

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núms. 47-48

SUMARIO

ESTUDIOS

- FR. ERHARD-W. PLATZECK, O. F. M., *Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull* pág. 129-193
- S. TRIAS MERCANT, *Hacia una clasificación de las obras del lulista P. Pasqual* pág. 194-215
- S. GARCÍAS PALOU, Pbro., *Sobre la identificación del «Libre del passatge»* pág. 216-230

NOTA

- T. y J. CARRERAS ARTAU, *Dues notes del lul·lisme trecentista* pág. 231-239

TEXTO

- MARQUES DE LA TORRE y L. PEREZ MARTINEZ, *Sobre el lulismo del Obispo de Mallorca, don Lorenzo Despuig (1761)* pág. 240-242

BIBLIOGRAFIA

- Bibliografía medievalística* pág. 243-249

NECROLOGICA

- El «Magister» Lic. Juan Pons i Marquès* pág. 250-253

INDICES

- Indices del Vol. XVI (1972) pág. 254-258

Vol. XVI, Fascs. 2-3 PALMA DE MALLORCA (España) Año XVI: 1972

Mayo - Diciembre.

BIBLIOTECA «RAMON LLULL»,

DIRIGIDA

por el

DR. GARCÍAS PALOU

*
**

Próximos volúmenes :

1. PEREZ MARTINEZ, L., *Escritos antilulistas de Fray Nicolás Eymerich*, (1320-1399).
2. ALFONSO, MARTHA, *Ramon Llull y los libros peninsulares de Caballería*.
3. BAUÇA OCHOGAVIA, M., *El ejemplarismo luliano*.
4. GARCÍAS PALOU, S., *Ramon Llull*, I: Introducción al lulismo científico.
5. GARCÍAS PALOU, S., *Ramon Llull*, II: *La aparición de Ramon Llull en el campo cultural del s. XIII*.
6. GENOVARD ROSSELLO, C., *Introducción a la historia del lulismo pedagógico en Mallorca*.
7. TRIAS MERCANT, S., *Filosofía y sociedad*. (Bases socioculturales del lulismo del siglo XVIII).

La Direction des ESTUDIOS LULIANOS recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement par la Comite 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).



AL RDMO. E ILMO. PROF. FRIEDRICH STEGMÜLLER, insigne «*Magister*» de este Instituto y diligentísimo promotor y alma de la edición crítica de «*Opera latina*» del Bto. Ramon Llull, con motivo de haber cumplido sus setenta años, esta *Maioricensis Schola Lullistica* y esta revista *Estudios Lulianos* saludan entrañablemente, al propio tiempo que se asocian, con fervor, al homenaje de admiración y gratitud que le han rendido sus más allegados colegas friburgenses.

Ad multos annos vivas!

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ Y RAIMUNDO LLULL

En el año 1941 comencé a publicar una trilogía sobre el lulismo alemán, según el Padre Cisterciense Antonio Raimundo Pascual y Flexas, en *la Revista Española de Teología*¹. Salió solamente la primera parte sobre el lulismo en las obras del Cardenal Nicolás de Kues. Las partes segunda y tercera, es decir, el lulismo en Gottfried Wilhelm Leibniz y en Ivo Salzinger² se anunciaron ya entonces, pero por razones circunstanciales, no se escribieron. Sólo hoy después de más de treinta años logro cumplir, al menos en parte, mi promesa de antaño hablando de la relación doctrinal que tuvo Leibniz con Raimundo Llull, confrontando empero directamente aquél con éste sin tener en cuenta las consideraciones de Antonio Raimundo Pascual.

Se dice con razón que Raimundo Llull, bajo el aspecto de la extensión de sus obras, fue el autor más productivo entre los Escolásticos medievales; junto a él está quizás Alberto Magno. Se podría decir cosa similar de Leibniz dentro del tiempo en que vivía, si consideramos no solamente sus escritos publicados hasta hoy, sino también los inéditos que se conservan en la Biblioteca de Hannover. Según lo que me dijo en 1971 el Director del Leibniz-Institut en Münster, el Doctor Heinrich Schepers, la completa edición crítica de los escritos leibnizanos abarcaría, si alguna vez se terminara, bien sesenta volúmenes en octavo.

Frente a esta situación, casi desesperada para nosotros, hay que restringir considerablemente el margen del tema elegido.

En primer lugar nos referimos al joven Leibniz, el que con veinte años, después de haberse doctorado en filosofía, publicó en 1666 su *Dissertatio de arte combinatoria*³.

¹ Loc. cit. 1 (1951) 731-65 y 3 (1942) 257-324.

² Véase: *Al margen del lulista P.A.R. Pascual. O. Cist.*: en: *Anal. Sacra Tarraconensis* 14 (1941) 196, nota 39. Cf. *Rev. Esp. de Teol.* 1 (1941) 734; 2 (1942) 320 n. 352.

³ Cito este opúsculo según la edición de Joh. Ed. Erdmann de 1840; reedición en facsimile: Aalen 1959, 6-44. El prefacio de esta reedición se debe a Renate Vollbrecht.

Pasaremos en el segundo punto al Leibniz cuádragenario que escribió en 1686 su *Discours de métaphysique*⁴ para ver si en esta primera síntesis del sistema filosófico de Leibniz se hallan huellas lulianas o al menos notables enlaces entre el uno y el otro pensador.

En un tercer punto confrontaremos la sistemática leibniziana en torno a su concepción de una *Ciencia general* con el *Arte luliano* sin ocultar la dirección nueva de la mente de Leibniz.

Los resultados de toda nuestra comparación nos manifestarán que el mismo método leibniziano en estrecha armonía con su pensamiento religioso era el permanente y principal empuje de la ansia de universalidad en el espíritu de Leibniz.

Bajo el punto de vista informativo el Doctor Joaquín Carreras Artau, al lado de su hermano mayor Tomás uno de los más fieles amigos de mi vida, nos ofreció una exposición muy útil de doce páginas sobre las referencias de Leibniz a Llull en su obra *Esbozo de una Historia filosófica del Lulismo*⁵. Estas informaciones, en cuanto sobrepasan mis propias notas cogidas en 1941 en la Biblioteca Nacional de Madrid de la Edición de Louis Dutens del año 1768, son consultados para esta comunicación, pero aumentados no poco y profundizados por investigaciones ulteriores. Agradecemos aquí el buen servicio de amigo que me hizo el ya citado Doctor Schepers por haberme facilitado libros, que no tenía a mano, y fotocopias.

I. La «*Dissertatio de arte combinatoria*» de Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull.

Notamos en seguida, que entre Llull y Leibniz hay cuatrocientos años de distancia. La historia del lulismo ya había sobrepasado sus más fascinantes peripecias. El joven Leibniz al escribir la dicha *Dissertatio* pudo tener conocimiento personal de los siguientes libros auténticos de Raimundo Llull: *Ars brevis* del año 1308, *Lamentatio philosophiae* del 1311, *Logica brevis et nova* del 1303, *De conversione subjecti et praedicati per medium* del 1310, *Ars generalis ultima*, terminada en el año 1308 y el *Tractatus de articulis fidei* del año 1300. Estas seis obras de Llull fueron redactadas por Raimundo entre 1300 y 1311. Pertenecen por tanto al pensamiento ya maduro del Maestro mallorquín.

⁴ El texto citado por nosotros se halla como apéndice en la edición facsímil, añadida a la edición de Erdmann por R. Vollbrecht, corresponde al texto revisado por C. J. Gerhardt en: *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, 7 vol. Berlín 1875-1890. Nos referimos *passim* al vol. VII.

⁵ Madrid 1943, 313-22.

Consta, empero, que Leibniz usó la primera de las cuatro ediciones de estas obras lulianas que Lázaro Zetzner publicó en Estrasburgo en 1598⁶. En esta colección se encuentran también otros escritos inauténticos⁷; además comentarios a Llull elaborados por Giordano Bruno y por Heinrich Cornelius Agrippa. Sobre todo llama la atención el hecho de que el libro *De auditu kabbalistico sive ad omnes scientias introductorium* se atribuye ahí sin más a Raimundo⁸.

Como símbolo se halla al inicio del opúsculo leibniziano la consabida figura medieval de los cuatro elementos en relación con las cuatro cualidades elementales del calor y del frío, del húmedo y del seco. En general sea, que según la física medieval hay entre ellas combinaciones posibles e imposibles. De tal modo de pensar nació la idea de los alquimistas de entonces de que el hombre puede cambiar las especies de la naturaleza anorgánica; y después del gran suceso de la química moderna toma fuerza la idea de los alquimistas modernos de que el hombre pueda cambiar las especies orgánicas. Visto desde el sistema luliano, el predicho letrado de los elementos constituye en cierto sentido una desviación del lulismo auténtico; pues la figura de los elementos no fue en ninguna manera la base del arte combinatorio de Llull, sino que fue para él sólo el último reflejo de la figura ejemplar, que es la figura de los atributos divinos, susceptibles de una combinación perfecta y generalísima, es decir, de ningún modo condicionada, como la dicha figura de los elementos por sus combinaciones posibles e imposibles.

Desde luego, en la sinopsis del opúsculo leibniziano vemos en seguida que los elementos físicos no juegan un papel preponderante ni aún para Leibniz mismo, porque la primera constatación suena: «Sedes doctrinae istius [est] arithmetica».

Después de esta tabla de materia y antes del propio prefacio se coloca una demostración de la existencia de Dios según el método teorematológico, cuya base demostrativa es el conocido axioma aristotélico, formulado por Leibniz en estas palabras: «Si quid movetur, datur

⁶ Estrasburgo 1598, 1609, 1617 1651. Esta última ed. se publicó por los herederos de L. Zetzner. Leibniz mismo cita la primera; cf. *De arte comb.*, § 56 (Erdm. 22a).

⁷ *Tract. de venatione medii inter subj. et praedicatum* de B. de Lavinheta (Paris, Jod. Bade 1516). — *In Rhetoricam Isagoge* y la *Oratio exemplaris*. La edición fue preparada por Rem. Rufus Candidus (Paris, Jod. Bade 1515). — *Ars cabbalistica* o sea *Opusculum de audita cabbalistico* (Venecia 1513).

⁸ Paola Zambelli en su ensayo *Il «De audita kabbalistico» e la tradizione luliana nel rinascimento*; en: *Atti dell'Accademia Toscana di Science e Lettere*. La Colombaria 30 (1965) 115-226 indica al médico Pietri Mainardi como autor del Tratado. — En cuanto a lo que hay de real en la relación entre el arte combinatorio de Llull y la Kabbalah véase E. W. Platzeck, *Raimund Lull*, vol. I. Düsseldorf 1962, 327-37.

aliud movens». Esta breve demostración de la existencia de Dios a primera vista aparece como un tema extraño al cuerpo de la exposición. Pero como el proëmio nos conduce en líneas rápidas desde el objeto principal de la metafísica, el ente, a los términos básicos y propios de la combinatoria, ese argumento en favor de la existencia de Dios tiene todavía un puesto justificado.

Los términos básicos de toda combinatoria son los siguientes: cantidad, relación, y ésta sea como unión o sea como conveniencia. La unión encierra en sí el todo y sus partes, así como cada una de estas constituye una cierta unidad. La cantidad se concibe como el número de las partes, siendo el número, según el joven Leibniz, una figura más bien incorpórea oriunda de la unión de diversos entes.

Los términos más propios de la combinatoria son: compleción, sitio, variación, orden y vecindad. La variación es la permutación o conversión de una relación. El sitio es el lugar de los elementos (Leibniz dice de las partes). Donde está el sitio de los elementos en sentido de «antes de» o de «después de», encontramos un orden. Cuando la disposición de las partes o digamos modernamente, de los elementos dados es singular⁹, Leibniz nos habla de la vecindad. La compleción leibniziana es lo que se llama impropriamente hoy en día 'combinación en general'.

Siguen las definiciones de dichos términos básicos y propios de toda arte combinatoria, con algunas adiciones. El exponente de Leibniz es lo que llamamos el indicador del orden de la combinación, p.e.j.: si tenemos cuatro elementos: A, B, C, D y si queremos combinarlos a dos, en combinaciones del orden segundo, logramos las seis siguientes: AB, BC, CD, AC, AD, BD, exceptuando cualquier permutación como BA o CB etc. Si en lugar de esos cuatro elementos deseamos combinaciones del orden tercero, obtendremos solamente las cuatro siguientes: ABC, ABD, ACD, BCD. En vez de hablar aquí indistinta o distintamente de combinaciones, pero prolijamente de combinaciones del orden segundo o tercero, Leibniz de manera filológicamente exacta distingue las «compleciones» suyas según combinaciones, conternaciones, conquaternaciones etc.

Nótese que las combinaciones no pueden contener más elementos que los que se hallan en la completa serie dada. En el caso más fácil la disposición de los elementos en una serie es lexical. Las combinaciones siguen la misma disposición lexical, es decir, sin permutación entre los elementos y además sin repetición de ellos. Como la serie de los elementos dados constituye un todo, así también las combinaciones

⁹ Quizás se podría decir también: «reticular».

hechas con partes de la serie forman un todo, pero un todo menor. Si tienen más de dos elementos, admiten aún combinaciones entre sus elementos. Acabamos de indicar cuatro combinaciones de tercer orden para la serie A,B,C,D, es decir: ABC, ABD, ACD, BCD.

ABC admite las siguientes combinaciones del orden segundo: AB, AC, BD.

ABD admite las siguientes: AB, AD, BD etc. La primera combinación escogida de una serie mayor de elementos se llama «cabeza de una serie».

Todo lo que hemos expuesto hasta ahora se halla ya prácticamente y sin excepción alguna en el arte combinatorio de Raimundo Llull. En otras palabras: lo que se llama hoy el cálculo general de la combinatoria, está practicado por Raimundo y, en cuanto se sabe, por primera vez en la historia. Del origen del Arte combinatorio de Llull trato en mi obra sobre los principios de Llull¹⁰. Pero la terminología de Llull es más variada. Como las combinaciones de Raimundo son generalmente las de sus principios, en vez del término «combinación» o «compleción» él nos habla a menudo de las condiciones de los principios y en cuanto a la aplicación a sus figuras tercera y cuarta que son las de los juicios y de los silogismos, usa el término de «camera» así como el de «combinación»¹¹. Por otra parte al distinguir entre los principios sencillos y los principios derivados por combinación con otros, llama a éstos también «principia complexa». Para Leibniz los principios complejos son proposiciones.

