pertenecen, sino también deben amar los otros órdenes, puesto que todos han sido establecidos por Dios. El *Liber de Contemplació* (cap. 112-15) expresa el fin esencial del caballero: «Los cavallers foren possats en lo món, per tal que tenguessen lo món en pau» y observan los modos varios como de hecho ellos desvirtúan este fin. Para la restitución de la clase a sus principios está escrito el *Libre qui es de l'ordre de cavalleria* (1275).<sup>14</sup> En el orden interno del reino, corresponde a los caballeros guardar la tierra, pues por el temor de ellos no se atreven las gentes a destruirla, ni tampoco los príncipes a invadirse unos a otros (II,12). De este modo, la caballería aparece como un elemento activo de la paz, dado que el caballero no actúa como un instrumento del poder político, sino conforme a una propia regla.

En el simbolismo de las armas (V,15 ss.) la testera del caballo significa que el caballero no debe usar de las armas sin razón; el estandarte del príncipe, que los caballeros deben guardar el honor de sus estados, y evitar que se pierdan los reinos, condados y tierras. La caballería tiene una función de justicia en el orden interno que se traslada también al orden internacional, por cuanto el príncipe no puede utilizarla contra la justicia.

Oficio del caballero es «mantener la justicia»; diferente del de los jueces, que es juzgar; pero, si el caballero tuviese ciencia suficiente, sería el mejor juez (II,9). Al fin de mantener la justicia se reducen las demás funciones del caballero. Conexión entre justicia y guerra en el caballero: Si la justicia y la paz fuesen contrarias, la caballería sería contraria a la paz. y entonces caballeros serían los enemigos de la paz y los amigos de la guerra; por lo mismo, los pacificadores serían enemigos de la caballería. Ciertamente, hay ahora caballeros amigos de guerras y de sus males y calamidades; pero no así los primeros, que concordaban con la justicia y la paz. Como en los primeros tiempos «es ara ofici de cavaller pacificar los hòmens per força d'armes». Caballero es el hombre que procura la paz por la fuerza: esta es la síntesis del ideal pacifista y el ideal caballeresco.

La significación de la caballería para la paz internacional deriva de la posición que Lulio asigna en el orden caballeresco al em-

<sup>14</sup> *Obres essencials* I, 513-543; *Obras literarias*, ps. 105-141; H. WIERUS-ZWOSKI, *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade*. Miscellanea Lulliana, Barcelona, 1935, ps. 403-436 (tir. ap. *Estudis Franciscans* 46 (1934), 47 (1935)). M. SANCHIS GUARNER, *L'Ideal cavalleresc definit per R. Ll.* en *Estudios Lulianos* 2 (1958) 37-62. A. OLIVER, *El «Libre del Orde de Cavalleria» de R. L. y el «De laude Novae Militiae» de San Bernardo. Relación de ambos con el «Miles Christianus» medieval*, *ibidem* p. 175-186.

perador y a los reyes (II,5): «emperador deu esser cavaller e senyor de tots cavallers. Mas, car emperador no poria per si mateix reger tots los cavallers, cové que haja de sots si, reys qui sien cavallers». En esta fase de su pensamiento Lulio no ha renunciado todavía a un orden universal fundado en el imperio romano, internamente transformado en la estructura caballeresca feudal, en la cual los reyes están integrados. Cosa distinta ocurrirá cuando en la siguiente obra (Blanquerna) ofrezca una visión más realista de un mundo constituido por un conjunto de reinos que no reconocen superior, y en el cual la única potestad universalmente reconocida es el Papa.

#### 4. Organización internacional.

Las ideas de Lulio acerca del orden internacional, de las relaciones entre los pueblos y de los medios para asegurar la paz y resolver los conflictos entre las naciones, se encuentran en el *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, escrito en Montpellier hacia 1283.<sup>15</sup> obra en la que el autor ofrece un cuadro completo de reforma y perfeccionamiento de la cristiandad. El protagonista Blanquerna pasa por todos los estados: primero en la familia, con sus padres Evast y Aloma; después, monje y abad de un monasterio, obispo que gobierna la ciudad y papa, para terminar como ermitaño lejos del mundo y dedicado a la contemplación. Blanquerna es señalado a los cardenales, que deben elegir papa, por un juglar del emperador. Pero se resiste a aceptar el cargo, por el temor de no poseer conocimiento y voluntad suficientes para la gran tarea del papado: «Fama és per tot lo món, que apostoli poria, ab sos compaynons, ordenar quaix tot lo món, si's volia: e car lo món sia en tan gran discordia e desordenament temedora cosa és ésser apostoli, e significada és en l'apostoli gran colpa si no usa de son poder en ordenar lo món, siguent sa volentat tot lo poder que Déus ha donat a apostoli en ordenar lo món». (IV. 78, 10).

Vencida su resistencia y nombrado papa, Blanquerna asigna a cada cardenal una misión en el gobierno de la Iglesia y un título

<sup>15</sup> RL. *Obras esenciales* e introducción de Tomás y Joaquín CARRERAS, M. BATLLORI, J. PONS Y MARQUES y otros. Una versión castellana en R. LULL, *Obras literarias*, Biblioteca de Autores cristianos, Madrid, 1948 con introducción por R. Ginnard.

Según R. BRUMMER, *Zur datierung von Ramon Llulls «Libre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, 1 (1957) 257-260 más amplio, en Klemperer-Festschrift, Halle, 1957, el libro fue concebido en 1275, redactado en 1278 y terminado en 1283.

S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de quinque sapientibus» del Bto. Ramón Llull, en sus relaciones con la fecha de composición del «Libre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, I, 1957, 377-384.

tomado del *Gloria in excelsis Deo* de la Misa. El papa y los cardenales nombran «precuradors qui.ils feessen saber per lettres o per missatges l'estament de les terres». Dividido el mundo en doce partes, a cada una se envía uno de ellos, por medio de los cuales el papa «sabés l'estament del món». Algunos de estos procuradores han ido a tierras de infieles, y traen, de Alejandría, Georgia, India y Grecia cristianos no católicos para procurar la unidad con Roma; una de las grandes aspiraciones de Lulio que él ha planteado sólo en un plano teológico, prescindiendo de la cuestión jerárquica.<sup>16</sup>

El cardenal «*Et in terra pax hominibus banae voluntatis*» ejerce la pacificación en Roma y en países lejanos (cap. 81). Le vemos poner paz, con arbitrios ingeniosos e inocentes, en las familias, entre cristianos y judíos, ciudadanos y comerciantes, príncipes laicos y eclesiásticos, etc. No se trata de paz entre los pueblos, aunque algunas de estas personas estén constituidas en autoridad pública. Es un cardenal viaja para establecer la paz y tiene procuradores en las cortes.

La división del mundo sirve a diversos fines del gobierno eclesiástico. El cardenal *Domine Fili* (cap. 88) envía mensajeros por todo el mundo para que informen al papa sobre las distintas creencias religiosas: «e fo complida la figura com los Emperadors de Roma, qui foren senyors de tot lo món e havien missatgers qui.ils faën saber tot l'estament del món, en ço que figuraven que.l papa seria loctinent de Déu e senyor de Roma e sabria l'estament de totes les terres per ço que fossen subjugades a la santa fe catòlica». Los procuradores de las doce provincias envían noticias sobre cultos y costumbres de los gentiles.

La discordia entre pueblos se atribuye a la diversidad de lenguajes de la cual deriva la diversidad de creencias (cap. 94): «que gran treballs havia en lo món atrobats enfre les gents, per ço car eren de diverses nacions, havents diverses lenguatges; per la qual diversitat de lenguatges guerrejaven los uns ab les altres, per la qual guerra e lenguatges se desvariaven en creences e en sectes les uns contra.les altres». Un cardenal propone que en cada provincia se destine una ciudad en la cual todos hablen latín. A esta ciudad serán enviados constantemente hombres y mujeres para aprenderlo, y cuando vuelvan a su tierra lo enseñen a sus hijos desde la infancia: «e enaixi, per

<sup>16</sup> Cfr. S. CIRAC, *R. L. y la unión con los bizantinos*, en Jerónimo Zurita. Cuadernos de Historia 3 (1954) 7-66); el mismo, *Raymond Lull et l'Union avec les Byzantines* (sep. de Actas del IX Congreso de Estudios Bizantinos de Tesalónica, t. II, ps. 73-96. Atenas, 1955); S. GARCÍAS PALOU *Omisión del tema del primado romano en los ratados y opúsculos orientalistas del beato Ramón Lull*, Estudios Lulianos 1 (1957) 235-256.

longa continuació porets aportar a fí com en tot lo món non sia mas un lenguatge, una creença, una fé». El proyecto es caro, pero el papa ruega a los cardenales le ayuden a tratar «com tots los lenguatges qui son puscam tornar a un tan solament». Este objetivo se propuso el mismo Lulio en su *Arte Magna*.<sup>17</sup>

Al final de su pontificado, Blanquerna encuentra el problema de la paz internacional (cap. 95): «Estava lo papa Blanquerna en pensament com progués tractar pau e concordia entre les comunitats, qui són en gran discordia per ço car no han concordancia en esser obedients a un príncep tan solament qui tengués pau e justicia». La discordia no puede ser evitada, puesto que no hay un poder político universal; sobre este supuesto real se establece el mismo sistema luliano de paz.<sup>18</sup> El tema se interrumpe por la llegada del mensaje de unos misioneros, que no pudiendo pasar a la ciudad de su destino, le suplican al Papa que escriba a los príncipes de aquellas tierras para que permitan el libre tránsito. El papa trata con los cardenales, primero, enviar mensajeros que traten con los príncipes el paso de los misioneros, y segundo, el tema propio de la paz: «és necessitat que trame-tam missatgers contínuament a les comunes, e com puscam tractar pau per Lombardia, Toscana e Venècia, e que tractem con s'hi pusca tenir justicia e caritat d'una comuna a altra». Cuyo oficio adopta el cardinal *Tu solus Altissimus*. Este ordena lo referente al tránsito de los misioneros y después plantea al Papa la cuestión de la paz. «Paresant, ¿com poriem ordenar nostres missatges a tractar pau entre les comunes?».

La respuesta del Papa confiere a R. Lulio un puesto destacado entre los precursores de la organización internacional: «L'apostoli li respòs, e dix que los missatges anassen per les comunes espiant qual comuna ha tort contra l'altra; e l'apostoli tracta com una vegada l'any cada potestat vengués a un loc segur on fossen totes les potestats, e que segon forma de capítol que.s tractàs amiat e correcció dels uns als altres, e puniment de moneda fos en aquells qui no vòlien estar a dita dels difinidors del capítol.

Esta organización de la paz en relación con la indicada división del mundo y envío de procuradores, comprende a todos los pueblos

<sup>17</sup> Cfr. J. CARRERAS Y ARTAU, *De Ramón Lull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal*, CSIC, Barcelona, 1946.

<sup>18</sup> No es exacto hablar de un «Imperio papal» en el pensamiento de Lulio; dado que el Imperio no tiene carácter supranacional, «el papa es la única autoridad supranacional de la sociedad cristiana»; de aquí la necesidad del arbitraje. F. ELIAS DE TEJADA, *El pensamiento político catalán medieval como trasfondo del mallorquín de la misma época*, en *Studia monographica et recensiones* 3 (1949).

crístianos e infieles.<sup>19</sup> Consta de unos elementos permanentes: los mensajeros encargados de recoger los motivos de agravio internacional, y de una reunión periódica en un lugar seguro, en la que se hallan presentes todas las potestades soberanas, es decir, aquellas que no reconocen un soberano común. La forma de capítulo está relacionada con los capítulos eclesiásticos. La necesidad de someter todos los agravios al conocimiento de este capítulo implica la idea de un arbitraje obligatorio, así como el castigo con multa representa una jurisdicción internacional.<sup>20</sup> Debe notarse la existencia de unos definidores del capítulo, personas destacadas de la asamblea general, para definir y resolver los asuntos, cuya resolución obliga —acaso, una vez que ha sido adoptada por la asamblea— a las partes interesadas.

### 5. *La Cruzada.*

El problema de la guerra con el infiel había sido planteado en el *Liber de Contemplació*, con una significación puramente descriptiva. La «paz sensual», de las armas, debe preparar la «paz intelectual» del convencimiento. La posibilidad de una guerra sensual era admitida porque los musulmanes la practicaban contra el poder cristiano. Una posición activa en favor de la cruzada, aparece en otra fase del pensamiento. La objeción fundamental a la cruzada ha sido recogida en *Blanquerna* (cap. 80): el papa recibe una carta del sultán de Babilonia, quien manifiesta su extrañeza porque los príncipes cristianos, al pretender la conquista de Tierra Santa adoptan el procedimiento de Mahoma, en vez de obrar como Jesucristo y sus Apóstoles que convirtieron al mundo por la predicación y el martirio, motivo por el cual los cristianos actuales no consiguen obtener los Santos Lugares. Una carta semejante había enviado a los príncipes. El Papa y los cardenales reflexionaron sobre este argumento, que les impresionó (molt fortment cogitaren).

La justificación de la cruzada viene representada por dos intervenciones. Ramon lo Foll: «Tramés fe a contrició esperanza que li

<sup>19</sup> En el orden eclesiástico Lullio (*Blanquerna*, cap. 89) propugna la práctica del capítulo, a semejanza del que celebran las órdenes religiosas: deberían reunirse anualmente en cada obispado, en los arzobispados, en cuatro partes del mundo, y finalmente en Roma, aparte de un capítulo general cada cinco años y un concilio cada diez. En los diferentes grados se debía corregir y castigar a los eclesiásticos, para lo cual existe un oficio de «pesquisidores».

<sup>20</sup> Debe notarse la existencia de unos definidores del capítulo, personas destacadas de la asamblea general, para definir y resolver asuntos. A. PALMA DE MALLORCA, en *Estudios Franciscanos* 49, ps. 247-248, considera que los definidores están representados en el Arbol ejemplifical: poder, sabiduría, voluntad, igualdad y bondad.

trametés devoció e perdó, per ço que l'honrassen en los locs on es deshonrat son amat». Este enigmático pasaje alude a los impulsos espirituales de los cruzados, que tenían por resultado honrar a Jesucristo allí donde había tenido lugar la Pasión. El juglar de Valor, alaba el honor que esta virtud recibe en aquel mismo lugar. Llega la noticia de que dos «asesinos» han dado muerte a un príncipe cristiano, por lo cual ellos mismos sufren una muerte muy cruel. Y el juglar del Valor pregunta: «¿de qué vale la caridad y humildad de Jesucristo, si los miembros de aquella secta no vacilan en exponerse a la muerte, mientras los cristianos no lo hacen por honrar a Jesucristo?». Entonces el Papa manda llamar a los maestros y superiores de las órdenes militares del Temple y del Hospital, para tratar del modo de dar honra a Dios.

La predicación de la palabra divina es justo motivo en el mismo libro de Blanquerna (cap. 87) para emprender una guerra. Cuando los misioneros son expulsados de un país, el Cardenal «Domine Deus» solicita de los príncipes cristianos que invadan con las armas aquellos países, y no hagan tregua con sus príncipes mientras no permitan éstos la entrada y permanencia de los misioneros, y por el contrario tengan treguas mientras lo permitan. Pero cuando, seguidamente, se produce el caso de un rey sarraceno que ha expulsado a los religiosos, el mismo cardenal replica que los misioneros han deshonrado el poder de la voluntad que es más fuerte que el poder corporal. «sil.l rey se defén ab poder corporal contra lo poder de nostres ànimes, convé que.l seu poder sia vençut e sobrat per molt amar e honrar la passió de Déu»; el poder espiritual de Dios vence al poder sensual e intelectual de los hombres.

En 1290 Lull<sup>9</sup> presenta a Nicolás VI su epístola *pro recuperatione Terrae Sanctae*.<sup>21</sup> En 1294 la *Petitio* la Celestino V, en la que trata de la conversión de los infieles, y de la conquista de Tierra Santa mediante la unificación de las Ordenes Militares. La misma fue reiterada a Bonifacio VIII, pero este Papa no la tomó en consideración.

De 1305 es el *Liber de fine*. Recién escrito se produjo una situación internacional favorable a sus proyectos: la elección como papa

<sup>21</sup> A. GOTTRON, *R. L. Kreuzzugideen*, Berlín, 1912. R. SUGRANYES DE FRANCH, *Un texte de R. Lull sur la croisade et les missions*, en *Nova et Vetera* 21 (Fribourg 1946) 98-112. E. LONGPRE, *Deux opuscules inédits du B. Ramon Lulle*, en *La France Franciscaine* 18 (1935) 145- 154 (*Petitio Raymundi pro conversione infidelium* y *Petitio Raymundi in Concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam*. CARRERAS, *Historia* I, p. 324 la serie de obras sobre cruzada y misiones núms. 216 a 225.



de Clemente V, un francés amigo de Felipe el Hermoso de Francia y de Jaime II de Aragón. Lulio se presentó a éste y le ofreció su proyecto. Según testimonio de Lulio, el mismo rey entregó al papa el *Liber* y ofreció su persona y su reino para ponerlo en ejecución. Encierra un grandioso programa de Imperio espiritual cristiano, basado en el empleo de armas materiales y espirituales: el fin era reducir el mundo a la paz en la unidad de la fé romana con el poder de las dos espadas. La espada espiritual serían cuatro monasterios para el estudio de la lengua arábica, judaica, cismática y tartárica. La espada temporal sería una orden militar nueva en la que se refundiesen las existentes. Exponía varios caminos posibles para emprender la conquista de los Santos Lugares, y ante los inconvenientes de los ya utilizados, proponía la reconquista de la España musulmana. El mando del ejército debía confiarse a un príncipe cristiano elegido por común acuerdo, y el de la escuadra a un almirante que hiciera cumplir la prohibición pontificia de comerciar con los infieles.

En el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (1309) y en el *Liber Natalis* (1311) detalló el plan de la Orden Militar única e insistió en el antiaverroísmo y en las lenguas orientales. Junto a la cruzada militar figuraba siempre la cruzada espiritual; con este fin había escrito sus obras apologéticas. Entre los medios de persuasión, indicaba liberar a los prisioneros una vez instruídos y gratificados con dones para que de vuelta a sus hogares propagasen la doctrina de Cristo. Por último dirigió la *Petitio ad adquirendum Terram Sanctam* al Concilio de Vienne (1311).

#### 6. *Consolación de los vencidos.*

Para poner término a estas revistas de las ideas de Lulio acerca de la paz, vamos a referirnos a su escrito *Consolatio venetorum et totius gentis desolatae*, escrita en París 1298.<sup>22</sup> Su fondo histórico ha sido estudiado por Golubovich. El motivo de este escrito es la derrota sufrida por los venecianos ante los genoveses el 8 de septiembre de 1298, cerca de Curzola (Dalmacia). Lulio estimaba a ambas repúblicas, en las que tenía amigos y seguidores. Quiso pacificarlos en bien de la cristiandad, y especialmente consolar a los vencidos. Su escrito representa haber encontrado el autor, en un jardín de París,

<sup>22</sup> Bibl. Nat. París, Ms. 15.145. G. GOLUBOVICH ofm. *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa, e dell Oriente franciscano*, Quaracchi, 16 vols. (1906-1930); vol. I, ps. 389-392.

a un tal Pedro, veneciano, que lee la carta de un hermano suyo, caído prisionero con otros muchos en aquella batalla. El joven maldice a la Fortuna que ha sido favorable a los genoveses y enemiga de los venecianos. Lulio sostiene que no hay tal Fortuna ni una suerte ciega, sino un Ser justo y sabio que todo lo gobierna. El bien o el mal procede del uso que hacemos de la libertad. Es cierto que en todos los asuntos humanos interviene una potencia superior, pero ésta no es otra cosa que Dios, justo y misericordioso.

Tras esta consideración general Lulio intenta consolar al veneciano, haciéndole ver primero la justicia que puede encerrar la derrota de su país. Los venecianos han sido vencidos y tratados cruelmente, pero poco tiempo atrás, ellos, junto a los pisanos, habían vencido y ultrajado a los genoveses a quienes arrebataron la ciudad de Achi, demolieron su castillo y llevaron sus piedras en triunfo a Pisa y Venecia. La justicia de Dios se ha vengado de los devastadores de aquella ciudad. Es necesario que los venecianos sufran la adversidad con calma, valor y esperanza. Su situación tendrá término y puede ya mejorarse. ¿Qué deben hacer los venecianos? Rechazar los pensamientos de venganza y preparar la paz con los genoveses. Para este fin Lulio persuade al veneciano de que se dirija a Génova. En esta ciudad hay un varón noble y bueno. Percival Spinola, amigo de Lulio. No estuvo en la batalla y acaso siente piedad por los vencidos. Pedro le suplicará, de parte de Lulio, que consuele a los venecianos con este escrito y con otros que de él posee, y además que procure la paz: «Item dices ei quod ipse se intromittat quantum potest ad tractandum et faciendum pacem inter Januensas et Venetos, quoniam circa aliud non posset melius laborare quod melius foret ad honorem Januae. Et ipse est potens in civitate Januensi et est homo discretus; propter quod poterit et sciet pacem tractare et ipsam ad finem ducere cum Dei adjutorio». Un año después se firmó la paz entre Génova y Venecia, y ésta recobró sus prisioneros. Percival Spínola existió realmente, y Lulio lo menciona en su testamento como depositario de ejemplares de sus escritos. El carácter histórico del hecho, dentro de su concreta y modesta importancia, sirve para ilustrar las ideas de Lulio acerca de la paz internacional, y compensa con su realismo, el carácter idealista y abstracto de otros proyectos e ideas del autor.

RAFAEL GIBERT  
Universidad de Granada

# RAMÓN LLULL

## Y LOS ORÍGENES DE LA LITERATURA CATALANA\*

### EL MISTICISMO DE RAMÓN LLULL

Es éste uno de los aspectos esenciales de la personalidad del Maestro. Si su práctica ascética es completamente normal, no apartándose de las normas ordinarias de los Frailes Menores de su tiempo, en cambio la manera como sigue las vías contemplativa, iluminativa y unitiva es extraordinariamente personal. Conserva las líneas principales de la mística de la iluminación, pero refuerza su actitud por el contacto con las formas de la tradición, bien sea a través de Grecia, del Islam o de la patrística cristiana, ya sea de origen popular o culto.<sup>1</sup>

Ramón Llull abre la serie de nuestros grandes místicos, precediendo en casi tres siglos a Santa Teresa y a San Juan de la Cruz. Los místicos españoles de la Edad de Oro pueden aventajarle en su cincelada forma artística, flor y fruto del Renacimiento, pero no en la originalidad ni en el brío de las concepciones, ni siquiera en la encendida y arrebatadora tempestad de los afectos.<sup>2</sup> En cambio, es menos psicólogo que ellos, no entreteniéndose en el psicoanálisis minucioso de sus estados anímicos. Ello proviene sobre todo de que Ramón Llull es esencialmente un hombre de la Edad Media en quien de manera perfecta se realiza la definición que del varón medieval nos da Jacques Maritain.<sup>3</sup> Ramón Llull, como todos los grandes místicos, vivió los múltiples estados internos del espíritu, las grandes pruebas, las noches oscuras del alma en trance del camino de perfección. Pero no

---

\* Estudios Lulianos, IX, 1965, pp. 193-206.

1. PROBST, *Llull mystique pour l'action*, "Estudis Franciscans", Barcelona, 1935, vol. 47, pp. 120 y ss.

2. M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Ramón Llull (Raimundo Lulio)*, discurso leído el primero de mayo del año actual (1884) en el Instituto de las Baleares, Palma de Mallorca, Imprenta de la Biblioteca Popular, MDCCCLXXXIV.

3. Cf. MARITAIN, *Humanisme integral*, o. c., pp. 21-22.

consideró útil ni necesario hablarnos de ello. En su respuesta a las divinas sugerencias, avanzó con pie simple, directo, despreocupado de los sondeos de la conciencia refleja.

Para Ramón Llull, todas las cosas creadas no tienen otra razón de ser ni de existir que la que se deriva del Ser divino, hasta el punto que los términos y las categorías lógicas no son abstracciones huecas ni vana gimnasia o juego de palabras, sino que en ellas, como en espejo nitidísimo, se transparenta algo real, permanente y eterno, como que son los mismos atributos del Ser y las perfecciones divinas, reflejadas y traducidas en el entendimiento; hasta el punto que a la antigua *Lógica formal* aristotélica debe sustituir la “Dialéctica platónica”, la *Lógica real*, la “Lógica del Ser”, una Lógica precursora de la de Hegel, aunque sin su sabor panteístico o nihilista. La *idea* de Ramón Llull es llama de amor viva que abrasa amorosamente a todas las criaturas y las reduce a la unidad. La *idea* de Hegel, en cambio, solitaria y próxima a la nada, es un sol que quiebra sus rayos sobre un mar de nieve. La *idea* no crea el mundo, pero el mundo es manifestación de las eternas Ideas, puras, impasibles, incorruptibles, *beatas* y *divinas*, como las llamó Platón. Por eso, la Lógica luliana o, llamémosla ya por su nombre, el *Ars Magna*, es un tejido de nociones, principios y máximas generales por las cuales se explica todo lo particular y relativo. El que alcanza lo universal alcanza la ciencia, y no hay ciencia que no sea de lo universal y absoluto. De lo cual se deduce el segundo gran principio del *Ars Magna* luliana, es a saber, que las ciencias no son múltiples, sino que preexiste una ciencia universal que contiene en sí los principios y las semillas de todas las que se llaman ciencias particulares, y una *Ars Magna* y general que da reglas aplicables a todas las artes.

Esta concepción grandiosa de la ciencia *una* y *trascendente* se impone como consecuencia forzosa del realismo armónico de Ramón Llull. Fray Luis de León, en quien algunos han visto marcadas afecciones lulianas, define este realismo armónico de la creación con frase elocuentísima en los *Nombres de Cristo*:

“Las cosas, además del ser real que tienen en sí, tienen otro aún más delicado y que en cierta manera nace de él, consistiendo la perfección en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que de esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos, y todos y cada uno de ellos teniendo el ser mío, se abrace y eslabone toda aquesta máquina del universo,

y se reduzca a unidad la muchedumbre de sus diferencias; y quedando no mezcladas se mezclen, y permaneciendo muchas no lo sean, y extendiéndose y como desplegándose delante de los ojos la variedad y la diversidad, venza y reine y ponga su silla la Unidad sobre todo.”

Así, en Ramón Llull las diferencias se reducen también a unidad, pero no se destruyen, sino que en virtud de ella subsisten, mezclándose sin confundirse, y la Unidad triunfa, pero no absorbe ni devora, porque no es la identidad de los contrarios, ni es el *cero*, ni es la fórmula de Schelling *todo es uno y lo mismo*, sino *todo es uno y diferente*.<sup>4</sup>

Porque *todo es uno* es posible la constitución de la ciencia universal que llamamos Ontología o Metafísica. Porque *todo es diferente* tienen su razón de ser, debajo de ella, todas las ciencias particulares. Las ramas del *Arbre de sciencia* son infinitas, pero su tronco es único.

Si de tales ideas, aun profesadas por un filósofo gentil, por un Platón o un Plotino, es fácil el tránsito al misticismo, ¿cómo no había de serlo en un alma tan abrasada de fe y de amor como la de Ramón Llull! Dios lo es todo para él. Su esfuerzo radica en concebir esa unidad perfecta con el Amado. Y para unirse a Él siente un ardiente deseo de padecer. Los sufrimientos, los trabajos, los desfallecimientos son los únicos medios que le harán posible esta unión: “Si no soste el ave “qui canta d’amor” en el *Llibre d’Amic e Amat*. No puede haber hecho el nido sino bajo un techo franciscano este pájaro cantor que tan alto proclama la necesidad del sufrimiento, comenta J. S. Pons.<sup>6</sup> Las lamentaciones y las lágrimas de Ramón Llull reconocen, en efecto, el mismo origen que las de San Francisco: el desamor para *nies treballs per amor, amb què amaràs ton Amat?*”,<sup>5</sup> le responde con el Amor.

Esta idea del amor, del amor divino, que exige de él, pecador convertido, una justa correspondencia, llena toda la vida de Ramón. Muy a menudo, en sus poemas, no se hace más que este reproche: que fue gran pecador y que Dios se ha dignado convertirle para que Le amase.<sup>7</sup>

4. Cf. MENÉNDEZ Y PELAYO, *o. c.*, p. 21 ss.

5. *Libre d’Amic e Amat*, *o. c.*, v. 34, p. 57.

6. J. S. PONS, *Réflexions sur le “Llibre d’Amic”*, *Butletin Hispanique*, 1933, p. 29 sq.

7. *Cant de Ramon*, estr. 1 (*Poesies*, *o. c.*, p. 30).

La presencia constante en Ramón Llull de la idea de retribución que debe a Dios introduce en su mística una actitud singularmente activa. Es esta deuda de amor que impone a Llull una doble tarea en su vida: no solamente la de vencer el vicio, sino la de volver a Dios innumerables infieles, de los cuales él se constituirá “procurador”. Débele a Dios la conversión de los infieles, aun a precio de su sangre y de su vida. Morir por el Amado es su aspiración suprema, devolviendo a Dios la vida que Él le dio.

Este fervor afectivo de Ramón Llull se traduce en una acción constante. Mucho más que en los grandes místicos españoles, el amor místico se manifiesta en Llull por una actividad esencialmente práctica. La ingente síntesis del arte de contemplación que Llull expone en su *Llibre de Contemplació en Déu* no tiende, en el fondo, más que a formar apóstoles abrasados de amor hasta el punto de ir a enseñar la Fe a los infieles y a ofrendar el sacrificio de su vida. Más que ningún otro de los místicos, Llull, en tal sentido, tiene derecho al título de *Maestro*, puesto que enseña, insta, arguye y propone a los hombres de su tiempo, hasta a las más altas jerarquías eclesiásticas, una línea de conducta. De todas las obras de Ramón Llull, solamente el *Llibre d'Amic e Amat* es una pura efusión del alma, desinteresada de todo humano comercio, como lo son los poemas de San Juan de la Cruz. En todas las otras, hasta en sus poemas de más alto vuelo lírico, Ramón Llull no olvida nunca —como ya hemos dicho— que la poesía es también una manera de ejercer el apostolado:

“Aquests versos —dice en la introducción a *Los cent noms de Déu*— rimen en vulgar perço que mill hom los pusca saber de cor”.<sup>8</sup>

De gran interés sería establecer un paralelo entre la mística de Ramón Llull y la de San Buenaventura, el “príncipe de la teología contemplativa”. Al lado de un profundo paralelismo de doctrina, derivado del hecho de que ambos son discípulos de la gran tradición agustiniana y ambos hijos espirituales de San Francisco de Asís, saldrían a relucir marcadas diferencias especulativas y prácticas. Pero esto nos llevaría lejos de nuestro propósito.

Para penetrar de lleno en la sagrada selva de la mística luliana no basta aún considerar al Maestro bajo el doble aspecto de su ardor afectivo y apostólico. Fue Ramón Llull algo más que un creyente fervoroso y un apóstol enamorado de Dios. Otros aspectos habremos de

8. RAMON LLULL, *Poesies, o. c.*, “Los Cent Noms de Déu”, p. 36.

observar en él si hemos de formarnos de su misticismo idea cabal y completa. No es Ramón Llull un místico exclusivamente sentimental o afectivo, no lo es solamente de corazón, sino también de intelecto. Es un místico integral, con todas las fuerzas y facultades y potencias de su alma. Al libre arbitrio que se rinde, a la voluntad que se somete, se le unen y acompañan la memoria, el entendimiento y la razón, que allegan su tributo y se hacen copartícipes de la única “aspiración”, absorbente, inagotable, infinita... Sólo de esta manera puede explicarse y comprenderse cómo en los libros lulianos de carácter místico, al lado de bellas imágenes del mundo sensible, palabras de pasión inflamada, efusivas expansiones anímicas y deslumbrantes centelleos poéticos, se encuentran, entreverados, conceptos puramente abstractos, cuestiones filosóficas, sutilezas metafísicas y, algunas veces, teológicas. Contraste armónico de poesía y de ciencia. Misticismo que no anula ni proscribe los derechos del entendimiento, el cual llega antes que la voluntad a presencia del Amado, aunque ambos hacia Él corran en amorosa contienda. La luz del amor ilumina “les carreres longues e perillouses, plenes de consideracions e sospirs e iHuminades de plors”,<sup>9</sup> por donde el amigo busca a su Amado; pero, aquellas “carreres”, es el entendimiento el que primero las recorre.<sup>9 bis</sup>

#### PROYECCIÓN DE LA MÍSTICA LULIANA EN LA OBRA DEL MAESTRO

Después de este breve análisis de la mística de Ramón Llull, veamos su proyección poética en la obra del Maestro.

El amor de Dios es siempre el tema central en todas sus obras. Y se manifiesta bajo todas las formas que tomó en las diferentes fases de su vida mística: puramente contemplativo en el *Llibre d'Amic e Amat*, activo en la mayor parte de sus poemas, tierno y ardiente a la vez, al modo franciscano, como cuando contempla al Salvador en su infancia. Pero distingamos bien sus producciones místicas —sean en verso o en prosa— de sus poemas metrificados puramente didácticos, filosóficos, teológicos o morales, y delimitemos antes el concepto y extensión de la poesía mística para diferenciarla como cabe de los géneros de poesía sagrada, devota, ascética y moral con que vulgarmente suele confundirse.

9. *Llibre d'Amic e Amat*, v. 2, o. c., p. 50.

9 bis. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Ramon Lull*, o. c., p. 24.

Poesía mística —según la distinción de Menéndez Pelayo— no es sinónimo de poesía cristiana: abarca más y abarca menos. Poeta místico es Ben-Gabirol, y no es poeta cristiano. Rey de los poetas cristianos es Prudencio, y no hay en él ni sombra de misticismo. Porque para llegar a la inspiración mística no basta ser cristiano ni devoto, ni gran teólogo ni santo, sino que se necesita un especial estado psicológico, una efervescencia de la voluntad y del pensamiento, una contemplación firme y honda de las cosas divinas y una metafísica o filosofía primera, que va por camino distinto, si bien no contrario, del de la teología dogmática. El místico, si es ortodoxo, acepta esta teología, la da como supuesta y base de todas sus especulaciones, pero llega más adelante: aspira a la *posesión de Dios por unión de amor*, y procede como si Dios y el alma estuvieran solos en el mundo. Este es el misticismo como estado del alma, y su virtud es tan poderosa y fecunda que de él nacen una teología mística y una ontología mística, en las cuales el espíritu, iluminado por la llama del amor, columbra perfecciones y atributos del Ser, a los que no llega el árido raciocinio, y una psicología mística que descubre y persigue hasta las últimas raíces del amor propio y de los humanos afectos, y una poesía mística, que no es más que la traducción en forma de arte de todas aquellas teologías y filosofías, animadas por el sentimiento personal y vivo del poeta que canta sus espirituales amores.

No basta, pues, la simple devoción ni el fervor cristiano para producir poesía mística, sino que el intérprete o creador de esta poesía debe ser excelso filósofo o teólogo, y hombre que posea y haya convertido en sustancia propia todo un sistema sobre las relaciones entre el Creador y la criatura. Por eso, no dudamos en afirmar que, a más de ser flor rarísima la de esta poesía, no surge en ninguna literatura por propia y espontánea virtud, sino después de larga elaboración intelectual y de muchas teorías y sistemas, y de mucha ciencia y libros en prosa... Los conceptos que sirven de materia a la poesía mística son de tan alta naturaleza y tan sintéticos y comprensivos que, al llegar a percibirlos, entendimiento y fantasía y voluntad y arte y ciencia se confunden y se hacen una misma cosa, y el entendimiento da alas a la voluntad, y la voluntad enciende con su calor la fantasía, y es llama de amor viva en el arte lo que es serena contemplación en la teología. Si separamos cosas inseparables, en lugar de las odas de San Juan de la Cruz, tan gran teólogo como poeta, nos quedará solamente el vacío y femenil sentimentalismo de los versos religiosos que



hoy día se componen. No creamos que la ciencia sea obstáculo para nada; no creamos, sobre todo, que la ciencia de Dios trabe la mano del que ha de ensalzar con la lengua del ritmo las excelencias divinas.<sup>10</sup>

Así, la corona de sabio y de filósofo no fue obstáculo para la de poeta en nuestro iluminado Ramón Llull, “hombre en quien se hizo carne y sangre el espíritu aventurero, teosófico y visionario del siglo XIV juntamente con el saber enciclopédico del XIII, en quien la teología, la filosofía, la contemplación y la vida activa se confunden y unifican, y todas las especulaciones y ensueños armónicos de su inteligencia toman forma plástica y viva y se traducen en viajes, en peregrinaciones, en proyectos de cruzada, en novelas ascéticas, en himnos fervorosos, en símbolos y alegorías, en combinaciones cabalísticas, en árboles y círculos concéntricos y representaciones gráficas de su doctrina”.<sup>11</sup>

#### OBRAS RIMADAS DE RAMÓN LLULL

Su producción poética puede dividirse en tres grandes géneros—tomados en un amplio sentido, pues a menudo se yuxtaponen y entrecruzan todos como en una inmensa red—:

I. Poemas líricos de metro y carácter trovadoresco (*A Vós, Dona Verge Santa Maria, Sènyer ver Deus, rei gloriós*, etc.).

II. Poemas narrativos de metro épico francés (*Desconhort, Plant de Nostra Dona Santa Maria*, etc.).

III. Poemas didácticos de metro y tono popular (*Aplicació de l'Art General, Lògica del Gatzel, Dictat de Ramon*, etc.).

A continuación analizamos toda la producción rimada de Ramón Llull, siguiendo su orden cronológico:

#### LÒGICA DEL GATZEL

Poema didascálico en 1.612 versos pareados o *noves rimades* de ocho sílabas, distribuidos en 60 capítulos.

Es de creer que este tratado, publicado por primera vez por el profesor Jordi Rubió (Institut d'Estudis Catalans, Anuari MCMXIII-XIV), fue el primero cronológicamente que Ramón Llull escribió en verso después de sus trovas amatorias de antes de su conversión, con

10. V. MENÉNDEZ PELAYO, *o. c.*, p. 27 sq.

11. *Ibid.*

las cuales debió contrastar extraordinariamente, pues el poeta está de él completamente ausente: en su lugar queda el pedagogo que busca los caminos de la verdad para iniciar su cruzada contra el error.

Desde los primeros versos de este compendio se deduce que el autor lo escribió primeramente en árabe,<sup>12</sup> como el libro *Del gentil e dels üj. savis* y el de *Contemplació*, y quién sabe si en la misma época, o quizás antes, durante los años de silencioso estudio que van de 1263 a 1269, cuando aprendía el árabe con el esclavo sarraceno que tenía por maestro.<sup>13</sup> Después hizo de él una versión latina,<sup>14</sup> que empieza:

“Deus: ad laudem tue clemencie, a qua singule gracie emanant, et consolationem scolarium affectantium suscipere parabolam sciencie logicalis, presens libellus continens partem loyce Algazelis ac de theologia et phylosofia paululum comprhendens., in Montepesulano, illo annuente qui regnat utique, translatus est de arabico in latinum, cuius titulus talis est: Incipit compendium loyce Algatselis”;<sup>15</sup>

y, finalmente, lo trasladó

... “de llatí en romanç  
en rimes, en mots qui són plans,  
per tal que hom pusca mostrar  
lògica e filosoffar  
a cells qui no saben llatí  
ni arabich”;<sup>16</sup>

a fin de poder fijar mejor sus reglas en la memoria. Este compendio en romance empieza simplemente con el mismo título del compendio latino:

“Ací comença la Lògica del Gatzell”.

Consta, pues, con toda certeza que el compendio fue trasladado al latín en Montpellier, y es muy probable que la versión catalana también fuese hecha allí durante el mismo tiempo. ¿Cuándo?

12. *Rims*, t. I, o. c., p. 3, v. 10.

13. *Vida Coetània*, o. c.

14. *Rims*, t. I, p. 3, vv. 5 y 9.

15. Ms. Monac. lat. 10538, fol. 103.

16. *Rims*, l. c., vv. 5-6.

Dice la *Vida Coetània* que llamado Ramón Llull a Montpellier por Jaime II de Mallorca, después de publicados los primeros libros (hacia 1274), examinados y aprobados éstos por un maestro teólogo, escribió el *Art demostrativa*, “la qual llegí publicament”, y que impetró del futuro rey de Mallorca la fundación de Miramar. Tenía, pues, Ramón Llull su auditorio (formado por escolares) en Montpellier y esperaba tenerlo pronto en Miramar, y todo hace creer que fue entonces que puso “en rimes e en mots qui són plans” (o sea, en vulgar) la *Lògica del Gatzel*. Además, en el capítulo 73, 8. de la *Doctrina pueril*<sup>17</sup> hay una alusión clarísima a esta versión rimada. Es de creer que la inauguración del magisterio luliano en Montpellier y la perspectiva del que pronto había de emprender en Miramar inocularon al Maestro aquella fiebre pedagógica y que a este estado anímico respondía la versificación de la *Lógica*. Así, la calendariamos en 1275.

Que pertenece a esta época lo corroboran también los últimos versos bajo los cuales el autor esconde su nombre con la fórmula característica de su primera década de producción:

“Tant son hom vil e peccador  
e indigne de nulla honor  
que mon nom non aus dexelar  
en est tractat, lo qual vull dar  
a la Verge, qui ha el cor meu,  
de la qual nasch home e Déu”.<sup>18</sup>

Inmediatamente antes de estos versos del *éxPLICIT* hay otros dos que dicen:

“De lògica parlam tot breu  
car a parlar havem de Déu”.<sup>19</sup>

El texto latino no es más explícito: “Ego vere aliis Dei serviciis perpenditus, ad que me oportet necesse contemplative disponere”, y esto nos demuestra la prioridad de éste y la subsecuencia inmediata del texto catalán. ¿Cuál sería esta obra que pedía contemplación previa y en la cual nos había de hablar de Dios? Calmés cree que alude al libro de *Oracions e contemplacions del enteniment* y puede que al

17. *Obres originals*, vol. I, p. 131.

18. *Rims*, t. I, p. 62, vv. 1607-1612.

19. *Ibid.*, vv. 1605 y 1606.

*De la actualitat de les divines dignitats*, anunciado en aquél y que no sabemos si llegó a escribir.<sup>20</sup>

Abundan en esta Lógica metrificada los latinismos y modismos escolásticos —*genus, utrum, visus, gustus*— en un incesante afán de crear un lenguaje filosófico, pero, en el fondo, nunca divorciado del lenguaje popular. Véase, por ejemplo, su amena exposición del famoso “Árbol de Porfirio”:

“Complits són los. x. predicats.  
 Mas de Porfili m'es membrats,  
 qui féu un arbre molt plasén  
 de. v. branques, hon bellamén  
 asís dues flòs en cascuna,  
 a qui no nou neula ni lluna.  
 Substancia està de sus;  
 les dues flors li són de jus:  
 la una és flor sensual,  
 l'altre és intellectual.  
 Dejús substancia, cor és;  
 en alcun cors ànima és,  
 i altre cors és inanimat.  
 De jus cors, està animat  
 de insensible vegetat  
 e de sensible animat.  
 Animal està pus en sus,  
 qui racional ha son us,  
 e aitambé fall de rahó  
 en sparver o en lleó.  
 Lo pus jusà és animal  
 racional, hon ha mortal  
 e immortal, a demostrar  
 home, e n'àngel a provar”,<sup>21</sup>

donde los términos filosóficos están entrelazados de voces populares en pintoresca mezcla, no exenta de fantasía.

20. Cf. *Obres originals*, vol. XVIII, pp. XXIII y 268.

21. *Rims*, t. I, p. 60, vv. 1542-1565.

## LO PECCAT D'ADAM

Poema teológico en 200 versos pareados o *noves rimades* de ocho sílabas, distribuidos en cinco puntos y un *éPLICIT*.

El autor nos dejó este “*escriu*” —como genéricamente lo designa en el verso 197— sin título ni nota distintiva alguna. Pero la tradición manuscrita, piadosa y diligente, cuidó de registrar a tiempo su filiación legítima, el lugar de su composición y hasta el origen de su concepción o causa ocasional. Es la obra del Maestro conservada en mayor número de manuscritos.

El ms. *H. 8 inf.* de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, escrito en la primera mitad del siglo XIV por un esclavo o liberto de micer Percival Spínola, genovés, y seguramente discípulo de Ramón Llull, ya lo encabeza con un prefacio —que no es del autor—, en el cual consigna que estos versos “*són. CC. que féu maestre Ramon Lull en Perpinyà a prechs del rei de Mallorca*”. Si nos fijamos en que Jaime II residió en Perpiñán, entre 1280 y 1282, antes de estallar estrepitosamente las desavenencias con su hermano Pedro III de Aragón, reconoceremos el buen ojo crítico del P. Pasqual al fijar la fecha de su composición en 1282,<sup>22</sup> al regreso del probabilísimo viaje de Ramón Llull en torno del mar Mediterráneo, durante el cual es fama que recorrió el Egipto, la Etiopía, la Berbería y Marruecos, de vuelta de Palestina y de la India, para detenerse finalmente en Perpiñán, donde, a requerimientos del rey de Mallorca, admirador del saber de su antiguo senescal, compuso este poema teológico, al cual cronológicamente corresponde el segundo lugar en la producción rimada del Maestro.

En cuanto al título, Proaza no lo consigna. El P. Custerer designa el poema genéricamente: “*Versus vulgares ad Regem Balearium*”, como también Salzinger. El P. Pasqual concreta algo más y lo denomina, todavía genéricamente, “*Ducentum versus ad Regem Balearium*”. Jerónimo Rosselló lo individualiza titulándolo “*Lo peccat de N'Adam*”. Galmés en su edición de las obras originales del maestro admite este título, si bien notando que el artículo personal *N'* solo aparece una vez (verso 56) en un solo manuscrito, y más bien como preposición que como artículo, suprimiéndole por consiguiente y convirtiendo el nombre individual en “*Lo peccat d'Adam*”.

22. *Vindiciae Lullianae* (Aviñón, 1778), t. I, p. 140.

La tesis dilucidada en el poema es puramente teológica implicando una doble cuestión:

“Un senyor rei, qui bé entén,  
se maravella molt sovén  
de Déu, qui és bo en quant és,  
no fallís en neguna res  
quan fé a Adam lo mandament  
que'l fruit no manjàs, ell scient  
c'Adam faria lo peccat  
d'on mant hom seria dampnat,  
havent tots temps pena e mal;  
car no par rasó natural  
que Déus fasés tal mandament  
d'on se seguís lo faliment  
que no fóra si ell no manàs  
a Adam que del fruit no menjàs”.<sup>23</sup>

Resuelta esta cuestión en los tres puntos siguientes, en el cuarto el rey propone la segunda:

“Emperò encara reté  
lo rey son ben maravellar,  
e vol encara demanar,  
com Déus sia bon vas totz latz,  
per que no esquiva peccats  
tant, que hom no'n feés negú  
e que glòria hagués cascú”.<sup>24</sup>

El poema —abstruso y de muy escaso interés literario— no contiene ningún dato autobiográfico ni rasgo alguno psicológico. Abundan aún en él los provenzalismos, como puede verse en muchas desinencias (totz, latz, vertutz).

IV. *A vós, Dona Verge Santa Maria* (Montpeller, hacia 1284). Este breve poema en decasílabos —uno de los mejores del autor— está incluido en el capítulo 76, “*De persecució*”, del *Blanquerna*, que Ramón Llull escribió en Montpeller entre los años 1282-1284. El autor lo pone en boca de uno de los personajes que figuran en aquella obra: el “canonge de persecució”. Véase el texto completo con su introducción:

23. *Rims*, t. I, vv. 1-14, pp. 55-56.

24. *Ibid.*, p. 70, vv. 130-36.

“Considerà lo canonge de persecució en lo gran cárrec en lo qual era posat per raó de son ofici per ço que pugués usar de justícia. Esdevenç-se un dia que ell passava davant una taverna on havia ajustats gran re de tafurs e de gulliarts e d’arlots los quals bevien en la taverna e cantaven e ballaven e sonaven estruments. Lo canonge entrà en la taverna e comprà del vi e ballà ab los tafurs, e dix estes cobles de nostra Dona:

A vós, Dona Verge Santa Maria,  
do mon voler que es vol enamorar  
de vós tan fort, que sens vós no volria  
en nulla re desirar ni amar;  
car tot voler ha melloria  
sobre tot altre qui no sia  
volent en vós, qui és mayre d’amor:  
qui vós no vol, no ha d’on s’enamora.

Pus mon voler vol vostra senyoria,  
lo meu membrar e el saber vos vull dar;  
car sens voler, Dona, jo què els faria?  
E vós, Dona, si us play, façats membrar,  
entendre, amar, a clerecia  
per ço que vagen en Suría  
los infeels convertir, preïcar  
e els crestians facen pacificar.

Mant home se vana que morria  
pel vostre Fill, si loc venia;  
mas paucs són cells qui el vagen preïcar  
als infeels, car mort los fai dubtar”.<sup>25</sup>

Este breve poema puede darnos una idea de lo que debieron ser los *lais* y *tensons* del trovador enamorado que debió ser Ramón Llull, con la diferencia de que aquí la dama de las cuitas del juglar carnal ha sido cambiada en el afecto por la “maire d’amor”. Pero, aquí como allá, es aún el trovador el que en primer término aparece: una nueva especie de trovador que, cual otro Auziàs March, nos da el sentido metafísico del amor, que no excluye el de la cortesía según usanza

---

25. V. *Obres originals del Il·luminat Doctor Mestre Ramon Llull, Libre de Blanquerna*, o. c., pp. 272-273.

de los trovadores profanos. De esta manera en los cantos de Ramón, la Madre de Dios aparece de un lado inundada de luz sobrenatural, pero, por otra parte, ¡cómo responde a la naturaleza y cómo es realmente humana en medio de sus goces naturales! <sup>26</sup>

V. *Sènyer ver Deus, rei gloriós*. (De la misma fecha que la composición anterior.)

Otro poema trovadoresco, en octosílabos y tetrasílabos, que se halla en el último capítulo del *Blanquerna*, titulado *De la fin del libre*, en el cual el emperador manda “al juglar de valor que cant aquestes cobles en la cort per ço que l’apostoli e els cardenals mills ne sien remembrants en la vida dels apòstols, en lo temps dels quals santedat de vida e devoció e valor vivien”.<sup>27</sup>

Véase el texto íntegro:

“Sènyer ver Deus, rei gloriós,  
qui ab vós volgués hom unir!  
Membre-us dels vostres servidors  
qui per vós volen mort sofrir,  
e faits-los ardots lausadors  
en vós honrar e obeir  
de llur poder;  
car vós ets plaent, douç desir  
de llur esper.

Nada és novella fervors,  
e renovellen li desir  
dels apòstols, qui lausant vós  
anaven mort plaent sentir.  
E doncs, qui és verai ni bos,  
meta’s avant, e vaja dir  
lo gran poder  
de Déu, qui hom fés devenir  
en son saber.

Remembrat han frares menors  
lo Salvador qui vol vestir  
ab si lo sant religiós,

26. V. P. AGUSTÍ DE MONTCLAR, *Entorn de la poesia de Ramon Lull*, “Estudis Franciscans”, juliol-desembre 1934.

27. *Blanquerna*, o. c., p. 483.



e han fait Miramar bastir  
 al rei de Mallorca amorós;  
 iran sarraïns convertir  
 per far plaer  
 a Déu, qui a mort vole venir  
 per nós haver.

E doncs, què fan preïcadors  
 pus amen tant en Déu fruir?  
 Ni què fan abats ni priors,  
 bisbes, prelats, qui enantir  
 amen tant llurs possessions?  
 Ni què fan reis qui ab dormir  
 e ab haver  
 cuidon a paraís tenir  
 e Déus veser?

Menors e mijans e majors  
 han plaer en mi escarnir,  
 e amors, llàgremes e plors  
 e sospirs fan mon cos llanguir;  
 e m'ànima creix son joiós  
 remembrament e son albir  
 e son voler  
 en Déus, qui em fai tots jorns jausir  
 en son dever.

La dolça Verge vull servir  
 de mon poder,  
 car sai m'ha tramès dolç desir  
 e bo esper.

Blanquerna! ¿Qui em sabria dir  
 on dei tener  
 vers vostra cella, on desir  
 sol Déus haver?"<sup>28</sup>

Este poema y el anterior, insertos en el *Blanquerna*, verdaderos monumentos de la lengua catalana en el período de plasmación, son

28. *Ibid.*, pp. 493-495.

unas muestras únicas de su mejor literatura trovadoresca, pero con un nuevo espíritu. En uno y otro el lenguaje, rico ya en modos sintácticos y expresivos, aparece dominado por el anhelo del autor que constituyó la suprema aspiración de su vida después de su conversión: su amor a Dios y su amor a los hombres, anhelo que llega a convertirse en verdadera "ansiedad". Este estado anímico, tan frecuente en Ramón Llull, es el que motiva frecuentemente la elección de sus fórmulas expresivas, su característico lenguaje, en cuyos dos poemas citados pueden distinguirse, entre otros, los modos esenciales de la "volición" en el primero, conjugados en gran variedad de modos y tiempos:

"A vós, Dona Verge Santa Maria,  
 dó mon *voler* qui es *vol* enamorar  
 de vós tan fort, que sens vós no *volria*  
 en nulla re *desirar* ni amar;  
 car tot *voler* ha melloria  
 sobre tot altre qui no sia  
*volent* en vós, qui és maire d'amor,  
 qui vós no *vol* no ha d'on s'enamor.  
 Pus mon *voler vol* vostra senyoria,  
 lo meu membrar e el saber vos *vull* dar;  
 car sens *voler*, Dona, jo què els faria?"

Frutos de este modo esencial de "volición" son el enérgico imperativo y los subjuntivos de esta misma estrofa:

"E vós, Dona, si us plai, *façats* membrar  
 entendre, amar, a clerecia,  
 per ço que *vagen* en Suria  
 los infeels convertir, preïcar,  
 e els crestians *facen* pacificar".

Esta ansiendad anhelante aparece multiplicada desde el comienzo del segundo poema, donde, en un soberbio apóstrofe, abundan los imperativos:

"Sènyer ver Déus, rei gloriós  
 qui ab vós volgués hom unir,  
*membre-us* dels vostres servidors  
 qui per vós *volen* mort sofrir,  
 e *faits-los* ardots llausadors  
 en vós honrar e beneir..."

E doncs, qui és verai ni bos  
*meta's* avant e *vaja* dir  
 lo gran poder  
 de Déu...”;

para hacer, finalmente, explosión en una serie de interrogativos execratorios, fiel trasunto de su ansiedad dolorosa:

“E doncs, què fan preicadors  
 pus amen tant en Déu fruir?  
 Ni què fan abats ni priors,  
 bisbes, prelats, qui enantir  
 amen tant llurs possessions?  
 Ni què fan reis, qui ab dormir  
 e ab haver  
 cuidon a paraís tenir  
 e Déus veser?”.

Es por esta anhelante ansiedad llevada al extremo y reflejada durante toda su inquieta vida de “procurador de los infieles”, en sus libros y en sus actos, que exclama:

“Menors e mijans e majors  
 han plaer en mi escarnir,  
 e amors, llàgremes e plors  
 e sospirs fan mon cos llanguir”;

para prorrumper en la imprecación final, en un deseo ardiente de raptó místico que le uniera definitivamente con el Amado:

“Blanquerna! ¿Qui em sabria dir  
 on dei tener  
 vers vostra cella, on desir  
 sols Déus haver?”.

VI. “*Los Cent noms de Déu*” (Roma, 1285?). Poema teológico de trescientos versos, distribuidos en tercetos monorrimos y dispuestos en cien capítulos.

La causa eficiente de esta obra parece ser una visión obsesionante del mundo islamita. La manera como se sitúa el autor frente a la posición teológica de los sarracenos y su enfoque del valor literario del Corán revelan una impresión, directa o refleja, objetiva o subjetiva,

pero viva y fulminante, que se enseñorea del alma de Ramón, estimula su celo por el Amado y produce esta obra, de forma literaria originalísima y de fondo eminentemente teológico. Fulguran, además, en ella rasgos autobiográficos, más bien referentes a su estado anímico, a cuya luz hemos de buscar el lugar y fecha de su composición.<sup>29</sup>

Parece fuera de duda que el libro fue escrito en Roma. En el prólogo el autor suplica “al sant Paire apostoli e als senyors cardenals”, cual si estuvieran presentes, “que el fassen posar en llatí, car jo no li sabria posar, per ço car ignor gramática”,<sup>30</sup> y en *Medicina de peccat* también se insinúa la presencia de Ramón en la corte pontificia cuando lo escribió. Así, pues, hemos de admitir, con el P. Pasqual, la ciudad de Roma como lugar de su composición.

Tres momentos cronológicos se nos presentan para establecer su fecha. La obra aparece citada en el *Desconort*, publicado, como veremos, en 1295, y en el *Arbre de Sciencia*, escrito posteriormente; por tanto los *Cent noms* han de ser anteriores. Ramón había hecho dos viajes a tierras de infieles que podrían haberlo inducido a escribir esta obra: uno probabilísimo, que llamaríamos con Galmés de “exploración misional”, realizado, a lo que parece, de 1279 a 1282; el otro rigurosamente histórico, de apostolado individual, en medio de los de ordenamiento y procuración de infieles, durante el verano de 1293. De vuelta del primero escribió, según parece, el *Blanquerna*, lleno de la visión del mundo pagano, especialmente sarraceno, en su IV parte. ¿Escribiría entonces los *Cent noms de Déu*? El P. Pasqual lo cree así y sitúa la fecha en 1285, durante la segunda estancia de Ramón en Roma. Su autoridad indiscutible nos hizo adoptar esta fecha sin ulterior examen; pero ahora el estudio directo de los manuscritos originales nos obliga a rehusarla.

En el prólogo consta abiertamente y con todas las letras el nombre del autor: “Jo, Ramon Luyl indigne, me vull esforsar, ab ajuda de Déu, fer aquest libre, en qui ha meyllor materia que en l'Alcorà...”. Ahora bien: en toda la producción luliana de la primera década literaria (1269-1280), el autor nunca escribe su nombre, sino que lo esconde bajo la fórmula, más o menos variada, de “peccador indigne”. La contravención de esta costumbre es un argumento decisivo para sacar,

29. V. *Rims*, notícies preliminars per Moss. Salvador Galmés, o. c., pp. xxvii-xxviii.

30. V. *Rims*, p. 79.

pues, de la primera década toda obra que consigne el nombre de Ramón Llull. Contrariamente podríamos decir de la segunda (1280-1290), si bien puede que ya encontremos una excepción en la *Disputatio fidelis et infidelis*, escrita en París hacia el año 1287. Advirtamos, pero, que en el *Liber super psalmum "Quicumque uult"*, escrito en Roma en 1285, según el P. Pasqual, el autor se esconde bajo la fórmula de la primera década: "ego pauper et peccator indignus laude et honore",<sup>31</sup> fórmula que aún conserva en el *Art amativa*: "jo home peccador e indigne que mon nom sia escrit en esta Art",<sup>32</sup> datada hacia 1290. Ello nos haría dudar de la calendación de la *Disputatio fidelis et infidelis* en 1287, si no fuera que su contenido se adapta bien al estado anímico del Ramón Llull de entonces. Habiendo, pues, una excepción en la segunda década, nada impediría que pudiera haber dos, y los *Cent noms* pudiera ser la primera obra donde el autor consigna su nombre, como notaba el P. Pasqual atribuyendo su fecha al 1285. Ello fuera admisible si no pudiéramos aducir un argumento más categórico. Y es que la producción luliana de la segunda década, al menos hasta 1288 (*Libre de Meravelles*), respira toda ella optimismo misional. Ramón se dedica frenéticamente a buscar obreros evangélicos, confiando en hallarlos en la corte apostólica, en las cortes reales, en las universidades, en los capítulos generales de religiosos, porque su fe ingenua y su celo ardiente no pueden comprender como no se pone en movimiento todo el mundo católico para ir a convertir a los infieles. A fines de esta década su optimismo empieza a vacilar y se manifiestan en Ramón los primeros síntomas de aquel pesimismo que culminará en la enfermedad de Génova y en el *Desconort*. Hasta ahora podía haber encontrado resistencias pasivas, trámites dilatorios, pero no decepciones, y éstas apuntan claramente en los *Cent noms*:

"¿Qui es pot abstenir de plorar  
can veu Déu tan petit amar  
per cells que ell volc tant honrar?"<sup>33</sup>

Tristicia em fai soven plorar,  
car no puc molts homens concordar  
c'als infeels vaju Déu mostrar"<sup>34</sup>

31. Ed. Mag., t. IV.

32. *Obres originals*, vol. XVII, *Pròleg*, p. 8.

33. V. *Rims*, t. I, o. c., cap. XLIV, v. 3, p. 119.

34. Cap. LXXV, v. 9, p. 147.

Lonc temps ha que eu son procurador  
que Crist hagués per tot lo món honor,  
e no trop qui'm sia ajudador".<sup>35</sup>

Es por esto que creemos que hay que situar la fecha de su composición dentro de los primeros años de la tercera década.

Durante el verano de 1293, después de la enfermedad de Génova, realizó Ramón otro viaje a Berbería, de donde tuvo que salir, muy de mal grado, golpeado por la plebe y expulsado por el rey. ¿Sería entonces que la visión directa del Islam le sugiriera los *Cent noms de Déu*? El momento parece propicio, pero los hechos lo repugnan. El pesimismo que entonces se apoderó del alma de Ramón era mucho más intenso que el que revela la obra y, por otra parte, su permanencia en Nápoles hasta principios de 1295 nos obligaría a calendar los *Cent noms* inmediatamente antes del *Desconort* —cuando ya parece esfumada la visión del Islam en la mente de Ramón, a la búsqueda de otras preocupaciones más perentorias—, pero hay que reconocer que las dos obras no son hijas de un mismo estado anímico.

Otro momento encontramos más conveniente a la composición de los *Cent noms*. Cuando el autor, con letras misivas del ministro general de los Frailes Menores, marchó a Italia, a últimos de 1290 o a primeros de 1291, es casi indubitable que enseñó su arte en las escuelas conventuales de las provincias franciscanas de Roma y Apulia, pero sin olvidar su tarea literaria, y que presentó al papa Nicolás IV una petición que no había podido hacer llegar a manos de su antecesor Honorio IV. Realizada en vano, o dilatada al menos, su demanda, creemos que fue entonces que se abrió de golpe ante su memoria todo el mundo musulmán, mostrándole su inveterada infidelidad y su necesidad suprema de evangelización, invadiéndole entonces la gran tristeza de que nos habla:

“car no pusc empetrar honor  
a Déu digne de gran lausor”<sup>36</sup>

car tants homens van en turment  
qui per haver glòria han haüt començament,<sup>37</sup>

35. Cap. XCIV, v. 9, p. 164.

36. *Rims*, l. c., cap. IX, v. 10, p. 90.

37. Cap. XXVII, v. 9, p. 105.

car no pusc molts homens concordar  
c'als infeels vajen Déu mostrar".<sup>38</sup>

Entonces escribiría seguramente los *Cent noms de Déu*, con la doble finalidad de proveerse de un buen pertrecho de campaña, reducido pero eficaz, para enfrentarse con el Corán, y puede que con la esperanza de interesar aún la corte pontificia, conminándola con tan duros apóstrofes como los siguientes:

"Cell qui sap Trinitat e no la vol mostrar  
a cells qui la porien saber e amar,  
no par que de colpa se pusca escusar".<sup>39</sup>

Cell qui poria per tot lo món Déus far honrar,  
car no ho fa, en gran paor deuria estar,  
car al judici no se'n porà escusar".<sup>40</sup>

Esta fue, al parecer, la génesis y este el momento cronológico de los *Cent noms de Déu*, que calendaríamos a últimos de 1292, antes de la vuelta de Ramón a Génova (a primeros de 1293) donde, completando su equipo misional, tradujo al árabe su *Art inventiva*, con propósitos de transfretar a Berbería, iniciando su apostolado individual.<sup>41</sup>

Ramón Llull asigna a esta obra una trascendencia excepcional por la virtud casi talismánica —cosa perfectamente arábiga— de los nombres de Dios. "Com Déus ha posada virtut en paraules, peres e herbes, ¡quan, doncs, mai l'ha posada en los seus noms! <sup>42</sup> Así no es de extrañar que la escriba para ser cantada a la manera de los salmos.<sup>43</sup> Como libro de devoción debió tener alguna fortuna: el manuscrito de la Universidad de Barcelona tiene todo el aspecto de un pequeño Libro de Horas, con sus cien capítulos distribuidos en *férias* (primera, segunda, tercera, cuarta, quinta, sexta, sábado) y éstas en siete partes con los nombres de las Horas canónicas. Los maitines contienen tres salmos; prima, tercia sexta y nona, dos cada una; las vísperas otros dos, y las

38. Cap. LXXV, v. 9, p. 147.

39. Cap. IV, v. 9, p. 86.

40. Cap. LXVIII, v. 10, p. 141. Cf., además, los versos de los caps. XLII-XLVIII y LXXV-XCIV.

41. V. *Rims*, not. prelim. per Mn. Salvador Galmés, l. c.

42. *Rims*, pròleg als *Cent Noms de Déu*, o. c., p. 81.

43. *Ibid.*, p. 80.

completas uno. Los maitines de la primera *feria* constan de cuatro salmos.

El ritmo de esta obra es más movido que el de las anteriores. Fermentan ya en ella elementos líricos y pasionales que alegran de vez en cuando el árido campo teológico. Su estructura estrófica en versos tripartitos, más bien que en tercetos propiamente dichos, le da un aire de nobleza inconfundible. Abundan en el texto los latinismos, según ya advierte el autor en el prólogo:

“En aquest libre cové usar d’alguns vocables qui són en latí, sens los quals no el poriem tan bellament e bonament fer”.<sup>44</sup>

Y así no repara en definir los atributos de Dios con los mismos vocablos latinos y sus múltiples derivaciones:

“Infinit és Déus en bontat,  
ab bonificant bonificat,  
ab bonificar eternat”.<sup>45</sup>

Para ver hasta qué punto valoraba esta obra su autor, notaremos que la cita en el *Desconort*, en el *Arbre de Sciencia* —donde incluye capítulos enteros de los *Cent noms*—,<sup>46</sup> en los *Proverbis de Ramon*, cuya primera parte, también en cien capítulos, “és dels proverbis qui son dels *C. noms de Déu*”, y finalmente en *Medicina de peccat*.

GUILLERMO COLOM FERRÀ

(Continuará)

44. *Ibid.*

45. *Cent noms de Déu*, cap. XVII, v. 4, p. 96.

46. *Obres*, XI, *passim*.



## RAMÓN LLULL: UNIFICACIÓN Y POLARIZACIÓN

NOTA PRELIMINAR. — La semblanza personal del gran maestro, fallecido poco ha, Dr. Pedro Font Puig (q. e. G. e.), quedó ya trazada en páginas anteriores de nuestra Revista (“ESTUDIOS LULIANOS”, núm. 7). Hoy nos proponemos cumplir el propósito entonces formulado de reeditar una investigación luliana suya, la intitulada con el epígrafe que encabeza estas líneas, y muy difícilmente consultable en los últimos años, por haber quedado plenamente agotada al poco tiempo de su aparición en los “Anales de la Universidad de Murcia” (año I, núm. 1). Algunas ideas de esta monografía pueden verse desarrolladas en otros escritos del propio autor, ora trabajos extensos —cuales los rotulados “El supremo criterio de verdad, la evidencia” (año 1918), “La belleza de la ciencia” (año 1921) y especialmente “Lull i la categoria estètica del poètic” (año 1935)—, ora breves artículos de carácter periodístico, cuales los siguientes aparecidos, entre otros, en el “Diario de Barcelona” (el decano en antigüedad de la prensa española y vicedecano de la mundial, tras el londinense “The Times”): “La organización mundial y Ramón Lull” (18-8-1945), “La Asunción y Lull” (14-8-1949) y “Sursum” (20-5-1950). Como la monografía que se va a reeditar es un tanto extensa, irá apareciendo por capítulos sucesivos en los fascículos de “ESTUDIOS LULIANOS”. Y antes de concluir esta breve “nota”, en mi calidad de albacea testamentario del autor, deseo agradecer vivamente a la Dirección de nuestra Revista las facilidades que se me han brindado para esta reedición, a manera de homenaje póstumo al clarividente “magister”. — FERMÍN DE URMENETA.

### OBSERVACIONES PRELIMINARES SOBRE EL FACTOR PSÍQUICO

“Casa de amores” se llamó a sí mismo Lull: rechazados un día por la sensación de lo engañoso de toda hermosura perecedera quedaron

polarizados hacia Dios con imposibilidad de refractarse ni reflejarse en otras direcciones que la que va hacia Él.

Su amor polarizado se manifiesta entonces con esa secuela necesaria del amor a Dios: el celo.

El celo es el amor del hombre cuanto más se aproxima a lo divino, lo que los celos son al propio amor del hombre cuanto más se acerca a lo meramente animal; pues mientras con los celos se quiere que el ser amado ni sea amado por otros ni a otros ame, con el celo se quiere que el Amado, por todos lo sea, y a todos ame.

Coger almas para Dios es el único objetivo de Lull; y dentro de este celo, común, en grado diverso, a todos los varones de espíritu apostólico, lo peculiar de Lull es la carencia de discernimiento de medios; Lull no para en si son adecuados o no; llevado de su ansia del fin, siente que cuantos más medios mejor. No los selecciona sino que los acumula.

Él quiere atraer almas, atraparlas, acogerlas si es preciso; lo que quiere es cogerlas para Dios; cogerlas por la cabeza, por el corazón, como sea.