Lo que falta en las obras de Raimundo es una teoría formal del cálculo combinatorio, la cual es anhelada por el joven Leibniz en su primer problema propuesto¹². El interés metodológico de Llull no fue un interés formal, sino se dirigió directamente hacia las cosas reales. El método combinatorio se justifica para él por el hecho, supuesto por la fe, de que los atributos de Dios como su bondad, su grandeza, su poder, su sabiduría, su voluntad etc. se conciben como valores absolutamente equivalentes, pues coinciden en plena identidad con la esencia divina. Por consiguiente son la base óptica del cálculo generalísimo de la combinatoria.

Hablando desde el punto de vista formal podemos decir: Como ese cálculo general del arte combinatorio se funda únicamente sobre la equivalencia de los elementos sin admitir otras condiciones restrictivas o exceptivas, puede considerarse como el cálculo lógico más

¹⁰ R. Llull, vol. I, 1962. 324-39; 340-4.

¹¹ Véase *Ars inventiva*, Dist. II la primera frase. MOG V. 13

¹² § 1-7: Erdm. 10 y sig.

sencillo. Más aún, es la base de una lógica circular, en la cual la prioridad es cuestión del sujeto que discurre, todavía no impuesta por un orden óntico 'per prius et posterius'. Este cálculo general de la combinatoria nos facilita un modelo de pensar que parece ser ideal, y a este ideal —así piensa Raimundo Lull— tendrían que anhelar todos los demás modelos del pensar lógico. De igual manera piensa, no solamente el joven Leibniz de veinte años, sino el Leibniz durante toda su vida. De ahí se deduce en parte su lógica de identidad.

En las definiciones leibnizianas sale empero un concepto, que no es luliano sino más bien moderno, el de la clase como «un todo menos constante, constituido por partes reales que convienen en un tercer aspecto común»¹³, pues cualquier accidente es capaz de formar una clase. Esto no obstante, Leibniz por su extrema valoración de la lógica de identidad, se quedó aún lejano de la lógica de las clases, como veremos.

Antes de tratar de ciertos problemas propuestos por el joven Leibniz será útil de considerar aún otra definición, por la que se distingue una variación o una combinación útil de la inútil. Lull conoce la misma distinción y como él dice Leibniz que la variación inútil no se puede aceptar a causa de la materia dada en el objeto¹⁴. Leibniz pone aquí como ejemplo los notos cuatro elementos físicos que según el cálculo general de la combinatoria tendrían seis combinaciones, aunque en realidad no admiten sino cuatro en vista de la contrariedad entre el fuego y el agua por su naturaleza y entre el aire esencialmente húmedo y la tierra esencialmente seca. Estas dos combinaciones resultan imposibles. Por consiguiente quedan en realidad sólo cuatro combinaciones posibles.

En el primer problema presentado por Leibniz no se trata todavía de una de las diversas aplicaciones del arte combinatorio sino propiamente de una teoría inicial de la combinatoria misma. Por una tabla sinóptica Leibniz nos indica todas las combinaciones posibles para el número de uno a doce elementos diversos según las combinaciones de los órdenes primero al duodécimo. El porqué del número de combinaciones posibles nos es dado, dice él mismo, por el fundamento de la tabla. Esta afirmación no es del todo exacta, porque no obstante las buenas observaciones que siguen en el texto, el joven Leibniz todavía no logró sacar de su tabla la fórmula general de las

¹³ «Totum minus, constans ex rebus convenientibus in certo tertio tamquam partibus» en: *De Arte comb.*, Def. 14; Erdm. 9 b.

¹⁴ «Propter materiam subjectam locum habere non potest»; *ibid.* Def. 13.

combinaciones sin permutación ni repetición que es el binomio de Newton (mejor dicho: de Tartaglia)¹⁵.

Que la aplicación del arte combinatorio es posible a todas las cosas y a todos los conceptos, se deduce para Leibniz del hecho de que todas las cosas reales o al menos todos los conceptos humanos son compuestos de partes y que las partes, si se distinguen objetivamente, admiten combinaciones, y, si se distinguen sólo por la colocación, admiten otras disposiciones, es decir, permutaciones. Consecuentemente por medio de las combinaciones se pueden hallar las especies y los atributos de las cosas de modo que toda la lógica inventiva que versa acerca de términos simples y complejos, se funda en ciertas combinaciones. Y como es así, afirma Leibniz, la doctrina de las divisiones como la de las proposiciones es asunto del arte combinatorio¹⁶. En otras palabras: el arte combinatorio tiene que tratar del análisis de un objeto en sus partes divisibles y de la síntesis en las proposiciones simples o compuestas (como son los silogismos).

Por eso no nos maravilla el hecho de que Leibniz proponga una completa doctrina de los silogismos aristotélicos por medio del arte combinatorio, refutando, como dice, las combinaciones inútiles y manteniendo solamente las útiles que son según él 24 (o 25, si se tiene en cuenta que Fris[is]mo por el cambio de sus premisas y las conversiones lícitas en las dos premisas así como también en la conclusión, se constituye otro silogismo válido, llamado Frisesmo por Leibniz).

Hace años, aunque con cierta reserva, llamé a la cuarta figura luliana la silogística¹⁷, la cual sirve para constituir diversos silogismos con tres términos que son elegidos en la figura. Ya los Árabes reconocieron el método combinatorio y selectivo para lograr los diecinueve silogismos aristotélicos¹⁸. Pero Raimundo no muestra interés alguno

¹⁵ Se dice «n sobre m»; y se entienden por «n» los factores formados por el número de los elementos y por subtracciones (cuyos minuendos se constituyen siempre por el número de los elementos y cuyos substraendos crecen del uno hasta el número por una unidad menor que el número del orden combinatorio exigido «n»: «n (n — 1). (n — 2)... (n — k + 1)». Se entienden por «m los factores formados por la serie de los números contenidos en el número del orden combinatorio: «1.2 ... n». P.ej. son dados seis elementos y se busca el número de las combinaciones de orden tercero

= 20. Nótese: $(6 - 2) = (6 - m + 1)$.

¹⁶ *De Arte comb.*, § 10; Erdm. 12a.

¹⁷ Platzek, R. Lull, I, 308-11; sobre todo p. 311.

¹⁸ Cf. Th. Ziehen, *Lehrbuch der Logik*, Bonn 1920, 733; Dos premisas con las cualidades A, E, I, O dan dieciséis combinaciones; puestas según las disposiciones de las cuatro figuras nos ofrecen (16.4=) 64 combinaciones de las cuales —conforme a las reglas generales y especiales de las figuras— sólo diecinueve son útiles.

en constituir de parte suya el arte silogístico tradicional¹⁹. Lo que anhela es hacer siempre equivalentes los tres términos silogísticos a fin de que puedan entrar en su cálculo generalísimo de la combinatoria. Bernardo de Lavinheta, un lulista francés que murió poco después del año 1523, compuso un tratado *De venatione medii inter subiectum et praedicatum*²⁰. En conformidad con Raimundo se opone a los silogismos aristotélicos, en los cuales los tres términos no se equivalen por no tener la misma extensión, y propone como silogismo ideal el siguiente: «Cada animal racional es una substancia racional; cada hombre es un animal racional. Por consiguiente cada hombre es una substancia racional»²¹.

Parece que Leibniz, uno de los más decididos defensores de la lógica de identidad, pensaba siempre de la misma manera. En el tratado *Generales inquisitiones de analysi notionum et veritatum*²² escribe: «A es B, o sea en el A hay B, [esto es:] A coincide con BY. Nótese, continúa Leibniz, que con la letra Y señalo algo incierto. P.ej. «hombre» es idéntico con «animal» [A es B], pues el hombre es idéntico con «animal racional» [A es BY]». «La verdadera proposición es aquella que coincide con esta «A es B» o sea aquella que puede reducirse a esta verdadera»²³. Como lo mismo valdría por otra frase como «B es C», es manifiesto que Leibniz trata de fundar todos los silogismos como Raimundo y como el citado Lavinheta, sobre equivalencias, esto es —para hablar en terminología leibniziana— sobre el principio de identidad. Pero es verdad que Leibniz concede, que en cuanto a las cosas reales nuestras afirmaciones de identidad no son más que hipotéticas²⁴; con lo que se acerca mucho al axioma moderno: Las afirmaciones sobre las cosas reales, si se reducen a auténticas contradicciones, pueden ser declaradas falsas con seguridad, pero jamás pueden verificarse de modo absoluto.

Sin duda alguna, para inventar nuevas verdades, nuevos caminos en las ciencias, los hombres se sirvieron prácticamente siempre del

¹⁹ Platzeck, *Raimund Lull's Auffassung von der Logik*; en: Est. lul. 2 (1958) 5-34; 273-94 y *R. Lull I*, 393 y sigs.

²⁰ Véase arriba la nota 7.

²¹ En Platzeck, *R. Lull I*, 442; II. 53*. En cuanto al No. 160 creí todavía que el Tratado citado fuese un opúsculo de R. Lull. J. N. Hillgarth en *Ramon Lull and Lullism in fourteenth century France* (Oxford) 1971, 290 y sig.) demuestra que se trata de una obra de B. de Lavinheta. Véase también la *Einleitung (Introducción)* a Lavinheta. *Explanatio compendiosaque applicatio artis R. Lulli* (del año 1523). Re-edición Hildesheim (Gerstenberg) 1973.

²² L. Couturat, *Opusculs et fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903, 366 No. 16.

²³ L. Couturat, *ibid.* 369 No. 40.

²⁴ «Propositiones facti non semper probari possunt a nobis et ideo assumuntur ut Hypotheses» en L. Couturat, *ibid.* 369 No. 41; véase en el punto tercero la nota 208.

poder combinatorio de la imaginación creativa. Al principio de una ciencia hay que coleccionar los datos, analizarlos en sus aspectos particulares, hay que buscar lo que es común a todos y lo que los diferencia. Esto atañe a la doctrina de las divisiones. Pero para apropiarse un saber, ya sea puramente teórico como es el matemático o esencialmente práctico como es cada ciencia en torno de las cosas naturales (cuya finalidad no consiste sólo en un saber teórico más también en lo que se llama técnica), el hombre explora nuevas posibilidades por vía combinatoria.

Esta vía, dice Leibniz, nos hace ver «la armonía del mundo y las íntimas constituciones de las cosas»²⁵ y con eso nos enseña a «abrazar en un conjunto la serie de las formas»²⁶. Por eso, concluye Leibniz su tema sobre la silogística: «La utilidad increíble de la combinatoria será justamente estimada como una filosofía perfecta o al menos casi perfecta»²⁷. Cierto, aquí habla el joven entusiasta después de haber hallado un nuevo sistema silogístico por el paciente juego combinatorio. Es muy instructivo el hecho que el gran pensador deductivomatemático, que fue Leibniz, no tentó jamás un camino estrictamente deductivo para establecer un verdadero sistema del arte silogístico. Las tentativas de nuestro siglo dieron un buen resultado, sin embargo no eran del todo satisfactorias por la sencilla razón de que la silogística aristotélica es solamente una doctrina parcial, restringida a proposiciones que no admiten sujetos negativos. Esta restricción obedece a un punto de vista que no es formalmente lógico sino metafísico. La solución del problema se logra únicamente bajo el aspecto de la lógica de cantidad, puesto que la verdadera lógica formal es el cálculo con cantidades. Todo el arte silogístico depende de un solo axioma que se da con la relación transitiva «per prius et posterius» y nos conduce a un sistema de 144 silogismos, cuyas conclusiones se deducen todas directamente de sus premisas. Este número se aumenta al número de 480 silogismos por los cambios lícitos de las conclusiones originales. La relación transitiva por equivalencias no puede constituir la única regla formal para el sistema silogístico. Por esto personalmente yo rechazo una lógica de equivalencias o de identidades, como la conciben Raimundo Llull y Leibniz. Pero dentro del sistema total de la silogística elaborado según la lógica de cantidades se hallan extrañamente dispersos todos los diecinueve silogismos aristotélicos. Sobre esto tengo preparado un trabajo que afronta el tema sobre la esencia del silogis-

²⁵ *De arte comb.*, § 33; Erdm. 19 a.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

mo y sobre la deducción exhaustiva de todas sus variaciones²⁸. Sin embargo, con el joven Leibniz digo ahora: «Desinemus tandem aliquando modorum [syllogisticorum], nam etsi minime pervulgata attulisse speramus, habet tamen et novitas taedium in per se taediosis»²⁹. Quizás alguno protestaría. Pero hoy es exactamente así. *Est taedium logicae* en filosofía y teología.

Leibniz habla en el texto subsiguiente del uso de la combinatoria en la geometría y después de su uso en el derecho. Aquí cita a Bernardo de Lavinheta, cuya *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli* había ya leído al escribir su tratado *De arte combinatoria*³⁰. En la introducción a una reedición de esta obra lulística hago ver que Leibniz recibió un influjo más fuerte de este autor de lo que se pueda deducir de esta breve citación en el campo jurídico. Pues la idea leibniziana del mundo relativamente mejor está anticipada por Lavinheta. Además es una consecuencia de la cristología luliana y, lejos del racionalismo, tiene en Lavinheta y en Leibniz su fundamento en la religión³¹. Volveré a esta observación en mi punto segundo.

Finalmente, después de haber tratado de la doctrina de las divisiones, en la cual había puesto también la silogística, Leibniz se dedica a la doctrina de las proposiciones en una lógica inventiva y pregunta ¿cómo podemos encontrar diversos predicados para un sujeto? o viceversa ¿cómo se encuentran diversos sujetos para un solo predicado? Mas, parece que esta última cuestión nos hace volver a la doctrina de las divisiones.

En este contexto Leibniz se detiene bastante en la exposición del arte inventivo general de Raimundo Lulio. Se refiere, es verdad, en primer lugar a la obra pseudo-lulística del *Ars Cabbalistica*, pero lo que dice de Raimundo ahí, lo ve confirmado en el *Ars Magna* del mismo. Se trata sin duda alguna del *Ars ultima generalis* de Lull³², especialmente de las combinaciones dentro de la figura A del Ars luliana. Como los atributos divinos seleccionados libremente por Raimundo son nueve, según todas las reglas matemáticas, el número de las combinaciones del orden segundo es 36³³. Las combinaciones de los atributos divinos permiten la permutación, pues la sabiduría de Dios es su verdad y su verdad es su sabiduría. Por eso se desdobra el número

²⁸ Se publicará D.m. en Madrid en 1973.

²⁹ *De Arte comb.*, § 33; Erdm. 19 a.

³⁰ *De Arte comb.*, § 40; Erdm. 20 a.

³¹ B. de Lavinheta, *Explanatio...* Hildesheim 1973. *Einleitung (Introducción)*.