Aspira a que el ideal de un solo rebaño y un solo Pastor se realice en el mundo; y para realizarlo pide al Papa Celestino V y a los Cardenales el nombramiento de dos de éstos; uno encargado del “tesoro espiritual” de la misión docente, evangelizante, hecha en “omnia lingua mundi”<sup>1</sup>; mas por si la labor de éste no resultara suficientemente eficaz, allí estaría el otro, encargado del “tesoro corporal”, presto con las Órdenes de Caballería unificadas “qui facerent misiones guerris”.<sup>2</sup>

La inadecuación del medio jamás preocupa a Lull. ¿Hay que lograr la unidad católica con el mundo? Pues allá va para la obra misional la evangelización poliglota y las armas de todas las órdenes militares con un purpurado que encarne la unidad de mando.

Y las almas que aspira a coger por el entendimiento, quiere cogerlas y arrastrarlas de manera tal que no puedan soltarse; de ahí su monomanía de las “razones necesarias” de la evidencia irresistible.

El argumento aplastante está puesto en el mismo plano, en la misma línea, en el mismo verso del *Desconort* que el hierro y el palo:

---

1. En todas las lenguas del mundo.

2. Que hicieran misiones con guerras, por medio de guerras.

“Que ab ferre e ab fust e ab ver argument  
se des a nostra fe tan gran exalçament.  
Quel infaels venguessen a ver convertiment”.<sup>3</sup>

Lull no es voluntarista: la voluntad dice por boca de Lull “intellectus, frater meus, habet magnum avantagium super me”; pero aunque su doctrina no sea voluntarista, él es un caso psíquico, singular y grandioso, de voluntarismo.

Su deseo, su voluntad de llevar a todos a Dios, de unificar a la humanidad en la fe, es la fuerza que no sólo mueve su mente, sino que la orienta y dirige hacia la elaboración de su sistema que él mira como el camino principal para aquella unificación.

Ni la especulación filosófica, ni los años, ni el menosprecio de que se duele en el *Desconort*, ni la indiferencia con que muchos y altos acogieron sus proyectos, enflaquecen ni debilitan su voluntad.

Continúa su impetuosa vida de acción, continúa su fe en el valor único de su obra.

Cuando tiene por perdida su *Arte*, cuando se encuentra con que si alguien la lee, es aprisa y saltando “com gat qui pas tost per brases”,<sup>4</sup> aun entonces no murmurea, sino que vocea enérgicamente:

“Encara us dich, que port una *Art general*  
Qui novament es dada per do espiritual  
Perque hom pot saber tota res natural,  
Segons qu’enteniment ateny lo sensual:  
Al dret e medicina e a tot saber val,  
Et a teologia, la qual m’es may coral;  
A sobre questions nuyla *Art* tan no val  
Ne errors destruhir per rayso natural.<sup>5</sup>  
Si fos qu’ils (mos libres) menbras

3. Que con hierro y con fusta y con argumento verdadero, se diese a nuestra Fe tan gran exaltación que los infieles viniesen a verdadera conversión.

4. Cual gato que pasa como sobre brasas.

5. Aun os digo que llevo un Arte general —que nuevamente es dada por don espiritual— para que el hombre pueda saber toda cosa natural, según que el entendimiento aprehende lo sensible; —para el Derecho y la Medicina y para todo saber vale, — y para la Teología, la cual me es grata al corazón sobre todo: —ninguna Arte vale tanto para resolver cuestiones ni para destruir errores por razón natural.

Et qui be 'ls entenes e en res no duptas,  
pogra hom per mos libres metre el mon en bon cas".<sup>6</sup>

Con todo, para Lull, esta absoluta fe en el valor de su obra no redundaba en mengua de su humildad, porque cree que su método no es suyo, sino "dado" por Dios.

Su misma humildad de santo debía llevarle a la creencia en esta inspiración divina. Sólo mediante tal creencia son compatibles su humildad y tamaña fe en el valor de su obra.

Además tal creencia de Lull descansaba en que él, más que meditador, es contemplador: si medita, es para hacer asequible a sus hermanos el objeto de su contemplación, para él la meditación es un medio: es una actividad impulsada por su celo, secuela de su amor al Objeto contemplado; por tanto, espontáneamente no se ensimisma, sólo se ensimisma espontáneamente el que por naturaleza es meditador; Lull, el contemplador, se siente enajenado por el objeto amado, embargado por él, embebido y sumergido en él; Lull se desliza cordialmente en el Amado; Lull es un caso de "Einfühlung", de sentirse dentro del objeto y vivir la vida del objeto; se despliega y desplaza de sí; no se "ensimisma" (ensimismarse de "en sí mismo") sino que "extasía" (extasiarse de ex-stare), estar firme fuera de sí, es decir, está firme en el objeto, porque siendo sujeto y objeto los dos términos de la relación de conciencia, al estar firme fuera de sí, sólo en el objeto puede estar firme; en el Objeto contemplado y de sus amores, como aquel caballero del cual dice en el poema *El Concili*:

"Cavaller qui es servidor  
De Dio, no ha de res pahor  
Car conforte és en son Senyor  
E en força de bon amor".<sup>7</sup>

Vaciado de sí mismo, vive en cierta manera la vida divina; luego había de sentir necesariamente que su método era de inspiración divina.

En la Ley de Gracia se encuentra en boca de Jesucristo una referencia al versículo 5.º del cap. 6.º del *Deuteronomio*, digna de toda

---

6. Si hubiera quien mis libros recordase, y quien bien los entendiese y en nada dudase, se podría mediante mis libros poner el mundo en buen estado.

7. Caballero que es servidor de Dios, de nada tiene miedo, pues se conforta en su Señor y en fuerza de buen amor.

atención por cuanto, según los tres sinópticos (Lucas X-27, Marcos XII-30 y Mateo XXII-37) el mandamiento de Jehová, formulado en aquel lugar del *Deuteronomio*: “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y toda tu alma y con toda tu fuerza”, aparece en los citados textos evangélicos recordado por Jesucristo con dos términos *cardia* y *diánoia* (corazón e inteligencia) en vez del término del aludido lugar del *Deuteronomio* “LEBAB” que propiamente significa corazón; <sup>8</sup> como si en la Ley de Gracia se viniese a exigir un mayor despliegamiento de potencias para dirigir las amorosamente a Dios, y entre ellas, de modo expreso, la *diánoia*, la inteligencia, la facultad de la distinción.

Lull llenó este mandamiento con fervor esencial. Amó a la Belleza Infinita, Una, Única y Simplicísima con todo su corazón, con toda su alma, con toda su fuerza y con toda su *diánoia*.

Ahora bien; es imposible —dice Platón— acercarse continuamente a un objeto bello con amor y admiración sin esforzarse en asemejarsele y el medio más infalible de asemejarse a la belleza es producir con ella y por ella otras bellezas; el amor, según Platón, fecundo porque lleva al amante a engendrar seres semejantes a la belleza amada; y si ésta es invisible, nacen entonces hijos invisibles, inmortales y más bellos que los nacidos de mujer, altos pensamientos, semejantes a la belleza amada.

Lull enamorado de la Belleza Una y Simplicísima tenía en consecuencia que engendrar una obra que aspirase a ser la unidad de la Ciencia, la simplificación máxima del saber; unificación, es decir, unidad *in fieri*, al modo como en lo humano cabe asemejarse a la Unidad Acto.

## I

### EN EL ORDEN DEL CONOCIMIENTO

El punto de partida del conocimiento son las cosas sensibles. “Lo primer escaló on raó comensa a pujar es les coses sensuales”,<sup>9</sup> dice la distinción 28 del libro 3.º del vol. 2.º del *Llibre de Contemplació*.

Para ello está dotado el hombre de los cinco sentidos de antiguo admitidos y del “affatus”; sentido con el cual se nombran las cosas,

8. En este punto la versión de San Jerónimo que traduce “LABAB” por “cor” es mucho más exacta que la de los Setenta, que traducen aquel término por *diánoia*. Judíos contemporáneos, judíos de religión y raza, reconocen la superior fidelidad, en muchos puntos, de la versión de San Jerónimo sobre los Setenta.

9. El primer escalón por donde la razón empieza a subir, son las cosas sensibles.

y del cual dice Lull: “absque enim affatu auditus non potest sensare vocem”.

La introducción de este sentido, la substantividad que con él se da a la denominación de las cosas, es un rayo de luz que llega al “primer escalón on raó comensa a pujar”; de ahí aquel pensamiento luliano de la importancia que tienen los nombres; saber la significación de los nombres es lo fundamental para luego mediante el *Ars magna* hallar solución a todas las cuestiones.

Es común a las almas místicas (místico de *múo* -cerrar) en su voluptuosidad por el misterio hallar misterios por todas partes, como el escéptico halla problemas: para las almas místicas un nombre no es un convencionalismo sino un misterio; para el místico, en el nombre hay algo encerrado, oculto que desentrañar: el místico si bordea, aunque solamente sea, algunos estudios filológicos, es un apasionado por las etimologías, así como una mentalidad predominantemente lógica lo es por la sintaxis.

No voy a negar la influencia ocasional, histórica, del ambiente cabalístico en que en parte se movió Lull; pero nada es ambiente para un ser si éste no tiene ya en sí disposiciones que constituyan cualidades receptivas de él o reactivas enfrente de él. Por la sola razón de las circunstancias, del ambiente o del medio como impropriadamente se diría, en algunos pensadores contemporáneos de Lull, la influencia cabalística parece que hubiera debido ser mayor; y sin embargo no fue así porque no había en ellos la disposición que hubo en Lull para que aquellas circunstancias constituyesen ambiente propiadamente dicho.

No todos los místicos son utopistas; como Sta. Teresa, saben bien el terreno que pisan; pero todos los místicos son, más o menos, ciudadanos de Ucronia, de fuera de los tiempos; se sienten exentos de la jurisdicción del antipático Kronos: como decía San Juan de la Cruz:

“Para ti no hay noches ni hay ocasos,  
La eternidad sobre los ojos tienes:  
Deja correr el carro de las horas,  
No su corcel refrenes.”

No es pues de maravillar que además se sientan atraídos por aquel momento virginal de la Naturaleza en que “luego que Dios hubo formado de la tierra todos los animales terrestres y todas las aves del cielo, llevólas a Adán para que viese cómo los había de llamar, y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ése es su nombre”. Narra-

ción que ha llevado a muchos a buscar la conformidad entre la naturaleza de cada animal y el nombre que tiene en hebreo; fortaleciendo la creencia de que el hebreo era la lengua primitiva, creencia contra la cual luchó Leibniz pero sin desterrarla del todo, y continuando además la busca del valor nominal o ideológico de cada una de las letras del alegato.

El místico tiende a ver en los nombres un misterio en que se oculta una significación reveladora.

Sentidos internos son para Lull la memoria y la imaginación.

Pero según Lull, mediante todas las facultades de la sensibilidad externa o interna, no llegamos a la apercepción. “L’apercebiment es cosa intelectual”:<sup>10</sup> he aquí un pensamiento al que se dan constantes vueltas en muchos lugares de la obra citada de Lull, especialmente en la distinción 29.

“El primer escaló on raó comensa a pujar es les coses sensuais”; pero si en ellas quedase, no habría apercepción: apenas podría decirse que hubiera conocimiento.

Mientras en Sto. Tomás el conocimiento sensitivo es un verdadero conocimiento, sobre el cual existe en el hombre otro conocimiento superior, el conocimiento intelectual, que se realiza de un modo paralelo, en Lull lo sensitivo por sí solo tiene menos substantividad de conocimiento.

La doctrina, expresada en términos más radicales, es antigua y venerable.

Es ya en el *Sankhya Karika* que se lee: “el ojo sin la asistencia del entendimiento es incapaz de llenar su función”. Es nada menos que en Epicarmo que encontramos el célebre verso:

Noûs orê kai nous akovei. T’álla kofà kai tuflà.

En estas doctrinas como en la de Schopenhauer el fundamento está en creer que no hay sensación sin intelección: la función intelectual es interna a la sensitiva, como el “manas” (“manas” - “mens”, la mente) es en la escuela búddhica, tan afín en estos puntos a la sankhya, uno de los seis sentidos.

En Lull, la razón principal de su doctrina de la no substantividad del conocimiento sensitivo, del carácter meramente iniciado del conocimiento en lo sensitivo, está a mi juicio en los siguientes fundamentos:

---

10. La apercepción es cosa intelectual.

1.º Las cosas, según Lull, se perciben las unas por las otras, unos “significados” son percibidos por medio de los otros “com lo pescador amb un pex pren altre pex” (dist. 28).<sup>11</sup> No hay apercepción sino en relación.

Ahora bien: en su concreción, en su complejo de notas individuantes, lo sensible es difícilmente relacionable, se presta poco a la combinación, puede entrar en pocas combinaciones: cuanto a mayor simplicidad se halla reducido lo cognoscible, cuanto menos comprensivos sean los “significados”, en más combinaciones pueden entrar, y más y mejor puede servir un significado cognoscible para coger otro. La posibilidad de asociación, la posibilidad de engarzar, está en razón directa de la disociación efectuada.

Un concreto sensible, como no disociado por la abstracción, no es todavía asociable, no se acoge uno por otro “como se pesca un pez con otro pez”; luego, como ésta es la manera de un conocer humano propiamente dicho, el concreto sensible sólo impropriamente es cognoscible: de aquí que, según Lull, las facultades sensitivas no sean aperceptivas.

2.º El concreto (y sólo concretos captan los sentidos) es, según Lull, excesivo en notas individuantes para ser objeto de apercepción.

En el último capítulo de la distinción 29 del *Llibre de Contemplació* “no es null home —dice— per savi que sia qui pusca apercebre en una criatura qual que sia tota sa natura, ni totes ses propietats ni tot son ser. E no es, Señor, null home que pogués apercebre ni saber tot so que es en un gra, o en una flor, o en una fulla, o en un pom, o en una volentat, o cogitació, o amor, o en una ánima en un cos”.<sup>12</sup>

El concreto es para Lull como para Leibniz “ens infinite finitum”;<sup>13</sup> y por tanto inasequible como tal por el conocimiento propiamente dicho, incapaz ante la infinidad de elementos individuales.

3.º Ni concreto sensible, como tal, no tiene nombre que sea una “significació”.

A un amigo mío se le ha puesto por nombre Antonio: ¿qué sé de él ni de su índole?

11. Como el pescador con un pez coge otro pez.

12. No hay hombre alguno, por sabio que sea, que pueda percibir en una criatura cuál sea toda su naturaleza, ni todas sus propiedades ni todo su ser. Y no hay, Señor, hombre alguno que pueda apercebir ni saber todo lo que hay en un grano, o en una flor, o en una hoja, o en un ramo, o en una volición, o acto de pesar, o amor, o en una alma o en un cuerpo.

13. Un ser infinitamente finito.



Para indicar la mesa sobre la cual escribo, “esta mesa”, “esta” es un signo general de referencia, pero desprovisto de significación en cuanto a las peculiaridades de la mesa.

Pues bien: ¿cómo será cognoscible si el conocimiento tiene lugar (cap. 307 del libro 5.<sup>o</sup> del *Llibre de Contemplació*) inquiriendo el entendimiento en la memoria las significaciones, de suerte que “part los termens de la memoria e del enteniment no pot esser l’apercibiement” (último cap de la dist. 29)?<sup>14</sup>

4.<sup>o</sup> En el último capítulo de la distinción 29 indica Lull la doctrina de que el sujeto sólo conoce en cuanto él es aquello que conoce: o sea que únicamente conocemos de las cosas aquello que en nosotros está también; de la flor está en mí la substancialidad, la corporeidad, la vida vegetativa, etc.; esto es lo que de ella puedo conocer.

Luego lo aperceptible será lo general, lo común a otra cosa y a mí, lo peculiar de una cosa; cuanto más estrictamente peculiar, tanto menos aperceptible.

“<sup>15</sup> Com hom sia especie e animal sia genre, per assó la especie no pot saber so que fan los individus que son lo genre. On com hom no pusca entendre ni saber tot so que fan los altres homens que son de sa especie, doncs com pora saber tot lo que fan los individus que no son de sa especie?”

La doctrina es también antigua y venerable.

Ya según Heráclito “lo móvil es conocido por lo móvil”; según Pitágoras, el alma conoce las esencias de las cosas en cuanto si esta esencia es número, también el alma es un número que se mueve a sí mismo; y según Diógenes de Apolonia el alma conoce las cosas en cuanto contiene el aire, principio y esencia de las cosas. Recordamos también el pensamiento de Goethe, grato a nuestro Maragall, de que nuestros ojos no podrían percibir la luz si no hubiera ya en ellos algo de luz.

\* \* \*

Siguiendo los aludidos fundamentos por los cuales —a nuestro juicio— piensa Lull que la sensación no es propiamente un conocimiento,

14. Fuera de los términos de la memoria y del entendimiento no puede haber apercepción.

15. Siendo hombre especie, y animal género, por ello la especie no puede saber todo lo que hacen los individuos que hay en el género. No pudiendo el hombre entender ni saber todo lo que hacen los otros hombres que son de su especie, ¿cómo podrá saber todo lo que hacen los individuos que no son de su especie?

que es solamente un dato —un “factor” dice él en el cap. 230 de la distinción 34 del *Llibre de Contemplació*—, hemos visto ya en parte la teoría psicológica del conocimiento en el movimiento ascendente en el “ascenso”.

El conocimiento tiene lugar inquiriendo el entendimiento en la memoria las significaciones; la significación de una cosa es asequible por medio de las significaciones de otras cosas y en relación con ellas hasta que se venga a dar con la significación de algo que sea esencia del mismo sujeto cognoscente. Gracias a esta comunidad de nota, de género o esencia, que el acto mental de relacionar ha logrado por medio de un encadenamiento de significaciones entre una cosa y nuestra misma esencia, es conocida intelectualmente aquella cosa.

Según Lull como según Platón conocemos en forma de línea reentrante en sí misma; según Lull el trazo de esta reentrante no atañe como a potencia que directamente lo trace sino al entendimiento: éste parte del factor sensible próximo al factor sensible remoto, de este a un inteligible próximo, y de éste a otros hasta un inteligible remoto (uso los mismos términos, del cap. 230 de la distinción 34), inquiriendo en la memoria las significaciones, “pescando” una con otra ya pescada y conexas con aquella hasta dar con una que sea expresión de una nota contenida en nuestra esencia: entonces se cierra la reentrante, el conocimiento existe, tenemos la *ximfonía* platónica interior al círculo del conocimiento, pero en esta sinfonía luliana lo que da el tono es la “significación”, es la nota inteligible expresiva de algo de nuestra esencia.

Y la reentrante va ascendiendo, ondulante, “pescando” nuevas analogías, hacia una unificación más acabada, hacia inteligibles más remotos que permitan una unificación mayor.

El entendimiento es el que asciende, pero para Lull no hay estados exclusivamente intelectuales: podemos considerar separadamente el aspecto intelectual de un estado psíquico, pero es un error considerarlo separado, suelto, desligado; cada estado psíquico es un estado de todo el yo: es una resultante de una determinada actitud de todas las potencias del alma.

Lull no sigue siempre una misma clasificación de potencias psíquicas; en ocasiones aparece la indicada clasificación de abolengo aristotélico; en otras sigue la agustiniana, entendimiento, memoria y voluntad; esta clasificación tripartita en la que desde sus comienzos se vio una altísima alegoría, una imagen de sí misma impresa por la

Trinidad en el hombre; clasificación grata por ello a los místicos cristianos.

En las “*Figurae animae*” contenidas en el *Ars magna*, cualquier estado del entendimiento, de la memoria o de la voluntad va acompañado de otro estado de las otras potencias; siempre los estados de las tres potencias no son sino sumandos que integran un estado psíquico total, uno en realidad, y sólo mentalmente divisible, el estado de la unidad del alma.

Oportuno es recordar el siguiente texto del último capítulo de la distinción 29 del *Llibre de Contemplació*<sup>16</sup>: “E aytant com home, Senyor, ha major memoria e major entenement e major volentat a rememorar e a entendre e a voler, aytant es menys termenat son apercebiment... Car aytant com es gran, Senyor, la memoria de l’home e l’entenement e la volentat, aytant es gran son apercebiment”.

Mas es frecuente en los místicos cierta confusión entre la función de las facultades cognoscitivas y las sentimentales (de amor) y volitivas. Para ellos, el entendimiento ama y el amor es luz.

Ya en el párr. 27 del *Itivuttaka* se oye de labios de Buddha que el amor “alumbra, resplandece, irradia”; y en la doctrina búddhica de los grados de meditación, se lee que cuando se ha llegado al segundo grado, a “sakadagami”, cuando la reflexión y la meditación han cedido el puesto al entusiasmo, entonces es cuando surgen la certeza y la claridad.

Es aun en el orden de las verdades naturales que según Ricardo de San Víctor,<sup>17</sup> “Melius orando quam investigando proficimus: altius devota compunctione quam profunda perscrutatione *iluminamur*”; y según aquel gran pensador, maravilloso e integral, Nicolás de Casa, que tiene también su toque de místico, es el amor (*amor*) que conoce el Amor eterno (*Caritas*) y es el conocimiento que lo ama.

En Lull, místico mas a la vez catalán, no se da esta confusión.

Como místico no sólo cumple sino que vive el mandamiento de amar a Dios con todo su corazón y con toda su inteligencia y con toda su alma y con toda su fuerza, pero Lull no confundió el amor con el

16. Y en tanto el hombre, Señor, tiene mayor memoria y mayor entendimiento y mayor voluntad para recordar y entender y querer, en tanto es menos limitada su apercipiión... Pues en tanto como es grande, Señor, la memoria del hombre y el entendimiento y la voluntad, en tanto es grande su apercipiión.

17. Mejor adelantamos orando que investigando; más altamente somos iluminados por la devota compunción que por el profundo escudriñamiento.

uso de las otras facultades, ni estas facultades entre sí; en él y según él las facultades no se confunden; colaboran, juntas, solidarias, siempre como sumandos indisolublemente conjuntos de aquellos estados psíquicos totales que se describen en las 136 "camerae" de las "figurae animae"; siempre vemos en ellas dos veces el signo +, que une un estado de la memoria con un estado del entendimiento y uno de la voluntad para formar una resultante, un estado psíquico uno e individuo realmente; pero aquel signo + entre una y otra facultad, entre el estado de la memoria y del entendimiento y entre el estado del entendimiento y el de la voluntad, a la vez que une, distingue.

Distinción de esferas y a la vez prestación recíproca, colaboración: he aquí una característica permanente del pensamiento catalán, característica por la cual en otro lugar<sup>18</sup> lo denominamos eminentemente *jurídico*; distinción y colaboración que según allí indicamos se muestra a través de toda nuestra cultura.

En Balmes también, como en aquel estudio decíamos,<sup>19</sup> al establecer los tres criterios (y al enseñar que los criterios no se dañan sino que se favorecen y se fortifican recíprocamente, y que una filosofía que no considera al hombre sino bajo un aspecto es una filosofía incompleta que está en peligro de degenerar en falsa y que, en lo tocante a la certeza, conviene no perder de vista la observación que precede, y que hacerse demasiado exclusivo es colocarse al borde del error, y que por más que se analicen las fuentes de verdad, al mirarlas por separado, no se pierde de vista el conjunto) "se manifiesta con toda claridad la índole del pensamiento filosófico catalán... resplandece el modo como la teoría del sentido común se enlaza con la manera de ser que hemos llamado jurídica, del pensamiento catalán, en el sentido de que busca el mutuo respeto entre las esferas de actividad de los medios cognoscitivos, para que uno no invada los otros, no introduciendo entre ellos aislamiento ni exclusión sino prestación recíproca, sin la cual ninguno es valedero para llegar al conocimiento de la verdad".

Esta posición de Balmes en el orden criteriológico presenta marcada analogía con la de Lull en el orden psicológico de la relación entre las potencias del alma en el ascenso del conocimiento.

---

18. V. "Estudios de Lógica Crítica. El supremo criterio de verdad: la evidencia", del mismo autor de esta monografía: en el cap. "La llamada Escuela Filosófica Catalana del siglo XIX" (pág. 33 en la edición de 1922).

19. Obra citada: cap. "Balmes" (pág. 44 en la edición de 1922).

A medida que aquella línea reentrante, ondulante, trazada por el entendimiento, según antes se ha dicho, va ganando mayores alturas, la relación va siendo más estrecha; los sensibles, los concretos cuya sensación no es un conocimiento sino un factor de conocimiento, eran irrelacionables: a medida que se va ascendiendo en generalización, en abstracción, va aumentando la relacionabilidad, la urdidumbre se va haciendo más pura, hasta que se llega a una altura en que la relación es *íntima* en el sentido propio de la palabra; ya no es un contacto, ya no es una continuidad de significación a significación; ya es en todo el rigor de los términos una penetración recíproca, una compenetración.

Estamos ya lejos del mundo de la materia donde rige la impenetrabilidad; arrastramos sin embargo, en esa reentrante que se va estrechando, cuanto de cognoscible hay en aquel mundo, pero está ya libertado de la impenetrabilidad de la materia por la espiritualización propia del conocimiento intelectual, tanto más pura cuanto más andamos ya por los inteligibles remotos.

Ya los inteligibles no están en mera continuidad como un pez con otro pez del cual nos hemos servido para pescar el primero, ya están en compenetración uno del otro; ya no puede Lull presentar ninguna metáfora adecuada, de aquellas vivas, frescas, expresivas, como la sudicha del pescador y los peces; estamos en las proximidades del centro, en la región de lo inteligible casi puro, casi porque según Lull razona en la cuestión 78 del tratado *De Anima* "Utrum anima possit intelligere sine phantasmate", nunca deja de acompañar a la actividad intelectual cierta actividad imaginativa; pero en esas regiones próximas al centro, en esas regiones de la inteligibilidad más pura que cabe al hombre en esta vida, al acercarnos a Dios, la imaginación más fecunda en alegorías, la de Dante, tiene que decir:

"All' alta fantasia qui mancò possa."

Para expresar esta compenetración entre los inteligibles remotos, entre estos inteligibles tan alejados ya del orden de la materia, Lull sólo encuentra una palabra "implicatio, principia implicata", metáfora al fin ciertamente —todas las palabras en último término son onomatopeyas o metáforas—, pero no caben ya en este orden tan alejado de lo sensible aquellas metáforas, alegorías o comparaciones agraciadas y precisamente pintorescas que son parto de la fantasía fecundada por un certero y feliz trazo de la inteligencia.

“Implicatio”: tenemos ya los inteligibles más remotos, aquellos que ha logrado la mente mediante el ascenso de aquella línea reentrante y ondulante, unificando inteligibles que son unificaciones de los próximos al orden de la sensibilidad; pues bien: de aquellos inteligibles más remotos, unos (ser, esencia, acción, comunicación y “a contrario sensu” no ser, soledad, ocio) se reducen a bondad; otros “extensión, sublimidad, totalidad y “a contrario sensu” pequeñez, pobreza, parcialidad) se reducen a grandeza; y otros se reducen a belleza; y aquí llegamos a la “implicatio”: la definición de belleza es aplicable a la belleza y a la grandeza, la definición de bondad es aplicable a la belleza y a la bondad (doctrina desarrollada en el cap. 51 del *Ars magna* y en otros lugares); la belleza es bondad y grandeza, la bondad es belleza y grandeza, la grandeza es belleza y bondad; cada uno de estos inteligibles está penetrado por los otros dos; y como cada uno de los tres está henchido, por decirlo así, de los inteligibles, unificaciones de inteligibles, y entre los tres se reparten los inteligibles todos, todos los inteligibles están conjuntos en compenetración íntima: estamos en el extremo opuesto de aquellos conceptos sensibles, materiales, irrelacionables de por sí, con aristas ariscas; estamos en las alturas de la espiritualización, allí mismo donde es puede pensar algo como el alma humana, una y simple, estando toda como en el cuerpo y toda en cada una de sus partes; la “implicatio” no es abrazar en concepto otros debajo de su extensión; es penetración íntima, es compenetración.

Sólo falta llegar a algo que teniendo eminentemente todo el contenido positivo de los inteligibles abrazados por los principios implicados, sea Inteligible y Simplicísimo.

Mas ante esa unificación surge la cuestión: si toda ella es un producto del pensar que es unificación, mas ese pensar no es sino conectar significaciones, ¿no será toda la unificación y todos los inteligibles “pescados” por Lull y todo su edificio de un valor igual al que el nominalismo, o el conceptualismo cuando menos, da a los universales?

El valor ontológico del conocimiento queda según Lull salvado por los siguientes extremos:

1.º No hay conocimiento de algo sino en cuanto inmediata o mediatamente se conexiona su significación con una significación de algo que es a la vez sujeto cognocente, asidero de realidad, porque de la realidad del sujeto cognoscente no podemos dudar.

2.º Los principios implicados que abrazan a todos los otros inteligibles y que se compenentran entre sí, son a la vez reales porque sin ellos Dios no pudiera ser, y Dios tiene que ser por razón de su esencia, y porque el “yo”, el sujeto cognoscente es, y no siendo infinito (el mismo sujeto cognoscente advierte sobradamente su finitud), no es por sí, luego existe además de él el Infinito, Dios: y como —repetimos— Dios no sería, no podría ser si los principios implicados no fuesen reales, los principios implicados son reales, y siendo así que contienen todos los otros inteligibles, todo el orden de la inteligibilidad es a la vez orden de la realidad.

3.º En el mismo entendimiento se da ya como elemento constituyente del conocimiento algo que es a la vez semejanza real de la Idea que en Dios se identifica con la Causa Real totalmente constituyente de lo real subdivino, con el mismo Dios.

“Humanus intellectus est ens aggregatum de intellectivo et intelligibili et de divinis similitudinibus” (Qu. 77 del tratado *De anima*). “La idea en Dios —dice *Arbor Scientiae*— es ente u objeto eternamente. Esta idea, en Dios, es el mismo Dios; la idea, en tiempo, es semejanza de la idea eterna.”

Aun prescindiendo de este tercer punto de vista, los dos anteriores han de bastar para no ser prontos en tener a Lull por realista ingenuo. Ciertamente es que habla muy frecuentemente como si lo fuera, pero aun a los clásicos del idealismo más radical y del criticismo se les escapan muchísimas veces expresiones de realismo ingenuo.

Lo ingenuo es creer que la filosofía medieval está toda ella en el realismo ingenuo. El cap 2.º de la Epístola de San Pablo a los Corintios, el cap. 4.º de la Epístola del mismo a los Efesios, las influencias filónicas, no poco de las obras pseudo-aeropagíticas habían de llevar una fecunda duda que no permitía una universalidad de realismo ingenuo; y ya desde el comienzo del escolasticismo la doctrina de Escoto Eriúgena considerando lo universal como aquello que produce de sí mismo y contiene dentro de sí lo particular, pero poseyendo lo particular la mínima fuerza de ser y la especie de realidad más débil y completamente dependiente del universal; y más aún su doctrina de que los cuerpos son extensos en cuanto ocupan un lugar, pero que el lugar es sólo continente, y la continencia es intelectual de suerte que el “locus” es una definición, es algo “in nobis”, aplicando análogo razonamiento al tiempo; algunas variantes de intentos de solución de la eterna cuestión de los universales que son algo bien distinto de un

realismo ingenuo; y el pensamiento de Eckehart de Hocheim, el famoso maestro "Eckart" proclamado por Bach a fines del segundo tercio del siglo XIX "der Vater der deutschen Speculation", aquel para quien la "natura naturata" es un resultado del conocer, que así lo advierte al reflexionar revertido entonces a su fundamento original, mediante el "abscheiden", la eliminación de la pluralidad, mediante el reconocimiento de que toda determinación fenoménica en el espacio y en el tiempo es nada; y de que si el alma aparece poseyendo variedad de facultades con las cuales es un miembro activo de "natura naturata", es sólo como fenómeno; todo ello muestra que solamente un conocimiento mutilado de la filosofía medieval puede llevar a la creencia de que aquélla estaba totalmente sumergida en el realismo ingenuo.

\* \* \*

Prosigamos con Lull, o mejor, no prosigamos, porque no cabe proseguir: estamos en la cúspide, en Dios, en quien la Idea, según dice el *Arbor Scientiae*, es ente eternamente, fundamento de toda realidad y de toda verdad; aquí sólo cabe detenerse y descender.

Nunca las tres facultades, entendimiento, memoria y voluntad, han actuado la una sin la otra; se buscaba a Dios con la colaboración de las tres facultades, todas tendían a Él; con las tres juntas, colaborando, se llega a Él; mas el sujeto se adapta al Objeto; la Simplicidad, la Unidad perfectísima del Objeto, requiere que el que contemple "primam causam in perfectionibus quas ipsa habet simpliciter in se" (distinción 2.<sup>a</sup> del *Compendium seu Commentum Artis Demonstrativae*) sea *E. E* es en las "Figurae animae" del *Ars Magna* el símbolo de la unidad de las facultades. Para detenerse en la Unidad perfectísima, no cabe despliegue de facultades: hay que estar con la unidad de las facultades: *E*.

¿Con qué contenido de conocimiento, con qué contenido material, con qué cosa antes no sabida e intuida por la contemplación, se enriquece el conocimiento en esta contemplación de la Unidad Simplicísima?

Si San Pablo nos dice que el ojo no vio ni el oído oyó ni ha sabido el corazón del hombre lo que Dios ha preparado para aquellos que le aman, no vamos a exigir que Lull nos dé nuevos contenidos de conocimiento por su contemplación.

Todas las almas que han creído contemplar a Dios, han mostrado un vivo sentimiento de existencia, de presencia del Ser Supremo, pero



no nos han dicho de Él nada que no estuviera ya contenido en la Fe o en la ciencia.

Pero si no aparece un nuevo contenido de conocimiento, si el conocimiento no aparece enriquecido materialmente, aparece enriquecido, mejor dotado formalmente.

“<sup>20</sup> Ratio autem quare hoc ita stat in hoc, quia quidquid virtutis habent. F. G. ascendendo, habent similiter descendendo, sed non e converso, quia descendencia imprimunt in se ab E. contemplativo primae causae lumen et virtutem de quibus in descensu illuminantur E I de inferioribus judicantia” (Dist. 2.<sup>a</sup> del *Compendium seu Commentum Artis Demonstrativae*).

Quizás alguien dirá: esa contemplación de la Primera Causa es una ilusión, y como tal sólo ilusoriamente puede iluminar el conocimiento en su proceso descendente.

Mas aunque fuera ilusión.

Ilusiones de alquimistas y de astrólogos fueron las primeras exploraciones por lo que luego habían de ser los campos de la Química y de la Astronomía. “En los confines de los conocimientos exactos —dice Humboldt—, como de lo alto de una costa elevada, place al ojo dirigirse hacia las mayores lejanías; aunque sean ilusiones los espejismos que ve, sin embargo como estas imágenes engañosas que creían percibir, antes de los tiempos de Colón, los habitantes de las Canarias o de las Azores, ellas pueden sugerir el descubrimiento de un nuevo mundo”<sup>21</sup> Philomythos o philósophos pòs estín, decía Aristóteles (Met. A. 2: 982 b 18).

Los aleteos de la fantasía anuncian la aurora de atrevidos ensayos de la mente en audaz forcejeo, preludeo que anuncia el ritmo del método.

Es un grave error tildar en general de infecundas las ilusiones.<sup>22</sup>

Pero además no ha sido todo ilusión: ha sido realidad la creencia de Lull en la “implicatio”, en la compenetración de todas las significaciones” en cuanto abrazadas por los principios implicados, la creen-

20. La razón de ser así está en que toda la eficacia que tienen *F.* y *G.* en el ascenso, la tienen por modo semejante en el descenso, pero no viceversa, porque descendiendo imprimen en sí una luz y virtud derivados de la contemplación por *E* (la unidad de las potencias) de la primera Causa, por la cual luz y virtud son iluminados en el descenso *E I* al juzgar de lo inferior.

21. El filósofo es amante del mito.

22. Desarrollamos esta doctrina en “Prolegómenos a la Lógica incluyendo Promociones Psicológicas”, c. 13 (pág. 253 en la edición de 1921).

cia en la unificación total en la Idea que en Dios es eternamente Ente; cree Lull que las “divinae similitudines” que constituyen un elemento del “humanus intellectus” (qu. 77 del tratado *De anima*) se encontraron todas juntas en la contemplación de su arquetipo: de todo ello quedará su tendencia a que dondequiera que se encuentre un ser al cual le convenga uno de los principios implicados se piense que le convienen también los otros, y puesto que en cada uno de ellos se subsumió una de las zonas en que se reparte el orden de la inteligibilidad, se piense, que, en cierta manera, más o menos indirectamente todo está en conexión; y se mirará cada cosa en conexión con el todo.

Al empezar el descenso, el descenso desde la Unidad Infinita, ¿cuál será el primer ser en cuyo conocimiento se aplicará esta manera de considerar determinada por la “implicatio” y por la identificación en que se encontraron los principios implicados eminentemente en el Ser Simplicísimo?

En el orden de la inteligibilidad, sobre los principios implicados sólo aquella idea que en Dios es eternamente objeto o ente; en el orden del ser debajo de Dios, inmediatamente, la primera criatura a la cual hacer aplicación del conocimiento descendiente de aquella manera enriquecido, la criatura que está sobre todas las demás, aquella cuya Concepción Inmaculada defendió Lull con tanto ardimiento, la Virgen María.

Al empezar el descenso, así tenía que ser, y así fue.

Ved el juego de los principios implicados realizado por el entendimiento al empezar el descenso y dar con el primero de los seres que encuentra la mente católica al bajar de Dios.

Es en el cap. 14 del *Llibre de Sancta Maria*:

“<sup>23</sup> La bondat espiritual de nostra dona es de bondat, granea, perseverança, virginitat, santetat e les altres: car cascuna d'estas coses és

23. La bondad espiritual de nuestra Señora es de bondad, grandeza, perseverancia, virginidad, santidad y las otras: pues cada una de estas cosas es bella en sí misma y cada una es bella en la otra; de suerte que bondad en grandeza embellece y adorna grandeza en cuanto la viste de sí misma: y esto mismo hace grandeza que embellece y adorna bondad, pues belleza es para bondad que sea grande, y bella cosa es a grandeza que sea buena... Por tanto, como el alma de nuestra Señora sea tan buena, tan grande... ¡quién podría considerar la gran belleza espiritual de nuestra Señora!

En el alma de nuestra Señora, dijo Lausor, hay memoria, entendimiento y voluntad, que son sus bellezas y sus adornos; y la memoria tiene bella recordación según que ella es bella, y así tiene el entendimiento bello entender y la voluntad bello amar, y la memoria embellece y adorna su rcordar de la belleza, de bondad,

bella en sí mateixa, e cascuna és bella en l'altra; en axí que bondat en granea embelleix e afayçona granea, en quant la vest de sí mateixa; e aço matex fa granea que embelleix e afayçona bondat, car bella es a bondat que sía gran, e bella cosa es a granea que sía bona... On, com l'ánima de nostra dona sia tant bona, tan gran... ¡qui poría considerar la gran beutat esperital de nostra dona!

En l'ánima de nostra dona, dix Lausor, la memoria, enteniment e volentad, que són beutats e ses fayçons: e la memoria enbelleix a afayçona son membrar de la beutat de bonea, granea e les altres; car bella cosa es en membrar que sía bo, e bella cosa li es que sía gran, e aço mateix se segueix de entendre a amar."

Y así empieza el descenso con este juego de los tres principios implicados, y hecho por las tres potencias siempre juntas y distintas, solidarias, con coprestación recíproca: la coprestación en la luz es no sólo de la potencia, sino también de los inteligibles.

Y el entendimiento ya descendiendo, pero a donde quiera descienda, descende con esa solidaridad entre los inteligibles.

Se baja de la identificación de todos ellos en Dios; se va a cualquier cosa con mirada religiosa, religiosa porque esa luz del conocimiento descendente lleva algo de divino, no sólo por su origen primero sino por el punto de partida del descenso: y religiosa porque mediante la "implicatio" directa o indirecta de todos los inteligibles, todo aparece no sólo conexo sino íntimamente relacionado.

¿Qué tiene de más sobre toda otra corriente nerviosa la descendente que llega a los músculos habiendo pasado por los centros corticales?

Tiene haberse enriquecido de indefinido número de modalizaciones en su tortuoso y laberíntico trayecto por las neuronas de la substancia gris, modalizaciones resultantes de su viaje y mayor o menor adaptación a la síntesis fisiopsíquica construida: así una corriente centrípeta si lo es de un reflejo que tenga un vértice en la médula da lugar a una centrifuga que produce reacción meramente animal contra una excitación, la procedente de los centros corticales mueve los dedos para pintar "La Escuela de Atenas" o esculpir la Venus de Milo: la primera hace retirar el rostro ante la amenaza de un bofetón, la segunda puede mover la cabeza para parar la otra mejilla cuando en una ha sido descargada una bofetada.

---

y grandeza, y las otras; pues bella cosa es en recordar que sea bueno, y bella cosa lo es que sea grande, y esto mismo se sigue de entender y de amar.

Quienes sonríen burlonamente de la aspiración de Lull de llegar a un conocimiento más perfecto en el descenso, tienen que probar la inexistencia de la superioridad de la corriente enriquecida con las modalidades adquiridas por su paso por la corteza cerebral.

En este conocimiento descendente, en virtud de la “implicatio”, de la compenetración recíproca de los principios y en ellos de todos los inteligibles entre sí, se vislumbra todo en toda cosa, se percibe en cualquier cosa aquella “exhalación del todo” de que habla el Brihadaranyaka Upanishaa.

Nicolás de Cusa, la gigantesca figura puesta en la intersección de dos edades, el príncipe de los teólogos de su tiempo según Tritemio, el precursor de Copérnico, que en Filosofía es áureo engarce entre la filosofía escolástica en toda su amplitud (sin olvidar las grandes corrientes idealistas de Escoto Eriúgena y Ekehart de Hocheim ni las crisis nominalistas y escéptica ni las rendijas místicas por donde la mente dudosa entonces como en otros tiempos buscó la luz de la certidumbre) y Leibniz, y por medio de Leibniz Kant, y por medio de Leibniz y Kant la filosofía contemporánea; es bien sabido hasta qué punto siguió de Lull muchas doctrinas, alguna bien característica y propia como la del afato, declarándolo con sentimiento de honor; y en el cap. 7 de su obra “Dirección de la unidad” llama “preciosiore[m] speciem magisque foecundam” a la obra de Lull.

En Lull en la cúspide del orden de la inteligibilidad se encuentra que “la Idea en Dios es ente u objeto eternamente”. Según Nicolás de Cusa en el unitario “Deus implicitus” todo lo posible *eo ipso* “possest” (Possest = puede —es); en virtud de la unión en Dios de la pluralidad de los finitos y de la unidad cada cosa finita participa a su manera del infinito, y presenta también una armoniosa unidad; y cada cosa individual a su manera contiene las características de las cosas individuales, contiene el Universo aunque en una forma limitada peculiar a esta cosa individual y diferente de la de las otras: “omnia ubique”, “in omnibus partibus relucet totum”, cada cosa es un Espejo del Universo. Así el hombre es un microcosmos en el cual el universo está contenido por vía de las “conjeturas”, modo de representación mental peculiar del hombre.

Es notoria la relación de toda esta doctrina con la de Lull y aun estas “conjeturas” presentan cierta analogía con las “divinae similitudines” que en Lull son un elemento de “intellectus”.

Además, según Nicalás de Cusa, lo que la mente conoce de lo individual son sus relaciones y oposiciones, y el conocimiento mismo conoce que sólo es de relaciones y relativo. Recuérdese la imagen de Lull de que el conocimiento percibe el significado de una cosa por medio del de otras "com lo pescador amb un pex pren altre pex".

Las "divinae similitudines" y la compenetración universal, directa o indirecta, de Lull y las "conjeturas" de Nicolás de Cusa por cuya vía el universo está contenido en el hombre como en un microcosmos, y el "omnia ubique" de este pensador son el precedente de las "habitudes" de Leibniz, la disposición del alma que confiere a las verdades necesarias este carácter que no puede provenir de la experiencia, y de las "Vorstellungen", las ideas innatas con contenido, anteriores a la experiencia en las que hay un reflejo del mundo que actúa sobre los sentidos, siendo el alma mónada cerrada en sí misma, un espejo del mundo. Fecundo pensamiento el de ver en cada ser un reflejo, a su manera, del universo, y ver relucir el todo en cada una de las partes.

H. Poincaré vio en el átomo, en la traslación de sus electrones en torno del núcleo, un reflejo de un sistema solar con sus planetas.

En el más sencillo de los átomos, en el de hidrógeno, cabe vislumbrar aquella tendencia a la restauración estructural y funcional que se da en los seres vivos: si el electrón del átomo de hidrógeno es separado por la acción de agentes exteriores, por ejemplo, impulsos ópticos o térmicos, choques de electrones, etc., de las órbitas de máxima estabilidad, vuelve pronto a caer en la misma órbita o en otra de las estacionarias, o sea, aquellas cuyos radios están en la misma relación que los cuadrados de los números enteros: 1-4-9-16, etc.

En cada célula, en los cromosomas de su núcleo se encuentran los determinantes de las características del todo orgánico integrado por millones de aquellas células.

Dada la relación entre estructura y composición química, en cada gota de sangre de un mamífero se encuentra un índice de la estructura del animal.

En cada ciclo histórico se encuentra resumida a su manera la historia de la humanidad.

El descenso de Llull está, pues, lleno de perspectivas.

Cierto que Llull en otras ocasiones, en vez de considerar como principios superiores la bondad, la grandeza y la belleza, enumera otros y se complica; así, principios absolutos: bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria; principios

relativos: diferencia, concordia, contrariedad, principio, medio, fin, mayoría, igualdad, minoridad; y aún añade: Dios, criatura, operación, afirmación, duda y negación.

Mas esta complicación es de una parte efecto del ansia de amontonar y acumular, de la falta de riguroso espíritu de selección en Llull, indicada ya en la observaciones preliminares de esta monografía; de otra, efecto de la influencia de lecturas; y de otra, efecto de nuestro común modo de ser: siempre que tratamos de ascender a los conceptos genéricos más altos, cuando creemos haber logrado uno y lo formulamos, hallamos luego otro que nos parece más alto; mas, si atendemos bien, advertimos que estos conceptos ya los habíamos hallado antes más abajo en nuestro camino de ascensión; ¿será tal vez porque la energía nerviosa en las redes correspondientes a estas alturas conceptuales no descansa en punto alguno porque no encuentra huella de intuición correspondiente y prosigue su camino, pero por lo limitado y lo entrecruzado de la red vuelve a recorrer red ya recorrida? Aventurado sería dar como segura semejante explicación; pero el hecho es indudable: como una hormiga que estuviera encerrada en una esfera hueca: al andar creería siempre estar subiendo, y no haría sino dar vueltas, así la inteligencia humana en las alturas de su tendencia generalizadora.

Mas semejantes complicaciones de Llull, como su uso y abuso de abreviaturas, determinado por su ansia de abreviar el camino no quita el mérito de lo permanente de Llull.

## II

### EN EL ORDEN METAFÍSICO

En este orden solamente indicaremos la perspectiva de unificación dada con la teoría luliana de la forma universal.

Llull profesa la teoría hilemorfista, pero para él hay una forma universal, a la cual vamos a dejar la palabra: <sup>24</sup> Ait forma: ego sum absoluta et primitiva, eo quod cum materia prima constituo unam substantiam generalem totius universi.

---

24. Dice la forma: yo soy absoluta y primitiva, porque con la materia prima constituyo una sola substancia general del universo todo. Soy numéricamente una sola, y por tanto, en el caso de corrupción de todos los seres individuales, yo sería restaurada en un singular número y naturaleza... De mi proceden todas las formas particulares.

Sum una numero privative... et posito quod omnia individua essent corrupta, ego essem restaurata in meo singulari numero et natura... De me sunt omnes formae particulares." De esta forma universal, dice en *De secretis naturae seu De Quinta Essentia*, que "25 habet appetitum ad omnem formam".

No son ideas inatendibles la de una sola sustancia general del universo, la de una forma universal única (recuérdese que forma en escolasticismo es finalidad intrínseca, elemento sustancial constituyente especificante, energético), de la cual proceden todas las formas particulares, forma que persistiría en su naturaleza aunque desaparecieran los seres individuales, forma concebida como un "efecto" de formas particulares; en tal doctrina se encuentra indicado en términos medievales algo que tiene analogía con las doctrinas de la unidad de la energía, y aun con la Voluntad de Schopenhauer y el "élan vital" de Bergson.

Este sentido unitario, dinámico y hasta cierto punto vitalista de la naturaleza (para Llull, los cielos tienen "animam motivam") influye en Giordano Bruno (entusiasta también, por otra parte, de la que llama opinión de Anaxágoras, de que toda cosa se halla en toda cosa, y de la "compendiosa Architectura" de Llull) y, a través de Giordano Bruno, en las modernas concepciones de la Naturaleza.

### III

#### EN EL ORDEN ESTÉTICO

Llull da una noción de la belleza por sus efectos psíquicos y otra metafísica. Doble noción, más cuidada y de intento la segunda que la primera, análogamente a como hace Santo Tomás de Aquino.

La primera se encuentra en el capítulo 14, "De beutat", del *Llibre de Sancta Maria*:

26"Demaná l'ermitá a Lausor si sabía qué era beutat. Respós Lausor e dix que beutat és aquella cosa que dóna alegrança veent, oynt, ymaginant e membrant, entenent e amant."

Es digno de notar cómo Llull enumera como facultades de lo estético los dos sentidos llamados estéticos más la imaginación, y luego,

25. Tiene apetito para toda forma.

26. Preguntó el ermitaño a Lausor si sabía qué era belleza. Respondió Lausor y dijo que belleza es aquella cosa que da alegría, viendo, oyendo, imaginando y recordando, entendiendo y amando.

conjuntas, aquellas tres facultades de memoria, entendimiento y voluntad.

La noción metafísica se encuentra en el capítulo 51 del *Ars Magna* “<sup>27</sup> Pulchritudo est principium implicatum, et sua deffinitio applicabilis est ad deffinitiones principiorum explicatorum. Nam bonitas et magnitudo sunt pulchritudines, exceptis contrarietate et minoritate: tamen minoritas proporcionata in subjecto in quo est, pulchra est, ut patet puero parvo... Per maioritatem magis consistit pulchritudo quam per minoritatem ut patet in Rhetorica, in qua Rhetoricus magis colorat sua verba cum maiori fine quam cum minore.”

La proporción y la grandeza son, pues, señaladas por Llull como notas de la belleza (pensamiento de origen aristotélico);<sup>28</sup> mas con primacía a favor de la proporción, esa correspondencia de las partes con el todo, mediante la cual el todo es todo porque, además de tener partes, es uno.

No hay necesidad, después de lo indicado en el capítulo primero de esta monografía, de insistir sobre el alcance que tiene, a los efectos de la unificación, que la belleza sea “principio implicado”.

*Clases de belleza. — Física y espiritual.* En el capítulo 104, “Com hom se pren guarda en est mon quals coses son lleges e quals son belles”,<sup>29</sup> lib. 3, dist. 23, del *Llibre de Contemplació*:

“<sup>30</sup> A Vos, Senyor, sia feta reverencia e honor per tot temps, que avets ordonat en endressar en tal ordinacio e en tal disposició home

27. La belleza es principio implicado y su definición es aplicable a las definiciones de los principios implicados. Pues la bondad y la grandeza son bellezas, exceptuadas la contrariedad y la pequeñez; sin embargo, la pequeñez proporcionada al sujeto en el cual está, es bella, como es manifiesta en un niño pequeño... La belleza consiste y estriba más en lo mayor que en lo menor, como es manifiesto en la Retórica, donde el retórico da mayor colorido a sus palabras con un fin mayor que con uno menor.

28. Aristóteles: “Metafísico”, M-3-1078 a 33 y 1078 b 2; “Poética”, H1450 4 a 12; cap. XXXVIII de los “Problemas”; etc.

29. Como el hombre toma advertencia en este mundo de cuáles cosas son feas y cuáles son bellas.

30. A Vos, Señor, sea hecha reverencia y honor en todo tiempo que habéis tenido providencia de disponer al hombre en ordenamiento tal que pueda ver con los ojos corporales y espirituales las bellezas y las fealdades de este mundo. Grato Señor, así como con los ojos corporales vemos qué cosas son feas en las cosas sensibles, así, Señor, con ojos espirituales vemos en las cosas intelectuales qué cosas son bellas y qué cosas son feas. Y si a los ojos corporales, Señor, es grata cosa ver la claridad del alba y del astro diurno y los prados y las flores y las riberas y los boscajes, a los ojos espirituales es grata cosa pensar y ver las



que pusca ver en ulls corporals e espirituals les bellees e les llegees d'aquest mon Plaent Senyor... en axis com ab los ulls corporals veem quals coses son lleges en les coses sensuales, en axí, Senyor, ab ulls spirituals veem en les coses enteectuals quals coses son belles e quals coses son lleges. E si als ulls corporals, Senyor, es plaent cosa veer la claror del alba y de la estela jornal y los prats y les flors y les riberes y'ls boscatges; als ulls spirituals es plaent cosa cogitar e veer en les virtuts del home, axí com amor e paciència e leyaltat e humilitat e pietat e misericordia.

Liberal Senyor, dreter, savi, vertader en totes coses, si als ulls corporals plau veer la bella fembra que es ben ordonada; als ulls spirituals es molt lleja cosa de veer ella, si tant s'es que la fembra sia... e vil e de males obres e sutzes... Amoros Senyor, es axí com los ulls spirituals son pus nobles e mellors que los ulls corporals, en axí

---

virtudes del hombre; como, por ejemplo, amor y paciencia y lealtad y humildad y piedad y misericordia,

Liberal Señor, derecho, sabio, verdadero en toda cosa, si a los ojos corporales agrada ver la mujer bella, bien vestida y ataviada, a los ojos espirituales es ella muy fea cosa de ver si acaso es... y vil y de malas obras y sucias. Amoroso Señor, así como los ojos espirituales son más nobles y mejores que los ojos corporales, así mayor y mejor visión es ver las cosas que son bellas a los ojos espirituales que aquellas cosas que son bellas a los ojos corporales. Semejantemente en las cosas que son feas de ver. Pues mucho mayor asco y mayor hedor y mayor fealdad es ver las cosas que son feas según vista espiritual que las cosas que son feas según vista corporal... Es gran maravilla como pueda ser que los hombres prefieran la vista de los ojos corporales que aquella de los ojos espirituales y sientan más la belleza y fealdad que ven con los ojos corporales que aquella que ven con los ojos espirituales. Humilde Señor, obedecido por todos los pueblos, bien querido por todas las gentes, es mucho más bella cosa ver espiritualmente el estiércol en el huerto que la mala mujer en el templo aunque el estiércol sea cosa de fea figura y la mujer sea bella figura... pues del estiércol que hay en el huerto salen flores y frutos de diversos colores y de bellos olores y de buenos sabores, y de la mala mujer no sale sino pecado y hedor y suciedad por mucho que sea su atavío. Y la mala mujer se pone blanquete y color, se tiñe sus cabellos y las cejas y su boca y sus ojos para ser vista bella por las gentes y sobre los bellos colores y los bellos adornos que Vos habéis puesto en ella; ella, Señor, pone colores que son de cosas muy feas y mal olientes de ver, de disponer y de tocar... Así como gran sequedad o gran frío es pestilencia para los frutos de la tierra, así la belleza de las mujeres ha sido pestilencia y tribulación de mis ojos, pues por la belleza de las mujeres he sido olvidadizo de vuestra bondad y de la belleza de vuestras obras... Señor, como el árbol que, seco, es podado... se renueva y ofrece de sí mismo belleza a los ojos corporales por razón de los ramos y de las flores y de los frutos que da, así si vuestro gusto fuese que Vos me purgaseis, me limpiaseis de mis graves pecados, aún podría ser, Señor, que yo fuese visto por los hombres bello y limpio y lleno de buenas obras.

major plaer e mellor vista es veer les coses que son belles als ulls espirituals que aquelles coses que son belles als ulls corporals. En semblant cosa s'esdeve en les coses que son llegees de ver. Car molt major fastig e major pudor e major llegea es a ver a les coses que son llegees segons vista spiritual que les coses que son llegees segons vista corporal... gran maravella com pot ser que'ls homens mes amen la vista dels ulls corporals que cella dels ulls espirituals, e mes senten la bellea e llegea que veen ab los ulls corporals que aquella que veen ab los ulls espirituals. Humil Senyor, obeyt per tot los pobles, ben volgut per totes gens, molt es pus bella cosa de *ver spiritualment* los fems en l'hort que la mala fembra en la esgleya, ya sia so que los fems sia cosa de lleja figura e la fembra sia bella figura... car del femaral que's en l'hort ixen fulles e flors e fruyts de diverses colors, e de belles odors e de bones sabors, e de la mala fembra non ix sino pecat e pudor e sutzetat per ben ordonat que sia. En la mala fembra se posa blanquet e color en tiny sos cabells e les celles e sa boca e sos ulls per tal que sia vista bella a les gens e sobre les belles colors e les belles faysons que vos avets posades en ella, ella, Senyor, posa colors que son de coses molt llegees e molt pudens a veer e a ordonar e a palpar... En axí com gran sequedat o gran fret es pestilencia de fruyts de la terra, en axí la bellea de les fembres es estada pestilencia e tribulació de mos ulls, car per la bellea de les fembres som estat oblidots de vostra gran bonea e de la bellea de vostres obres... Com l'arbre que sech Senyor, es podat... ell renouvelle e dona bellea de sí mateix als ulls corporals per raó dels rams e de les flors e dels fruyts que met, en axí si vostre plaer era que vos me porgassets em denejassets de mos greus pecats, encara poría esser, Senyor, que jo fos vist per los homes bell e nedeu e ple de bones obres."

En *Els cent noms de Deu* se lee:

“Molt es pus bell en hom bon pensament  
Que en son cors haver bell vestiment  
E en la taula copa d'aur e d'argent.

Mays val bellea per bé far,  
Per entendre é per membrar,  
Que per sentir ne per ornar”.<sup>31</sup>

---

31. Es mucho más bello en hombre buen pensamiento, que tener sobre el cuerpo bellas vestimentas y copa de oro y de plata en la mesa. Vale más belleza por hacer bien, por entender y por recordar que por sentir y por adornar.

Es manifiesta la distinción entre belleza física y espiritual y la superioridad de ésta.

Mas el ideal está en la concordia de las dos:

“En nostra dona ha bellea sperital, la cual convé respondre a bellea del cors” (Cap. XIV del *Llibre de Sancta Maria*, “De beutat”).<sup>32</sup>

Estamos ya bien lejos de aquella concepción de Tertuliano, Orígenes, San Clemente de Alejandría, San Cirilo de Alejandría, San Basilio, San Cipriano, según los cuales entre la belleza espiritual y la física se señala tal antítesis que Cristo, la suma belleza espiritual que han visto los hombres, carecía de hermosura física, llegando algunos de aquellos autores a calificarlo de “specie admodum deformi” (San Cirilo), “corpus aspectu deforme” (Orígenes); y Tertuliano dice: “An ausus esset aliquis... Sputaminibus contaminare faciem nisi merentem?” (pensamiento realizado en algunos Santos Cristos bizantinos y que hoy, por lo visto en varias de las imágenes presentadas por artistas alemanes y escandinavos al concurso de imágenes del Sagrado Corazón, celebrado en la Exposición Internacional de Barcelona del corriente año, comparten en grado semejante al de Tertuliano algunos de aquellos artistas).

Llull no pierde el equilibrio ni la tendencia armónica, a pesar de estimar en grado tan superior la belleza espiritual; es tal para Llull el predominio de ésta que, aunque en un ser la belleza física sea mucho menor que en otro, habiendo en el primero belleza espiritual, el ser aquél resulta mucho más bello en su conjunto. En el citado capítulo “De beutat”: “<sup>33</sup> Los homens —dice— e les fembres d’aquest mon, qui naturalment son pus bells que’l sol ni les plantes ni les besties ni’ls ocels, car bellea han sperital e corporal naturalment e no n’ha lo sol a los altres qui no la han speritalment.”

Pero esta excelencia de la belleza espiritual no rechaza, según Llull, a la física, sino que le es más adecuado corresponderse con ella y resplandecer ambas en un mismo ser.

*Campo de la belleza.* — Es, pues, para Llull campo de la belleza lo físico y lo espiritual y lo compuesto de uno y de otro; y en lo espiritual, el ejercicio de cada una de las facultades psíquicas: recorde-

32. En nuestra Señora hay belleza espiritual a la cual conviene responder la belleza del cuerpo.

33. Los hombres y las mujeres de este mundo naturalmente son más bellos que el sol o las plantas o las bestias o los pájaros, pues tienen por naturaleza belleza espiritual y corporal, careciendo de la primera el sol y los otros seres.

mos las citadas palabras de *Els cent noms de Deu*: “bon pensament —bé far— entendre-membrar”.

El ejercicio de la actividad intelectual es, pues, para Llull campo de lo estético, y en especial el pensar psicológico: así en la primera distinción del *Llibre de Contemplació*:

“<sup>34</sup> Si los homens han plaer e alegría quant veen arbres fulats e florits e granats, e veen riberes e prats o boscatges, be devem haver plaers... en lo que’s veem e sabem que son en esser.”

*La visión espiritual de lo bello: lo poético.* — El hombre, según Llull, es llevado a error y a graves yerros si lo bello no lo ve espiritualmente: recuérdense las palabras que hemos subrayado en la cita algo larga que arriba hicimos del tercer libro, volumen segundo, del *Llibre de Contemplació*.

Análogamente como en el orden del conocimiento, el verdadero conocimiento para Llull es el espiritual o intelectual, según en su lugar expusimos, así, en el orden de lo estético, la visión segura es la espiritual.

Y así como conocer intelectualmente es para Llull conocer en conexión, “como se pesca un pez con otro pez”, y la perfección de que es susceptible nuestro conocimiento en esta vida, se obtiene en el descenso, en el cual, en fuerza de la luz y virtud ya adquiridas por el entendimiento, en cada inteligible somos llevados a la relación con otros inteligibles, así esta visión espiritual en lo estético consiste en que el sujeto, en vez de detenerse y quedarse en la contemplación del objeto, se sirva de éste como de un trampolín para remontarse a otras representaciones.

¿Por qué, según el texto de Llull antes citado, le parece más bello el estiércol en el huerto que la mala mujer, por muy hermosa que sea, en el templo? Él mismo nos da la razón: porque no para en la contemplación del objeto, sino que la vista del estiércol lleva ante su intuición estética aparejada la representación de las flores y frutos con todas sus bellezas y atractivos, que ayudará a hacer brotar, y, en cambio, la de la mala mujer lleva consigo la representación del pecado y del hedor moral.

Es la misma razón que en el capítulo 100 del *Ars Magna*: “Iterum Rhetoricus ornat cum voce significativa, ut cum dicitur Aprilis et Majus

---

34. Si los hombres tienen placer y alegría cuando ven árboles con hojas y frutos, y ven riberas y prados y selvas, bien debemos tener placer... en lo que vemos y sabemos que somos en ser.

quia sunt pulchriora verba quam quando dicitur October et November, eo quod signant flores et folia; et avium cantum, et renovationem temporis et rerum generabilium".<sup>35</sup>

En Llull, pues, en lo estético, más que la categoría de lo bello específico sobresale la de lo poético: esta categoría estética, más sugestiva que expresiva, la que tiende una florida cadena de continuidad entre las imágenes, la que vislumbra un reflejo del Dios inmutable en las criaturas que van y vienen y desaparecen; la que une a todo lo bello con Dios: aquella que indica Platón en su *Fedro* al decir que el alma en otro tiempo vio aquella nítida hermosura al lado de Zeus y de los otros dioses, contemplando, cercadas de luz purísima, las íntegras, sencillas, inmóviles y bienaventuradas Ideas; y cuando ve alguna hermosura terrena se acuerda de aquella verdadera hermosura y recobra sus alas, y quiere volar y no puede hacerlo, y ama la cumbre y desprecia los valles...

El alma mística ve, como San Juan de la Cruz, las cosas bellas como vestidas de hermosura por la mirada del Eterno, y así no se detiene morosamente en ellas, sino que por diversas maneras repite:

“Buscando mis amores  
iré por esos montes y riberas,  
ni cogeré las flores  
ni temeré las fieras,  
y pasaré las fuentes y fronteras.

¡Oh bosques y espesuras  
plantadas por la mano del Amado!  
¡Oh prado de verduras,  
de flores esmaltado!  
Decid si por vosotros ha pasado.

. . . . .

¡Oh cristalina fuente,  
si en esos tus semblantes plateados  
formases de repente  
los ojos deseados  
que tengo en mis entrañas dibujados!”

---

35. De nuevo el retórico adorna con voz significativa, como cuando se dice abril y mayo que son palabras más hermosas que cuando se dice octubre y noviembre, porque designan flores y hojas, y canto de aves, y renovación de cosas engendrables.

El alma mística no coge las flores; sólo busca por su senda el rastro del Amado; y junto a la plateada fuente no reposa, sino que suspira por los ojos que lleva dibujados en las entrañas.

En Llull se junta el alma mística con su tendencia, omnímodamente unificante, de conexión a remontarse a la "pluchra causa quae naturaliter causat pulchrum effectum" (cap. 51 del *Ars Magna*); y de esta suerte, su visión estética es otra instancia de unificación.

Y unificaciones o reveladoras de unidad son las Artes.

El Retórico (cap. 100 del *Ars Magna*) une hermosos sujetos con hermosos predicados, y el principio con sus correlativos; verbigracia, la bondad con lo bonificante, lo bonificado y el bonificar.

"<sup>36</sup> Per metaphoram corroboratur intellectus ad intelligendum, nam per istam uno eodemque tempore super diversas species gyratur. Praeterea cum metaphora sit ligamen et nexum operationis trium potentiarum animae, quae ad unum finem memorando, intelligendo et diligendo se habent, et hoc propter maximam intentionem quam intellectus facit quando unum audiens aliud intelligit, ideo est in hac Arte metaphora" (*Liber Principiorum Medicinae*, dist. 10, cap. 36: Metaphora, I).

En este giro, en un mismo tiempo, sobre especies distintas; en esta ligación y nexo de oposición de las tres potencias del alma dirigidas a un mismo fin, es decir, en estos aspectos unificadores ve Llull la fuerza que la motivaba.

En la *Rhetorica*, editada por Zetzner en 1958, que Hauréau admite como auténtica de Llull, probablemente de un discípulo de éste, según Menéndez y Pelayo,<sup>37</sup> se lee, conforme a las ideas de Llull, que "no hay ninguna materia tan exigua de precio que no pueda ofrecer grandes recursos al orador si desciende de lo sumo a lo ínfimo o asciende de lo ínfimo a lo sumo": lo cual equivale a decir que, mediante la conexión ascenso o descenso, nada hay que no cobre valor.

De la Música dice el capítulo 99 del *Ars Magna*: "<sup>38</sup> Música est ars

---

36. Por la metáfora crece en fuerza el entendimiento para entender, pues mediante ella en un mismo tiempo gira sobre diversas especies. Además, siendo la metáfora ligación y nexo de operación de las tres potencias del alma que están dirigidas a un solo fin recordando, entendiendo y amando, y esto por la máxima tensión que hace el entendimiento cuando, oyendo una cosa, entiende otra; por ello está la metáfora en este Arte.

37. "Historia de las Ideas estéticas", cap. 4, pág. 175 del vol. 22 en la edición 1910.

38. La Música es un arte, inventada para ordenar muchas voces concordantes

inventa ad ordinandum multas voces concordantes in unum cantum, sicut multa principia ad unum finem, et ita definitio figuratur per definitionem concordantiae”.

La Música es, pues, también un factor de unificación; es, además, una revelación de la armonía producida por el movimiento de las esferas celestes.

Esta idea luliana de la Música, reveladora de unidad, se acentúa en Salzinger y en Schopenhauer.

\* \* \*

Estética, la de Ramón Llull, coronada con la Cruz, la suprema belleza, y el criterio para el juicio estético en el orden de la belleza moral.

“Siendo la imagen de la Cruz tan noble y buena pintura, ¿cómo puede ser, Señor, que los pintores pinten y formen y esculpan cualquier otra pintura que no sea aquélla?”

Cualesquiera pinturas hay en este mundo, exceptuada la figura de la Cruz, son más bellas exterior que interiormente” (Lib. 3.º, dist. 23, cap. 120 del *Llibre de Contemplació*).

En la misma gran obra (lib. 3.º, dist. 23, cap. 104) proclama la Cruz como criterio en el orden de la belleza moral: “Como la mujer que se mira en el espejo ve en él la belleza o la fealdad de su cara y la disposición de su cuerpo, así tu siervo, cuando mira a la Cruz con mirada penetrante, ve y percibe todas las bellezas y todas las torpezas que hay en él”.

#### IV

##### EN EL ORDEN DEL AMOR

El “Deus caritas est” de las Sagradas Escrituras es pensamiento fecundísimo en Llull.

En el “Liber de quinque sapientibus” y en el “Liber mirandarum demonstrationum” se funda en el pensamiento de que Dios es Amor para intentar demostrar la Trinidad. E igualmente en el libro 4, capítulo 4, del *Liber* últimamente citado, para intentar demostrar la necesidad de la Encarnación. En *Els cent noms de Deu* insiste reiteradamente en este mismo pensamiento fundamental.

---

en un solo canto, como muchos principios para un solo fin, y así su definición se formula por medio de la definición de la concordancia.

De este amor, operación esencial divina, da Dios una semejanza aun al orden natural. Dice la 3.<sup>a</sup> parte, dist. 2.<sup>a</sup> del *Liber de quatuordecim articulis Fidei*: “<sup>39</sup> Divinus amor dedit naturae aliquam similitudinem sui operis”.

Si el amor es Dios, o una semejanza de la operación esencial divina, no es de maravillar que exclame Llull: “¡Cuán gran daño es que los hombres mueran sin amor!”

En *Els cent noms de Deu* distingue entre “amor bello” y “amor feo”:

“Está amor bell en bonificar  
Está bellea bona en bon mar  
Está amor letja en malificar.”

Pero claro es que hacer mal es tan contrario a la naturaleza del amor que más bien es una negación de amor, aunque se encubra con su apariencia.