³² Leibniz cita la pág. 239. El *Ars ult. gen.* comienza precisamente en la página 237 de dicha edición de 1598. Cf. arriba nota 6.

³³

y sube a 72 que es, dice Leibniz, «el número de las proposiciones lulianas»³⁴. Después habla Leibniz de la *Tabula generalis* de Raimundo que se saca de su figura cuarta o sea silogística, en donde tres círculos con nueve letras para cada uno desde la B hasta la K facilitan combinaciones del orden tercero. Tienen que ser exactamente 84 «conter-naciones»³⁵. Pero los elementos de estas combinaciones del orden tercero se entienden según Raimundo una vez como los principios absolutos y otra vez como los principios relativos. Así tenemos en realidad 84 combinaciones con seis elementos. Los principios absolutos que son los dichos atributos divinos y en sentido derivado nueve aspectos objetivamente trascendentales preceden a la letra T. Esta T señala la figura T, y las letras que siguen la T pertenecen a esta misma figura, esto es a la figura de los principios relativos que son: diferencia, concordancia, contrariedad; principio, medio, fin; mayoría, igualdad, minoridad³⁶. Cada una de las 84 combinaciones forma ahora la cabeza de otras veinte combinaciones de orden tercero. Claro está, que los números de 36, 84 y de veinte combinaciones tienen que figurar en la tabla sinóptica de Leibniz para todas las combinaciones hasta doce elementos. Y de hecho ahí están³⁷. Leibniz llama a los principios absolutos de Raimundo «attributa absoluta» y a los relativos «attributa relata», menciona las nueve reglas lulianas de preguntar, la clasificación del universo en nueve sujetos: Dios, ángel, cielo, hombre, imaginación, fuerza sensitiva, vegetativa, elemental y todo lo que sirve de instrumento o sea de medio así como también las nueve virtudes y los nueve vicios que implican ciertas finalidades. Como todas las combinaciones de nueve elementos son 511 según la tabla aludida de Leibniz³⁸, y como se pueden combinar los principios absolutos y relativos con las reglas cuestionarias, además con los nueve sujetos, las nueve virtudes y los nueve vicios, Leibniz nos proporciona el número total de todas estas combinaciones dentro del arte luliano; es un número de unos dieciocho billones. Cierto es que Llull no hizo jamás tal cálculo. La tabla general de su Arte combinatorio cuenta con 1.680 combinaciones entre los principios absolutos y relativos. Por otra parte hay

³⁴ *De Arte comb.*, § 56: Erdm. 21 b.

³⁵

³⁶ Para distinguir estas relaciones comunes de las relaciones operativas de nuestro pensar (como son la conjunción «y», la disyunción «o», la implicación «si — entonces», la contradicción «o sea — o sea» etc.) de las dichas en el texto llamo las operativas «sujetivas» y las lulianas «objetivas». La identidad es antes bien una relación subjetiva que objetiva.

³⁷ *De Arte comb.*, Tab. I; Erdm. 10: 36 y 84 en la columna novena, 20 en la sexta.

³⁸ *De Arte comb.*, Columna novena: $9 + 36 + 84 + 126 + 126 + 84 + 36 + 9 + 1 = 511$.

que subrayar que Leibniz no toma en burla ese número gigantesco de combinaciones posibles, sino quiere sólo señalarnos las inmensas posibilidades de la Combinatoria dentro del sistema luliano.

Después de esto sigue la crítica del joven Leibniz al sistema de Llull. El comienza con la observación general de que el método luliano sirve más bien para discutir y discurrir *ex tempore* que para ofrecernos una verdadera ciencia de la cosa dada y — continúa, si esto quizá no es el caso del mismo Raimundo, seguramente es el de los lulistas³⁹. Este juicio del joven Leibniz, reiterado a veces en su vida posterior, no es del todo erróneo ni aún referente a Raimundo, pues este mismo confirma que su arte es a la vez un arte para la memoria, porque ofrece con sus figuras y reglas cuestionarias y combinatorias un sistema muy reducido de modelos de pensar y que es fácil de tenerlo presente durante una disputa. El servicio, pues, que el arte luliano puede hacer al progreso de las ciencias depende en parte de los objetos a que se aplica y en parte del uso que se hace del arte. Sigue la crítica de Leibniz, que juzga sin más, arbitrario, el número de los términos de Llull⁴⁰. Raimundo mismo le daría razón en parte, porque en cuanto a la selección de los principios absolutos, es decir, de los atributos divinos de la figura A, Llull lo concede, pero en la práctica considera el número de nueve atributos suficiente y declara que los demás se implican en los propuestos. Leibniz echa de menos la hermosura en la lista luliana. Pero ¿no está ésta implicada por la gloria?

Por otra parte Raimundo concedería también que el número de nueve virtudes y de nueve vicios resulta un poco artificial. De veras se ponen esas nueve virtudes y esos nueve vicios — como Leibniz lo dice en plena conformidad con Llull — para igualarlos al número de los nueve principios absolutos y relativos así como a los nueve sujetos. De estos últimos al menos dice Leibniz: «*Subjectorum census placet maxime*»⁴¹. El juicio leibniziano sobre las nueve reglas cuestionarias que son: ¿Si algo es?, ¿qué cosa es?, ¿por qué es?, ¿en qué consiste?, ¿cuánto y cuál es?, ¿cuándo es y dónde es?, ¿cómo y con cuál medio es? parece ser acertado. Verdad es que todas las cuestiones enumeradas se ponen en búsqueda del predicado y esto con cierta razón, pues en cada frase categórica es generalmente el sujeto el que está en cuestión y el predicado se da como una de las contestaciones posibles a la cuestión acerca del sujeto⁴² y no viceversa.

³⁹ *De Arte comb.*, § 60; Erdm. 22 b.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *De Arte comb.*, § 61; Erdm. 22 b.

⁴² *Ibid.* § 60 en relación con el § 55, donde el problema leibniziano se pone en estos términos: «*dato subjecto praedicata, dato praedicato subjecta invenire*», Erdm. 22 b y 21 b.

A la pregunta de Leibniz ¿por qué Llull deja las cuestiones de ¿hasta cuándo y desde cuándo es algo? Raimundo declararía que la cuestión del cuándo las implica suficientemente. Por otra parte no es verdad lo que Leibniz censura al decir que Raimundo confunde las cuestiones del ¿cómo? y del ¿con qué modo?⁴³. Las distingue muy bien, pero las coloca juntas precisamente para conservar externamente el número sagrado de nueve también en estas reglas cuestionarias.

La crítica más débil de Leibniz se refiere a la figura T del arte luliano, es decir, al número de los principios relativos. De este número Raimundo declara en su *Ars inventiva* que resulta *necesario* y que el número 'nueve' de los principios absolutos se ha tomado propiamente para poder acordarlo en el cálculo combinatorio con los nueve principios relativos. Ahora bien, Leibniz niega esta necesidad del número nueve de los principios relativos, diciendo que mayoría, igualdad y minoridad no son otros que concordancia y diferencia. Por otra parte le consta que faltan aquí otras relaciones como «causa [—efecto], todo y partes» etc. En cuanto a esta última crítica hay que lamentar la notable prisa, con la cual Leibniz había considerado la figura T y la explicación correspondiente de Raimundo. Pues el triángulo «principio-medio-fin» (EFG) se aplica exactamente a las relaciones causales como también a las cuantitativas y temporales, de modo que el término 'causa' está en la figura T, o con otras palabras, se da con la misma figura T. Tampoco falta la correlación entre el todo y sus partes, pues el triángulo de «mayoridad-igualdad-minoridad» se remite a la substancia y a los accidentes, el de «diferencia-concordancia-contrariedad» a la esfera intelectual y sensitiva del hombre; además los dichos conceptos de cantidad y del tiempo implican a su vez la relación entre el todo y sus partes. Por otro lado, es verdad que en el arte luliano la igualdad y la concordancia parecen confundirse a veces, tanto más que el concepto luliano de igualdad es muy abierto y abarca toda la clase de igualdades parciales, así como también su concepto de concordancia es amplio. Llull habla de la perfectísima concordancia en el seno de la Santísima Trinidad y de la concordancia imperfecta, p.ej. entre el fuego y la tierra, en cuanto la cualidad del seco es la cualidad propia de la tierra y sólo es apropiada del fuego. Pero tal concordancia imperfecta de los elementos basta para los diversísimos enlaces combinatorios entre ellos en las cosas «elementadas». Por otra parte el concepto luliano de diferencia no se agota en el ser mayor o menor de una cosa en relación a otra, ni en el sentido preciso de una masa cuantitativa, ni en el sentido, más importante

⁴³ *De Arte comb.*, § 60: Erdm. 22 b.

para Llull, del vigor vital de una cosa; sino que toca en primer lugar el ser de una cualidad diferente, aún cuando se trate sólo de una diferencia numérica. También la concordancia debe considerarse bajo el aspecto cualitativo y no cuantitativo; lo mismo vale para la contrariedad. Por consiguiente, Raimundo tiene derecho de distinguir entre la igualdad respecto al ser mayor y menor cuantitativo y la concordancia respecto al ser numéricamente o cualitativamente diverso hasta ser contrario.

Si se considerase en Leibniz solamente esta crítica al sistema luliano, uno podría pensar que el influjo del lulismo no habrá sido muy notable en el pensador alemán. Pero ya la frase conclusiva de esta crítica leibniziana nos hace sospechar lo contrario. Leibniz dice con énfasis: «Sólo esto deseo que alguien dotado de un genio vastísimo penetre más profundamente que Llull en lo interior de las cosas y que lleve a cabo lo que nosotros hemos preconcebido [aquí] y lo que ponemos entre los desiderata...»⁴⁴. ¿Quién no comprende el estado de ánimo de este joven doctor de filosofía de veinte años? ¿Quién no ve que Leibniz expresa aquí no un deseo hacia otro científico mayor que él, sino hacia sí mismo? ¿Quién podrá negar que el Arte de Raimundo Llull, queriendo ser general para todas las ciencias, sirvió a Leibniz de gran estímulo para buscar el sistema más perfecto del mundo, en el cual todas las ciencias se reuniesen y se redujesen a una sola ciencia general? La búsqueda de una ciencia general expresada en un lenguaje de señas características reconocido igualmente por todo el mundo: he aquí la tarea inmensa de la vida leibniziana. Una tarea constantemente sentida, siempre emprendida de nuevo en muchos papeles y notas, y jamás llevada a fin!

II. *Le «Discours de métaphysique» de Leibniz del año 1686 y la doctrina luliana.*

En Leipzig el joven Doctor de filosofía y candidato a la Facultad jurídica fue rechazado del doctorado en derecho a causa de su juven-

⁴⁴ He aquí el texto original y completo: «Unum hoc opto, ut ingenio vir vastissimo, altius quam vel Lullius vel Tholosanus (al quien Leibniz había mencionado poco antes) penetret in íntima rerum ac quae nos praeconcepimus, quorum lineamenta duximus, quae inter desiderata ponimus. expleat: quod de fatali eius in illustrandis scientiis felicitate desperandum non est. Ac nos profecto haec non tam Arithmeticae augendae etsi hoc fecimus quam Logicae inventivae recludendis fructibus destinavimus fungentes praeconis munere (!) et quod in catalogo desideratorum suis augmentis scientiarum Verulamius (Leibniz se refiere aquí sin duda a la *Instauratio magna* de Francis Bacon of Varulam) fecit, satis habituri, si suspicionem tantas artis hominibus faciamus, quem cum incredibili fructu generis humani alius producat» (*De Arte comb.*, § 62; Erdm. 23 a).

tud. Leibniz se doctoró entonces en la Facultad jurídica de la Universidad de Nürnberg, es decir en Altdorf, en el mismo año 1666, cuando se publicó también su *Dissertatio de casibus perplexis in jure*. Con el doctorado él logró automáticamente no sólo la *Venia legendi* sino a la vez el encargo de enseñar en la misma Universidad de la libre ciudad imperial de Nürnberg. Pero un encuentro con Johann Christian von Boineburg, ministro del Príncipe Elector y Arzobispo de Mainz le desvió de la vida universitaria y le condujo a una carrera curial. Diez años estuvo al servicio de la Curia arzobispal de Mainz y cuarenta años en la Curia de los duques de Hannover, desde el año 1676 hasta su muerte.

Bajo la protección de los Príncipes Electores y Arzobispos de Mainz, Leibniz pudo vivir varios años en París y ganar terreno en las ciencias matemáticas, las cuales todavía, a causa del triste estado de Alemania después de la guerra de los treinta años no habían comenzado a reflorar. En aquellos años también viajó a Inglaterra y a los Países Bajos. De esta manera Leibniz se encontró personalmente con Antonio Arnauld, Nicolás de Malebranche, Christian Huyghens, Isaac Newton, Ernst Walter Conde de Tschirnhaus, con el joven Marqués d'Hospital, con Leeuwenhoek y con Baruch de Spinoza. Blaise Pascal (1623-1662) ya había muerto, pero permanecía viviente su memoria en la capital francesa. Con una facilidad asombrosa el joven Leibniz avanzó en las matemáticas de aquel tiempo y se reveló en breve como uno de los más potentes guías. En el campo filosófico la fuerza sintética del genio leibniziano maduraba más lentamente. Sin duda Descartes y Spinoza fueron etapas inevitables en la evolución del pensamiento leibniziano. Especialmente en lo que atañe a Descartes, se sabe que éste fue un declarado adversario del arte luliano y sin embargo, una investigación más detallada nos revelaría quizás que Descartes no debe poco a Raimundo Llull. Si Leibniz más tarde se alejó de Descartes⁴⁵, eso no le obligó ni a acercarse de nuevo o más que antes a Raimundo ni a dejarlo. La valoración generalmente negativa de Spinoza por parte de Leibniz, a pesar de ciertas voces contrarias, está documentada por Louis Couturat y me parece que Leibniz tuvo que reconocer instintivamente en el solitario de den Haag un mundo extraño

⁴⁵ En la *Disputatio metaphysica de principio individui* del 1663 el Bachiller Leibniz sostiene, aunque con mucha cautela, una tesis capital de Descartes: «Non omnino improbabile est, materiam et quanti esse realiter idem» (Corollarium II; Erdm. 5), la cual rechazó más tarde.

a su propio temple⁴⁶. Esto no obstante no quisiera negar un cierto influjo de ideas spinozistas en Leibniz.

Después de este preámbulo histórico comenzamos nuestras observaciones sobre el *Discours de métaphysique* redactado en el año 1686, es decir, al final del primer decenio de la estancia de Leibniz en Hannover.