En el *Arbor Philosophiae Amoris* finge el autor que, paseando por los alrededores de París, encontró una gentil dama vertiendo copiosas lágrimas: era la Filosofía del Amor que deploraba amargamente la separación entre las ciencias del amor y de la inteligencia: “Cuanto más saben —dice la Filosofía del Amor—, sin amarme a mí, tanto más hábiles son en urdir engaños y fraudes.” Otra manifestación de la tendencia luliana a la actuación conjunta de las facultades del alma: el amor librará al hombre de la tentación de abusar de la inteligencia.

La tendencia penetrativa del amor, que no quiere intermediarios, que aspira a la inmediatez, lo lleva a querer ver evidentemente no ya la credibilidad de una proposición, sino las proposiciones mismas, cualesquiera que sean. Por ello aspira a demostrar los misterios y porque piensa que “aquello que se entiende se ama más que aquello que se cree” y aspira a que todos amen más y más el contenido de la Revelación. Este amor le mueve a escribir para evitar la confusión de la mente y con ella el peligro y privación de devoción. En el diálogo de Llull con un monje, que sirve de prólogo al *Arbre de Sciencia*, dice aquél que escribe el libro porque “<sup>41</sup> enteniment con-

39. El amor divino dio a la naturaleza alguna semejanza de su operación.

40. Consiste el amor bello en hacer bien; la belleza buena en bien amar; el amor feo en hacer mal.

41. Entendimiento confuso lleva gran peligro y privación de gran devoción en honrar a Dios y amar y servir y procurar salvación del prójimo.



fús porta gran perill e privació de gran devoció a honrar a Deu e amar e servir e a procurar salut a son proisme”.

Para Llull, pues, amor impusa a ver, y ver impulsa a amar más y mejor.

El amor aspira, además, a la libertad y a la presteza; por eso nos da su arte universal:<sup>42</sup> “ut modico tempore e servitute longarum et confusarum scientiarum egredi valeamus”.

No pasó inadvertida a Llull la renovación a que aspira el amor; y no le pasó inadvertida porque el amor mismo presiente la conveniencia de esta renovación sin necesidad de formularse explícitamente. Él intuyó lo que en su mismo siglo escribía Godofredo de Estrasburgo en *Tristan und Isorde*: “Los dos amantes parecíanse recíprocamente cada vez más bellos... si el amor permaneciese siempre el mismo, pronto acabaría por desaparecer”; y si Luzán en su *Poética* nos dice que “igualmente se deleita nuestra alma en aprender verdades nuevas y maravillosas que en aprender nuevos modos de decir verdades”, Llull siente y sirve a la utilidad que para ser “predicadors y publicadors de valor”<sup>43</sup> tienen las “novelles raons”,<sup>44</sup> como para alegrarse el hombre en Dios, los “sons novells”.

En la citada *Rhetorica*, de espíritu Iuliano, editada por Remigio Rufo Cándido Aquitano, se lee: “<sup>45</sup> Concordantiae vinculum a summo usque ad infima durat. Est, enim quaedam universalis amicitia omnium rerum in qua omnia participant, et illum nexum plerique, ut Homerus, auream catheram appellant cingulum Veneris seu vinculum naturae sive symbolum quod res inter se habent. Et quot species nobis fingimus differentiae, tot licet etiam fingere concordiae... Lis et amicitia apud Platonem per longum demonstratur esse principium rerum omnium... Principium habet se latissime ad omnes res mundi omnesque scientias”.<sup>46</sup>

42. Para que en poco tiempo podamos salir de la servidumbre de las ciencias largas y confusas.

43. *Blanquerna*.

44. Nuevas razones.

45. Nuevos sonidos.

46. El vínculo de la concordancia dura desde lo sumo hasta lo ínfimo. Pues hay cierta universal amistad de todas las cosas en la cual todas participan y muchos, como Homero, llaman a aquel nexo cadena áurea, cingulo de Venus o vínculo de la naturaleza o símbolo que las cosas tienen entre sí. Y cuantas especies nos fingimos de diferencia, tantas cabe también fingir de concordia... En Platón se demuestra extensamente que la pelea y la amistad con el principio de todas las cosas... El principio se extiende copiosísimamente a todas las cosas del mundo y a todas las ciencias.

He aquí un texto en que se combinan la inspiración luliana y la renacentista, y en que surge el mismo pensamiento que, según Aristóteles,<sup>47</sup> expuso Hesíodo al decir: “Lo primero de todas las cosas vino a ser el Caos, luego en seguida la Tierra de vasto seno, y el Amor que sobresale entre todos los inmortales”; como reconociendo que “precisa en los seres cierta causa que mueva y *enlace* las cosas”; y Empédocles, según quien la amistad es la causa de la unidad para todas las cosas: “principio, no sólo principio moviente, puesto que *enlaza*”: el Amor que junta cosa a cosa según Platón.

Cuando este amor es el místico, entonces tenemos algo que, según Llull, es medio entre creencia e inteligencia, entre fe y ciencia; por él, el Amigo y el Amado se hacen una actualidad en esencia, quedando a la vez distintos y concordantes.<sup>48</sup>

Cuando en el orden de la estética Max Dessoir tilda de retroceso la “*Einführung*” absoluta, hubiera aplaudido, de conocerlo, este pensamiento de Llull, según el cual en el orden de lo místico, que tantas analogías presenta con el de lo estético, Amigo y Amado quedan distintos aun en su unión.

#### OBSERVACIONES FINALES

##### A

Queda implicado que, para quien estas líneas escribe, hay en la doctrina luliana pensamientos de valor permanente: no todo presenta en ella un interés exclusivamente histórico; hay algo de interés actual.

Mas, aunque la verdad estuviera de parte de los que creen lo contrario, se explicaría, con todo, el predicamento permanente de la doctrina de Llull, la seducción simpática que ejerce a través de los siglos por ser uno de los más geniales y generosos esfuerzos para realizar la aspiración permanente de la humanidad: unidad.

Mostrar la permanencia de esta inspiración sería seguir toda la historia de la Ciencia y en especial de la Filosofía; y cuando una cultura no ha estado todavía en términos hábiles ni de intentar realizarla científicamente, se ha precipitado en su busca en alas del mito: ejemplo, la Teogonía de Hesíodo.

47. “Metafísica” A-3:984 b 23; B-4:1001 a 14 y 15; A-10:1075 b 3.

48. *Llibre del amic y del Amat*.

Aunque el lulismo no tuviera valor permanente, su predicamento sería merecido por haber sido un poderoso esfuerzo para satisfacer esta ansia permanente de la mente humana.

Llull pretendió quizás un imposible con su arte universal.

“Ver distinto y junto  
Lo que es y lo que ha sido  
Y su principio propio y escondido”

no es lo propio de esta vida, sino “la rueda que huye más del suelo”, según cantaba el admirador de Llull Fray Luis de León.

Mas, como decía Valera, cuantos tuvieron una nobilísima e imposible pretensión y fueron dignos de tenerla, merecen que se diga de ellos lo del filósofo: “Yo amo a aquel que desea lo imposible”.

## B

He expuesto sumariamente mi modo de ver a Llull. Lejos de mí creer que no pueda ser visto por otros de modo distinto y aun, en varios extremos, opuesto.

Los grandes autores de Filosofía dan ellos mismos ocasión a interpretaciones diversas y opuestas. Un buen tratadista, un autor de un buen manual, evita cuidadosamente toda contradicción: “sibi constat”; los grandes autores en Filosofía nos dan pensamientos geniales y fecundos, pero no siempre concordes. Según se atiende más a un texto o a otro de los opuestos que se encuentran en un mismo clásico de la Filosofía, la interpretación, el modo de ver a aquel autor, será muy diversa.

Además, en Filosofía, más que en otra Ciencia alguna, todo o casi todo es según el color del cristal con que se mira, lo cual, sea dicho incidentalmente, rinde la utilidad social de adiestrar en el arte de comprender que los modos de pensar opuestos a los nuestros no son necesariamente infundados, adiestramiento de que todavía, en daño de una culta convivencia, andan muy escasos los más de los hombres, aun los doctos.

Y los que se vanaglorían de no usar cristal alguno para mirar los problemas filosóficos y estudiar los autores; los que se jactan de tener una visión “objetiva”, olvidan, en su vanidad, que nadie sin privarse

de ver puede soltar el cristalino, la lente biconvexa que llevamos dentro del ojo, ni vaciar éste de los humores que son también medios refringentes: y que el ojo de la mente tiene todavía muchas más lentes y otros medios refringentes con índices de refracción más diversos en cada hombre e imposibles de medir, y ni de lejos por uno mismo, como sería necesario para que cada cual pudiese corregir su visión mental.

PEDRO FONT PUIG †

## EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN EL LULISMO MALLORQUIN DEL PERIODO UNIVERSITARIO

En cada época, conforme a las coordenadas históricas que rigen la evolución, la personalidad de Ramón Llull, sustantivada en el "Opus lullianum" y en los estudios y comentarios de todos los lulistas, adquiere matices insospechados. La configuración luliana de nuestro personaje durante el período universitario mallorquín es lo que quisiera considerar, teniendo muy presente que los lulistas de esta época, como de todas, lo son, precisamente, por ser, en primer término, lulianos. Empleo aquí el nombre de lulismo mallorquín como fórmula clasificatoria de los lulistas de Mallorca, desde la segunda mitad del siglo XVII, cátedra luliana de la Universidad y grupo franciscano, hasta el cierre de la misma Universidad a comienzos del siglo XIX.

En el sentido acabado de señalar podemos hablar de lulismo y de un Llull netamente setecentista y armonizador. Setecentista, porque no son ajenos a las corrientes filosóficas reinantes. Armonizador, porque intentan una postura de síntesis entre dos polos opuestos: el pensamiento tradicional y la nueva filosofía, siempre bajo el amparo de la doctrina luliana. Así, Ramón se escoto-luliza en los franciscanos mallorquines. Acerca su combinatoria de principios a la combinatoria de anagramas de Caramuel. Compara la doctrina del ascenso y descenso del entendimiento con las transformaciones del silogismo formal y con la reducción de la lógica modal, propia de aquellas fechas. Se balancea entre el empirismo de Bacon y el racionalismo de Descartes para acabar en un intelectualismo intermedio. Está jugando lo mismo con el concepto cartesiano de sustancia que con la noción aristotélica de materia prima, para alejarse proporcionalmente de uno y otra sin prescindir de ambos. Complementa el análisis fenomenológico del proceso del universo, propio del mecanicismo del siglo XVIII, con una explicación teleológica de los referidos fenómenos, solución característica de la filosofía cristiana. Admite átomos que se unen por pre-

sión y choque al estilo de Gasendi; pero añade también principios sustanciales, "causa, en frase del P. Pascual, de aquellos movimientos y combinaciones". Ramón Llull, en los lulistas del setecientos, se acerca a la teoría del espacio de Leibniz y se pone de su parte y de la de Descartes, al no admitir, frente al atomismo, el vacío. Con su método empírico-racional queda tenso entre la metodología experimental de los Corpúsculistas y el proceso exclusivamente racionalista del filósofo francés.

En tal ambiente de problemas, planteamientos y posibles soluciones surge para el lulismo mallorquín, quizá, la cuestión más apasionante y comprometedora. Es el problema del conocimiento filosófico de Dios. Entre el empirismo y el racionalismo, los lulistas del setecientos son tajantes porque se enfrentan a un problema en el que, por ser la filosofía luliana doctrina cristiana, no pueden aventurarse a determinadas concesiones. Estoy hablando de filosofía; por tanto, buscando una solución racional del problema. No pretendo tratar de Dios, éste será un aspecto derivado en mi lección; sino hacer cuestión el conocimiento de Dios. Situar el problema filosófico, planteado al lulismo mallorquín de la época de referencia, dentro de los límites de la filosofía. Desde este ángulo de visión compete al pensamiento filosófico plantear y resolver tres temas básicos.

El primero es delimitar las fronteras de competencia. Supone tratar de las relaciones entre filosofía y teología.

El segundo, ya dentro de los límites del pensar filosófico, implica valorar el matiz filosófico que pueda tener un conocimiento racional de Dios. Exige estudiar el sentido onto-teológico de la metafísica lulista.

El tercer aspecto requiere un análisis del método empleado para llegar, desde dentro de la filosofía, hasta Dios. Un análisis de este tipo determina meditar sobre las inflexiones del método teológico-natural de los lulistas mallorquines.

## I. FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Los lulistas del período universitario tropezaron con la cuestión de delimitar los derechos de la filosofía y la teología. Problema apasionante porque los nuevos avances de la ciencia empírica habían motivado matices completamente originales. Los lulistas se enfrentaron a él y formularon una solución.

## A. VISIÓN DE CONJUNTO

Para un mejor planteamiento retrocedamos unos lustros en la historia. En la Edad Media, las soluciones se suceden insistentemente. Por una parte, la fórmula anselmiana del "credo ut intelligam", con infinidad de adeptos, seguidores y variantes, pretendía una armonización entre fe y razón.<sup>1</sup> En esta línea agustiniano-anselmiana, con sus matices de "razones necesarias" y la doctrina antiaverroísta de la doble verdad, cabe situar el pensamiento de Ramón Llull.<sup>2</sup>

En otro extremo debemos poner la concepción tomista, basada en una distinción entre fe y razón, entre filosofía y teología, para terminar en una amistosa colaboración, entre ambas ciencias, extraordinariamente fecunda.<sup>3</sup> Ambos dominios delimitados coinciden en un punto: el acuerdo de la verdad. Teniendo cada una, filosofía y teología, su método propio, es preciso considerarlas como formando idealmente una sola verdad total.<sup>4</sup>

Ambas posturas sitúan a la Teología en primer plano, describiéndonos el sentido más profundo de la realidad del mundo. La filosofía la ayuda en franca colaboración y las ciencias, si así podemos llamarlas,<sup>5</sup> cooperan al saber universal que es la teología,<sup>6</sup> estableciéndose una perfecta unidad. Más aún, esta unidad es modelo y se traduce en la unidad social de los fieles, unidos bajo la autoridad del Papa, guardián del depósito de la Revelación.<sup>7</sup>

1. P. MANSER, *La esencia del tomismo*. Madrid 1953.

2. CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española*. Filosofía cristiana, de los siglos XIII al XIV. Madrid 1939 y 1943.

M. FLORÍ, *Las relaciones entre Filosofía y Teología y concepto de Filosofía cristiana en el A. Magna de R. Llull*, "Razón y Fe", 106 (1934), 107 (1935).

S. GARCÍAS PALOU, *San Anselmo de Canterbury y el Beato R. Llull*, Estudios Lulianos, I (1957). *Las "rationes necessariae" del Beato R. Llull en los documentos presentados por él mismo a la sede romana*, Est. Lulianos, V (1962).

Dr. EIJO GARAY, *Las "razones necesarias" del Beato Ramón Llull, en el marco de su época*, Est. Lulianos, IX (1965).

3. P. MANSER, *Loc. cit.*

4. E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*. París 1952.

5. El triunfo, en la Edad Media, de Aristóteles, que había insertado todos los saberes en su sistema filosófico, hace que no podamos hablar rigurosamente de ciencias independientes. Hasta el siglo XVI no se reconoce su peculiaridad, a pesar de que en tiempos de la sofística y en la época helenística florecieron saberes al margen de la filosofía. Así las matemáticas de Euclides, la física de Arquímedes, la medicina de Galeno, la astronomía de Ptolomeo.

6. M. CHENU, *La Théologie comme Science au XIII<sup>e</sup> siècle*. París 1957, y *La Théologie comme Science au XII<sup>e</sup>*, París, 1958.

7. E. GILSON, *Loc. cit.*

A finales del medioevo se está fraguando una revolución con proyecciones apasionantes en los siglos XVII y XVIII. El vicioso procedimiento del pensar con su vacío formulismo, con su puro verbalismo dialéctico, con sus sutilezas metafísicas, con sus racionalismos y dogmatismo magistral son la causa de la misma. La ciencia positiva va a saltar al primer plano con sus experiencias, observaciones y comprobaciones. La oposición al "Magister dixit" se hará extensiva a la teología, ciencia fundada en la revelación y la autoridad. El problema de conjugar las nuevas ciencias será ahora más complejo. Filosofía, teología y ciencia positiva tendrán que limar asperezas con una cierta "cientificación" de la filosofía y un alejamiento e individualización de la teología.

El pensar filosófico medieval era una preocupación por saber lo que las cosas son. Era sustantivo y predicativo. Se nos descubría un sujeto delimitado y definido por la atribución de predicados. La realidad salía a flote y la sustancia era objeto del conocimiento. En contraposición nació el pensar científico, pensar de puras relaciones y funcional. En él, la cosa se diluye y sólo queda su función. El objeto de conocimiento son las relaciones entre los miembros de una fórmula. "S es P" en la fórmula del pensar medieval, afirma Paniker, P hace referencia constitutiva a S y me hace conocer S. "O funciona como X" sería la fórmula del pensar funcional. X no me une a S, sino máximo, al funcionamiento de Q. Si otro Q' funciona como X, este pensar no las podrá distinguir y, no obstante, pudiera muy bien suceder que Q fuese distinto de Q', en cuanto "cosas", mientras que si S y S' son P, ello implica que S es idéntico a S'.<sup>8</sup> Un cambio epistemológico de tal categoría es digno de consideración para el caso que nos ocupa, puesto que nos ofrece una visión muy distinta del problema de Dios.

La nueva postura cultural se afianza paulatinamente y la ciencia positiva va suplantando a la teología como rectora del saber. La razón dominará a la fe, quedando ésta en segundo plano. El problema de las relaciones entre filosofía y teología será ya una cuestión derivada y una consecuencia del problema, más nuclear en esta época, del ajuste entre ciencia y filosofía.

Durante la segunda mitad del seiscientos y setecientos se trabaja en la empresa de rehacer el mundo sobre la base de la sola razón. Frente a la *unidad* en torno al Pontífice y a la Revelación, establecida

---

8. R. PANIKER, *Autonomía de la Ciencia*. Madrid 1961.



por la teología medieval, el laicismo implantará el concepto de *separación*. No más deberes hacia la Iglesia y hacia el Estado, sino derechos del hombre contra las usurpaciones de la Iglesia y del Estado. No necesitan de la religión ni la filosofía ni tampoco el hombre, la sociedad, la ciencia o cualquier otra forma espiritual.<sup>9</sup>

La filosofía se torna cada vez más científica, distanciándose, paulatinamente, de la teología de un Dios cristiano y personal. Aquí radica ahora la cuestión. La de acomodar la teología a la nueva filosofía, con el riesgo de alcanzar un conocimiento de un Dios puramente científico y funcional, o, por el contrario, prescindir de tal filosofía y seguir sobre la base de las antiguas estructuras.

En el momento a que nos referimos es muy difícil un amigable consorcio entre filosofía y teología. El aforismo tradicional, tantas veces repetido por Lull, de que la filosofía es sierva de la teología, no es posible ahora. Tampoco lo son ni la consideración de que la teología lleva al pensador de la mano hacia una solución racional, ni la influencia dogmática en la historia subjetiva de los autores como convicción profunda y como estímulo para proceder a la demostración racional de aquella convicción.<sup>10</sup>

Resultado de lo dicho es que la teología se aleja de la filosofía y se desprende, principalmente, de cuestiones metafísicas y andadores dialécticos, reorganizándose a base de estudios positivos de la Escritura y de la Tradición.<sup>11</sup> Se convierte de cada día más en una ciencia autónoma. No obstante, el problema no es tan simple como pudiera parecer a primera vista. Las dificultades se presentan fuertes en cada uno de los miembros del dilema. Las soluciones son, muchas veces, indecisas, sin el valor que en tales casos se precisa.

## B. EL AMBIENTE DE LA UNIVERSIDAD LULIANA

En la Universidad luliana de Mallorca, al igual que en el resto de España, se imponía, en el siglo XVIII, una renovación de las estruc-

9. M. F. SCIACCA, *Dios en la filosofía actual*, Rev. de Filosofía, 38 (1951).

10. F. SUREDA BLANES. Facilitan la organización de una escuela filosófica nacional: el estado actual de la especulación filosófica y su desplazamiento hacia los temas y cauces del pensamiento medieval; el resurgimiento de la escolástica; y la existencia de unas características constantes en el desarrollo de la especulación filosófica en España, y de un genuino pensamiento filosófico español en la Edad Media del cual es expresión magnífica el "opus" luliano. *Las Ciencias I* (1940).

11. M. IRIARTE, S. J., *Renovación de la metódica en la Ciencia española seiscientista*. *Las Ciencias, I* (1940).

turas que regían el saber de la época. Sus facultades de artes, filosofía, teología y medicina seguían el desenvolvimiento de la época, con sus sutiles verbalismos y arbitrarias metafísicas. La renovación se impuso desde la facultad de medicina como vanguardia. Espíritus inquietos, ocupados en sus materias médicas, en una más fácil observación y experimentación, impulsaron la nueva savia. No obsta a tal primacía el que, en puntos particulares, se dieran algunas o muchas opiniones estafalarias y pueriles.

Muchos de tales médicos añaden a sus estudios específicos el saber de la facultad de artes o de filosofía, convirtiéndose en personajes característicos de la época, bajo la tipología de "médico-filósofo".<sup>12</sup> Estos hombres llaman la atención sobre los abusos formales de la dialéctica y propugnan un acercamiento a la observación directa de la realidad. Impulsan la filosofía abstracta a convertirse en filosofía natural de lo concreto para poder así aprehender más realmente los elementos cambiantes del cosmos. Las ciencias particulares adquieren importancia arrinconando la filosofía tradicional u obligándola a un nuevo planteamiento de sus temas cosmológicos.<sup>13</sup> La influencia positiva de las ciencias sobre la filosofía y la teología determinó un replanteamiento de la cuestión de las relaciones entre filosofía y teología. Adviértase que no es, sin embargo, la teología la que impone ahora la búsqueda de una solución, como en la Edad Media, sino los nuevos avances de la ciencia.

La teología venía estructurándose sobre las bases de la filosofía escolástica, puesta ahora en duda. Se estaba fraguando una nueva filosofía científica con una influencia poderosa. El problema era analizar las posibilidades de influencia entre esta nueva filosofía y la teología reinante. La Universidad luliana de Mallorca nos ofrece una doble solución.

Una perspectiva niega toda influencia mutua y la más mínima relación. Debe seguir cultivándose la filosofía escolástica como base y explicación de las verdades reveladas. Para la "Theologia, escribía Gerónimo Palou, me persuado es mas acomodada la Philosophia Aristotelica, por lo bien examinada concordancia que tiene un sistema

---

12. A. SANVICENS, *Un médico-filósofo español del siglo XVIII: el doctor Andrés Piquer*. Barcelona, 1953.

13. S. TRÍAS, *Las Tesis filosóficas en la Universidad luliana*. Consúltese principalmente la primera parte: Las directrices filosóficas del siglo XVIII español y el ambiente filosófico de Mallorca durante el setecientos, Est. Lulianos, VIII (1964).

con otro”, puesto que “ninguna parece que está con mas firme armonía que el Aristotelico (á lo menos ninguno suena mejor á nuestros Theologos Españoles y Mallorquines”.<sup>14</sup>

Dos consecuencias importantes podemos sacar de la perspectiva precedente:

La primera: una escisión de la unidad del saber, con la afirmación de dos filosofías y una teología. La filosofía basada sobre la observación y la experiencia, tenida por la verdadera y única capaz para el estudio de la realidad cósmica. La filosofía aristotélico-escolástica, fundamento del saber teológico.

La segunda consecuencia es la comprobación del divorcio entre la filosofía de la época y la teología reinante. La teología queda al margen y se individualiza. El problema de las relaciones mutuas queda zanjado por no plantearse siquiera los posibles contactos.

Cabe advertir que, en el fondo, la Universidad Iuliana teme por tal divorcio y, más que preocuparse por la cuestión de relacionar filosofía y teología, yuxtaponen o mezclan, en las tesis de filosofía, temas teológicos, pretendiendo justificar así la coordinación entre ambas ciencias en casos concretos. Las alusiones teológicas en cuestiones de filosofía no son extrañas. Al tratar, pongo por caso, el problema metafísico de las categorías se hace alusión a la cuestión teológica de los accidentes eucarísticos.<sup>15</sup> Incluso algún tomista conservador se atreve a afirmar todavía el “ancilla Theologiae” y a defender la filosofía tomista como guardadora y más fiel servidora de la teología que la filosofía entonces en boga.<sup>16</sup> Estos pocos datos enumerados no hacen

14. *Aprobación apologética que hace el Licenciado Jerónimo Palou, Maestro en Artes y candidato de Medicina, Mallorca, 1742.*

El autor del presente folleto, Jerónimo Palou, puede considerarse como el prototipo de “médico-filósofo”. El personaje, aunque característico del siglo XVIII, no nació en esta centuria, sino que debemos buscar sus orígenes mucho tiempo atrás. Como figuras precedentes, ya con la preocupación constante de una renovación metódica del saber, sirvan de ejemplo los nombres de Francisco Sánchez, “philosophus et medicus” (MDLXXXI), y Gómez Pereira con su “Antoniana Margarita, “opus nempe physicis, medicis et theologicis non minus uile quam necessarium” (MDLIII).

15. SELECTAE e Philosophia theses, juxta inconcussam angelici praeceptoris D. Thomae Aquinatis doctrinam, quas publico exponit certamini D. D. Petrus Gacias artium magister (...). Palmae Balearium, anno 1818.

SELECTAE e philosophia theses, juxta inconcussam Angelici praeceptoris D. Thomae Aquinatis doctrinam, quas publico exponit certamini, Fr. J. Parera ord. praed. (...) Palmae Balearium, anno 1818.

16. Dice así una de las Tesis de filosofía: “Cum Philosophia Fidei et Theo-

sino apoyar la primera perspectiva que acabamos de señalar. La cuestión adquiriría importancia y el miedo a una solución unilateral les atenazaba todavía.

La segunda perspectiva de solución es la de aquellos más radicales, pero más consecuentes con la filosofía que defienden, que no se avienen a la dualidad de filosofías. La filosofía escolástica debe ser rechazada por inútil. Intentan acomodar la nueva ideología al saber teológico. Pertenecen a este grupo los seguidores e intérpretes de Maignam, cuya influencia se deja sentir profundamente en España. "Los insignes Maignam y Saguens... trabajaron otro sistema Philosophico sobre que fundaron el Theologico".<sup>17</sup>

Según la postura anterior vuelve a ser la teología la que sale mal parada. En efecto, debe acomodar sus soluciones a los resultados de la nueva ciencia. Pretenden los defensores del cambio, al mismo tiempo que imbuir de ciencia positiva a la filosofía, explicar los problemas teológicos por procedimientos y metodología puramente empíricos. A través de Maignam se introducen en España las nuevas ideas. Recuérdese que el mínimo francés expone una teoría física para explicar el misterio eucarístico.<sup>18</sup> En ella abandona la distinción y separación de los accidentes, pues éstos no son realmente distintos de la sustancia, y prescinde, aun suponiéndose cartesiano, de la exposición de Descartes, que exige la presencia del pan y del vino.<sup>19</sup>

No todo, sin embargo, fueron perjuicios para la teología. Aparte del carácter negativo que pueda tener la escisión, el cientifismo renovador creó entre los teólogos un espíritu de nueva vitalidad y una comprensión de nuevo enfoque del saber teológico. La teología se convirtió en ciencia autónoma y paulatinamente fue abandonando las futilidades metafísicas y dialécticas para acercarse, sin olvidar totalmente

logiae debeat inservire, nescio plane cur a modernis Philosophis Thomistico-peripatetica Philosophia tantulo habeatur, quae et religiosius Fidei obsequitur, et Theologiae fidelius Philosophia recentiori famulatur". (PHILOSOPHIAE asserta juxta angelici Praeceptoris S. Thomae doctrinam quae inter annua eidem doctori angelico dicata solemnna, publico exponit certamini D. D. Sebast. Serra et Cerdá Cler. et philosophiae Baccal.) (...) Palmae, anno 1804.

17. GERÓNIMO PALOU, *Loc. cit.*

18. En Mallorca conocían las soluciones del mínimo francés; sin embargo, nos aventuramos a afirmar que ni su filosofía ni sus soluciones fueron adoptadas de una forma general.

19. Sobre el particular pueden consultarse, con provecho, los trabajos del P. R. CEÑAL, *Emanuel Maignam: su vida, su obra, su influencia*, Rev. Est. Políticos, 66 (1952). "La filosofía de Emanuel Maignam", Rev. de Filosofía, 13 (1954).

la filosofía, a otras ciencias positivas que le sirvieron como auxiliares para una interpretación más profunda y objetiva de sus problemas. Con el tiempo serán las ciencias positivas las subsidiarias, "ancillae", de la teología. La teología positiva es una realidad en la Universidad luliana. Se va imponiendo poco a poco hasta alcanzar carta de ciudadanía durante los últimos años de vida de la Universidad, continuando, después, en las facultades de teología de los diferentes conventos de la ciudad de Mallorca.<sup>20</sup>

### C. LA POSICIÓN LULISTA EN EL PROBLEMA

Intentemos resumir algunos datos histórico-doctrinales para situar mejor, dentro de las circunstancias ambientales a que nos hemos referido, la postura de nuestros lulistas, siempre en franco paralelismo con el maestro Lulio.

1.º En la Edad Media, Ramón Lhull se encuentra con la escisión averroísta de la "doble verdad". Una separación completa entre fe y razón.

El lulismo setecentista se halla con el divorcio de la "doble filosofía". Una dualidad perfecta entre filosofía especulativa como base de la teología y una filosofía científica.

2.º El Beato Lulio se enfrenta a la incredulidad del infiel, para quien la fe carecía de valor. Manifiesta incredulidad motivada por el choque dramático entre creencias tan opuestas como la cristiana, la islámica y la hebrea.

Los lulistas del siglo XVIII tienen que hacer frente a la antirreligiosidad del laicismo, para quien el mundo humano puede ser explicado y organizado tan perfectamente por la ciencia que hace superflua la religión. Evidente, antirreligiosidad creada por la confluencia del racionalismo, del empirismo y del sensismo.

---

20. Sirva de ejemplo la siguiente división: La teología, metódicamente, se divide en positiva y escolástica. "Theologiae Positivae nomine illam intelligunt, quae in stabiliendis primis Fidei, morumque principiis tota versatur, ac proinde Scripturarum veritatem, auctoritatem ostendit, Divinas et Apostolicas Traditiones ex conciliis, PP., et Ecclesiastica Historia eruderat, atque ad Ecclesiae mentem explanat."

"Scholastica ea est, quae aliarum scientiarum apparatu obstipata circa argumenta ad Fidei mysteria spectantia versatur, atque circa Religionis Christianae tutelam suas disputationes impedit, Scripturis Sanctis, Traditione, Conciliis, Sanctorumque Patrum testimoniis in auxilium advocatis." (SCOTISTICOBONAVENTURISTICA... Sacrae Theologiae Themata, quae... publicae oppugnationi proponunt Fr. J. Vidal et Fr. F. Terrasa... Palme Balearium, anno 1833.)

3.º El Doctor Iluminado convive con un racionalismo violento para el que la verdadera sabiduría es la de los filósofos y no la de los teólogos, y en este saber racional se encuentra todo el bien del hombre. Nada de virtudes sobrenaturales ni de humildad cristiana.

Los maestros lulistas de la Escuela mallorquina coexisten con el agnosticismo empírico y racional, para el que la filosofía se hace mundana y el cristiano reino de Dios se transforma en el imperio del hombre. Nada de una felicidad ultraterrena ni de fe religiosa.

4.º A las caracterizaciones precedentes cabe añadir todavía que los lulistas se quedan como atenzados entre dos actitudes que presionaban una reacción contrapuesta. Por una parte tienen que habérselas con los enemigos de Llull. Le acusaban de pretender conocer y demostrar los divinos misterios por la sola luz natural de la razón. Por otra parte, se sienten atados a la tradición agustiniano-anseimiana del maestro Lulio, que les lleva a considerar la teología como ciencia propiamente demostrativa.

Contra los enemigos lulianos defenderán la fe y la revelación. Para distinguirse de la común escolástica apoyarán la razón con el fin de establecer demostraciones teológicas, no tratando los dogmas por meras comprobaciones de la Escritura o Tradición.

La cuestión de casar ambos extremos les urge y la solución está, en expresión del P. Pascual, "en gobernarse bien entre la autoridad divina y la razón".<sup>21</sup>

Tenemos una fe que nos presenta una verdad, dicen los lulistas, justificada luego y comprobada por discursos racionales. Frente a la atomización filosófica han establecido una estructura sintética del saber y la creencia. No hacen una referencia clara y precisa a la dualidad de filosofías que señalábamos antes. Hablan de filosofía, simplemente. De la que ellos defendían, sincretismo de doctrina luliana con la nueva ciencia. Defendieron la fe como garantía y auxiliadora de la razón, en oposición al laicismo no creyente. Por último, demostraron el valor de la razón contra un agnosticismo empírico para el que un mundo trascendente tiene muy pocas garantías.

Para mayor claridad de nuestras afirmaciones intentemos plantear el problema desde un caso concreto. Caramuel, enemigo de Llull, había escrito que, excepto los artículos de la fe y las observaciones de

---

21. P. PASCUAL, *Examen de la crisis del Rmo. P. M. Benito Gerónimo Feijóo sobre el arte Luliana*, Madrid, 1749. (De aquí en adelante citaremos esta obra con las siglas: E.C.F.)

la experiencia, no debemos suponer nada. En otra ocasión, al hacer referencia a la dialéctica teológica, añade que la “fe clama la existencia de Dios”.

Señala, pues, dos fuentes seguras de conocimiento: la fe y la experiencia de las ciencias. Pero inmediatamente deja bien sentado que todo acto de fe exige un “*supuesto*”, supuesto, para Caramuel, de naturaleza racional. Antes de *creer* en la existencia de Dios debo racionalmente *saber*, “*praescire*”, tres cosas: que se da Dios, que él ha revelado tal posición, que él mismo no puede mentir.

Tan importante es el conocimiento e inteligibilidad de los tres juicios previos, “*praejudicia*”, para el cisterciense madrileño, que no duda en afirmar que, quien carezca de ellos, no puede creer nada sobre Dios. Para Caramuel existe íntima relación entre fe y razón, filosofía y teología, cuidando de poner en primer plano la razón según la fórmula: “*Intellige ut credas*”. El concepto de *suposición*, tan luliano como defendido por los lulistas, es el punto de partida de la concepción caramueliana.

Los lulistas toman partido frente a tal solución, siempre atentos a las más ligeras inflexiones para apoyar su sano racionalismo en una época en que la razón había salido de sus justos límites. No olvidemos que Caramuel intenta una aplicación de un método matemático a toda clase de ciencia, incluso la filosofía y la teología. El P. Marzal, en la segunda mitad del siglo XVII, responde a Caramuel y su respuesta no se separa, en líneas generales, del pensamiento de los otros lulistas de la época.