Este discurso sobre la metafísica comienza con Dios y termina con Dios, o dicho de manera más precisa, concluye con Jesucristo⁴⁷. La frase inicial suena: «La noción de Dios la tradicionalmente admitida y más significativa que poseemos, está expresada bastante bien en estos términos: «Dios es un ente absolutamente perfecto». Sin embargo, no se consideran suficientemente las consecuencias de lo dicho, y para entrar más [en este pensamiento] es necesario observar que hay varias perfecciones del todo diferentes, las cuales Dios las posee todas y que cada una de ellas le es propia *al grado más soberano*»⁴⁸

El Arte primordial de Raimundo Lull, es decir, el *Ars inveniendi veritatem* comienza con la frase: «Nosotros ponemos 'A' como nuestro Señor Dios y atribuimos a esta 'A' dieciseis virtudes esenciales»⁴⁹. Estas virtudes son llamadas por Raimundo también dignidades, es decir, axiomas y —como está ya dicho— principios absolutos⁵⁰.

En vez de virtudes o de principios, Leibniz habla de perfecciones. El término «perfección» incluye una cierta dificultad para el pensamiento humano, porque según el sentido etimológico de la palabra señala algo que ha llegado a ser acabado en su estado final. El «llegar a ser» es un desarrollo del ente mismo, y el estado final no puede concebirse sino en el sentido de término limitado o sea de-finido, lo que expresa también el vocablo «acabado». Además la expresión «al grado más soberano» podría entenderse como la punta más alta de una escala esencialmente común a todos los entes graduados y por eso no alude al hiato que hay entre la esencia divina y las esencias creadas. Queda entonces unilateral y consecuentemente es una de las expresiones imperfectas de la teología afirmativa, en la cual la trascendencia de Dios no se acentúa suficientemente. Toda teología afirmativa exige su complemento correctivo de parte de la teología negativa. Tam-

⁴⁶ L. Couturat. *Opuscles et Fragments inédits de Leibniz*, Paris 1903, 179. Aquí, es verdad, Leibniz reconoce que hay en Spinoza «pensées belles et profondes, mais il y en a d'autres si brouillées et si éloignées de la clarté des mathématiques». Cf. *ibid.* 344, 530.

⁴⁷ Ed. Erdm. — Vollbrecht (Aalen 1959), cap. I, 816 y cap. XXXVII, 833.

⁴⁸ Loc. cit. 816.

⁴⁹ MOG I, 1721, 2; reed. Frankfurt 1965, pág. 434.

⁵⁰ Aquí en el primer esbozo de su arte pone dieciseis principios, más tarde solamente nueve.

bién el pensar de Llull pasa continuamente por la vía de la teología afirmativa, mas al menos dice desde un principio —y yo creo que Leibniz no le contradice—, que todos los atributos divinos o las dignidades coinciden completamente en la identidad de la esencia divina, lo que significa, que en Dios caen o se disuelven todos nuestros conceptos definidos por estar Dios encima de toda concepción humana. Con esta negación no se rechaza la teología afirmativa. Es verdad, los predicados atribuídos a Dios valen de derecho sólo para las cosas creadas, pero como éstas son efectos de una sola causa, es decir, de Dios, tienen que tener un sello del Creador, pues Dios creó el mundo exactamente así, nos dice San Buenaventura, como lo ha querido crear⁵¹.

Volvemos al texto de Leibniz. Hablando como Llull humanamente de una cierta cantidad de atributos divinos enumera la ciencia, el poder, la sabiduría, la bondad, la hermosura, la gloria, la justicia, el entendimiento (*raison*) y la voluntad de Dios⁵². Ya hemos observado que según la intención de Raimundo es fácil considerar la hermosura como concepto implicado en la gloria. La perfección divina se refiere, según el contexto de Leibniz, a cada uno de los predichos atributos; pero en primer lugar se refiere en virtud del vocablo a la gloria divina y como la gloria es la finalidad de toda la bondad de Dios, primordialmente a esta. Leibniz no menciona en «Discours» la grandeza ni la eternidad ni la virtud ni la verdad, que se encuentran entre las dignidades de Llull. El concepto luliano de virtud oscila como el leibniziano de perfección entre un concepto especial y otro común a todos los atributos, pues en el *Ars inventiendi veritatem* todos los atributos divinos se llaman virtudes, mientras que en el *Ars inventiva* el vocablo 'virtus' está reservado al concepto especial de «fuerza relacional y unitiva»⁵³. El atributo de grandeza se halla vecino de este concepto de virtud como a la vez del de poder, porque no puede entenderse en el sentido de una grandeza cuantitativa sino sólo en el sentido de la grandeza del poder, del saber, del querer divino. Desde luego todos los atributos divinos se exigen mutuamente; si no fuese así no habría, nin-

⁵¹ San Buenaventura (Sent. I d 35 a unicus. obj. 2) dice: «Similitudo vero expressionis est summa. quia causatur ab intentione veritatis. ... quae est expressio (y en el corpus responsionis:); quia ratio cognoscendi est ipsa veritatis. et cognitum est similitudo veritatis. scil. ipsa creatura». La creación conocida por la verdad divina es a la vez querida por la voluntad de Dios.

⁵² *Discours de métaphysique*. cap. I y II; Erdm. — Vollbrecht 817.

⁵³ Véase Pla'zeck, *R. Llull* I, 186.

gún ser perfecto en el sentido anselmiano, es decir, Dios no sería el ser respecto al cual no puede pensarse algo mayor»⁵⁴.

Antes de entrar en el pensamiento típicamente leibniziano en torno a los atributos divinos, quisiera todavía insistir en el punto de vista profundamente religioso de esta metafísica. En el capítulo quinto dice Leibniz: «Basta tener confianza en Dios»⁵⁵. ¿Por qué? Leibniz contesta: «Al principio de este Discurso he rechazado [la opinión] de que Dios al obrar no se propusiese ningún fin ni bien o de que el bien no fuese el objeto de su voluntad. Al contrario sostengo que propiamente aquí se debe el principio de todas las existencias y de las leyes de la naturaleza, porque Dios se propone siempre lo mejor y lo más perfecto»⁵⁶. El texto que sigue es como una paráfrasis de la tercera petición del padrenuestro en el sentido de que se haga en el mundo entero la voluntad de Dios quien necesariamente mira siempre al todo. Dondequiera encontramos perfecciones que se hallan en las obras de Dios o que son consecuencias de ellas, podemos decir con seguridad que Dios se las ha propuesto, pues El no hace nada por casualidad»⁵⁷. Dejemos la discusión sobre esta sentencia. Lo que se manifiesta aquí es el fundamento religioso del pensar leibniziano. Dios no hace nada por casualidad, no es un Dios arbitrario. No es el Dios del poder absoluto en el sentido de que este concepto pueda prescindir de la sabiduría divina. Tal concepción nominalista parece ser antes bien una blasfemia. «Las verdades no dependen en manera alguna de los 'nomina' y no son arbitrarios», dice Leibniz en otro lugar⁵⁸.

Por la misma unión postulada entre el poder y la sabiduría de Dios Leibniz rechaza también la tesis calvinista de un decreto en forma de una predestinación absoluta del destino eterno de las almas, porque tal interpretación no resuelve la dificultad que se esconde más bien en las razones de la sabiduría divina desconocidas a los mortales y fundadas sobre un orden general cuyo fin es la más grande perfección del universo⁵⁹. Raimundo en su *Ars inveniendi veritatem* da

⁵⁴ La dicha coincidencia de todos los atributos divinos en la esencia de Dios es el indicio de la trascendencia auténtica de El, porque resulta imposible en los entes creados, y así Dios es «*Ens quo* (es decir: en comparación al cual) *maius cogitari nequit*» dice Anselmo en el *Proslog.* cap. 2. En vista de esto el rechazo del Anselmianum por parte de Leibniz (cf. *Discours de mét.*, cap. XXIII; Erdm. Vollbrecht 327) no llega al centro de la cuestión, pues este argumento presupone sin duda la relación a posteriori «efecto - causa» y pone la idea de Dios fuera de cualquier escala creable de graduación.

⁵⁵ *Disc. de mét.*, cap. V; Erdm. - Vollbr. 818.

⁵⁶ *Ibid.*, cap. XIX; Erdm. - Vollbr. 825.

⁵⁷ *Loc. cit.*; cf. *Théodicée*, Prefacio (Erdm. 469 b); «*On ne sauroit*».

⁵⁸ *Loc. cit.* cap. XXIV; Erdm. - Vollbr. 827.

⁵⁹ *Disc. de mét.*, cap. XXXI; Erdm. - Vollbr. 830-1.

mucho espacio a este problema teológico de la predestinación, lo que como tal no entra empero en el ámbito de nuestras consideraciones y tendría que ser estudiado aún. Nos consta, sin embargo, que el Discurso leibniziano de metafísica está basado sobre convicciones religiosas y mezclado con ellas y que lo misma resulta en el Arte luliano. Hay algunos acentos fuertes en Leibniz que hacen ver en este así llamado racionalista un aficionado del pensar místico que generalmente no se sospecha en esta mente matemático-racional. Además son acentos que relacionan la casa materna de Leipzig profundamente religiosa con ideas del círculo alrededor de Arnould de París. Al hablar de la espontaneidad de las verdaderas substancias, la cual en las inteligentes se halla y se llama libertad «se ve —dice Leibniz— que todo lo que le sucede [a una substancia] es una serie de resultados de su idea o de su ser y que nada la determina, excepto Dios solo». «Por eso, continúa diciendo, una persona cuyo espíritu era fuertemente elevado y cuya santidad es venerada, tenía la costumbre de decir que el alma debe pensar a menudo como si no hubiese en el mundo sino Dios y ella»⁶⁰. Leibniz se refiere probablemente a San Agustín que en los *Soliloquia* confiesa: «Quiero conocer a Dios y al alma y nada más»⁶¹. Pero Leibniz parece transplantar tal actitud augustiniana de su campo religioso-psicológico al campo metafísico afirmando en su Discurso: «Sólo Dios establece la unión y la comunicación de las substancias»⁶², porque «sólo Dios es nuestro objeto inmediato fuera de nosotros»⁶³. En este contexto Leibniz cita a Platón y después a Guillermo Saint-Amour y a otros teólogos místicos, como dice, los cuales al rehusar la interpretación averroísta del «Intellectus agens animae rationalis» lo relacionan a Dios mismo. Así afirma Leibniz: «Lo comprendieron de una manera digna de Dios y capaz de elevar el alma al conocimiento de su bien»⁶⁴. Que tal creencia pudo conducir después a la fórmula leibniziana de la mónada sin ventanas⁶⁵, se entiende. Pero que este augustinismo exagerado e introducido en la especulación metafísica no tiene nada que ver con Raimundo Llull, no hace falta probarlo aquí. Sólo en esto quisiera insistir; que ni Leibniz ni Llull son racionalistas, porque no es exacto que se fundaron tan sólo en la razón, aunque los dos fueron censurados muchas veces en este sentido.

⁶⁰ Ibid., cap. XXXII; Erdm. - Vollbr. 831.

⁶¹ *Soliloquia*, I, 2.

⁶² *Disc. de mét.*, cap. XXXII; Erdm. - Vollbr. 831. Por este dicho se preanuncia la teoría leibniziana de la armonía preestablecida; véase abajo el texto en torno a la nota 71.

⁶³ *Disc. de mét.*, cap. XXVIII; Erdm. - Vollbr. 829.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ *Monadologia*, § 7; Erdm. 705.

Por otra parte quizás se exagera algo la pretendida coherencia de las doctrinas leibnizianas respecto a sus teorías del concurso divino en la metafísica leibniziana y de la mónada sin ventanas. Si cada substancia, y sobre todo la substancia inteligente, es un reflejo solitario de Dios y de todo el universo, ¿qué valor tiene todavía la sentencia de Leibniz en el segundo capítulo del *Discurso sobre la metafísica*: «Por la consideración de las obras se puede descubrir el obrero»⁶⁶? Pues no solamente «estas obras llevan en sí su carácter, su sello»⁶⁷, sino que este sello de las cosas —según la sentencia de Leibniz— tendría que ser visible e inteligible. Pero ¿cómo es esto posible en el sistema leibniziano? ¿Sólo en el sentido de que cada substancia inteligente considera en sí misma ese reflejo de Dios y de todo el universo? Las proposiciones siguientes parecen dar, es verdad, una triste respuesta afirmativa. Dice el pensador de Hannover: «Se podría decir entonces en cierta manera y en un sentido plausible, —bien que no se diga ordinariamente—, que una substancia particular no surte efecto jamás sobre otra substancia particular»⁶⁸. Más aún: «Todos nuestros pensamientos y percepciones futuras no son otra cosa sino derivaciones (suites), aunque contingentes (!?) de nuestros pensamientos y percepciones antecedentes; de tal manera que si yo fuese capaz de considerar distintamente todo lo que me sucede o lo que me aparece a esta hora, yo podría ver todo lo que me sucederá o lo que me aparecerá en cualquier momento. Y este conocimiento (del futuro) no faltará y me será dado igualmente aún cuando todo lo que está fuera de mí, fuese destruído, de modo que no permaneciesen sino Dios y yo. Sin embargo, del hecho de que atribuímos lo apercibido de cualquier momento a otras cosas, como a causas obrantes sobre nosotros, hay que deducir la necesidad de considerarlas como fundamento de este juicio y de lo que hay de verdadero (en él)»⁶⁹. La última frase resulta oscura, y la expresión inicial de la cita: «Se podría decir entonces en cierta manera» etc. suena un poco evasiva. Por otra parte ¿con qué derecho Leibniz afirma aún el universo como un hecho, si sólo dos cosas son ciertas: «Dios y yo» ¿Por qué habla Leibniz de las obras de Dios? La tesis: «Dios y el alma y nada más» se presenta avanzada y exagerada en tal forma que amenaza la coherencia de la doctrina leibniziana. La mónada sin ventanas es la expresión más breve de tal situación excepcional. Diez años más tarde en el *Second éclair-*

⁶⁶ *Disc. de mét.*, cap. II; Erdm. - Vollbr. 817.

⁶⁷ *Loc. cit.*

⁶⁸ *Ibid.*, cap. XIV; Erdm. - Vollbr. 822.

⁶⁹ *Ibid.*; Erdm. - Vollbr. 823.