La doctrina lulista arranca del concepto de *suposición*, como principio fundamental de un conocimiento teológico, porque el entendimiento debe suponer la fe divina o el objeto que ésta le propone,<sup>22</sup> como punto de origen para iniciar un pensar sobre Dios.<sup>23</sup> La *suposición* implica dos requisitos capitales. Objetivamente, la autoridad divina y la revelación. Subjetivamente, la “*precognición*” de tal revelación.

La *suposición* queda así situada en el extremo diametralmente opuesto al de Caramuel. La fe es la base, desde la cual por “razones necesarias” podemos alcanzar un conocimiento racional de Dios. Fe y razón se armonizan en la solución lulista, al igual que en el Maestro, sobre la base del “*credo ut intelligam*”. El P. Bartolomé Fornés,

22. P. PASCUAL, *E.C.F.*, t. 55, dist. VIII, y *Vindiciae Lulliane*, t. I, dist. III.

23. F. MARZAL, *Certamen Dialecticum*, Palmae, MDCLXVI.

haciéndose solidario, como él mismo dice, del lulismo mallorquín, del de Maguncia y del salmanticense, insiste en defender la fe para entender el problema de Dios.<sup>24</sup> Para apoyar su doctrina luliana coloca, junto al Maestro Lulio, las opiniones de San Agustín, de Ricardo de San Víctor, de San Anselmo y de Santo Tomás, principalmente en su libro *Contra gentiles*. Luego detalla la doble conveniencia entre la fe y la razón, desde el objeto y desde la perspectiva del sujeto.<sup>25</sup> Aclara que tal concordancia se da "successive". De la misma forma que se realiza en una carrera el movimiento y el móvil, "permanentes successive".

La fe es, para los lulistas, el punto de partida, "praecognition", de nuestro conocimiento<sup>26</sup> y la que, al creer de Dios con mayor amplitud que lo que muestra la razón,<sup>27</sup> aporta los datos necesarios para un verdadero conocimiento de Dios. Se deben creer los datos revelados para discutirlos luego e intentar comprenderlos. Prescindir de la fe no es posible; pero es incongruente también negar el valor de la razón. No deben confundirse fe y razón, entender y creer; pero tampoco separarse totalmente. La solución está en armonizarlos como efectos de la actuación de un mismo entendimiento. El "intelligere", como acto *propio* y perfecto del entendimiento. El "credere", como acto *apropiado* del mismo entendimiento humano, suponiendo y acatando la verdad por autoridad divina.<sup>28</sup> El "credere" como fundamento y el "intelligere" como fin de un mismo conocer.<sup>29</sup>

La fe es supuesto y es guía de la razón, puesto que con su infalible certeza y verdad la orienta en el verdadero rumbo del razonamiento.<sup>30</sup> La fe, como aporte de datos, sabe por conceptos propios lo que la razón advierte sólo por conceptos comunes, que nos llevan al conocimiento filosófico de un primer eficiente como correlativo,<sup>31</sup>

---

24. Nullus Intellectus potest intelligere Deum esse sine habitu Fidei; sed quidquid intelligitur de Deo in via, intelligitur per Intellectum." Prueba luego el P. Fornés ambas premisas, para concluir: "Ergo intelligere Deum esse est cum habitu Fidei", *Liber Apologeticus Artis Magnae B. Raymundi Lulli, Salmanticae, anno 1746.*

25. "Patet quod Fides et Intellectus conveniant in objecto". Unas páginas más adelante repite: "Ostenditur per quem modum Intellectus et Fides conveniunt in subjecto". (P. Fornés, *Loc. cit.*)

26. P. PASCUAL, *E.C.F.*

27. P. MARZAL, *Loc. cit.*

28. P. MARZAL, *Loc. cit.*

29. P. FORNÉS, *Liber Apologeticus Artis Magnae B. Raymundi Lulli, Slm, 1746.*

30. P. PASCUAL, *E.C.F.*

31. P. MARZAL, *Loc. cit.*



según la fórmula "effectum-efficiens". Puesto que la fe y la razón convienen en un mismo objeto y sujeto, la fe es el instrumento de que se vale el entendimiento para ascender por encima de sus propias fuerzas.<sup>32</sup> La fe nos presenta a Dios como deidad o en su vida íntima, la razón nos muestra a un Dios autor.

Formulado el problema, hay que poner en consideración el de la teología y filosofía. Una vez que Santo Tomás de Aquino dejó definitivamente sentado que la cuestión de coordinar fe y razón, teología y filosofía, eran dos problemas diferentes, aunque entrelazados entre sí, los lulistas del siglo XVIII no podían retroceder a tiempos y soluciones anteriores al doctor Angélico. Se ven obligados a dar una respuesta como conviene.

La solución que nos esbozan es bien sencilla y simple. No son muchas las referencias concretas que encontramos en sus escritos. Además, no nos las patentizan de una forma sistematizada, sino desperdigadas entre otros temas. No obstante, les urgía tratar la cuestión para demostrar, primero, su filiación luliana frente al antilulismo, conforme hemos señalado antes; segundo, para afianzar su ideal cristiano en oposición a las corrientes racionalistas que pretendían, a partir de Ockham, un exclusivo dominio filosófico del problema de Dios.

Para nuestros lulistas, filosofía y teología coinciden en un punto clave: las dos son ciencia y las dos son ciencias demostrativas. De ahí su parentesco y afinidad. Sin embargo, ambas se distinguen por las propiedades específicas.

La teología tiene por objeto el ser sobrenatural. Su punto de apoyo objetivo está en la revelación. Su guía es la autoridad divina. Subjetivamente, el entendimiento exige una precognición, a partir de la cual y discursivamente se procede a demostrar las derivaciones y consecuencias de los principios. La teología, escribe el P. Pascual, se fundamenta en la fe, sobre cuya base el entendimiento construye sus ratiocinios y deduce las conclusiones.<sup>33</sup> Siendo así, los lulistas no dudan en afirmar que la teología funda su ratiocinio en el mismo Dios y en sus perfecciones.

La filosofía, por el contrario, trata del ser natural. Se apoya en los principios "per se notos", según expresión lulista. Se orienta con-

---

32. P. FORNÉS, *Loc. cit.*

33. P. PASCUAL, *Vindiciae Lullianae*, t. I, Epilogus.

forme a la capacidad discursiva del entendimiento, potencia general e intelectual. El entendimiento reclama una colaboración de los sentidos que aportan datos sobre las cosas naturales, a partir de los cuales aquel forma razones, garantizadas luego por los principios generales. La filosofía es para nuestros lulistas una ciencia eminentemente demostrativa de tipo inductivo-deductivo.

Si con estas aclaraciones se acerca el lulismo mallorquín a la doctrina escolástica, alejándose del racionalismo extremo, se aparta de ella cuando afirma, con Ramón Llull, una mayor preponderancia de la razón en cuestiones de teología.

La teología elabora sus conocimientos mediante el proceso racional establecido sobre los datos revelados y nos muestra a Dios en su vida íntima y a la totalidad de los seres en cuanto necesariamente referidos a la Divinidad. La filosofía, razonando sobre las criaturas, llega a Dios como creador. De los efectos, como correlativos del eficiente primero, discurre demostrativamente hasta llegar a conocer al primer eficiente. No conoce a Dios "quoad se", sino como Hacedor de las criaturas.<sup>34</sup>

La verdadera postura lulista consiste en un equilibrio tensional, a primera vista paradójico, entre fe y razón. Defiende un método más racional que el de los escolásticos; sin embargo, sitúa en primer plano el "credo" anselmiano. Con una tal solución cabría pensar si la filosofía sufre un descabro, puesto que sus premisas son, en último término, tesis de teología. No cabe duda que, aunque con ropaje teológico, se agita viva, en nuestros lulistas, una verdadera problemática filosófica, según veremos luego. Filosofía y teología se armonizan para estructurar, conforme a las normas discursivas, los datos revelados, organizándolos en sistemas, deduciéndolos unos de otros y fundamentando sobre un apoyo teológico las disquisiciones filosóficas. El P. Pascual nos ha dejado páginas maravillosas en donde, abriendo su inteligencia desde unas bases racionales, nos habla del carácter demostrativo de la teología luliana. Fe y razón se alían, en la solución lulista, para mostrarnos a Dios. Hay una filosofía lulista de Dios y una teología de la Deidad.

---

34. Afirma el P. MARZAL, *Certamen Dialecticum*: "Factum, ut est correlativum primi efficientis, ducit nos demonstrative in cognitionem primi efficientis; proinde non cognoscimus existencia Dei quoad se; et prout est de ipsius quidditate, neque prout existit in tribus personis",

## II. ONTOLOGÍA Y TEOLOGÍA NATURAL

Más importancia que el problema tratado la tiene, en el siglo XVIII, la cuestión de analizar el valor de la metafísica y de estudiar la relación de sus partes, sobre todo de la que se refiere a Dios.

### A. ETAPAS GENERALES

Santo Tomás había escrito que en las enseñanzas de la Escritura hay elementos indemostrables, el misterio, y factores demostrables e inteligibles. Se puede y se debe creer en Dios; pero ello no exime al filósofo de indagar racionalmente sobre este mismo Dios. Así enfocada la cuestión, podemos hablar de la teología revelada, basada en el dogma, y de la teología natural, elaborada por las solas fuerzas de la razón. Esta última es netamente filosofía.

La situación exige averiguar qué sitio ocupa la teología natural<sup>35</sup> en el vasto campo de la metafísica. Para los escolásticos medievales es la parte filosófica que corona el saber racional. La metafísica cerraba por el lado superior los tratados filosóficos y su sentido onto-teológico era evidente. Santo Tomás, afirma Gilson, hubiera podido escribir una metafísica, una cosmología, una psicología y una moral concebidas según un plan estrictamente filosófico, partiendo de lo que hay más evidente para nuestra razón. No obstante, sus obras sistemáticas son "Sumas teológicas" y, consecuentemente, la filosofía que exponen se nos presenta según un orden teológico.<sup>36</sup>

La metafísica medieval forma una perfecta unidad estructural en la que cada una de sus partes adquiere sentido por su íntima trabazón con el todo, bajo el concepto de "ser" y de "realidad". En esta metafísica, Dios jamás está separado del mundo por un abismo infranqueable, sino siempre presente, como fundamento de él, ya se conciba el fundamento a manera de idea de bien en sí, ya a modo de motor inmovible, o como "ens a se". El mundo participa de él o posee una

---

35. Preferimos el nombre de teología natural al de teodicea, por varias razones. Ante todo, por ser la expresión empleada por los lulistas que comentamos. Ello ya nos demuestra su concordancia con la tradición filosófica. El nombre de teodicea fue acuñado por Leibniz al referirse al problema de la bondad divina frente a la existencia del mal. Aunque se ha llegado a convertir en equivalente de teología natural, etimológicamente el vocablo significa sólo una parte de la teología filosófica. Incluso modernamente se vuelve al nombre primitivo como más perfecto y completo.

36. E. GILSON, *La Philosophie au moyen âge*, Paris, 1952.

actualidad que reproduce analógicamente lo que aquél es en su pureza.<sup>37</sup>

La teología natural no es, conforme a las directrices señaladas, un tratado paralelo y yuxtapuesto a la ontología, sino la explicación última y cabal del ser común. La ontología, por su parte, no queda como una ciencia abstracta, sin valor positivo alguno. Las dos, partes de una misma metafísica, se complementan. El "ens commune", objeto de la ontología, se nos hace patente como efecto del "ens realissimum", objeto de la teología natural.

No importa esforzarse mucho para comprender que Ramón Llull queda encuadrado dentro de tal sistematización. El sentido onto-teológico de su doctrina es patente. El entendimiento, en su ascenso, sitúa, como término y coronamiento de la ascensión, a Dios. El entendimiento comprende que Dios es una naturaleza infinita; que es ser en el cual las dignidades, tanto en el existir como en el obrar, muéstranse en su grado más alto y excelente.

Con el comienzo de la Edad Moderna, caracterizada por la teorización de la revolución,<sup>38</sup> dos puntos subversivos fundamentales notamos para la filosofía: el *naturalismo*, que degenera rápidamente en un positivismo antimetafísico, y la *escisión* entre filosofía primera y teología natural.<sup>39</sup> Ambos problemas son, sin embargo, complementarios.

Desde Bacón, culminando de una manera clara en Wolf, se iba fraguando paulatinamente la escisión de la metafísica. Los resultados se dejarán sentir de una forma impresionante en la filosofía de Kant.<sup>40</sup> Habrá una ontología que se preocupa del ser asequible a nosotros, y un mundo trascendente, el mundo de la Deidad, con sus eternas esencias e ideas, que se nos pierde de vista y nos parece sin sentido. Por un lado, la ontología separada pretende abarcar la totalidad

37. J. HIRSCHBERGER, *Historia de la Filosofía*, t. II, Barcelona, 1956.

38. L. SARTORI, *¿Dirige Dios la Historia?*, Bilbao, 1965. Define el autor el pensamiento moderno como el "pensamiento que busca las bases justificativas de la revolución".

39. S. GÓMEZ NOGALES, *Síntesis histórica del sentido onto-teológico de la metafísica*, Rev. de Filosofía, 37 (1951).

40. La solución kantiana del problema de Dios responde a la escisión de la metafísica en la que la teología natural queda como pura construcción de la razón, convirtiendo las realidades Dios y alma en simples representaciones, ideas trascendentales, y negando toda trascendencia.

del ser asequible al hombre; por otro, se contenta con cerrarse en un análisis inmanente del mundo de experiencia.<sup>41</sup>

El problema está enfocado desde dos puntos divergentes. Una solución admite y defiende la posibilidad, sin restricciones, de la teología natural como camino racional para el conocimiento de Dios. La otra niega sin paliativos la teología filosófica, afirmando que Dios es racionalmente incognoscible. El innatismo cartesiano trataba de derivar de Dios las otras verdades, poniendo a Aquél como garantía de éstas. El empirismo teológico negará la cognoscibilidad de Dios porque todo conocimiento queda reducido a un puro conocimiento sensible. La teología natural pierde todo sentido, ya que, como ciencia, al ser destruida la noción metafísica de causa, no tiene valor alguno.

Las nuevas tendencias, derivadas del espíritu cartesiano, defensor de matematizar todas las ciencias, y dependientes de la concepción empirista de admitir científicamente sólo lo observable, indujeron a Wolf a dar el paso definitivo en la escisión de la metafísica. Ésta se convierte en ciencia eminentemente deductiva, llegando a hablar el filósofo alemán, de una certeza demostrativa, al estilo de la matemática, en las demostraciones de Dios y del alma. Pero también excluye de la metafísica todo lo que es experimentable, dejándole sólo los elementos racionales de la filosofía teórica. Lo observable por los sentidos cae fuera de su alcance.

La división de Wolf, consecuente con su doctrina, se establece en dos planos. En la cúspide, como primer eslabón de la cadena de deduc-

---

42. Desde el punto de vista histórico, encontramos ya clara la separación temática entre ontología y teología natural, en 1598 con Goclenio, el cual calificó con el nombre de "scientia supernaturalis" a la teología natural y al tratado del alma. En ello siguió el ejemplo del español Benito Pereyra, quien en 1562, con el tratado "De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus", separó la filosofía primera, como ciencia de los trascendentales, de la metafísica, como teología natural.

No es tan claro el asunto al referirnos a Suárez. Las opiniones son contrapuestas. Unos lo califican como el principal y de los primeros escolásticos disidentes. Otros lo encuadran dentro de la concepción escolástica tradicional. Aunque introduce, nos referimos a los segundos, la duplicidad de objeto, al situar la teodicea en la metafísica, en paridad objetiva con la ontología, de hecho se muestra Suárez refractario a la escisión (S. GÓMEZ NOCALES, *Loc. cit.*). Suárez, con su análisis ontológico del ser, alumbraba una región teológica, cuyo mundo de objetos, no obstante su trascendencia, no pende en el aire como algo diverso e incognoscible. Hay metafísica de verdad, metafísica que es ontología ahondada hasta la raíz (J. HIRSCHBERGER, *H. de la Filosofía*, t. I.).

ciones, sitúa la ontología. Queda así más desligada de la experiencia. En el segundo plano coloca la metafísica especial, formada por la cosmología y la pneumatología. La primera no tiene el sentido escolástico de filosofía de la naturaleza, sino de una ciencia especial que trata del mundo en general. La pneumatología o ciencia de los espíritus, como su nombre indica, está integrada por la psicología racional y la teodicea. La primera trata del alma y de sus atributos, como espíritu creado. La teodicea se refiere a Dios, afirmando en Él todos los atributos que encontramos en el alma, aunque libres de limitación.

Las consecuencias de la nueva clasificación no se hicieron esperar. La ontología queda separada de la teología natural, ciencia de Dios aparte. El mundo del ser se desliga totalmente de la experiencia y la metafísica deja de ser una fundamentación de ella. El sentido onto-teológico, que daba unidad al saber del ser, se destruye.

S. TRÍAS MERCANT

*(Continuará)*

## ¿UN ERROR HISTÓRICO DE MONTA EN EL TEXTO LATINO DE LA «VIDA COETÁNEA» DEL BEATO RAMÓN LLULL?

El texto latino —que es el básico— de la “Vida coetánea” del Beato Ramón Llull refiere un viaje del mismo a la curia romana, cuya finalidad<sup>1</sup> frustróse por razón del fallecimiento del Papa, ocurrido poco antes de su llegada a Roma.<sup>2</sup> “*Post hoc* —escribe el autor anónimo— *ivit Raymundus ad curiam Romanam, causa impetrandi, si posset, a domino Papa et cardinalibus huiusmodi monasteria pro diversis linguis discendis per mundum institui. Sed cum ipse ad curiam pervenisset, invenit Papam tunc recenter mortuum, dominum scilicet Honorium papam*”.<sup>3</sup>

De tenerse que mantener la palabra “Honorium”, se trataría, ciertamente, del Papa Honorio IV, cuyo pontificado comenzó en 1285, y finió, por razón de su óbito, en 1287.<sup>4</sup> El biógrafo coetáneo de ningún modo hubiera podido referirse a Honorio III, porque éste rigió la Iglesia durante los años 1216-1227,<sup>5</sup> cuando los Llull ni siquiera habían llegado a Mallorca, cuya conquista, por el rey don Jaime, acació en 1229.<sup>6</sup>

Pero el eruditísimo cisterciense P. R. Pasqual opina que el autor de la latina “Vida coetánea” padeció un error al escribir el nombre de Honorio por el de Martín. Creyó, en efecto, el autor de las “Vindiciae

---

1. “*causa impetrandi, si posset, ... huiusmodi monasteria pro diversis linguis addiscendis*” (*Vista beati Raymundi Lulli*, ed. B. A. C., RAMÓN LLULL, *Obras literarias*, Madrid, 1948, n. 18, pág. 54).

2. “*recenter mortuum*” (*Ibidem*).

3. *Ibidem*.

4. R. GARCÍA VILLOSLADA, S. J., *Historia de la Iglesia Católica, II, Edad Media*, Madrid, 1958, 649.

5. *Id.*, *Ibidem*, 593.

6. FERRAN SOLDEVILA, *Vida de Jaume I el Conqueridor*, Barcelona, 1958, 117 ss.

lullianae” que el Papa que acababa de morir, cuando el Bto. Llull llegó a la ciudad eterna, no era Honorio IV, sino Martín IV, cuyo pontificado encuadróse entre los años 1281-1285.<sup>7</sup> Éste, efectivamente, fue el inmediato antecesor de aquél. Por razón de lo cual, el error, en otras circunstancias distintas de las realmente históricas, podría explicarse sin graves apuros.

“*El ejemplar lemosín — escribe el P. Pasqual— del anónimo coetáneo no explica quién era el Papa que halló Raymundo muerto poco antes, pero el latín mezcla, según acostumbra, su comentario, y dice que era Honorio IV, quien murió a 3 de abril de 1287, y en esto va muy equivocado, pues si tal fuera, no habría lugar para hacer Raymundo tantas cosas como él refiere, y constarán de lo que diremos, desde 1287 hasta 1292, en que desde Túnez pasó a Nápoles, y lo convence la certeza de que el Capítulo general de Predicadores, celebrado en Bolonia, que menciona Raymundo en el lugar citado, se tuvo este año de 1285.*”

Por tanto el Papa que halló Raymundo poco antes muerto, era Martino IV, y lo convence también lo que el sucesor suyo, Honorio IV, hizo por Raymundo y éste refiere alusivo a él mismo.”<sup>8</sup>

No queda constancia alguna documental de una visita del Bto. Ramón Llull a la corte papal, antes del 3 de abril de 1287, en que ocurrió la muerte de Honorio IV, cuyo pontificado duró exactamente, dos años y un día.<sup>9</sup> Nada expresa el biógrafo coetáneo respecto de una estancia del Bto. Llull en Roma, anterior a aquella fecha; y nada consignó el mismo Maestro mallorquín en ninguna de sus obras.<sup>10</sup>

7. GARCÍA VILLOSLADA, ob. cit., 645 ss.

8. *Vida del Beato Raymundo Lulio*, I, Palma, 1890, 347.

9. GARCÍA VILLOSLADA, ob. cit., 649.

10. Ni en *Arbre de Sciència* p. e. —obra compuesta entre el 29 de septiembre de 1295 y el 1 de abril de 1296—, donde se refiere a la “*Petició que al senyor papa e al seu collegi ha presentada*” (*Del arbre questionat, De les questions de infidelitat*, q. 573, ed. Obres de Ramon Lull, XIII, Mallorca, 1926, 138-138). Ni en el *Art de fer e sobre questions*, donde escribe que “*La responsió d'aquesta questió està en la petició que la havem donada al senyor papa Celestí, qui fo, e al senyor papa Bonifaci, que ara es*” (*Codex Monacensis hisp.* 54, fol. 149, v.). Ni en la *Petitio*, elevada al Papa Celestino V, cuyo explicit reza así: “*Data est haec petitio in Civitate Neapolitana sancto Patri Coelestino Quinto et honoratis Dominis Cardinalibus Anno MCCXCIV*” (Edic. Salzinger, II Moguntiae, 1722, 51, col. 2.<sup>a</sup>). Ni en el *Liber Apostrophe sive de Articulis Fidei sacrosanctae et salutiferae Legis christianae*, donde consta la fecha de su composición: “*Factus est iste tractatus Romae, anno Domini MCCIVC, et completus ibidem in vigilia Beati Ioannis Baptistae Praecursoris Domini Iesu Christi...*” Ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, pág. 57, col. 2.<sup>a</sup>).



Esto no obstante, el príncipe del lulismo científico no sólo afirma que Ramón Llull visitó la Curia Romana, durante el pontificado de Honorio IV,<sup>11</sup> sino que sostiene que estuvo en Roma el segundo año del gobierno del Papa Nicolás III (1277-1280).<sup>12</sup>

La tesis del P. Pasqual acerca de qué Papa era el que acababa de morir, cuando el Bto. Llull fue a Roma, para los fines que se expresan en la "Vida coetánea" fue aceptada por el Dr. Sureda Blanes<sup>13</sup> y, últimamente, ha sido admitida por el P. Abraham Soria, O. F. M.<sup>14</sup> Mientras que Mn. Salvador Galmés envuelve su opinión —su postura no pasa de tal— en un velo de inseguridad, expresada en estos términos: "*Ens sembla, però, que de Bolonya anà directament a Roma i que hi tangué vistes amb el papa Honori IV, insistint en la seva dèria d'aquestes fundacions* (de los colegios de lenguas orientales), *a favor de les quals se mostraria propici el Pare sant...*"<sup>15</sup>

El primero que sostuvo el mantenimiento de relaciones personales entre el Papa Honorio IV y el Bto. Llull —no queda rastro, que sepamos, de historiador anterior al mismo— fue, al parecer, el P. Pasqual; y en él se inspiraron el Dr. Sureda Blanes, Mn. Salvador Galmés y el P. Soria, O. F. M.<sup>16</sup> Ninguno de ellos añade razón alguna nueva, ni aduce documento alguno en el que pueda basarse la certeza o la sólida probabilidad de un viaje del Bto Llull a la Corte Papal, durante el Pontificado del referido Honorio IV.

---

Ni en el *Desconhort*, donde declara: "...V vets a la cort ab mies messions / n'ay estat, e encara a los preïcadors / a III capítols generals, e a los Menós / altres tres generals capítols..." (XIV, ed. Obres de Ramon Lull, XIX, Mallorca, 1936, 226). Ni en ninguna otra.

11. *Ob. cit.*, 347.

12. *Ibidem*, 263.

13. *El Beato Ramón Lull*, Madrid, 1934, 216-217, 237-238.

14. RAIMUNDI LULLI, *Opera latina, Liber de praedicatione, Introductio generalis*, Palmae Maioricarum, 1961, 9.

15. *Dinamisme de Ramon Lull*, Mallorca, 1935, 26-27.

También, el P. E. Longpré, O. F. M. creyó en la prioridad del texto catalán. "Plusieur écrivains —escribe—, J. Rubió, Custurer, croient que le texte latin représente le document primitif; d'autres, au contraire, parmi lesquels le P. Ant. Pasqual, O. C., dans son monumental ouvrage, *Vindiciae Lullianae*, 4 vol. Avignon, 1778, t. p. 4, le considèrent comme une version de l'original catalan. Ce dernie sentiment nous paraît plus vraisemblable" (Dictionnaire de Théologie Catholique, Fasc. LXXIV, Paris, 1926, 1073).

16. El P. Batllori, en su escrito "*Ramón Llull, en su mundo*", acepta la relación del texto latino de la biografía coetánea. "*Llega a Roma, escribe, poco después de haber fallecido el Papa Honorio IV* (3 abril 1287..." (*Introducción a Ramón Llull*, Dirección General de Relaciones Culturales, Madrid, 1960, 17).

a) Ante todo, debo referirme a lo que, a este propósito, escribe el P. Pasqual sobre la *Vida coetánea*: “El ejemplar lemosín del anónimo coetáneo no explica quién era el Papa que halló Raymundo muerto poco antes, pero el latín mezcla, según acostumbra, su comentario y dice que era Honorio IV, quien murió a 3 de abril de 1287”.<sup>17</sup> Con lo que quiere dar a entender que el texto más autorizado de la biografía anónima del Bto. Llull, es el catalán y no el latino, porque “mezcla su comentario”.

A la verdad, la *Vida coetánea* no pertenece a Ramón Llull. No es uno de sus numerosos escritos. Tampoco la dictó palabra por palabra. Sino que es fruto de la narración que de su vida hiciera a los cartujos de Vauvert, amigos suyos, a cuya biblioteca, en 1298, regaló tres códices que contenían la traducción latina del *Libre de Contemplació en Deu*.<sup>18</sup>

La mayor parte de sus afirmaciones hallan cabal confirmación en las más críticas investigaciones históricas de nuestros días. No contradicen, en manera alguna, a los datos geográficos y cronológicos que el mismo Bto. Llull ofrece al final de sus obras, a partir del año 1294, con los que se refiere al lugar y a la fecha en que presentó al Papa Celestino su *Petitio*, que sigue al texto del *Liber de quinque sapientibus*.<sup>19</sup>

Por otra parte, es de singular importancia, para la valoración histórica del texto latino de la *Vida coetánea*, el hecho de que la biografía sea incompleta. No narra ningún suceso posterior al propósito concebido por el *Procurador de los infieles*<sup>20</sup> de acudir a Viena, a raíz de la convocación, por el Papa Clemente V, de un concilio ecuménico, que tenía que celebrarse en aquella urbe francesa.<sup>20</sup>

Es evidente que la *Vida coetánea*, en su texto latino, no pudo ser escrita sino después del 4 de abril de 1310, en que, en virtud de Bula papal, se señalaba el 10 de octubre de 1311, para la apertura del Con-

17. *Ob. cit.*, 347.

18. JOSÉ TARRÉ, PBRO., *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, Analecta Sacra Tarraconensia, XIV, 1951, 171.

19. “Data est haec petitio in Civitate Neapolitana sancto Patri Coelestino Quinto, el honoratis Dominis Cardinalibus, Anno MCCXCIV” (Edit. Salzinger, II, *Moguntiae*, 1722, 51).

20. “Post hec autem sciens Raymundus, fore a sanctissimo patre domino Clemente papa quinto generale concilium celebrandum apud civitatem Viennensem, anno Domini MCCCXI in kalendis octobris, proposuit ire ad dictum concilium, ut tria ibidem impetraret ad reparationem fidei orthodoxe” (Ed. cit., n. 44, p. 76).

cilio.<sup>21</sup> Ciertamente que, anteriormente —el 12 de agosto de 1308— había sido anunciado, en la Bula “*Regnans in coelo*” para el 1 de octubre de 1310. Pero el autor de la biografía anónima narra que el Bto. Llull se hallaba dispuesto a ir a Viena, con motivo del Concilio que había de celebrarse “*anno Domini MCCCXI in kalendis octobris*”.<sup>22</sup> Lo cual prueba que no fue dictada —por lo menos la parte final— antes de dicho 4 de abril de 1310, sino en el espacio de tiempo que medió entre esta fecha y la de la partida de Ramón Llull hacia Viena.

Toda una prueba de su autenticidad. El autor no escribió sino lo que escuchó de los labios del propio Ramón Llull.<sup>23</sup> No añadió consideraciones. Lo cual bastaría para mantener que el texto latino es el original, y no el catalán.<sup>24</sup>

Contrariamente a lo que escribe el P. Pasqual, es el texto catalán —y no el latino— que “*mezcla ...su comentario*”.<sup>25</sup> Vayan unos ejemplos.

Con ocasión de la elección del Papa Celestino V, ocurrida en 1294, el autor del texto latino escribe que “*ivit Raymundus ad curiam romanam, ut aliquid impetraret sibi diu affectatum*”;<sup>26</sup> mientras que el autor del texto catalán expresa que “*Feta l'elecció de papa Celestí quint, venc lo dit reverend mestre en Roma, per veure si poria obtenir ço que havia desitjat*”.<sup>27</sup> Mas Celestino V no fue a Roma; sino que, habiendo sido elegido para la Sede Papal, en un cónclave celebrado en Perusa, a pesar de la insistencia de los cardenales, no quiso acudir a esta ciudad, sino que, desde el eremitorio de San Onofre fue a Aquila, donde fue coronado. Luego, escogió Nápoles, como ciudad de

21. Aunque, de hecho, se abrió el 16 del mismo mes y año.

22. *Vita*, edic. cit., n. 44, p. 76.

En este documento biográfico, se contiene un error relativo a la fecha para la que había sido anunciada la apertura del concilio. “...con uno spiegabile errore d'anticipo di dieci giorni per l'apertura del concilio stesso”, escribe el Prof. MARIO RUFFINI, *Il ritmo prosaico nella “Vita Beati Raymundi Lulli”* (Estudios Lulianos, V, 1961, 58).

23. “...Raymundus quorundam suorum amicorum religiosorum devictus instantia narravit scribique permisit ista que sequuntur hic, de conversione sua ad penitentiam et de aliquibus gestis eius” (Ed. cit., n. 1, p. 46).

24. MIQUEL BATLLORI, S. J., *Vida coetània, Introducció i comentaris*, Obres essencials, I, Barcelona, 1957, 31.

25. *Vida del Beato Raymundo Lulio*, edic. cit., pág. 347.

26. *Vita beati Raymundi Lulli*, edic. cit., n. 31, p. 66.

27. *Vida e actes del reverend mestre Ramon Llull*, Ed. B. A. C., *Ramon Llull, Obras literarias*, Madrid, 1948, n. 31, p. 67.

su corte. Allí transcurrieron los tres meses de su Pontificado;<sup>28</sup> y, en la misma ciudad, renunció a la Tiara Pontificia.<sup>30</sup> Pero no se trasladó a Roma.<sup>31</sup>

Con relación al uso que hizo el Bto. Ramón Llull de sus *razones necesarias*, compárese lo que se lee en un pasaje del texto latino con lo que ofrece el correspondiente del texto catalán:

*“Cum igitur super talibus iam illustrare videretur Raymundus infidelium mentes, contigit ut quidam inter Sarracenos non parum famosus, qui et verba et intentionem Raymundi perceperat...”*<sup>32</sup>

*“E, com finalment lo dit reverend mestre ab les dites raons començàs a illustrar les penses e enteniments dels dits infeels, pensant que si aquelles raons tan altes e tan meravelloses e tan necessàries eren manifestades...”*<sup>33</sup>

Estas palabras de tan claro elogio, tributado a las *razones necesarias*, no se hallan en el texto latino; como, en determinada circunstancia, tampoco, según éste, se da Ramón Llull a sí mismo el título de maestro, con que se presentó a tenor del texto catalán:

*“Hiis igitur sic se habentibus, accidit quendam christianum in gestu et habitu similem Raymundo transire per civitatem, quem suspicati Sarraceni fore Raymun-*

*“E, mentre que ell estava així, seguís que un crestià, qui en hàbit e en gest li semblava, anant per la ciutat, fo pres ab gran avallot; e com lo volguessen al lapi-*

28. El día 28 de agosto de 1294 fue coronado en Aquila, y renunció el 13 de diciembre del mismo año (S. GARCÍAS PALOU, *El beato Ramón Llull y la cuestión de la renunciabilidad de la Sede Romana*, Analecta Sacra Tarraconensia, XVII, 1954, 70. — R. GARCÍA VILLOSLADA, *ob. cit.*, 660 y 662.

30. S. GARCÍAS PALOU, *Cronología de las cinco primeras estancias del Bto. Ramón Llull en la corte papal: Fecha del “Desconhort”*, Estudios Lulianos, X, 1966, 81-94.

31. Cabe la hipótesis de que el Bto. Llull, a raíz de la elección de Celestino V, fuera de Nápoles —donde se hallaba— a Roma, donde se hallaba instalada la Curia, cuando murió Nicolás IV, que residió en esta ciudad. Pero esta suposición no pasa de tal; porque el Papa no fue sino a Aquila; y, luego a Nápoles. De todos modos, la sustitución de curia romana por Roma es obra del autor de la biografía catalana. (*Ibidem*, pág. 89.)

32. *Vita*, edic. cit., n. 28, pág. 64.

33. *Vida*, edic. cit., n. 28, pág. 65.

*dum apprehenderunt; qui dum dar, cridava ab gran veu: "No só vellent eum lapidare, clamabat jo mestre Ramon."*<sup>35</sup>  
*homo ille dicens: "Non sum ego Raymundus."*<sup>34</sup>

Como se ve, el autor dado al "comentario", no es, precisamente, el del texto latino, sino el de la "*Vida e actes del reverend Mestre Ramon Llull*". Éste, en el pasaje que acaba de transcribirse, llama "mestre" a su biografiado; y, además, expresa que fue aprehendido "*ab gran avalot*". Ni lo uno ni lo otro, sin embargo, se lee en la *Vita*.

Con relación a su apostolado en Chipre, es igualmente tangible la diferente manera de narrarlo, principalmente en lo que se refiere a los frutos logrados. He aquí los textos paralelos de los dos documentos biográficos:

*"Accessit itaque Raymundus ad regem Cippi, affectu multo supplicans ei quatenus quosdam infideles atque scismaticos, videlicet Iacopinos, Nosculinos Momminos, cohortaret ad suam predicationem nec nos disputationem venire;... Tunc Raymundus confidens in illo qui verbum evangelizat in virtute multa, predicationibus et disputationibus apud illos cepit cum solo Dei auxilio viriliter operari."*<sup>36</sup>

*"E de fet, estant aquí, suplica lo rei de Cipre que alguns heretges que havia en la sua terra aquells fes venir a la sua preïcació... Mes, ja per això, lo dit reverend mestre, confiant de l'ajuda de nostro Senyor, no cessà de confondre los dits heretges, ab preïcacions e disputetes..."*<sup>37</sup>

El texto latino, además de no designar con el título de *maestro* al Bto. Llull y de limitarse a referir que ejercitó el apostolado de la predicación y de la disputa —sin expresar que *no cessà de confondre los dits heretges*— es más genuinamente luliano. Es decir, muestra una intervención más directa y más inmediata de aquél, en su redacción.

34. *Vita*, n. 30, pág. 66.

35. *Vida*, n. 30, pág. 67.

36. *Vita*, n. 34, pág. 68.

37. *Vida*, n. 34, pág. 69.

El Bto. Llull, efectivamente, a los cristianos separados de la Iglesia católica los llama *cismáticos* y los incluye, también, entre los infieles; porque, para Llull, es *infiel* todo aquel que no es *fiel*. Pero no los llama *herejes*; como tampoco a los Sarracenos. Sin embargo, en el texto catalán, bajo la denominación de "*heretges*", se incluyen a todos.<sup>38</sup>

La narración de su viaje desde Lyon a Mallorca, hacia Bugía, revela, otra vez, en el autor de la biografía catalana un gran admirador y auténtico panegirista del Bto. Llull. El texto catalán —cargado de encomios— contrasta, efectivamente, con la sobriedad del latino. El "*Raymundus*" de éste es "*lo dit reverend Mestre elevat en esperit*" de aquél. El "*in cuius civitatis (Bugía) sollempni platea stans Raymundus*" del segundo, corresponde al "*com fos en mig de la plaça, oblidat de lo perill de la mort*" del primero.<sup>39</sup>

Una ampliación tangible, *mediante comentario* —el que el P. Pasqual quiere ver, precisamente en el texto latino de la biografía coetánea del Bto Llull—, de la simple relación de la presencia de éste en una plaza de Bugía. Lo es, igualmente, el diálogo mantenido con el alto dirigente religioso de la ley de Mahoma, según muestra el puro cotejo de los dos textos paralelos:

"*Cui Episcopus dixit: "Si ergo credis legem Christi esse veram, legem vero Macometi falsam consideras, rationem necessariam hoc probantem adducas."*<sup>40</sup>

"*Al qual respòs lo bisbe: —Ver dius, mes ¿qual és aquella llei qui sia falsa o errònea: aquella dels cristians, o dels moros? car a mi plau oir la tua raó; si n'has ninguna a provar la tua llei, digues-la, car jo l'escoltaré volenter.*"<sup>41</sup>

Es evidente que la simplicidad del texto latino va acompañada de una índole más luliana. La expresión "*rationem necessariam*" responde, efectivamente, a unos instantes de la vida de Ramón Llull y a un

38. S. GARCÍAS PALOU, *Visión Luliana del cisma de Oriente*, Estudios Lulianos, III, 1959, 162-168. — Id., *El tratado "De Spiritus Sancti Mystagogia" de Focio, en el "Liber de quinque sapientibus" del Bto. Ramón Llull*, Revista Española de Teología, XXIII, 1963, 310, nota 6.

39. *Vida*, n. 36, pág. 68. — *Vita*, n. 36, pág. 69.

40. *Vita*, n. 37, pág. 70.

41. *Vida*, n. 37, pág. 71.

estado de ánimo, en que su convicción de la eficacia de sus *razones necesarias* inspiraba su pluma y le movía a proponer planes misionológicos y misionales a la Iglesia.<sup>42</sup> En cambio, el autor del texto catalán omite aquellos dos términos; de lo cual hay que deducir que no se atrevió a usar una expresión tan genuinamente luliana, por razón de las inculpaciones de racionalismo que ya habían sido lanzadas contra el Maestro mallorquín.<sup>43</sup> Una prueba más de que el texto de la *Vida e actes* es posterior al de la *Vita*.

A reglón seguido, se narra que, a manera de respuesta, al dirigente religioso musulmán, Ramón Llull ofreció la *razón necesaria* pedida por aquél. Esto en el texto latino.

En el texto catalán se expresa, con abundancia de pormenores, que el Bto. Llull declaró que la “*raó*” solicitada se aduciría “*per raons*”

42. S. GARCÍAS PALOU, *Las “rationes necessariae” del Bto. Ramón Llull, en los documentos presentados por él mismo a la Sede Romana*, Estudios Lulianos, VI, 1962, 311-325.

43. Se ha sostenido que Eymerich se opuso al lulismo, en virtud de su representación del tomismo incipiente. Al dominico le disgustaban la terminología de San Anselmo de Canterbury y de Ricardo de San Víctor, lo mismo que la terminología del Bto. Ramón Llull, particularmente en materia trinitaria, por razón de las precisiones doctrinales del Concilio IV de Letrán (1215) en este mismo orden.

Eymerich censura el lulismo, desde el punto de vista teológico. Lo hace, en virtud de sus funciones inquisitoriales, velando por la pureza de la Fe, a la luz del Magisterio de la Iglesia, de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Pero hay que reconocer que obra demasiado sujeto a la letra, más que al análisis conceptual de las expresiones lulianas; sobre todo de las *rationes necessariae*. Tampoco estudia, históricamente, el ambiente de la época, en la que los esfuerzos especulativos de Santo Tomás de Aquino constituyen dato de gran valor para la formulación del dictamen acerca de las atrevidas frases del Bto. Ramón Llull.

Fray Nicolás de Eymerich, en los primeros veinticinco artículos de su *Tractatus contra doctrinam Raymundi Lulli, De fidei articulis* se refiere principalmente a dichas *razones necesarias*, cuya legitimidad niega (N. EYMERICH, *Tractatus contra doctrinam Raymundi Lulli*, París Nat. Lat. 1464, fols. 38-72. La cuestión *De fidei articulis* llena los fols. 41-50. — Id., *Dialogus contra lulistas*, París Nat. Lat. 1464, fols. 89-90. — JAIME ROURA ROCA, Pbro., *Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eymerich, O. P. en la polémica luliana*, Gerona, 1959, 4-5).

Si Fray Nicolás de Eymerich, O. P. hubiera conocido las múltiples aclaraciones de las *rationes necessariae*, debidas a la misma pluma del Bto. Llull, no hubiera violado las leyes hermeneúticas, de la manera como lo hizo (S. GARCÍAS PALOU, *San Anselmo de Canterbury y el beato Ramón Llull*, Estudios Lulianos, I, 1957, 84 ss. — Id., *Las “rationes necessariae” del Bto. Ramón Llull...*, lug. cit., 324).

De todos modos, dichas *razones necesarias* lulianas habían sido impugnadas por él; y esto solo basta para explicar la peculiaridad apuntada, que ofrece el texto catalán de la *Vida*, redactado cuando se había desencadenado la persecución inquisitoria contra el lulismo.

*necesàries*". Es decir, que el biógrafo latino pone la expresión *razones necesarias* en labios del musulmán y de Ramón Llull. En cambio, el autor del texto catalán, sólo en labios del Maestro mallorquín. He aquí los dos textos:

"Raymundus autem respondit: *Al qual respòs lo dit reverend mestre: —Plaume; dóna'm lloc concedent, on sien los teus savis, e jo provar-t'he per raons necessàries la llei dels cristians ésser santa e vertadera.*"<sup>45</sup>

En una palabra, que según el biógrafo de la *Vita*, fue el dirigente musulmán quien pidió una razón necesaria. Mientras que, según se declara en el texto catalán, fue Ramón Llull quien la ofreció.

Este dato, a primera vista insignificante, no parece de monta. Ramón Llull, en efecto, no se cansó de repetir que, entre los infieles, la Fe católica no gozaba de prestigio por el motivo de que se hallaban persuadidos de que le faltan *razones necesarias*.<sup>46</sup> Responde, por tanto, a una convicción muy íntima suya esta manifestación hecha, según se lee, en las primeras líneas de la *Vita* a petición de un grupo de "*quorundam suorum amicorum religiosorum*".<sup>47</sup>

Es éste un dato psicológico de primer orden; un dato eminentemente luliano, que revela la presencia de Ramón Llull junto al amanuense. En cambio, se explica que el autor del texto catalán lo omitiera, a sabiendas —por el motivo referido—, y, a la vez, por desconocimiento de su alto valor histórico.

44. *Vita*, n. 37, pág. 70.

45. *Vida*, n. 37, pág. 71.

46. "Quoniam est maxima derogatio Catholicae Fidei, quod apud infideles communiter est divulgatum, videlicet quod Fides Christianorum per Rationes cogentes humanum Intellectum sit magis improbabilis, quam probabilis, et propter hoc asserunt, quod Christiana Fides per nullam insolubilem Rationem possit confirmari, sed potius improbari; qui etiam dicunt, quod nos Fideles Christiani hoc idem dicamus; ideo Raymundus advertens, quod hoc sit extirpandum, supplicat, quanto humiliter et ardentius potest, Facultati Sacrae Theologiae Venerabilium Magistrorum, quatenus Vobis Reverendis Magistris ac Dominis placeat in scriptis ponere illas Rationes, quae videbuntur magis confirmare Catholicam Fidem Christianorum, ut praedictus error per earumdem efficaciam possit extirpari apud Infideles" (*Supplicatio Sacrae Theologiae Professoribus a Bacalaureis Studii Parisiensis, De prologo*, Ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, 1).

47. *Vita*, n. 1, pág. 46.



Una de las ampliaciones más relevantes, obra del autor del texto catalán, es la correspondiente al diálogo, mantenido, en la cárcel, con dirigentes religiosos de la ley de Mahoma. Bastará, también, una simple comparación de los dos textos —latino y catalán— del mismo pasaje biográfico, para la comprobación de aquélla. Helos aquí:

*“Dum vero talibus frequenter insisterent, concordaverunt facere quilibet unum librum, ubi utraque pars suam legem, quibus posset rationibus efficacioribus confirmaret; insuper qui rationibus firmioribus uteretur, lex eius verior crederetur. Et cum Raymundus iam in suo libro daret efficacem operam, factum est, ut ex parte regis Bugie mitteretur, qui in civitate Contextine tunc temporis residebat, quatenus Raymundus de Bugia visis litteris pelleretur.”*<sup>48</sup>

*“E, com per espai de molts dies haguessen estat cascuna de les parts mantenint sa opinió e creença, fonc corcordat entre ells que cascun fes un llibre en lo qual cascún privàs la ma llei esser verdadera, e que aquella llei que ab millors raons seria provada, que fos tinguda per millor; de la qual cosa hac singular plaer lo dit reverend mestre, car havia confiança en nostre Senyor que en aquella forma ells los convertiria. Mes lo diable, enemig de la veritat, que tots temps volria les ànimes anar a perdició veent que per aquell camí totes aquelles ànimes anirien en paradís, ginyà que vénc manament del rei de Bugia, qui era en Contestina, menant ab grans penes que lo dit reverend mestre fos foraginat de la terra.”*<sup>49</sup>

No se trata de ofrecer aquí un estudio crítico-comparativo de los dos textos del documento biográfico —coetáneo—, escrito sobre el Beato Llull. Pero lo expuesto es suficiente para demostrar —a raíz del referido dictamen del P. Pasqual acerca de la autoridad histórica de la biografía latina— que es la catalana la que mezcla, continuamente, su comentario, y no aquélla.

48. *Ibidem*, n. 40, pág. 72.

49. *Vida*, n. 40, pág. 73.

La de texto latino revela, a cada paso, la voz, la frase, el criterio, etcétera, de Ramón Llull. Muestra una relación muy directa e íntima con él. Refleja su presencia en la redacción de sus líneas.

Si existe un texto biográfico del Maestro, que sea en verdad original de una pluma que recogió la narración de labios del mismo, éste es el latino, y no el catalán.

Se trata, en realidad, de una auténtica autobiografía, cuya autenticidad debe admitirse sólo por el motivo de que el autor la cierra —como se ha indicado antes— poco antes de la celebración del Concilio ecuménico de Viena. Una *Vita* de índole sencillamente narrativa; mientras que la *Vida* revela a cada instante el propósito de ensalzar al Maestro Llull y de librarle de todo racionalismo teológico. Dos datos que sólo se explican, si fue escrita después de los ataques que se dirigieron contra sus escritos por el inquisidor Nicolás Eymerich.

No hay duda de que el texto latino fué redactado en un ambiente en que el sano racionalismo del siglo XIII no constituía delito alguno científico, ni concretamente teológico;<sup>50</sup> ni había por qué dejar de usar la expresión *razón necesaria*, que el Bto. Llull escribe en los mismos documentos personales, elevados a la Santa Sede sin aclaración alguna relativa a su naturaleza íntima. Lo cual revela claramente que aquéllas no representaban ninguna innovación en el campo de la apologetica católica.<sup>51</sup>

El texto catalán muestra, al contrario, una pluma que se propone vindicar la personalidad del Maestro. Para ella, es esto: “*el reverend mestre*”. Y su labor refleja el propósito de matizar y ampliar, siempre a mayor loa de Ramón Llull, el sencillo y austero texto latino.

Este es el que da testimonio de un viaje de aquél a Roma, cuando había transcurrido muy poco tiempo desde la defunción del Papa Honorio IV, que él desconocía. Por lo cual, si no existe razón alguna *de gran peso*, para rechazar dicha testificación, hay que aceptarla. Y esta razón, según veremos a continuación, no aparece, aunque el P. Pascual invocara algunas.

Lo que hay que subrayar, pues, es que el autor del texto latino no se equivocó, al escribir el nombre de “*Honorium*”, en lugar de “*Mar-*

50. P. BARTOLOMÉ M.<sup>a</sup> XIBERTA, O. C., *La doctrina del Maestro Ramón Llull sobre la demostración de los dogmas, juzgada a la luz de la Historia y de la Teología*, *Studia Monographica*, I, 1947, 5-32.

51. S. GARCÍAS PALOU, *Las “rationes necessariae” del Bto. Ramón Llull...*, *lug. cit.*, 323.

tinum"; sino que expresó lo que oyera de labios del propio Ramón Llull.

Esta es la conclusión inmediata de la precedente exposición. Pero su significado es de más largos alcances. Si hay que admitir, en efecto, que el Bto. Llull visitó Roma, en 1287, y nada hay que obligue a afirmar una estancia anterior en la Curia Romana, aquella fecha servirá de punto de partida para la cronología de las restantes visitas a los Papas y, por consiguiente, para la fijación del año en que fue escrito el *Desconhort*.<sup>52</sup>

\* \* \*

La conclusión de este breve artículo —la afirmación relativa a una estancia del Bto. Ramón Llull en Roma, cuando acababa de morir el Papa Honorio IV— es una derivación de la exposición que lo integra. No, precisamente, de la falta de objetividad —que será mostrada— de otras razones, aducidas por el P. Pasqual, para demostrar que visitó a Nicolás III (1277-1280), lo mismo que a Honorio IV (1285-1287).

Las referencias de las diferentes gestiones realizadas por el Maestro mallorquín en la curia romana —tal como se leen en la biografía coetánea de texto latino— responden al orden cronológico con que se sucedieron los Papas a los que aquéllas van ligadas. La hipótesis del P. Pasqual tendría que aceptar un silencio absoluto del biógrafo latino acerca de su supuesta presencia ante Honorio IV.

La primera —la de la estancia en la corte papal, frustrada por razón de la vacancia de la Sede Primada de la Iglesia— corresponde, según el P. Pasqual, al año 1285, en que, con fama de virtuoso, moría en Perusa el Papa Martín IV, de muy desafortunado gobierno, por haberse puesto en manos de Carlos de Anjou, a cuyo despotismo se debieron las "Vísperas sicilianas".<sup>53</sup> Pero la segunda referencia de la *Vita beati Raymundi* ya describe la presencia del Bto. Ramón Llull ante el Papa franciscano, Nicolás IV (1288-1292), de quien no pudo lograr apoyo alguno —a pesar de haberle presentado la *Petitio* "Quo-

52. *Id.*, *La fecha del "Desconhort", en relación con las visitas del Bto. Ramón Llull a la corte papal*, Estudios Lulianos, VII, 1963, 79-87. — *Id.*, *Cronología de las cinco primeras estancias del Bto. Ramón Llull en la corte papal: fecha del "Desconhort"*, Estudios Lulianos, X, 1966, 81-94.

53. En rigor, debería ser llamado Martín II; porque, en el catálogo de los Papas, no existen Martín II, ni Martín III. El error estuvo en algunos cronistas de la Edad Media, que dieron estos nombres a Marino I (882-884) y Marino II (942-946). R. GARCÍA VILLOSLADA, *ob. cit.*, 646.

modo *Terra Sancta recuperari potest*” y el opúsculo *Tractatus de modo convertendi infideles*.<sup>54</sup> “*Quo facto* —escribió el autor de la biografía latina— *direxit ad Romanum curiam gressus, cupiens ibidem, ut alias, impetrare, monasteria fieri per mundum pro diversis linguis, ut supra dicitur, addiscendis; sed ibi tunc propter impedimenta curie parum circa suum intentum proficiens deliberato consilio progressus venit ad Ianuam...*”.<sup>55</sup> La tercera referencia responde, indiscutiblemente, a su gestión, realizada en los inicios del breve pontificado de Celestino V,<sup>56</sup> y la cuarta a sus insistencias ante Bonifacio VIII.<sup>57</sup>

De lo cual se deduce que, si el biógrafo latino escribió —como cree el P. Pasqual— el nombre de *Honorio* por el de *Martín*, nada —ni una sola palabra— habría referido de las relaciones del Beato Lull con Honorio IV, de quien, según escribe el lulista circesciense, “*tuvo Raymundo alguna satisfacción*”.<sup>58</sup> “*Otra cosa* —añade el P. Pasqual— *hizo este Pontífice Honorio IV, que denota que, en su tiempo, estuvo Raymundo en Italia y Roma. Al año primero de su pontificado,*

54. Ed. Beati Magistri Raimundi Lulli OPERA LATINA, a Magistris et Professoribus edita *Maioricensis Scholae Lullisticae*, fasc. III, Mallorca, 1954, 96-112.

55. Edic. cit., n. 19, pág. 56.

56. “*Post hec ivit Raymundus ad curiam Romanam, ut aliquid impetraret sibi diu affectatum, sicut superius est expressum, pro Christi fide a Domino Papa; ibique libros composuit*” (*Vita Raymundi*, edic. cit., pág. 66, núm. 31).

57. “*Aliquo tempore retroacto, domino Celestino Pape quinto successit dominus Bonifacius Papa octavus cui etiam totis viribus conatus est supplicare Raymundus pro aliquibus utilitatibus fidei Christianae*” (*Ibidem*).

58. Alude a lo que, a renglón seguido, escribe: “merecen ser trasladadas las palabras del Ilmo. Spondano (Annal. ad an. 1285, núm. 22) que dice: “Honorio en el mismo primer año de su Pontificado, deseando con sumo ardor la dilatación de la fe cristiana, para la conversión de sarracenos y reducción de los cismáticos orientales, quiso con toda eficacia que se instituyese en París el estudio de la lengua arábica y demás lenguas peregrinas, que ya muchas veces habían mandado instituir Inocencio Alejandro y Clemente, los cuartos de este nombre, y habían cuidadosamente encomendado los Pontífices sucesores de los mismos, y para ello escribió sus Letras a Juan Choletto, cardenal de Santa Cecilia, legado Apostólico en Francia, cuya institución de colegios y conversión de los moros se halla que procuró con incansable trabajo y sumo cuidado Raymundo Lull, catalán, de quien arriba empezamos a hacer mención, y que para este fin emprendió varias difíciles y peligrosas peregrinaciones a Italia, Francia y Africa”. Bien indica Spondano que Raymundo fue el instigador del Sumo Pontífice, para que emprendiese aquellos hechos que procuraba con todo ahínco, y expresamente lo afirma César Egassio de Baulay, en la *Historia de la Universidad de París*, t. 4, pág. 472, y más claramente el autor del libro *Academie de perfection*, quien añade que Honorio habiendo aprobado los proyectos de Raymundo, instituyó en Roma un Colegio para enseñanza de las lenguas de los infieles, y pasar después a convertirlos” (ob. cit., tom. cit., 348-349).

en 11 de marzo, que corresponde al principio del año común 1286, expidió una Constitución en que extinguió el “Orden de los Apóstoles”, condenando los profesores de él y su fingida religión”.<sup>59</sup>

Nada logró el Bto. Llull de su gestión ante Celestino V. Se marchó de Roma, según narra el biógrafo latino<sup>60</sup> por lo poco que cabía esperar de Nicolás IV. Bonifacio VIII no le hizo caso alguno; y, sin embargo, estas estancias del “Procurador de los infieles” en la curia pontificia constan en la *Vita*. De tenerse que aceptar la hipótesis del P. Pasqual, resultaría que, precisamente, se escribió erróneamente el nombre de Honorio IV, un Papa que atendió a las peticiones de Ramón Llull. Este, al narrar su vida al escritor catalán —según el lulista del Cister, el texto catalán es el original—, habría omitido el nombre de su favorecedor. “Aprés, doncs, d’aquestes coses —escribió—, anase’n lo dit reverend mestre al Pare Sant e als cardinals per obtenir que per lo món se fessen monestirs on s’aprenguessen diversos llenguatges per convertir los infeels; e, com fos atès a cort, atrobà los Sant Pare qui llavors era, mort de fresc.”<sup>61</sup>

El texto mismo de la *Vida coetània* —sin ayuda de las razones que serán aducidas para la refutación de las expuestas por el P. Pasqual— rechaza su hipótesis relativa a la sustitución, por el autor latino, del nombre de *Martín* por el de Honorio.

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

59. *Ibidem*.

60. Edic. cit., n. 19, pág. 56.

61. *Vida*, n. 18, pág. 55.



## LEÇON DE LA CONVERSION DU BX. RAYMOND LULLE AU MONDE D'AUJOURD'HUI

(LECCIÓN DE LA CONVERSIÓN DEL BEATO RAMÓN LLULL AL MUNDO DE HOY)

Il est difficile de parler du bienheureux Raymond Lulle d'une manière originale, tant il a déjà été dit et écrit à son sujet.

Homme d'une époque sans aucun doute, Lulle cet incroyable polygraphe, a voulu écrire pour son temps une oeuvre qui se voulait alors d'actualité et d'utilité immédiatement pratique; mais ce qui pour son siècle constituait une géniale représentation du monde — n'a-t-on pas récemment souligné l'universalité de sa vision<sup>1</sup>— aujourd'hui depuis sept siècles est dépassé.

Cependant si les idées luliennes, tant scientifiques qu'apologétiques ne sauraient actuellement faire impression sur notre époque, il est néanmoins au sujet de Raymond Lulle une question qui sera toujours de la plus haute actualité, un problème toujours vécu et chaque fois avec une nouvelle acuité, c'est celui de la conversion. Maintenant encore et comme au XIII<sup>ème</sup> siècle elle le fut pour Lulle, le fait d'une conversion restera toujours la leçon incomparable, toujours nouvelle et toujours unique d'un itinéraire vers Dieu.

Les variétés psychologiques de la conversion sont innombrables, mais toutes ont celà de commun, que quel que soit le lieu d'origine des convertis, ils seront toujours comme la corde de sauvetage vivante jetée entre l'Église et l'univers. C'est eux qui feront toujours éclater les digues où les catholiques héréditaires finissent plus ou moins par se renfermer, car nos institutions les plus fondamentales ne suffisent pas à nous protéger d'un certain enlèvement. La mission des convertis en ce sens sera donc toujours de renouveler si l'on peut ainsi dire l'Église, en la tournant vers le Christ total.

---

1. Cf. R. D. F. PRING-MILL, "La universalitat de la visió Lulliana" dans *Qüestions de Vida cristiana*. Montserrat, 1962, n.º 14.

Et c'est bien celà qu'a voulu Raymond Lulle.

\* \* \*

Nous sommes en l'année 1263, Raymond Lulle, le Sénéchal de la cour du roi de Majorque mène joyeuse vie, ses chansons légères sont sur toutes les lèvres et toute la jeunesse parle de ses frasques. Mais celà ne devait pas être de longue durée. Comme pour son contemporain François d'Assise, la grâce le guettait en la personne de Jésus crucifié qui un soir brusquement lui apparut alors qu'il composait une de ses chansons. Néanmoins Lulle ne se tint pas pour vaincu, et si ce soir là, sous le coup de l'émotion il laissa son travail, ce ne fut que pour le reprendre le lendemain sans se soucier davantage de la vision de la nuit précédente. Mais de nouveau au cours de la soirée suivante, l'apparition se reproduisit, étonné plus que la veille il abandonna à nouveau sa composition pour aller prendre son repos; mais le lendemain l'émotion passée, à nouveau il retombe dans les mêmes fautes, se refusant d'attribuer quelque importance aux visions précédentes. Et le Christ sans se lasser continua à lui apparaître une troisième, une quatrième et une cinquième fois. "Il plut à Jésus chantera-t-il un jour dans le Desconort, dans sa très grande pitié de se présenter à moi cinq fois crucifié."

Plein de terreur alors devant cette insistance qu'il ne pouvait plus attribuer à son imagination, et la grâce se faisant plus sollicitante aussi, Lulle se prit à réfléchir profondément sur la signification possible de ces apparitions renouvelées. Et ce fut alors la soudaine illumination de son esprit, la découverte du Dieu Vivant et la conviction que tout un monde nouveau allait s'ouvrir devant lui.

Lulle n'était plus le même, une vie nouvelle allait commencer.

Pour qu'il y ait *conversion*, il faut néanmoins autre chose qu'une pure information intellectuelle, il faut que toute l'orientation de la vie soit remise en question amenant ainsi le sujet qui en est l'objet à changer quelque chose dans cette même vie, ou bien à changer celle-ci du tout au tout.

Le Deutéronome avait déjà souligné cette nécessité en exigeant à ce propos la circoncision du coeur, c'est-à-dire une fidélité sans partage inspirée par un amour sans limite pour Dieu,<sup>2</sup> et c'est encore

---

2. Deut., X, 12-17.



celà que Jérémie avait prêché lorsqu'il avait exposé à ses concitoyens l'inutilité du culte sans la fidélité aux exigences morales de la loi.<sup>3</sup>

Rarement cependant ceci s'opère-t-il dans l'immédiat et c'est pourquoi Lulle au lendemain de la première vision n'avait-il pas hésité à reprendre une occupation qu'il savait pourtant répréhensible. Et il a fallu que la vision se renouvela jusqu'à cinq fois, et que cinq fois le crucifié le poursuivait jusqu'au plus profond et au plus intime de lui-même pour que Lulle comprit la volonté du Seigneur qui était qu'il abandonna le monde pour se consacrer uniquement à son service, bien qu'il s'en reconnut lui-même profondément indigne en songeant à sa vie passée.

Mais jusqu'alors c'était le Christ qui avait fait à Lulle toutes les avances, maintenant c'était à lui de faire le pas décisif, et il le fit.

Ainsi la conversion de Raymond Lulle est bien une conversion dans toute la plénitude du terme, car les éléments essentiels d'une conversion authentique sont là. Le Christ en a eu l'initiative —elle aurait d'ailleurs été impossible sans l'appel divin qui l'a suscité—, mais la conversion est encore une grâce et une grâce de lumière. Le converti est celui qui accueille cette même grâce comme une lumière transformante.

Lulle allait bientôt faire l'expérience de la force sollicitante de la grâce transformante, car la conversion c'est encore la participation à *la mort et à la résurrection du Christ*. Mourir pour renaître en Jésus Christ, n'est ce pas un des aspects essentiels de la conversion? Et Lulle va vouloir réaliser coûte que coûte cet idéal. Son existence passée lui apparaît désormais ce quelle était: lâcheté, impureté, négation du Seigneur... mais l'avenir aussi se dessine déjà à l'horizon comme une magnifique espérance, il comprend que l'orientation vers Dieu ne doit pas être passive, sa conversion d'ailleurs, comme celle de François d'Assise est du type volontaire, véritable retournement de l'âme que Dieu fait passer par un renoncement total pour accéder à l'union la plus intime qui soit, à l'union mystique avec Lui.

Et Lulle va nous donner une grande leçon, leçon difficile à comprendre pour le Monde d'aujourd'hui, il abandonne une situation brillante, quitte femme et enfant pour se retirer dans la montagne, seul en face de Dieu et de lui-même. L'implacable appel du Christ ne va lui laisser que le goût de l'essentiel, et pendant les longs mois

3. *Jér.*, VII, 8-11; 21-28.

passés dans la solitude du Mont Randa ce ne sera que pratique d'un renoncement total et rupture d'avec tout ce qui pourrait le séparer de la perfection entrevue seulement, mais déjà ardemment désirée.

Première phase personnelle d'une conversion qui se voulait absolue.

A Randa Lulle a beaucoup réfléchi et beaucoup prié pour obtenir cette liberté intérieure qui est l'oeuvre par excellence du religieux. L'expérience du péché lui a donné tant de profondeur et il se rappelle tristement les égarements de sa jeunesse :

“Quand je fus grand et que je sentis la vanité du monde, je commençai à faire mal, et j'entrai dans le péché; j'oubliai de voir Dieu, suivant la chair...”<sup>4</sup>

Maintenant, dans ce dialogue prolongé avec le Christ, le sens de sa conversion s'est précisé, il a laissé *la Parole* du Christ imprégner et retourner ses pensées, il a laissé Son *amour* l'envahir de toute sa plénitude, et ainsi la retraite solitaire était devenue une purification intense.

Jamais cependant Lulle n'avait pensé que la retraite à Randa achevait la conversion de son âme, bien au contraire songeait-il que cette conversion devait se poursuivre toute sa vie à travers le travail fait cette fois-ci dans le but de plaire à Dieu. N'est-il pas vrai d'ailleurs que *l'Exode* que constitue toute vie dans le désert de la solitude n'a de sens que si elle débouche vers la Terre du Royaume?

Après la phase passive de la conversion celà va être maintenant la phase active, car se convertir c'est encore se diriger vers le but meilleur et c'est vers une plénitude déjà entrevue, que de Randa, Lulle va résolument se diriger, en allant à Miramar créer le Collège de langues orientales et en prêchant en faveur d'une croisade.

Trois pensées désormais le domineront tout au long de sa vie: la Terre sainte à conquérir, la prédication de l'Évangile aux infidèles et la systématisation d'une méthode et d'une science qui puissent démontrer rationnellement les vérités de la religion et convaincre ceux qui vivent hors d'elle.

Ainsi la conversion de Raymond Lulle ne resta pas à l'état d'enfance mais s'accomplit dans la voie des conseils évangéliques, au sens large de l'expression, devenant engagement de l'homme tout entier dans cet effort constant et sans cesse renouvelé que suppose la vie consacré au service du prochain.

---

4. Prólogo del Blanquerna, Madrid 1881, p. XIX.

La conversion qui a été considérée comme une *mort* suivie d'une *résurrection*, a engagé Lulle —et nous tous à sa suite si nous voulons bien le prendre pour modèle— dans une voie nouvelle au service de Dieu.

S'il aurait été dangereux d'insister sur le côté spectaculaire des premiers moments de la conversion de Raymond Lulle, ici au contraire le terrain devient solide car c'est celui qui nous porte à devenir conformes au Christ.<sup>5</sup> Lulle par les différentes phases de sa vie de converti nous a montré à quelles conditions on devient *fiils du Royaume* et à quelles conditions on le demeure.

Néanmoins ici encore n'allait pas s'arrêter son grand élan de ferveur. Quand le chrétien est fidèle, c'est jusqu'à sa dernière heure qu'il se purifie et se laisse transformer par son Seigneur. La conversion n'est-elle pas une montée continue vers le Christ, et un progrès sans limite? Et c'est ainsi que pour atteindre une plus grande perfection encore, sollicité par la grâce, Lulle cette fois, va souhaiter le martyre, et l'histoire nous permet de supposer qu'il l'obtint comme couronnement parfait de son itinéraire vers Dieu. Ainsi toute sa vie aura été depuis le jour de sa conversion miraculeuse, cette marche progressive, jamais interrompue vers la perfection, qui est le propre de la sainteté authentique.

On aurait tort de ne pas insister en cette année du VII<sup>e</sup> centenaire de la conversion du Bienheureux Raymond Lulle, sur la valeur vraiment significative et exemplaire pour le monde d'aujourd'hui, de cette même conversion.

On ne suscite pas de conversion sans être soi-même totalement converti à Dieu. Si Lulle n'a pas abouti humainement parlant dans ses projets missionnaires, ou si tout au moins les résultats furent-ils assez minimes, il n'en reste pas moins l'incomparable valeur d'exemple qu'est en elle-même la vie de Raymond Lulle, plus capable d'attirer à la vraie foi d'autres convertis par le rayonnement personnel du bienheureux, que par la force apologétique de ses arguments.

Découverte et choix, volonté de présence au monde, désir de Dieu, telle semble bien avoir été la vie de Raymond Lulle. Et comme on l'a si bien souligné récemment dans un excellent ouvrage:<sup>6</sup> "Le chré-

5. *Phil.*, III, 10-11.

6. Cf. J. MOURoux, *Le Mystère du Temps*, Paris, Aubier, 1962, pp. 238-240.

tien vit son insertion au monde d'une façon absolument unique. Sa présence en effet prend sa source en Celui qui est le coeur du monde, le Seigneur Jésus; et c'est à partir de lui qu'elle se déploie suivant deux directions contraires en apparence, mais strictement indissociables, parce que leur source unique est la charité.

"La première direction est celle de *l'intériorité*, et son acte essentiel est la prière —et c'est ce que fut la vie de Lulle à Randa— ... La seconde est *le témoignage*... l'engagement lucide et généreux dans les tâches temporelles. Et c'est toujours la charité fraternelle qui confère à cette attitude sa signification dernière, son orientation indestructible, sa lumière pour discriminer les valeurs, sa force pour affronter, lutter et parfois mourir... et ce fut l'attitude de Raymond Lulle à Miramar et à Bougie.

Telle fut la vie du Bienheureux Raymond Lulle et telle nous apparaît la triple leçon qu'il nous donne dans les trois sommets de son pèlerinage terrestre: Randa, Miramar et Bougie."

O. D'ALLERIT

## EL P. ANDREU DE PALMA, ANTIC I BENEMERIT LUL·LISTA

Consagrar mig segle d'atenció a Ramon Llull, enaltint la seva figura, estudiant les seves obres, divulgant el seu pensament, deixant constància dels seus mèrits i dels seus amics, i això amb una fidelitat comprovada i una il·lusió sempre nova, és títol prou suficient per a concedir al P. Andreu de Palma, caputxí, un lloc conspicu entre els peoners entusiastes que han fet possible, endegat i forjat el modern renaixement lullà, actualment en vies d'estabilització i definitiu consolidament.