*cissement du nouveau système*⁷⁰ Leibniz trata de darnos una solución al problema impuesto por la negación de todo influjo recíproco entre el alma y el cuerpo⁷¹. Leibniz propone su famoso modelo de la armonía preestablecida entre dos relojes creyendo que con este modelo había contestado suficientemente a las objeciones que Simon Foucher (— 1696) formuló contra *Le nouveau Système de la nature* de Leibniz⁷². Mas parece que la teoría de la armonía preestablecida no quita nada a la dicha amenaza de incoherencia en el sistema leibziniano. O ¿hay detrás de las afirmaciones de Leibniz algo que otros filósofos vieron también, pero que lo explicaron de otra manera? En nuestro caso de Raimundo Llull yo diría que puede ser llamado todavía un pensador parecido, si Leibniz no hubiese escrito aquella frase, en la cual se admite que todo fuera de Dios y yo, puede ser destruido. Pues Llull mismo afirma la subjetividad de nuestras percepciones sensoriales al decir categóricamente: «La potencia viva en el hombre causa la visibilidad»⁷³. Por lo tanto la visibilidad de la piedra p.ej. es sólo una «passio appropriata»⁷⁴. Las cosas según Llull tampoco son inteligibles en el sentido estricto, sino que son —y esta es una solución todavía realística— la condición de la inteligibilidad, porque «el entendimiento engendra antes las especies sensoriales e imaginables en su propio inteligible y las hace inteligibles o intelectuales»⁷⁵. Repito: si no existiese en la exposición leibniziana esa extraña suposición de la posibilidad de ver todas mis percepciones y pensamientos futuros aún en el caso de que todo fuera de mí fuese destruido, las teorías de Llull y de Leibniz podrían aún conciliarse.

Parece casi que el soltero en la Corte de Hannover no tuvo jamás la felicidad de un verdadero amor humano⁷⁶. Nuestro «racionalista» se refugió en un misticismo etéreo sin las ventanas abiertas hacia las creaturas.

Sin embargo, Leibniz nos había afirmado que «las obras de Dios llevan el sello del Creador». «Confieso, dice, que el sentimiento con-

⁷⁰ Del año 1696; Erdm. 133 y sig.

⁷¹ Cf. *Discours de mét.*, cap. XXXIII; Erdm. - Vollbr. 831.

⁷² *Le nouveau système de la nature* del año 1695 es un ataque fuerte contra los Cartesianos. Erdm. 124 - B. Vase la contestación de Foucher allí pág. 129 y sig.

⁷³ Llull, *Liber de correlativitis innatis*, dist. IX; reedición in *Opuscula Raimund Lulls*, Hildesheim (Gerstenberg) 1971, 69 (225). La frase tiene un acento moderno. Cf. allí la *Einleitung*, pág. XXXVIII.

⁷⁴ Llull, *De ascensu et descensu intellectus*, dist. II. *De lapide*. Reed. en: *Opuscula Raimund Lulls*, Hildesheim (Gerstenberg) III, 1972.

⁷⁵ Loc. cit. Dist. VI. *De homine*. Véanse también les «Einführungen» (Introducciones) a los predichos *Opuscula Raimund Lulls*, vol. I y III.

⁷⁶ Se halla (como me comunica el Dr. Schepers) entre los papeles de Leibniz una ficha, en la cual se lee: «Si yo supiese que ella no me da calabazos...».

trario me parece extremadamente peligroso y muy vecino al de los últimos innovadores, cuya opinión es que la hermosura del universo y la bondad que atribuimos a las obras de Dios no son sino quimeras de los hombres que conciben a Dios a su manera humana. Igualmente, al decir que las cosas no son buenas por regla alguna de bondad, sino solamente por la voluntad de Dios, se destruye, me parece, sin pensar en esto, todo el amor de Dios y toda su gloria; pues ¿por qué alabarle de lo que ha hecho, si fuera elogiabile de la misma manera al hacer todo lo contrario? ¿Dónde se quedarían su justicia y su sabiduría, si permaneciese sólo un cierto poder despótico, si la voluntad tiene el lugar de la inteligencia y si, según la definición del concepto de tirano, lo que gusta al más poderoso es justo por eso mismo»⁷⁷? Con estas preguntas reitoricas de Leibniz volvemos de nuevo a la tesis de que todos los atributos divinos y sobre todo su poder, su voluntad y su sabiduría se exigen mutuamente, de otra manera ningún Ente sería perfecto en el sentido anselmiano⁷⁸.

De tal congruencia perfecta entre los atributos divinos Leibniz saca también su idea de que el mundo real tiene que ser según él, el mundo mejor; un pensamiento que después en su *Théodicée* trata de sostener y acentuar en el sentido de que este nuestro mundo real tiene que ser el mejor entre todos los posibles⁷⁹. Leibniz se apoya en este principio: «Como lo minus malum tiene su razón en lo bueno, así lo minus bonum tiene su razón en lo malo. Y obrar con menor perfección lo que podría hacerse, esto es ya obrar imperfectamente»⁸⁰. Nuestro pensador cree que tal concepción contradice a la Sagrada Escritura, porque ésta nos enseña la bondad de las obras de Dios. Los adversarios de la tesis del mundo mejor «se imaginan que [aquí] nada es tan perfecto que no podría darse algo más perfecto aún; pero esto es un error», sentencia Leibniz rotundamente⁸¹. Y ¿por qué? No lo dice, pero me parece que el contexto nos da una contestación. Anteriormente Leibniz se ha referido a la armonía general del universo de la que tenemos poco conocimiento y de la que no conocemos las razones escondidas del Señor. Esta ignorancia nos hace juzgar temerariamente

⁷⁷ *Disc. mét.*, cap. II; Erdm. - Vollbr. 817.

⁷⁸ Véase arriba el texto a la nota 54.

⁷⁹ *Théod.* (1710). *Essais sur la bonté de Dieu...* Partie II, §§ 227 y sig.; partie III, §§ 414-7. Cf. *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison* (c. 1714), § 10; texto analizado por Ortega y Gasset en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, Madrid, sec. ed. II, 205 y sigs. (Serie «El Arquero» de la Revista de Occidente).

⁸⁰ *Disc. de mét.*, cap. III; Erdm. - Vollbr. 817. — Cf. R. Llull: «Deus non potest male agere» en: *Liber lamentationis philosophiae*; ed. *Opuscula Raimund Lulls*, Hildesheim, II, 1972, 81 n. 12.

⁸¹ Loc. cit.

que muchas cosas podrían ser mejores en este mundo⁸². Por eso, en vista de la armonía general del universo postulada por Leibniz, él cree que es un error el decir que podríamos imaginarnos un mundo mejor. No obstante esto, muchos han criticado esta tesis leibniziana. Sin embargo, si se considera como un hecho innegable que el mal verdadero viene del hombre, tendríamos quizás que desear que no hubiera libertad humana alguna para elegir entre lo bueno y lo malo. Pero si no hubiese libertad creada, ¿qué gloria recibiría Dios por inteligencias interiormente forzadas? La concepción propiamente leibniziana se da con este texto: «La libertad es la espontaneidad racional. Lo espontáneo se da, cuando el principio de obrar está en el mismo agente y si se hace en libertad. Pues si todas las condiciones exigidas para obrar son cumplidas, la mente puede libremente obrar o no obrar según su propia disposición. Mas el objeto de la voluntad es lo bueno», y esto hay que poder dar una razón suficiente según el principio de todo raciocinio que dice: Nada es o nada se hace sin que pueda darse razón, por qué algo es en lugar de no ser o por qué algo es así y no de otra manera⁸³. Al hablar de Dios mismo Leibniz dice: «Que (en El) la más alta libertad consiste en obrar perfectamente según la razón soberana⁸⁴.

¿Qué cosa piensa Raimundo Llull acerca del problema propuesto por Leibniz? Conforme a lo que Leibniz ha establecido como principio de su tesis sobre el mundo mejor, Llull declara categóricamente: «Dios no puede obrar mal» (véase la nota 80). Pero hay que decir algo más en torno a la opinión de Raimundo.

En la primera parte de nuestra comparación entre Leibniz y Llull hemos citado a Bernardo de Lavinheta, que fue uno de los más insignes lulistas en la primera parte del siglo dieciseis. En su extensa obra enciclopédica *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli* dice que «Dios debió (!) crear el mundo adornado y perfecto, cuyo ornato y perfección consisten en tres naturalezas, a saber en la meramente espiritual, en la meramente corporal y en la mixta... Que Dios debió crear las dichas naturalezas para adornar y perfeccionar el universo, es manifiesto»⁸⁵. Siguen las razones que omitimos. Algunas páginas más adelante este autor pone la cuestión de si la Encarnación es «de necessitate congruentiae». Es decir, fuera del hecho de esta operación divina declara que esa [encarnación] debió ser [la

⁸² Loc. cit.

⁸³ Couturat, *Opuscules et fragm.* 25.

⁸⁴ *Disc. de mét.*, cap. III; Erdm. - Vollbr. 817.

⁸⁵ *Explanatio*, fol. LIV, esto es pág. 108 en la nueva edición de Hildesheim de 1973.

operación] más perfecta que pueda darse en toda la perfección de la bondad y de la grandeza ad extra; y la voluntad de Dios, que es idéntica con su bondad y con su grandeza, quiere tal operación buena y grande [y por consiguiente se hizo]. Si no fuese así se seguiría que las razones divinas [a saber los atributos divinos] no serían realmente idénticos..., lo que es imposible»⁸⁶. Como la primera intención de crear el mundo debió ser la gloria misma de Dios, Dios se vio obligado a crear un mundo bueno y relativamente perfecto cuya cumbre empero fue y es Cristo. De él Dios recibe el sumo honor y la suma gloria posible. Aunque parezca que Leibniz deja aquí aparte la cuestión cristológica, el parentesco espiritual de las reflexiones salta a la vista. Desde luego Leibniz no pudo conocer la doctrina de Llull sobre el primado absoluto de Cristo sino a través de Bernardo de Lavinheta, cuya obra citada le fue conocida. Ahora bien, Lavinheta, por haber sido doctor en teología y por consiguiente más perito en la ciencia teológica que el mismo Raimundo, insiste con mayor fuerza que Llull en la defensa del primado absoluto de Cristo. Además pone a Cristo como intención principal de toda su obra. Nos resulta entonces como un puente preciso entre Llull y Leibniz. La idea del primado absoluto de Cristo en el mundo real defendido por Llull y la idea del mejor mundo realizada de hecho —como Leibniz pretende— se intercalan mutuamente. Lo dicho vale tanto más que el mismo Leibniz reconoce que la Encarnación es la unión más estrecha que pueda existir entre Dios y la creatura⁸⁷.

Quisiera dirigir la atención sobre otra reflexión leibniziana en favor de su tesis del mundo mejor, que es un argumento típicamente escotístico. En la *Théodicée* él dice: «Es el amor el que lleva a Dios a crear a fin de comunicarse y esta misma bondad junto con la sabiduría le lleva a crear el mundo mejor»⁸⁸. Pero Dios no puede comunicarse sino a seres inteligentes. Por eso Escoto dice que Dios quiere a otros «condilgentes»⁸⁹. La respuesta positiva de los amadores creados es la suma gloria externa de Dios. Leibniz afirma: «Dios no hace nada por lo cual no merezca ser glorificado. El conocimiento general de esta verdad grande, que Dios obra siempre de la manera más perfecta y más deseable que sea posible, es según mi opinión, el fundamento del amor a Dios que nosotros le debemos sobre todas las cosas,

⁸⁶ *Explanatio*, fol. LX (= pág. 119 en la nueva ed. de Hildesheim de 1973).

⁸⁷ *Théodicée. Discours de la conformité de la foi avec la raison*, § 55; Erdm. 494. cf. M. Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, I, 49 y 73.

⁸⁸ *Théod. Essais sur la Bonté de Dieu*, Partie II, § 228; Erdm. 573 b.

⁸⁹ *Ord.* III d 28 q un. n 2 (ed. Vivès XV, 378 b - 379 a).

pues aquel que ama, busca su satisfacción en la felicidad o en la perfección del objeto amado y de sus acciones. Idem velle et idem nolle vera amicitia est»⁹⁰. Después de estas observaciones Leibniz rechaza el quietismo de su tiempo⁹¹.

En los capítulos VI y VII del *Discurso sobre la metafísica* Leibniz, distinguiendo las acciones ordinarias y las extraordinarias de Dios, dice que «Dios no hace nada fuera del orden»⁹². «En cuanto al orden universal, todo está conforme aquí»⁹³, es decir, todo está ligado con todo. De ahí la armonía del universo⁹⁴. Pero Dios no hizo solamente el mundo más perfecto; hizo además «el más sencillo en hipótesis y el más rico en fenómenos»⁹⁵. Por otra parte como nada en el mundo está fuera del orden, tampoco puede decirse de los milagros. «La naturaleza no es sino una costumbre de Dios, de la cual se puede dispensar por una razón más fuerte»⁹⁶. Como Leibniz, también Raimundo Llull defiende el orden de la naturaleza y la posibilidad de los milagros.

¿Cómo se distinguen las acciones divinas de las acciones de las creaturas? En el capítulo VIII Leibniz trata de exponer su concepto de substancia, porque las acciones pertenecen propiamente a las substancias individuales. En una palabra: Las acciones todas son de toda la substancia individual en esta su hecceidad. Substancia es aquel sujeto cuyos predicados están siempre virtualmente en él como conjunto y como efecto de una fuerza virtual que es, según Leibniz, la substancia misma. Esta fuerza virtual o esta fuerza primitiva⁹⁷ desde el tiem-

⁹⁰ *Disc. de mét.*, cap. IV; Erdm. - Vollbrecht 818 a.

⁹¹ Recuérdese el lector que en 1687 se condenaron 68 proposiciones de Miguel de Molinos (1628-1696), sacadas de sus cartas y conferencias (pero ninguna proposición de su libro más conocido que es el *Guía espiritual*).

⁹² *Disc. de mét.*, cap. VI; Erdm. - Vollbr. 818 b.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Compárese la sent. de Anaxágoras: «Pánta pantós moiran metéjei» (H. Diels-Kranz fr. 6). A este principio se refieren los trabajos del autor sobre la analogía y la univocación.

⁹⁵ *Disc. de mét.*, cap. VI; Erdm. - Vollbr. 819 a.

⁹⁶ *Ibidem*, cap. VII; Erdm. - Vollbr. 819 a.

⁹⁷ Erdm. 125 a: «Aristote les appelle Entelechies premières. Je les appelle peut-être plus intelligiblement, Forces primitives, qui ne contiennent pas seulement l'acte ou le complément de la possibilité, mais encore une activité originale». Por una parte, la expresión «complément de la possibilité» disminuye injustamente el concepto aristotélico de «enérgeia»; por otra parte, parece aquí que el concepto leibniziano de «force primitive», si se toma en analogía a los términos «número primitivo» e «idea primitiva» da a la substancia creada más de lo que tiene, es decir, una independencia aislada que es más propia a Dios que a la creatura. Sin duda alguna el concepto leibniziano de «mónada» está en plena concordancia con su concepto de substancia. Pero hay que temer que este concepto de substancia se acerca al concepto espinosiano de substancia. Véase Bernhard. *Philos. Schriften* VII, 314: «Substantia generari aut corrumpi non posse» como también el *Disc. de mét.*, cap. XVIII contra los cartesianos; Erdm. - Vollbr. 824.

po del tratado *Le nouveau système de la nature* en el sentido de una entelequia aristotélica no está dominada por una necesidad absoluta que encontramos sólo en la lógica o en la matemática y aún en una metafísica estrictamente ligada a la lógica; porque ya las leyes de la naturaleza, que Dios le ha prescrito sobre la conveniencia (Llull diría «sobre la concordancia») están en el medio entre las verdades geométricas absolutamente necesarias y los decretos arbitrarios, nos dice Leibniz en su *Théodicée*⁹⁸. Por esto las llama «vérités contingentes» o sea «certaines» y más tarde «vérités de fait» en oposición a las «vérités nécessaires» o sea «vérités de raison»⁹⁹. En consecuencia los milagros son posibles y posible es también la libertad de una substancia inteligente. Pero lo que nos interesa aquí especialmente es la adecuada conclusión que Leibniz saca de su concepto de substancia de que el predicado de una substancia está siempre en ella misma virtualmente. Esta expresión adverbial no indica una potencia pasiva sino un poder siempre disponible. Por eso —y aquí Leibniz se dirige otra vez contra Descartes— una substancia corporal es más que extensión¹⁰⁰. En este contexto quisiera mencionar la doctrina luliana de los correlativos innatos, de los cuales, en cuanto sepa, Leibniz no hace mucho caso. Según esta doctrina, cada substancia es esencialmente una fuerza agente que obra sobre sí misma, de modo que lo obrante lo obrable y el acto relacional de obrar son partes esenciales de cada ente y cada substancia; constituyen el fundamento óntico de que nacen todas las acciones internas [y externas] de la substancia y forman el hogar metafísico de aquella fuerza virtual, de la cual nos habla Leibniz. Como la naturaleza según los antiguos y medievales y según el mismo Leibniz conoce el horror vacui, así conoce también el horror otiosi. Pero no basta negar un estado sin movimientos, hay que distinguir —y precisamente aquí Leibniz se vuelve contra los cartesianos— entre el movimiento y la naturaleza de la fuerza, porque el movimiento es cosa más relativa¹⁰¹. En el *Discurso sobre la metafísica*, Leibniz nos da también las razones, por las que, según él, Descartes se equivoca al no distinguir el principio de la fuerza de los movimientos¹⁰².

Transplantando estos pensamientos fisico-metafísicos al campo ético, para Llull así como para Leibniz, la ociosidad en el pensar y en el obrar resulta como el vicio más fundamental. De la ociosidad, que

⁹⁸ *Théod.*, Préface; Erdm. 473 b. — Leibniz añade: «lo que Mr. Bayle y otros filósofos modernos no han entendido suficientemente».

⁹⁹ *Disc. de mét.*, cap. XIII; Erdm. - Vollbr. 821.

¹⁰⁰ *Ibidem.*, cap. XII; Erdm. - Vollbr. 821.

¹⁰¹ *Carta de Leibniz a Mr. Ant. Arnauld* (Venecia, 23 de mars de 1690); Erdm. 168 a.

¹⁰² *Disc. de mét.*, cap. XVII; Erdm. - Vollbr. 824.

desde luego es imposible en el campo metafísico, Raimundo trata muchísimas veces. Él considera además la ociosidad ética como el vicio más común entre los hombres y como la raíz de toda clase de ignorancia¹⁰³. Leibniz habla a veces frente a una actitud fatalística de ciertas «raisons paresseuses» y dice en su *Théodicée*: «La razón ociosa es un verdadero sofisma»¹⁰⁴, rechaza también el «Sabbat des Quiètes» en Dios, es decir «el estado de holgazanería y de inutilidad»¹⁰⁵.

Hacia el final de su Discurso Leibniz exige que la moral sea unida a la metafísica. Él dice: «Hay que contemplar a Dios no sólo como principio y causa de todas las substancias y de todos los entes, sino también como jefe de todas las personas o de todas las substancias inteligentes y como monarca en absoluto de la más perfecta Ciudad o Res-pública que es el universo compuesto de todos los espíritus junto con Dios, que es a la vez el más cumplido de todos los espíritus, el más grande de todos los seres»¹⁰⁶. Ya por esta razón Leibniz, al distanciarse de Descartes, insiste en la causa final¹⁰⁷. Pero lo hace con mayor razón al declarar —lo que hemos visto— la gloria de Dios como finalidad primera de la creación¹⁰⁸. Este postulado de no considerar las causas efectivas sin las causas finales —es decir, sin rehusar el punto de vista teleológico en la metafísica— puede todavía juzgarse como consecuencia de la tesis de los dos pensadores Llull y Leibniz, según la cual los principios absolutos en sumo grado se exigen mutuamente, sobre todo el poder, la sabiduría, la perfección y la gloria de Dios. Cuando Leibniz se refiere al Fedón de Platón¹⁰⁹, más exactamente a la escena en donde Sócrates pregunta por qué está sentado en este momento en la cárcel, si acaso era porque tenía las piernas plegadas, sus músculos en esta misma posición etc. o más bien porque él no había querido abandonar la cárcel dejada abierta por los custodios para dar un ejemplo de altísimo valor ético, nuestro filósofo de Hannover da un golpe contra los materialistas de su tiempo tan fuerte como Platón en su tiempo contra los pensadores de la misma categoría.

Leibniz, no obstante su posición extremista en la doctrina sobre las mónadas sin ventanas, se presenta en general como un autor que

¹⁰³ Llull. *De ascensu et descensu intellectus*, dist. VI. *De homine*: reedición Hildesheim en: *Opuscula Raimund Lullii* III. 1972, 172.

¹⁰⁴ *Théod., Préface*: Erdm. 474.

¹⁰⁵ Se nota el ataque contra los Quietistas de tiempo, aunque Leibniz habla sólo de la gloria de las almas en el cielo.

¹⁰⁶ *Disc. de mét.*, cap. XXXV; Erdm. - Vollbr. 832.

¹⁰⁷ Ya en Aristóteles la causa suprema es la final. La cuestión del sentido de la vida, hoy de nuevo tan discutida, no tiene razón de ser, si no se acepta la causalidad final.

¹⁰⁸ Véase arriba el texto a la nota 56.

¹⁰⁹ Fedón 98 D y sigs.; *Disc. de mét.*, cap. XX; Erdm. - Vollbr. 825.

busca el medio justo y que intenta conciliar teorías unilaterales. Como tal no monta fácilmente tesis contradictorias que quieren forzarnos a una neta decisión en pro o en contra sino tesis que reducen las más de las veces las posiciones opuestas a un armonioso «tanto esto como aquello».

Acabamos de constatarlo en la cuestión en torno a las causas efectivas y finales, en una correlación necesaria entre la metafísica y la ética, en la imposibilidad de separar el poder de Dios de su sabiduría, en la reunión de las verdades de hecho y de razón, de necesidad y de libertad, en el buen equilibrio entre la teología afirmativa y la negativa, aunque tengamos que confesar que, tanto Leibniz como Llull, caminan preferentemente por las vías de la teología afirmativa.

Como último punto de consideración pongo todavía el intento serio de Leibniz de reunir una filosofía de la experiencia con la filosofía escolástica de las formas. En los capítulos décimo y undécimo del *Discurso sobre la metafísica*, Leibniz defiende la filosofía de las formas substanciales, citando expresamente a Santo Tomás¹¹⁰, aunque concede que p.ej. los médicos no ganan nada en su saber por enumerar las formas y las cualidades, si no examinan exactamente la manera de obrar. Esto sería, dice Leibniz, «como si alguien quisiese contentarse al decir que un reloj tiene la «quantité horodictique» que viene de su forma, sin considerar en lo que todo esto consiste»¹¹¹.

La expresión «quantité horodictique», que es desde luego un neologismo fantástico, no se puede traducir al español literalmente. Quizás podría decirse «cantidad de un mecanismo de relojería», pero pierde en seguida el matiz cómico que la expresión francesa ofrece. Estoy casi seguro que Leibniz se burla aquí deliberadamente de los lulistas o del mismo Raimundo Llull, quien como ningún otro formalista acumula tales expresiones en sus así llamadas definiciones. Dice p.ej. «La bondad es el ente por la cual lo bueno obra bien»¹¹²; «La perfección es la forma a la cual compete el acto de perfeccionar el sujeto perfecto»¹¹³; «La semejanza es la forma con la cual un agente asimilativo asemeja a sí mismo su asimilable»¹¹⁴; «El león es el ser al cual compete propiamente el leonar»¹¹⁵ etc. Estas definiciones de las formas abstractas por los correspondientes vocablos concretos se deben al platonismo

¹¹⁰ *Disc. de mét.*, cap. XI; Erdm. - Vollbr. 820.

¹¹¹ *Loc. cit.*, cap. X; 820.

¹¹² Llull. *Ars brevis* en: *Opuscula R. Lulls* (reed. Hildeshcim) I, 1971, 20, esto es: 44 según la numeración continuada de las páginas.

¹¹³ *Ibidem* 75 (respectivamente 99).

¹¹⁴ *Ibidem* 77, resp. 100. Aquí la definición se hace con ayuda de los correlativos: *assimilans, assimilatum, assimilare*.

¹¹⁵ *De ascensu et descensu intellectus* en: *Opuscula R. Lulls* III, 1972, 133.

de la Escuela de Chartres y a Avicenna. Sin embargo, el mismo Leibniz reconoce que detrás de tales definiciones está una concepción auténticamente filosófica, según la cual a cada acto concreto, a cada figura sensible corresponde una virtud en el núcleo óptico de cualquier substancia, una fuerza metafísica. Esto es: sin la aceptación de las formas substanciales, nos escapan los primeros principios metafísicos¹¹⁶.

Creo que hemos expuesto suficientemente las ideas básicas del sistema filosófico de Leibniz, el cual se presenta en una forma ya bien elaborada en este primer esbozo de síntesis que es sin duda el *Discours de métaphysique*. Con intención premeditada hemos escogido este tratado de Leibniz. Nos ha servido a la vez para proporcionarnos la doctrina leibniziana en su conjunto y para comparar sus ideas fundamentales con el pensar luliano. Así hemos podido ver con mayor claridad las semejanzas y las discrepancias entre los dos autores.

Como un filo de Ariadne se manifiesta en nuestra exposición la doctrina común de los atributos divinos. Quizás a esta misma doctrina se debe ese carácter conciliador en el pensar leibniziano como en el de Llull; un pensar religioso y realístico, que tiene tedio a todo género de ociosidad y que lejos de todo pensar unilateralmente geométrico —como diría Blas Pascal— admite al lado de las verdades de razón las verdades de hecho. Estas, nos dice Leibniz, están precisamente entre la necesidad absoluta y la arbitrariedad. Para estas verdades contingentes de hecho proclamará más tarde Leibniz su principio de la razón suficiente defendido vigorosamente contra el espacio absoluto de Isaac Newton y contra Samuel Clarke, el defensor de Newton. En una carta del 19 de octubre de 1716, es decir tres semanas antes de morir, Leibniz escribe a Pierre Remond de Montmort: «He reducido el estado de nuestra disputa a este gran axioma que nada existe o sucede sin que haya una razón suficiente, por la cual algo es más bien así [como es] que de otra manera»¹¹⁷. Cuatro días más tarde comunica todavía a J. Bernoulli el mismo principio y añade, que «Clarke se ve obligado a recurrir a la mera voluntad de Dios sin fundarla en un razón, en un motivo, lo que me parece ser absurdo y a la vez contrario a la sabiduría divina y a la naturaleza de las cosas»¹¹⁸. A este mismo principio de la razón suficiente se reducen también todas las argumen-

¹¹⁶ Véase *Disc. de mét.*, cap. X: Erdm. - Vollbr. 320 b en consonancia con lo que arriba se ha dicho en torno a las fuerzas primitivas. Cf. la nota 97.

¹¹⁷ André Robinet, *Correspondance Leibniz-Clarke*, Paris 1957, 185.

¹¹⁸ Loc. cit. 186, carta del 23 de oct. de 1716.

taciones lulianas de teología y de filosofía, porque todas son pruebas de la mayor congruencia. Llull llama a estas razones suyas necesarias en consonancia con la terminología anselmiana. Leibniz la llamaría 'razones ciertas'¹¹⁹.

La gran discrepancia empero entre Leibniz y Llull comienza con la posición exclusivista del Leibniz místico, basada en aquel dicho de San Agustín tan mal interpretado por el pensador de Hannover y que suena: «Dios y mi alma y nada más».

III. *La concepción leibniziana de una Ciencia general y el Arte luliano.*

En los puntos primero y segundo de nuestra comparación entre las doctrinas de Llull y de Leibniz hemos considerado dos obras de Leibniz. Primeramente al exponer el opúsculo *De arte combinatria* hemos visto la breve crítica del joven Leibniz que nos dio sobre el *Arte general* de Llull, después en el segundo punto se nos ha revelado el fundamento religioso en parte común de los dos pensadores, si tenemos en cuenta la base común de los atributos divinos.

Si tratamos ahora de oponer los fundamentos sistemático-metodológicos de los dos pensadores, se destacará más aún el momento de los puntos de vista equivalentes de los que son diversos. Posiblemente asistiremos, al menos en parte, a un proceso de clarificaciones desde el sistema luliano al leibniziano como desde una idea todavía algo obscura a una idea adecuada, como nos diría Leibniz. Pero entonces se pregunta en seguida, con cuáles medios se anhela tal clarificación por Leibniz y en qué sentido será lícito en suma de hablar en el sistema leibniziano de una clarificación del pensamiento luliano. Podría darse también que el término 'clarificación' no tiene razón de aplicarse. Quizás deberemos hablar mas bien de un nuevo procedimiento sorprendente. ¿O se tratará de un camino sin salida? De todos modos nuestra exposición no carecerá de cierta crítica por nuestra parte.