Hom diria que fins quelcom de la seva figura —“Té curta un xic l'alçada, i certament l'ha aprofitat...; sa cara és tot rodona; la barba blanquinosa un poc, li dóna un to d'illuminat; enormement oberts té els ulls, sens lluïssor, talment perduts dintre la immensitat pregona dels segles —rera una troballa rònega, un roc, un llibre vell, un document!”<sup>1</sup>—, marcada amb els trets de mallorquí, de franciscà, de barbaflorit i d'incansable escriptor, posseïa un estrany efluvi per a evocar una nova imatge, llunyana certament però reviva, del beat Ramon Llull.

Va néixer a la Ciutat de Mallorca el 10 d'octubre de l'any 1889, i es va anomenar Manuel de Lete i Triay. Cursa el batxillerat al col·legi dels agustins de Palma de Mallorca, i després passa a El Escorial de Madrid a prosseguir nous estudis. Ulteriorment emprengué la carrera de dret civil a la universitat de Barcelona, fins a graduar-se. El dia 29 d'octubre de 1915, als 26 anys, vesteix l'hàbit caputxí incorporant-se a la província de Catalunya i Balears, i emetent la primera professió al cap d'un any. Rebé l'ordenació sacerdotal el 25 de gener de 1920. La seva vida va centrar-se, bàsicament, en els convents de Sarrià, Tar-

---

1. Fragment d'una poesia festívola que, en ocasió d'un seu onomàstic, adreçà al P. Andreu el P. Pacífico de Vilanova, caputxí.

ragona, Mallorca, però sobretot Pompeia (Barcelona) on resideix la vintena d'anys darrers de la seva vida, malgrat la seva mort ocorregués a la infermeria del convent de Sarrià, després de molesta malaltia, el 9 de juny del 1963, a 73 anys d'edat i 47 de vida religiosa.

Amb anterioritat a la seva ordenació sacerdotal passa a formar part de la redacció de la revista *Estudios Franciscanos*, distingint-se ja des de llavors com a abundant escriptor, fins al punt que l'any 1949 era autoritzadament considerat<sup>2</sup> com un dels caputxins vivents de més fecunda producció escrita. L'any 1960 va publicar-se un volum de 250 planes només per a recollir la seva bibliografia o fitxa bibliogràfica.<sup>3</sup> I la mort se l'emportà mentre encara tenia entre mans una colla de treballs a mig fer i de projectes sense realitzar.

Si bona part de la seva vida va consagrar-la a la tasca cultural, bona part d'aquesta tasca cultural va ser dedicada a Ramon Llull i a temes lullians. L'objecte del seu interès i de les seves investigacions és múltiple, si bé quasi sempre orientat en direcció retrospectiva. Recull dates, notes o objectes dispersos, els classifica i compara, complaent-se després a presentar-los d'una manera ordenada i agradable. Moltes d'aquestes dades, sense la seva cura, la seva constant tenacitat i l'ajuda del seu instint endevinador, potser haguessin desaparegut o s'haguessin oblidat per sempre més. Dintre de l'objectiu general dels seus estudis es poden perfectament delimitar temes més concrets, per exemple les glòries mallorquines, catalanes o caputxines, les tradicions locals, la història de viles i carrers, les relacions o viatges de personalitats importants, correus, segell i monedes, imatges i gravats històrics, felicitacions nadalenques..., però d'una manera primordial l'interès del P. Andreu va vers Ramon Llull i tota mena de temes de filiació lulliana.

Més que investigador cal considerar-lo compilador; aplega i salva material per a ulteriors elaboracions. I això amb una constància admirable i amb un instint perspicaç. Precisament a causa de la direcció quasi exclusivament retrospectiva dels seus treballs, la seva obra no

2. "Recenti elenchi bibliografici di autori viventi e in attività, come quelli per esempio... dei cappuccini p. Romualdo Bizzarri da S. Marcello Pistoiese e p. Andrea di Palma di Maiorca, presentano centinaia e centinaia di numeri", ILARINO DA MILANO, O.F.M. Cap., *La bibliografia francescana*, Collectanea Franciscana 19 (1949), 237.

3. *Algunos años de labor cultural (1905-1960)*. (Ficha bibliográfica del Reverendo P. Andrés de Palma de Mallorca, O.F.M. Cap.) Barcelona 1960, 263. p.

s'esforça a presentar trets d'originalitat o novetat, encara que tantes vegades la novetat respoldeixi en l'exhumació d'algun fet i sigui patent l'originalitat en el grandios esforç suposat per la recollecció i ordenació de tant de material dispers.

En el curs dels seus estudis es manifesta el caràcter personal de la seva formació, sobretot en l'utilització de procediments pràcticament autodidactes, i per això no sempre coincidents, lamentablement, amb les rigoroses exigències metodològiques modernes.

Com a suprem testimoni del seu amor a Ramon Llull i a les coses lullianes, és suficientment eloqüent la simple llista dels escrits dedicats directament a llur investigació. És una llista que parla sola. Però abans de dreçar-la ens permetem indicar altres facetes, més o menys marginals a les tasques d'escriptor, però realment indicatives de la seva predilecció.

Per als qui estimen Llull sovint ha estat i és motiu de disgust la seva mancada canonització. Hom està convençut que l'oficial declaració de la seva santedat representaria una immensa ajuda per a retornar-li el bon nom de què va ésser desposseït i del qual és mereixedor. Seguint les petges d'altres franciscans que en els curs de la història —remarquem per exemple el cardenal Vives i Tutó—, s'havien interessat en aquest afer, també el P. Andreu intentà empènyer la qüestió vers l'eixida definitiva, mitjançant la construcció d'un ben articulat document sobre les proves documentals del seu martiri. Tampoc aquesta vegada l'èxit esperat es dignà somriure, si bé sembla que degut a aquest ulterior tempteig hom ha vist bastant clarament que, almenys mentre vigixin els actuals reglaments, una demostració del martiri difícilment aconseguirà portar el gran mallorquí a la canonització.

El P. Andreu va interessar-se també per a obtenir que fos permès, als caputxins de la província de Catalunya i Balears, de resar cada any, en la missa i el breviari corresponents a la seva festa, els textos commemoratius del beat Ramon Llull. L'any 1948 va veure escoltada aquesta seva demanda, però morí sense aconseguir-ne una d'ulterior: obtenir que fossin tots els caputxins del món els que litúrgicament celebressin aquesta diada.

L'interès lullia del P. Andreu va manifestar-se i prendre cos també en la seva preocupació de recollir bibliografia específicament lulliana, sigui col·laborant amb d'altres investigadors, sigui a través de catàlegs i llistes personals, sigui a través de la biblioteca que aconseguí aplegar.

Junt amb la bibliografia conreà amb especial gust la iconografia lulliana, arribant a la ratlla de 500 exemplars recollits i projectant àmplies investigacions en aquest sentit.

Com a conseqüència de les dues anteriors, es manifesta també la seva inclinació a les exposicions lullianes. Ja l'any 1914 dibuixa el projecte d'una exposició general lulliana, possiblement la primera en el seu gènere, la qual se celebrà a Mallorca. A més de projectista ell en fou un dels promotors, i ulteriorment el redactor del seu riquíssim catàleg. Anys enllà, pel seu compte i a diversos indrets muntà altres exposicions tant iconogràfiques com bibliogràfiques de tema lullia.

Vivia intensament i abocava tot el seu entusiasme en ocasió de determinades celebracions commemoratives lullianes, especialment en escaure's el VI centenari del martiri, el VII centenari del naixement, i fins el VII de la conversió de Ramon Llull.

Com a iniciatives cal recollir les seves suggerències d'animar els joves a la investigació lulliana, mitjançant adequats estímuls, així com també la frustrada organització dels "Amigos de Ramon Llull", o la reeixida de l'"Equip lullia", l'any 1958.

Cal recordar, finalment, que el P. Andreu de Palma va ser considerat com un dels membres fundadors de la *Majoricensis Schola Lullistica*, d'ençà de l'any 1935, si bé va rebre la investidura de Magister bastants anys més tard, pronunciant en aquella avinentesa una dissertació sobre el cardenal de la pau i la veritable societat de les nacions.

No hi ha cap dubte que entre les motivacions que van portar l'Ajuntament de Palma a concedir-li la medalla de la Ciutat, com a reconeixement públic del molt que el P. Andreu havia treballat en descobrir, fer conèixer i donar relleu a les grans figures de la història mallorquina, la que fa referència a Ramon Llull és la superior.

El gran amor que el P. Andreu sentia per les coses lullianes es manifestava en petits detalls de cada dia, com podrien ser les allusions en converses privades o en parlaments, les felicitacions nadalenques marcades amb una figura o un missatge significatiu, però la suprema demostració de la seva constant predilecció per Llull es troba eloqüentíssima en el simple repàs dels títols dels escrits que li dedicà. Per això hem pensat afegir-la a continuació, amb la convicció que també resultarà d'interès als estudiosos del lullisme.

No intentem presentar una llista estrictament bibliogràfica d'edicions especials, separades o altres rareses, contentant-nos en recollir els títols en ordre a les seves aportacions doctrinals o històriques. Alguns



dels títols responen a treballs relativament breus, però d'altres contenen una respectable riquesa en dates i informació. És bibliografia que es conté ja quasi tota en el volum citat "Algunos años de labor cultural", però amb els inconvenients de presentar-se dispersa i de dividir a voltes un sol treball sota diferents títols. Ací recollim solament els títols que presenten certa autonomia. Van precedits d'asterisc els treballs que no ens ha estat possible de comprovar personalment. El nombre d'ordre que precedeix cada títol pretén seguir la cronologia. L'altre nombre, que segueix immediatament i va posat entre parèntesis correspon al nombre que apareix en la llista del volum citat. Fem servir algunes abreviacions:

<i>ApostFranc</i>	= El Apostolado Franciscano
<i>CatFranc</i>	= Catalunya Franciscana
<i>EstFranc</i>	= Estudios Franciscans o Estudios Franciscanos
<i>EstLul</i>	= Estudios Lulianos

*Bibliografia lulliana del P. Andreu de Palma*

1. (174). La política de Dios según Ramón Lull.  
*El Herald de Cristo*, 3 (1911), 158-159; 173-174.
- \*2. (94). Ramón Lull juzgado por un extranjero.  
*Correo de Mallorca*, 23 febrer 1912.
- \*3. (52). Por Ramon Lull. Proyecto de exposición general lulliana.  
*Correo de Mallorca*, 24 (?) juliol 1914.
4. (52). Proyecto General Luliano. Bio-bibliografía - Bio-crítica - Iconografía - Lulismo - Lulofilia.  
*El Correo Catalàn*, 39 (1914), 4 desembre, núm. 13208; 17 desembre, núm. 13221; 40 (1915), 1 gener, núm. 13235.
- \*5. (180). El VI centenario de Ramón Lull.  
*Obra del Pan de San Antonio* (Palma de Mallorca), (1915), març.
6. (186). Recensió a Miquel Ferrà, "Ramon Lull, valor universal".  
*EstFranc*, 20 (1918), 150-151.
7. (54). Catálogo de la exposición de iconografía y bibliografía del B. Ramón Lull.  
*EstFranc*, 21 (1918), 453-462; 22 (1919), 56-60; 131-140; 220-224; 274-280; 357-369; 446-455; 23 (1919), 47-56; 129-141; 24 (1920), 214-218; 377-381; 25 (1920), 51-57; 132-144.
8. (55). Ramón Lull, Terciario Franciscano.  
*ApostFranc*, 11 (1919), 28-30; 42-43; 52-54; 99-101.
9. (55). Raimundo Lulio, Terciario Franciscano.  
*Vida Franciscana*, 1 (1919), 287-289; 320-322; 353-355; 393-394.

10. (56). El lulismo en Cataluña (1916-1919).  
*EstFranc*, 23 (1919), 20-25.
11. (58). Sistema jurídic i idees jurídiques del mestre Ramon Lull.  
*Quaderns d'Estudi*, 13 (1921), 32-50.  
*EstFranc*, 29 (1923), 54-65; 125-138.
12. (197). Escritores capuchinos que se han ocupado de Ramón Lull.  
Apèndix al seu treball "La antigua biblioteca de los capuchinos de Mallorca", Barcelona, 1921, 29-34.
13. (61). El beat Ramon Lull, martre, del terç orde franciscà.  
*EstFranc*, 28 (1922), 111-122; 29 (1922), 120-135. Diu "continuarà".
14. ( ). La Concepció de Maria Immaculada segons el Beat Ramon Lull (*sic*).  
*Estel Marià* (Valls), 12 (1929), núm. 142, desembre, pp. 9-11.
15. (249). L'Informació de l'arquebisbe de Tarragona sobre la doctrina del Beat Ramon Lull.  
*La Cruz* (Tarragona), 30 (1930), 7 desembre, núm. 9534.
16. (201). Les idees jurídiques lullianes.  
*EstFranc*, 43 (1931), 177-189.
17. (70-71). El Procurador de los Infieles. (El Beato Ramón Lull, misionero teórico y práctico.)  
*El Correo Catalán*, 54 (1930), 1, 2, 3, 5, 9, 11, 12, 16 juliol, núms. 17756, 17757, 17758, 17760, 17763, 17765, 17766, 17769.
18. (12). La doctrina jurídica i el sistema de dret internacional de mestre Ramon Lull, a "Miscel·lània Patxot", Barcelona, 1931, 407-432.
19. (260). Les obres catalanes del Beat Ramon Lull.  
*La Cruz* (Tarragona), 32 (1932), 5, 7, 14, 21, 24 febrer, 12 i 15 març, núms. 10044, 10046, 10050, 10056, 10058, 10073, 10075.
20. ( ). Recordando al gran misionero medieval.  
*La Cruz* (Tarragona), 33 (1933), 22 octubre, núm. 10527.
- \*21. ( ). De iconografia lulliana. Dades i clarícies.  
*Studia* (1934), juliol, 162-163.
22. (344). A l'entorn de les proves documentals del martiri de Ramon Lull.  
*La Nostra Terra*, 7 (1934), 402-406.
23. (17). Els fra-menors caputxins i el Beat Ramon Lull.  
*EstFranc*, 47 (1935), 5-24.  
"Miscel·lània Lulliana", Barcelona, 1935, 321-340.
24. (211). Pelegrinatge Lullia a l'illa de Mallorca.  
*CatFranc*, 13 (1935), 16-17; 36-37; 88-89.
25. (212). Homenatges a Ramon Lull.  
*CatFranc*, 13 (1935), 133-135.

- \*26. (70-71). El gran misionero medieval: Ramón Lull.  
*Studia*, 7 (1935), 225-230; 281-285; 8 (1936), 29-32; 57-60.
27. (213). Ramón Lull, pacificador.  
*CatFranc*, 14 (1936), 14-16.
28. (352). Ramon Lull: la seva època, vida, obres i empreses.  
*Críterion*, 12 (1936), 28-30.
29. (19). Els sistemes jurídics i les idees jurídiques de Ramon Lull, Mallorca, 1936, 185 p.
30. (214). A l'entorn de la causa pia lulliana.  
*CatFranc*, 14 (1936), 158-160.
- \*31. (115). La V. sor Catalina Maura y el beato Ramón Lull.  
*Correo de Mallorca*, 1938.
32. (72). Hacia las pruebas documentales del martirio del Beato Ramón Lull.  
*Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, 27 (1937-38), 241-284.
- \*33. (346). Iconografía luliana.  
*Studium*, 1939 (?).
34. (21). El beato Ramón Lull. Bajo el ilustre patronato del Excmo. Ayuntamiento de Palma de Mallorca. Sermón histórico..., Palma de Mallorca, 1939, 30 p.
- \*35. (73). Las actividades lulianas del excelentísimo y reverendísimo señor arzobispo de Mallorca Dr. Don José Miralles y Sbert.  
*Boletín de la Federación de Congregaciones Marianas de Mallorca*, 15 desembre 1939.
36. (280). Ramón Lull, pacificador.  
*Diario Español* (Tarragona), 6 (1944), 12 febrer, núm. 1574.
37. (282). Ramon Lull y Tarragona.  
*Diario Español* (Tarragona), 6 (1944), 19 febrer, núm. 1580.
38. (138). El beato Ramón Lull, progenitor de la verdadera Sociedad de las Naciones.  
*ApostFranc*, 32 (1945), 260.
39. (27). Ramón Lull y la Sociedad de las Naciones.  
*EstFranc*, 49 (1948), 229-260.
40. (153, 151?). La Eucaristía y la Paz según el Beato Ramón Lull.  
*ApostFranc*, 36 (1952), 123-124.
41. (34). El Cardenal de la Paz y la verdadera Sociedad de las Naciones, según el Beato Ramón Lull, a "XXXV Congreso Eucarístico Internacional. 1952. La Eucaristía y la Paz. Sesiones de estudio", Barcelona, 1953, II, 544-554.
42. (154). Mosén Jacinto Verdaguer y el B. Ramón Lull.  
*ApostFranc*, 37 (1953), 127-128.

43. (35, 208). La Inmaculada en la Escuela Lulista.  
*EstFranc*, 55 (1954), 171-194.
- \*44. (360). El Beato Ramón Lull y la Inmaculada.  
*Hoja Diocesana* (Barcelona), 2 desembre 1956 (?).
45. (360). El Beato Ramón Lull, mártir de la Tercera Orden Franciscana (1235-1316).  
*Hoja Diocesana* (Barcelona), 20 (1958), 211.
46. (40, 331). Nuevos documentos lulianos de los siglos XIII y XIV.  
*EstLul*, 2 (1958), 323-324.
47. (167). La conversión del Beato Ramón Lull.  
*ApostFranc*, 50 (1959), 3-4.
48. (41, 332). Dos nuevos documentos lulianos del siglo XIV.  
*EstLul*, 3 (1959), 71-72.
49. (360). El Beato Ramón Lull.  
*Hoja Diocesana* (Barcelona), 21 (1959), 221.
50. (89). El Beato Ramón Lull, Apóstol de la utilidad pública.  
*Cruzado Español*, 2 (1959), julio, núms. 31-32, pp. 18-19.
51. (43, 333). Manuscritos relativos al Beato Ramón Lull y a la historia del lulismo.  
*EstLul*, 3 (1959), 191-194; 293-296.
- \*52. ( ). Un món millor en els aspectes social i religiós, segons les obres del Beat Ramon Lull.

En aquesta llista no s'hi troben recollits els potser nombrosos treballs que contenen elements lulians, però que del seu títol no és fàcil deduir-ne aquest caràcter. Caldria garantir la lectura de tots els escrits per a poder ésser ben exactes en això. Com a exemple citem tres títols que a primer cop d'ull no semblen tenir res a veure amb Ramon Lull, i que en realitat hi tenen quelcom a veure:

1. (119). La familia franciscana y el culto mariano.  
*ApostFranc*, 3 (1911), 149-150.
2. (275). Els anacronismes en el sentiment cristià de la passió.  
*La Veu de Tarragona*, 20 (1932), 24 març, núm. 1174.
3. (26). Gozos de la Purísima Concepción, Patrona del Gremio de Ultramarinos..., Barcelona, 1946, 22 p.

A part dels treballs ressenyats, sabem que existeixen sermons i conferències del P. Andreu sobre temes lulians, potser en part utilitzats en altres publicacions. Al teler tenia en projecte una vida del beat Ramon Lull teixida tota ella amb passatges autobiogràfics espolgats en les seves obres. També altres notes, com les referents a Lull

i Montuiri, Llull i Ceuta i Gibraltar, Llull i l'apostolat seglar, sobre la sociologia en el llibre de Blanquerna, sobre l'influx lullia i immaculatístic en el folklore, i un altre escrit que en aquest moment ens hagués agradat poder llegir definitiu, intítulat "Mis bodas de oro en lulismo".

Vist el bon lloc que Ramon Llull va ocupar en el pensament del P. Andreu, vist el bon espai que va ocupar en la seva vida, donem el nostre respectuós comiat a qui ha estat lullia antic i certament benemèrit.

P. ALVAR MADUELL, O. MIN. CAP.  
Barcelona



# BIBLIOGRAFIA

## I

### OBRAS LULIANAS

#### Recibidas de sus respectivos autores

FRAY ALVARO DE MADUELL, O. F. M. CAP., *Llull i el Doctorat de la Immaculada*, 132 págs., Palma de Mallorca, 1964.

BARTOLOMÉ MESTRE MESTRE, *Anotaciones para una patografía de Ramón Llull*, 55 págs., Palma de Mallorca, 1967.

ARMAND LLINARÈS, *Raymond Lulle, Le livre du Gentil et des Trois Sages* (Version française médiévale complétée par une traduction en français moderne), 203 págs. Presses Universitaires de la France, Paris, 1966.

SALA-MOLINS, LOUIS, *Lulle*, 1967, 422 págs.

#### Recibida de la Casa Editorial

**Edicions 62 s/a.** Barcelona.

MADUELL, ALVAR, *Ramon Llull, Llibre d'Amic i Amat (Trets de la fisonomia luliana)*, 180 págs. 1966.

## II

### OBRAS MEDIEVALISTICAS

#### Recibidas de las respectivas Casas Editoriales

**Franz Steiner Verlag GMBH.** Wiesbaden (Alemania).

ISERLOH, ERWIN, *Reform der Kirche bei Nikolaus Von Kues*, 38 págs., 1965.

**Librairie Orientale,** Place de l'Etoile, Beyrouth (Liban).

ALLARD, S. J., M. ET TROUPEAU, G., MUHY AL-DIN AL-ISFAHANI, *Epître sur l'Unité et la Trinité. Traité sur l'intellect. Fragment sur l'âme*, 81 págs. 1962.

ALLARD, MICHEL, *Maurice Buayges, Essai de Chronologie des Oeuvres de Al-Ghazali (Algazel)*, 199 págs., 1959.

**Les Editions du Cerf**, 29 BVD Latour-Maubourg, París (VII).

KHOURY, THÉODORE, *Manuel II Paleologue, Entretiens avec un musulman*, 1966, 248 págs.

**Edit. Vita e pensiero**, Largo A. Gemelli, 1, Milano.

BETTONI, EFREM, *Duns Scoto, filosofo*, 1966, 290 págs.

**Miscellanea Francescana**, Via del Serafico, 1. Roma (10).

ABATE, P. GIUSEPPE, O. F. M. CONV., *La casa natale di S. Francesco e la topografia di Assisi nella prima metà del secolo XIII*, 1956, 112.

**Casa Editrice Dott. Antonio Milani**, Padova (Italia).

BERTI, ENRICO, *L'Unita del sapere in Aristotele*, 1965, 202 págs.

**Editrice Studium**, Via Conciliazione, 4D, Roma.

TURBESI, GIUSEPPE, *Ascetismo e monachesimo in S. Benedetto*, 1965, 220 págs.

**Editions Nauwelaerts**, 2, Place Cardinal Mercier, Louvain (Belgique).

LONGÈRE, JEAN, *Alain de Lille, «Liber poenitentialis»*, I, 1965, 261 págs.

STEENBERGHEN, VAN, F., *La philosophie au XIII siècle*, 1966, 594 págs.

TSHIBANGU, THARCISSE, *Théologie positive et théologie spéculative*, 1965, 405 págs.

**Casa Editrice Herder**, Piazza Montecitorio, 121, Roma.

GROPPI, FELICINA, *Dante as translator*, 1966, 250 págs.

RÉGINALD GRÉGOIRE, *Les homéliaires du moyen âge (Inventaire et analyse des manuscrits)*, 1966, 264 págs.

**Pontifical Institute of Mediaeval Studies**, Toronto (Canadá).

MARTIN, STUART, *Bernardi Triliae «Quaestiones de cognitione animae separatae a corpore»*, 1965, 427 págs.

**Consejo Superior de Investigaciones Científicas**, Duque de Medinaceli, 4, Madrid.

MARTÍNEZ MARCOS, C. SS, R., P. ESTEBAN, *Las causas matrimoniales en las Partidas de Alfonso el Sabio*, Salamanca, 1966, 199 págs.

MARTÍN DUQUE, ANGEL J., *Colección diplomática de Obarra (Siglos XI-XIII)*, Zaragoza, 1965, 220 págs.

HATZFELD, HELMUT, *El «Quijote» como obra de arte del lenguaje*, Madrid, 1966, 371 págs.

LÓPEZ CANEDA, RAMÓN, *Prisciliano (Su pensamiento y su problema histórico)*, Santiago de Compostela, 1966, 203 págs.

AZACETA, JOSÉ MARÍA, *Cancionero de Juan Alfonso de Baena (Edición crítica)*, Madrid, tres tomos, 1966.



- BALIL, ALBERTO, *Colonia Iulia Augusta Paterna Faventia Barcino*, 1964, 180 págs.
- BLANCO GARCÍA, VICENTE, *Plinio el joven* (Texto y comentario), 1963, 106 págs.
- CANTERA ORTIZ DE URBINA, JESÚS, *Vetus latina. Rut* (Estudio crítico de la versión prejeronimiana del libro de Rut, según el manuscrito 31 de la universidad de Madrid), 1965, 77 págs.
- ALONSO RODRÍGUEZ, BERNARDO, *Juan Alfonso de Bcnavente, canonista salmantino del siglo XV*, 1964, 258 págs.
- MARTÍNEZ DÍEZ, S. J., GONZALO, *La colección Canónica Hispana*, I, Madrid-Barcelona, 1966, 398 págs.
- CANTERA BURGOS, FRANCISCO, *El tratado «Contra caecitaten iudaeorum», de Fray Bernardo Oliver* (Edición crítica y bibliografía), Madrid-Barcelona, 1965, 150 págs.

**Edouard Privat & Cie.**, 14, rue des Arts, Toulouse.

CAHIERS DE FANJEAU, *Saint Dominique en Languedoc*, 1966, 178 págs.

**Desclée de Brouwer, N. V. S. A.**, 23, quai au Bois. Tournai. Belgique.

SABOURIN, S. J., LÉOPOLD, *Rédemption Sacrificielle* (Une enquête exégétique), 1961, 492 págs.

**Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca**, Córdoba, 1965.

*Actas del Congreso Internacional de Filosofía, en conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte.* Tomo I, 251 págs. Tomo II, 280 págs., Córdoba, 1965.



## CRÓNICA

### ACTIVIDADES DE LA "SCHOLA" EN EL AÑO 1966

#### *Visita del Embajador de Francia a la Schola*

El Embajador de Francia en España, Barón Robert de Boisseson, visitó, el 9 de febrero, la Biblioteca de la Schola Lulística. Acompañado por el Sr. Cónsul de Francia en Baleares, M. Jean Maurice, y recibido por el Rector Dr. Garcías Palou y el Secretario Dr. Pedro Llabrés, se interesó vivamente por las colecciones de la Biblioteca, especialmente por las antiguas ediciones de obras lulianas, de Maguncia, Mallorca, Madrid y Valencia, así como por las actuales publicaciones de la Schola, como son, ante todo, la edición de la obra latina —de la que admiró los cuatro primeros tomos— y la revista internacional *Estudios Lulianos*.

Mientras hojeaba las publicaciones francesas, que figuran numerosas en la Biblioteca, el Rector y el Dr. Llabrés explicaban al Embajador la tupida red de relaciones que unían a Ramón Llull con Francia o con ciudades actualmente de su territorio: Montpellier, la Universidad de París, la cartuja de Vauvert, el rey Felipe el Hermoso, nieto de Jaime I el Conquistador, a quien Ramón dedicó en 1310 una obra sobre la Navidad, de la que le fue mostrado un ejemplar publicado recientemente.

#### *Investidura de la Dra. Marta Alfonso*

El 3 de junio, en una brillante sesión académica, ingresó como *Professor* en la Escuela la Dra. Marta M. Alfonso, prof. en la Universidad estadounidense de Siracusa.

Ocupaban la presidencia el Rector, Dr. Garcías Palou, el Canónigo Sr. Caldentey, el Dr. Font y Trías, el P. A. Nicolau, T. O. R., y el Sr. Conde de Olocau. El Secretario General, Sr. José Enseñat, dio

lectura al acta de la elección de la Dra. Alfonso para formar parte en el profesorado, y a continuación se procedió a la investidura. Actuaron de testigos el Dr. Font y Trías y el Dr. P. Antonio Oliver.

La Dra. Alfonso explicó su lección inaugural: "El *Félix* de Ramón Llull y el caballero Cifar. Lo divino y lo caballeresco". Lección que resultó interesantísima, no sólo desde el punto de vista literario y crítico, sino desde el de las influencias e interferencias árabes en toda la obra luliana. Éste fue precisamente el punto que subrayó, al contestarle en nombre de la Escuela, el prof. P. Antonio Oliver, llamando la atención una vez más sobre la luz que se proyecta ahora, desde el campo de la literatura, sobre las influencias sufíes, aristotélicas, místicas que llegan a Llull desde el mundo musulmán.

El acto se cerró con una breve alocución del Sr. Rector, poniendo de relieve el valor que significa para la Escuela el ingreso de la nueva "Professor".

#### *Visita del Agregado Cultural de Francia*

El 5 de noviembre, a la una, el Agregado Cultural de la Embajada de Francia en España, Dr. Georges Demerson, visitó la Biblioteca y locales de la Escuela. Acompañaban al prof. Demerson, su esposa, Mme. Paula Joly, y el Cónsul de Francia, M. Jean Maurice, y recibió a los visitantes el Rector de la Schola, Dr. Garcías Palou. El Agregado Cultural se interesó vivamente —como lo había hecho antes el mismo Embajador— por las relaciones que mantuvo Ramón Llull con Francia, por el intercambio de revistas francesas con *Estudios Lulianos*, por las colecciones de ediciones lulianas, y por las actividades culturales que desarrolla actualmente la Escuela. El nutrido grupo de sabios franceses que se dedican al lulismo y que trabajan en contacto con la Schola despertó especialmente el interés y el gozo del Agregado: Prof. De Gandillac, de la Sorbona ; prof. Llinarès, de la Univ. de Grenoble; Mlle. Thérèse D'Alverny, de la Biblioteca Nacional de París; Mlle. Condesa D'Allerit, etc.

El Agregado Cultural se mostró muy interesado en incrementar y profundizar esas relaciones culturales que la Schola mantiene con la nación francesa.

**Nota.**—En el próximo número se publicará la Crónica del Homenaje que la Escuela Lulística Mayoricense y el Ayuntamiento tributaron al Dr. Carreras Artau.

## ERRATA IMPORTANTE

En la página 82, arriba, se omitieron los versos 161 y 162 del *Desconhort*, que son los más esenciales al tema del artículo. Pero, además, se omitió parte del verso 160.

He aquí lo que falta:

«e XXX ans n'ay estat, en trebayl e langós / e V vets a la cort ab mies  
messions / n'ay estat, ...»



# INDICE

## del Volumen X (1966)

### ESTUDIOS

COLOMER, S. J. (P. EUSEBIO), <i>Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana</i> . . . . .	5-45
COLOM FERRÁ (GUILLERMO), <i>Ramón Llull y los orígenes de la literatura catalana</i>	171-192
FONT PUIG (PEDRO), <i>Ramón Llull: Unificación y polarización.</i> . . . .	193-228
GIBERT (RAFAEL), <i>Raimundo Llull y la paz universal</i> . . . . .	153-170
LLABRÉS MARTORELL, Pbro. (P.), <i>La conversión del Bto. Ramón Llull, en sus aspectos histórico, sicológico y teológico.</i> . . . .	57-71
OLIVER, C. R. (P. ANTONIO), <i>El Beato Ramón Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV</i> . . . . .	47-55
RUFFINI (MARIO), <i>Osservazioni sulla rima finale del «Plant de Nostra Dona Santa Maria»</i>	129-140
SEGUÍ SERVOLS, RSCJ (M. M. <sup>a</sup> ASUNCIÓN), <i>La esperanza, en el Bto. Ramón Llull</i>	141-152
TRÍAS MERCANT (S.), <i>El conocimiento de Dios en el lulismo mallorquín del período universitario</i> . . . . .	229-246

### NOTAS

ALFONSO (MARTHA M.), <i>Influencia de la literatura catalana en Don Quijote de la Mancha</i> . . . . .	107-120
CARRERAS Y ARTAU (JOAQUÍN), <i>Inautenticidad luliana del «De auditu kabbalístico»</i> . . . . .	95-101
D'ALLERIT (O.), <i>Leçon de la conversion du Bx. Raymond Lulle au monde d'aujourd'hui</i> . . . . .	263-268
GARCÍAS PALOU (S.), <i>Cronología de las cinco primeras estancias del Bto. Ramón Llull en la corte papal: Fecha del «Desconhort»</i> . . . . .	81-93
GARCÍAS PALOU (S.), <i>¿Un error histórico de monta en el texto latino de la «Vida Coetánea» del Beato Ramón Llull?»</i> . . . . .	247-261
MADUELL, O. MIN. CAP. (P. ALVAR), <i>El P. Andreu de Palma, antic i benemèrit lul·lista</i> . . . . .	269-277
OLIVAR, O. S. B. (ALEXANDRE), <i>Cincogesma-Pentecosta: Una precisió cronològica en la vida de Ramon Llull</i> . . . . .	103-105

### TEXTOS

HILLGARTH (J. N.), <i>Manuscritos lulianos de la biblioteca del convento franciscano de Dún Mhuire, Killiney, Co. Dublin, Irlanda</i> . . . . .	73-79
---	-------

### BIBLIOGRAFÍA

I. <i>Bibliografía lulística</i> . . . . .	121-122, 279
II. <i>Bibliografía medievalística</i> . . . . .	123-125, 279-281

### CRÓNICA

<i>Visita del Embajador de Francia a la Schola.</i> . . . .	283
<i>Investidura de la Dra. Marta Alfonso</i> . . . . .	283-284
<i>Visita del Agregado Cultural de Francia</i> . . . . .	284





## BIBLIOGRAFIA LULIANA

El Prof. RUDOLF BRUMMER, «Magister» de esta «*Maioricensis Schola Lullistica*», en colaboración con su Asistente en la Universidad de Mainz, prepara una BIBLIOGRAFÍA SOBRE RAMÓN LLULL (obras impresas del mismo y publicaciones sobre uno que otro aspecto de su vida y de su obra).

Con este motivo, los dos expresados profesores y este Instituto suplican a los autores de trabajos de índole luliana se dignen remitir sendas separatas a las siguientes señas postales:

PROF. DR. RUDOLF BRUMMER

Postfach 108

6728 GERMERSHEIM / Rhein (Alemania)

---

### 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)

---

LOUIS SALA-MOLINS

# LULLE

L'Arbre de Philosophie d'amour

Le livre de l'ami et de l'Aimé

*Et choix de textes philosophiques et mystiques*

(Traduction et notes)

Paris, 1967

422 págs.

---

(Con licencia eclesiástica)

Edición crítica de

# OPERA LATINA del B. Ramón Lull

Ha salido el TOMO QUINTO

## OPERA PARISIENSIA

(Anno MCCCIX composita)

Un volumen de XV + 615 páginas

preparado por el

DR. HELMUT RIEDLINGER

*Profesor Ordinario Público* de la Universidad de Freiburg  
y *Magister* de la MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA,

bajo la dirección del

DR. FRIEDRICH STEGMULLER

---

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.

TOMO IV (LIBER DE PRAEDICATIONE, D. II B), 1963, en 4.º,  
649 páginas.

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

---

Precio de venta al público: 10 dólares

*Diríjanse los pedidos a:*

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