Queremos comparar el *Arte luliano* con una *Ciencia general* que anhelaba Leibniz, pero que jamás fue elaborada por él en conjunto, sino que tenemos que sacar de diversos trozos y fragmentos. Desde luego, según la famosa obra de Luis Couturat *La Logique de Leibniz* deberíamos tratar hallado de la *Ciencia general* en Leibniz otros temas más, es decir, su *Silogística*, su *Arte combinatoria*, sus teorías sobre

¹¹⁹ Véase arriba el texto a la nota 99.

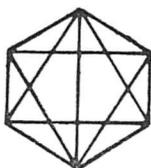
un lenguaje universal, la Característica leibniziana¹²⁰, su punto de vista enciclopédico, la matesis universal de él, sus concepciones sobre el cálculo lógico y geométrico. Sin embargo, pienso, que se pueden reunir todos estos temas distintos y agrupar alrededor del tema sobre el concepto leibniziano de la Ciencia general; pues ellos pertenecen a ésta como partes o tienen que considerarse como complementos necesarios.

Por otra parte algunos de los dichos temas no tienen correspondencia con el sistema de Llull y se omiten aquí convenientemente.

Además no hay que olvidar que la obra de Couturat data del año 1901 y que se han publicado entretanto otros trabajos, los cuales en parte exponen mejor ciertos aspectos de la doctrina de Leibniz o que también explican de modo más moderno el conjunto del sistema leibniziano. Quisiera mencionar sobre todo Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (Paris, I-II, 1968), cuya lectura resulta muy fructuosa a pesar del estilo a veces complicado y prolijo. Por lo demás M. Serres recapitula en el segundo tomo de su obra casi todos los temas capitales de Couturat en el esquema reticular de un hexágono regular, en el cual por las líneas de enlaces se exprime una ley fundamental del pensar leibniziano: «Todo está ligado con todo».

Combinatoire

Caractéristique
universelle



Encyclopédie

Langue
universelle

Science générale

Mathématique universelle¹²¹.

M. Serres añade: «Se trata aquí de la filosofía incoativa de nuestro tiempo¹²². La Filosofía de Leibniz está proyectada como un programa, dirigida esencialmente hacia el porvenir. Pero, es verdad, entre el proyecto leibniziano, llamado muchas veces el sueño de Leibniz, y su realización hay que poner doscientos años¹²³.

¹²⁰ «Une partie du secret de l'Analyse consiste dans la caractéristique, c. à d., dans l'art de bien vouloir employer les notes dont on se sert» (Couturat, *La logique de Leibniz*, Paris 1901; reimpresión en facsímile, Hannover 1969, 83).

¹²¹ M. Serres II, 554. «Tout est lié avec tout», *Théod. Essais sur la bonté de Dieu*, §§ 119, 130, 360; *Monadologie*, § 56.

¹²² Loc. cit. II, 554.

¹²³ Serres, II, 555, nota 1 de la pág. 554.

Es fácil pensar que lo que de las doctrinas leibnizianas ya estaba preparado por Raimundo Llull, nos ayuda a la vez a comprender lo que en Llull fuera de su importancia histórica de nada despreciable en sí debe llamarse todavía hoy un ideario viviente y germinativo.

Si se pregunta, qué cosa es un sistema, es decir, a qué causa se debe que los pensamientos humanos se reúnan en un sistema, buscaremos últimamente menos las ideas dominantes de un pensador según el contenido conceptual de ellas, sino antes bien los conceptos de enlace, de relaciones, por las cuales las ideas mismas se combinan.

Las preguntas de sistema son eo ipso cuestiones metodológicas. Esto se manifiesta sobre todo en los pensadores sistemáticos por antonomasia como fueron Platón y Plotino y todos los que estuvieron en su séquito y por supuesto entre otros Raimundo Llull y Gottfried Wilhelm Leibniz. Lo que se echa de menos bajo este respecto en René Descartes, llegamos a saberlo por Leibniz.

Si lo que está dicho es exacto, entonces tendremos que hablar bajo este aspecto sistemático con respecto a Llull antes de su figura T que de su figura A. Esta, como vimos en nuestro punto primero, trata de los atributos divinos o sea de los principios absolutos o bien, como nos dijo Leibniz, de las perfecciones de Dios; aquélla empero es la figura de la doctrina luliana de las relaciones. Por consiguiente, si algo en Llull permanece todavía actual, tiene que estar en enlace con la figura T. Dicho esto, hemos llegado ya a un tema capital, quizás al tema principal de nuestra comparación entre el Arte general de Llull y la Ciencia general de Leibniz.

Está fuera de toda cuestión el hecho que el *Ars generalis* de Llull, tomada en su conjunto representa un sistema. Tampoco es una exageración, si afirmamos, que dentro del pensar escolástico es el sistema más cerrado de todo el medioevo. El Arte luliano resulta de una unidad tan concentrada que se comprende por decirlo así «d'un coup d'oeil», de un instante de modo que se queda siempre presente al espíritu como un entero englobado.

En nuestras afirmaciones hemos escogido deliberadamente este mismo modo de expresarnos; pues Blaise Pascal dice del conocimiento intuitivo que existe precisamente en lo que un complejo objetivo se coge «d'un coup d'oeil», de un golpe de espíritu¹²⁴. Descartes exige en sus *Regulae ad directionem ingenii*¹²⁵, que cada proceso deductivo nos conduzca a un conocimiento en el cual el resultado se comprende intui-

¹²⁴ *De l'Esprit de finesse.*

¹²⁵ *Reg. VII y XI.*

tivamente «d'un coup d'esperit». Leibniz aceptó esta regla cartesiana para su Ciencia general¹²⁶.

Me permito una palabra sobre el pensar intuitivo y discursivo. *Intuición* es cada acto de conocimiento sin excepción alguna; porque conocimiento es la comprensión simultánea del modo de verdad de la unión entre los objetos dados en una misma conciencia. *El modo discursivo* consiste en un proceso de transición desde un acto a otro de conocimiento. *La deducción* es en todo caso un paso discursivo, en el cual al menos al principio como al fin de la deducción se da un acto de entendimiento plenamente consciente e intuitivo. *En un proceso reductivo* la intuición está solamente al final. *Una intuición en el sentido eminente* de la palabra se da, cuando uno al punto de partida de una deducción prevé ya de modo implicativo el resultado final de la deducción con claridad y certeza sin haber recurrido todas las etapas intermedias del proceso deductivo.

Vuelvo a la figura T de Raimundo Llull. Sin repetir demasiado cosas ya anotadas en el punto primero, la examinamos ahora más en detalle. Llull dice 1) que cada ente, sea dado sensitiva o intelectualmente es respecto a otro: claramente *diferente* o *semejante* o *opuesto* (es decir *contrario*);

2) que cada ente dado en el espacio o en el tiempo o en una conexión casual es respecto a otros entes bajo un mismo punto de vista: *principio* o *medio* o *fin*;

3) que cada ente substancial o accidental es respecto a otro ente substancial o accidental: mayor o igual o menor.

En cuanto a la primera afirmación luliana hemos ya notado en el punto primero que dado que la expresión «semejante» desde Aristóteles indica un aspecto comparativo entre calidades, este mismo punto de vista tiene que valer también para las otras dos expresiones de la misma primera afirmación, es decir, para los términos «diferente» y «contrario». Por consiguiente, un ente sensitiva o intelectualmente dado es cualitativamente diferente o cualitativamente semejante o cualitativamente contrario respecto a otro dado igualmente en los sentidos o en el entendimiento.

Omito por ahora la afirmación segunda de Llull y digo en cuanto a la tercera que, como la expresión «igual» desde el tiempo de Aristóteles se toma como aspecto comparativo entre cantidades, los otros dos términos de esta tercera afirmación, es decir: «mayor» y «menor» valen en un sentido preciso igualmente cuantitativo.

¹²⁶ Couturat, *Logique de L.* 181.

Se recuerda el lector, que el joven Leibniz hizo aquí una crítica injustificada a la figura T de Llull al decir que la concordancia (del ternario primero) y la igualdad (del ternario tercero) no se distinguen. El mismo Leibniz al contradecir años después a ciertas tesis de Descartes distinguió muy bien entre « semejanza » e « igualdad »¹²⁷.

Él refiere directamente la igualdad y la desigualdad (entendida esta última como mayoría y minoridad), a las cantidades o dimensiones, la semejanza empero y la desemejanza las refiere en forma de cualquier diferencia formal o en sentido de una oposición de formas, a las cualidades. « Dos formas son semejantes, si en sí, es decir en cuanto tienen ésta y no otra forma, no pueden distinguirse »¹²⁸.

Es solamente la dimensión cuantitativa o numerativa que las distingue¹²⁹. La cantidad se refiere fundamentalmente al reino de los números, a la aritmética y a la álgebra¹³⁰, mientras que la cualidad es el concepto básico de la geometría. Leibniz reconoce la geometría analítica de Descartes como un cálculo matemáticamente correcto, pero se siente convencido que no es el verdadero análisis geométrico, pues se sirve aún de las cantidades. Este es un camino no geométrico y además un desvío no necesario. Leibniz lo demostró por la fundamentación de su geometría de sitio, la cual renuncia al uso de los números¹³¹. Además no necesita de la intuición sensitiva sino que consiste únicamente en un proceso intelectual.

Si se siguen estas concepciones leibnizianas, el primer ternario de la figura T de Llull « diferente - concordante (o sea semejante) - opuesto (o contrario) » se refiere preponderadamente a la geometría y el tercer ternario « mayor - igual - menor » a la aritmética. Sin embargo, éste sería un cambio considerable del punto de partida del Arte luliano, sería casi una restricción inadmisible del vasto campo de los objetos lulianos; pues — como está dicho — el primer ternario de Llull « diferente - concordante - contrario » se refiere a cualquier ente en general. Cosa parecida vale para el tercer ternario de Llull « mayor -

¹²⁷ Couturat, *Logique de L.* 291 n 2: 416 y sig., Couturat, *Opuscules et fragments.* 348.

¹²⁸ Couturat, *Log.* 411 n 5.

¹²⁹ *Loc. cit.*

¹³⁰ « Numerus oritur, si consideratur tantum plura esse entia quam qualia », Couturat, *Opuscules et fr.* 377 n 76.

¹³¹ Después de haber dicho que no podemos reducir las posibilidades de las cosas a Dios y a la nada (cf. abajo la nota 217) y después de haber hecho constar que Euclides no definió la línea recta ni el círculo. Leibniz prosigue: « Quamquam posito spatio, corpore linea recta et motu continuo, possit etiam demonstrari possibilitas circuli. Imo et linea recta demonstrari potest » (cf. Couturat, *Log.* 414: « Recta linea, cuius pars quaevis est similis toti, posito spatio et corpore et motu continuo. Quid autem de tribus his continuis (!) sentiendum est, videtur pendere ex consideratione perfectionis divinae (!) » (Couturat, *Opuscules et fr.* 431).

igual - menor», el cual no atañe solamente al reino de las cantidades numéricas, sino cada ente, sea substancial o accidental, bajo cualquier aspecto es mayor o igual o menor que un otro.

Esto no obstante la dicha restricción leibniziana de los puntos de vista lulianos resulta muy importante para el pensar de Leibniz; porque todos los impulsos de pensar de su sistema salen de la matemática especial sea de la aritmética o de la álgebra sea de la geometría. Si Leibniz quiso lograr una verdadera Ciencia general que en su amplitud no sea inferior al Arte luliano pero la supera¹³², debió tentar en primer lugar de conducir esas partes de la matemática especial a la unidad de una matemática universal, debió constituir principios y métodos deductivos que pudieran aplicarse analógicamente a todas las partes de la matemática especial. De todos modos, una Ciencia general tiene que ser en primer lugar una Ciencia general de las relaciones, es decir, de las formas y de las fórmulas, y como tal fue llamada por Leibniz «matemática o matesis universal»¹³³. Pero aún así Leibniz no estuvo todavía en la posesión de una Ciencia general, de la cual él mismo nos da esta definición: «Es una Ciencia de todas las cosas inteligibles *in universum*, en cuanto abraza no solamente la lógica hasta ahora conocida, pero también un arte inventivo, el método o el modo de disponer, la síntesis y el análisis, la didáctica (o sea la ciencia de enseñar), la gnostología (o noología), el arte memorativo, la característica (simbólica), la combinatoria y discursiva (*ars argutiarum*) y la gramática filosófica»¹³⁴.

Por esta definición enumerativa de la Ciencia general suspirada por Leibniz se ve a la vez que ella comprende todos los temas y otros más que constituyen el contenido de la obra de L. Couturat sobre la Lógica de Leibniz y el contenido de otra obra de M. Serres sobre el Sistema leibniziano¹³⁵.

Me vuelvo a la segunda afirmación de Raimundo Llull, es decir, al segundo ternario de su figura T: Cada ente dado en un espacio o en un tiempo o en una conexión causal respecto a otros seres considerados bajo un mismo punto de vista es: principio o medio o fin. Este ternario se refiere manifiestamente a la naturaleza. Es de notar que a la relación tradicionalmente aristotélico-escolástica «per prius et poste-

¹³² Véase arriba el texto a la nota 44; cf. *De Synthesi et analysi universali* en: Gerhard, *Philos.* VII, 293.

¹³³ Couturat, *Log.* 317 y 288.

¹³⁴ Couturat, *Opusculum et fr.* 511; cf. *ibid.* 217 y sig.: Algebra, mecánica, pura geometría, física, lógica.

¹³⁵ Véase arriba el texto a las notas 120 y 121. Además que la dicha definición leibniziana de una Ciencia general corresponde exactamente a las pretensiones del Arte luliano, consta para cualquier uno que conoce un poco la sistemática de R. Llull.

rius» se añade el concepto del medio o sea el aspecto del «entre». No se trata aquí de un mero capricho de Llull sino el ternario «principio-medio-fin» corresponde exactamente a su concepción de relación que iguala del todo a aquel que se aplica hoy en la lógica de relaciones. La expresión aristotélica del «prós ti» o la escolástica del «cuius esse» no nos conducen por sí al concepto esencial de la relación, pues tres factores pertenecen necesariamente a cada relación, que son: a) el «terminus a quo», b) el «terminus ad quem» y c) el acto propio de relacionar de cualquier manera éste con aquél. Desde luego esta concepción luliana de la relación facilita a la vez una importante condición de cada concepto de continuidad, el cual se condensa por Leibniz en su principio de continuidad¹³⁶. Por otra parte, la relación especial entre Dios y el mundo creado postula ahora otro dictamen crítico que el que nos proporciona la consideración tradicional de este problema. Además no quiero dejar la observación notable que también la típica doctrina de Llull sobre los así llamados Correlativos «operativus, operabile, operari» está íntimamente ligado con la concepción luliana de la relación.

Si Leibniz quiso establecer una verdadera Ciencia general, entonces era preciso incluir también este conjunto de los seres y hechos naturales puestos en relaciones espaciales, temporales y causales. Sea dicho de paso que para Leibniz «causa» resulta equivalente con «razón» y «efecto» con «consecuencia»¹³⁷. En otras palabras la física y la mecánica serán matematizadas o mejor dicho tratadas como si fuesen objetos lógicos. Sin embargo, esto no se entiende en el sentido de que los hechos o realizaciones de las substancias naturales o de las mismas substancias espirituales tendrían que someterse sin más a una necesidad del pensar racional. Sin embargo, Leibniz intenta aproximar, en cuanto sea posible, las verdades de hecho a las verdades de razón¹³⁸.

La lógica leibniziana es (como la luliana) más abierta y más general que la lógica tradicional siendo ésta una lógica puramente formal. A la lógica de Leibniz pertenecen igualmente la deducción y la combinatoria, y ambas necesitan un método analítico y otro sintético.

Según Leibniz «el método analítico o reductivo es más difícil, el sintético más largo» (por sus muchas tentativas y desvíos inevitables)¹³⁹.

¹³⁶ «Continuum est A, in quo utcumque sumpta bina exhaustientia B et C, aliquid habent commune D, seu utrique tam B quam C inexistentis» (Couturat, *Log.* 415 n 6). Mas esta definición no alcanza aún la precisión dada con la conocida *Sección - Dedekind*.

¹³⁷ Couturat, *Log.* 177, 266 y sig.

¹³⁸ Cf. Couturat, *Log.* 255 y sigs.

¹³⁹ Couturat, *Opusculum et Jr.* 162.

Nos quedamos principalmente dentro del margen del arte combinatorio, porque al comparar el sistema leibniziano con el luliano la combinatoria tiene que interesarnos aquí principalmente. Pero aun así nos debe interesar aquí más el análisis que la síntesis. En el procedimiento combinatorio no se comienza con la combinación de objetos complejos, es decir, ya en sí combinados por diversos elementos, sino al principio se combinan solamente elementos simples. Mas estos elementos simples generalmente no se presentan a primera vista, tenemos que analizar cosas, pensamientos, conceptos complejos, es decir, diferenciarlos en sus elementos simples.

Raimundo Llull conoció y reconoció esta necesidad muy bien. Antes de resolver un problema combinatoriamente, trataba de sondear el complejo dado de cuestión, de reconocer los elementos más importantes para poder comprender mejor el status quaestionis.

Encontramos una documentación rica y suficiente en el «Libre de contemplació en Déu». Hace diez años que pude mostrar que este libro más extenso de Llull adolece de una notable diferencia de estilos, que el método combinatorio con un análisis antecedente y una síntesis combinatoria siguiente aparece ex abrupto hacia el fin del libro y que este método combinatorio todavía no es sometido a los principios del Arte general, sino que se cambia continuamente de problema a problema. Cada problema especial es prescrutado cuidadosamente según sus propios elementos antes de que Llull comience el proceso sintético por diversas combinaciones con los elementos analizados. Por estas razones resulta irrefutable la tesis de que el «Libre de contemplació en Déu» se elaboró seguramente antes del descubrimiento del Arte general de Raimundo Llull; pues después de haber inventado y establecido su *Ars major* Llull ya no se preocupa mucho del análisis de los problemas que se presentan. En otras palabras, Llull cree haber realizado suficientemente y de una vez por todas el análisis necesario para poder resolver sintética o combinatoriamente todos los problemas posibles en general.

En esta Arte general de Llull todos los objetos posibles aparecen ser reducidos a los elementos fundamentales de todo lo que es, es decir, a los aspectos transcendentalmente últimos, los cuales, sin excepción, están fundados según la santa fe en los atributos divinos. Para todas las cuestiones acerca de cualquier objeto según la opinión de Raimundo Llull la figura A con sus principios absolutos tiene que bastar.

Además en esta Arte general todas las relaciones singulares o especiales entre objetos aparecen como reducidas a las relaciones más fundamentales entre los seres, es decir, a aquellos ternarios de la figura T, según todo ente respecto a otro resulta cualitativamente diferente o

semejante u opuesto o naturalmente principio o medio o fin o en cualquier modo mayor o igual o menor.

Fuera de la crítica que el joven Leibniz hizo en su opúsculo *De Arte combinatoria* al sistema del Arte luliano, no conocemos ningún otro juicio detallado de él sobre el sistema de Llull. L. Couturat¹⁴⁰ aduce un texto de Leibniz que repite la crítica hecha en el *De Arte combinatoria*, pero la primera frase de este fragmento es de cierto interés: «Raymond Lulle encor fit le mathématicien et s'avisa en quelque façon de l'art des combinaisons». Es verdad, también esta frase va hacia una disminución del valor de Llull poco justificada, por otro lado reconoce un fundamento matemático en el Arte luliano¹⁴¹.

Cuando Leibniz cita a veces en sus obras y fragmentos el Arte general de Raimundo, dice comúnmente que el método de Llull le parece ser más insuficiente que él de Descartes, pero concede que Llull incoaba el camino del Arte combinatorio que Descartes imperdonablemente desatendió¹⁴².

Por otro lado, si Leibniz juzgó ya insuficiente el método analítico de Descartes, debió echar de menos el análisis reductivo en el Arte luliano, porque —como lo hemos dicho ya— el Arte de Llull presupone en último término los procesos de análisis y ofrece sólo el resultado final de ellos al principio del Arte general. Los así llamados principios absolutos y relativos son los elementos fundamentales del Arte combinatorio de Raimundo. Si el análisis luliano es insuficiente, entonces según Leibniz la fuerza de convicción del arte combinatorio de Llull resulta débil y se debe dudar, si este Arte luliano pueda aplicarse eficazmente a todas las cuestiones posibles.

Es verdad, que nuestra exposición del *Discours de métaphysique* de Leibniz, en cuanto toca las perfecciones de Dios y la significación de ellas para todos los seres creados, nos ha proporcionado más bien una concordancia considerable entre Leibniz y Llull, a pesar de la

¹⁴⁰ Couturat. *Opuscules et fr.* 177.

¹⁴¹ De esto hemos hablado largamente en nuestra obra *Raimund Lull*, tomo primero.

¹⁴² Hasta ahora conozco sólo un brevísimos elogio global y sin restricción de Leibniz frente a R. Llull: «Rationes sunt propositiones illae ex solis ideis vel quod idem est definitionibus coniunctis, sensui originem non debentes ac proinde hypotheticas, necessariae, aeternae... (Totum esse maius parte; nihil esse sine ratione:...), quae omnia talia sunt ut ex sola accurata distinctaque expositione, id est, definitionibus pendeant. Idem Aristoteles vidit, idem Lullius; ambo Viri magni» (del año 1671 o 1672; véase *Akademie-Ausgabe* VI, 2 (1966) 479 n 57). Y aquí otro elogio, cuyo valor empero en seguida se restringe: «*Ars magna* de Raymond Lulle a encor quelque relation à ce que je propose, car il se sert de quelques termes généraux... Mais c'est l'ombre seulement de la véritable Combinatoire...» en: *Akademie-Ausgabe* I, 2 (1927) 167 n 132.

conocida crítica leibniziana al Arte de Llull. Pero tal concordancia no impide la pregunta ulterior, si la reducción analítica de todos los objetos [o, por adaptarse a la terminología de Leibniz, de todas las ideas humanas a los atributos divinos] es en suma posible bajo el aspecto filosófico, y en tal caso se pregunta, si es de veras suficiente para obtener un conocimiento adecuado de todas nuestras ideas no primitivas.

Hay textos, en donde Leibniz dice generalmente que el análisis de ideas hasta el fin resulta extremadamente difícil¹⁴³.

En el tratado *De synthesi et analysi universali seu Arte inveniendi et iudicandi* opone la estrechez humana a la omnisciencia divina y dice: «Todas las cosas son conocidas por Dios a priori y adecuadamente, mientras por nosotros casi jamás adecuadamente, pocas veces a priori y las más de las veces a través del experimento (o de la experiencia)¹⁴⁴.

En 1684 Leibniz escribió sus *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, las cuales son muy importantes para saber, cuán exigente fue Leibniz para obtener un análisis total¹⁴⁵. Por el momento aduzco solamente lo que atañe al valor de cognoscibilidad de los atributos divinos. Dice: «No oso definir por ahora, si jamás pueda ser establecido por los hombres un perfecto análisis de las nociones o sea si [los hombres] puedan reducir sus pensamientos a ciertos «prima possible» y a nociones en sí irresolubles o, lo que da lo mismo, a los atributos absolutos divinos, como a las causas primeras y a la última razón de las cosas»¹⁴⁶. Hay que anotar que este texto se escribió dos años antes del *Discours de métaphysique*, en el cual los atributos divinos, como hemos podido ver en nuestro punto segundo, juegan un papel importante. Pero ¿cómo la combinatoria puede facilitarnos nuevos conocimientos seguros, si los primeros conceptos elementales no se conocen adecuadamente?

Desde luego, ¿en qué consiste, según Leibniz, una idea adecuada? Leibniz rehusa el criterio de evidencia cartesiano según el cual el pensar filosófico desde un principio no tiene que admitir sino conceptos claros y distintos. Ya sabemos que tal criterio corresponde al método deductivo cuyo punto de partida debe ser una verdad reconocida o mejor un axioma, es decir, una proposición por sí sola nota y que conduce seguramente a otra verdad; puesto que vale este otro axioma lógico «Ex vero non nisi verum». En vez del método deductivo Leibniz

¹⁴³ Así lo afirma ya en el texto *De la Sagesse*. Véase Gerhard, *Philos.* VII, 83.

¹⁴⁴ Gerhard, *Philos.* VII, 196.

¹⁴⁵ Por el momento aduzco solamente lo que atañe al valor de la cognoscibilidad de los atributos divinos.

¹⁴⁶ Erdm. 80 b.

insiste más en el método reductivo sin rechazar la deducción¹⁴⁷. Sin embargo la deducción no es un camino seguro, cuando no hemos llegado aún a ideas fundamentales absolutamente primeras o al conocimiento de un axioma absolutamente conocido por sí mismo. Por la misma razón Leibniz juzga insuficientemente el Arte luliano que parece olvidarse del análisis antecedente al método combinatorio-sintético. Además en cuanto al criterio cartesiano dice Leibniz que es de naturaleza meramente subjetiva y por lo tanto variable para los diversos hombres. En las mencionadas *Meditationes*¹⁴⁸ Leibniz llega por diversas dicotomías a partir de las ideas oscuras a través de las ideas claras y distintas a las adecuadas¹⁴⁹. Mientras que una idea distinta en virtud de la enumeración de sus notas constitutivas nos proporciona sólo una definición nominal, que un Hobbes consideraba siempre aún como arbitraria¹⁵⁰, la idea adecuada de Leibniz es el resultado de una investigación sobre la posibilidad interna o sea sobre la no-contradicción entre las notas constitutivas de una idea. Solamente la idea adecuada trae consigo una definición real. Prescindo aquí de una distinción ulterior entre ideas ciegas e intuitivas dentro del campo de las ideas adecuadas. Pero me parece digno de mención el hecho que M. Serres al exponer estas *Meditationes* de Leibniz nos habla atinadamente de diversos procedimientos de cribado («criblage») en estas dicotomías progresivas de Leibniz por medio de filtros sucesivos¹⁵¹. Tal teoría del análisis de las ideas no se encuentra en las obras de Raimundo Lull.

Me vuelvo al problema de si los atributos divinos puedan considerarse como ideas adecuadas. Hemos visto que el mismo Leibniz no osa decidirse. Ya en nuestro punto segundo vimos que para él como para Lull nos consta que el fundamento verdadero para la aceptación de los atributos divinos como predicados fundamentales es la fe religiosa, es la Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento. Esto no obstante, una frase de Leibniz, en el breve texto *Quod Ens perfectissimum existit*, parece contradecir a nuestra observación. Leibniz propuso en 1676 a Spinoza este mismo texto que el filósofo de van de Haag después de algunas vacilaciones aceptó. La frase suena así: «Todas las perfecciones son compatibles entre sí, es decir, pueden tener en un mismo sujeto». Según el contexto se trata sin duda de las

¹⁴⁷ Couturat, *Opuscules et fr.* 563: «Datur methodus quaedam magis analytica, qua problema aliquod reducitur ad aliud problema facilius unum vel plura, hoc verum est *retrosum vestigia legere*».

¹⁴⁸ Véase arriba el texto a la nota 145.

¹⁴⁹ Cf. también: Couturat, *Opuscules et fr.* 512.

¹⁵⁰ *Meditationes...*: Erdm. 80 b.

¹⁵¹ M. Serres, loc. cit. I, 122-7.

perfecciones divinas, esto es, de los atributos de Dios. ¿Cómo Leibniz puede declarar que todas esas perfecciones divinas son compatibles en el mismo sujeto, es decir, en Dios, si no tiene un conocimiento adecuado de cada uno de los atributos divinos? A primera vista parece que esta réplica se refuta fácilmente por la misma definición leibniziana de la perfección, pues él dice: «Llamo perfección (de Dios) cada cualidad simple que es positiva y absoluta o sea que exprime sin algunos límites por más que exprime»¹⁵².

Si entonces pronuncio la perfección divina en esta sola palabra «perfección» o en diversas otras expresiones, es en el fondo lo mismo, pues cada una de tales expresiones vale sin límites, queda para nosotros in-definida, vale en virtud de la definición hipotética de Leibniz. Cada una substituye válidamente a Dios mismo. Por eso tales expresiones de perfección no pueden contradecirse. Tal compatibilidad general de los atributos divinos se manifiesta ya intuitivamente en la Figura A de Raimundo Llull; porque sus nueve principios absolutos o atributos pueden combinarse en todas las direcciones y constituyen una red perfectamente simétrica, para la cual es completamente indiferente, donde mi pensar comienza y donde cesa. Pero en su proceso de pensar sobre las perfecciones infinitas de Dios Leibniz no debería olvidar que tal perfección infinita o no limitada de Dios no puede ser conocida adecuadamente por una inteligencia humana, porque no hay ideas auténticamente infinitas como ideas dentro de nuestro pensar humano. Paralelas con las series llamadas infinitas de la matemática no sirven aquí para nada; pues lo in-definido matemático no equivale a lo infinito absoluto de Dios.

En este contexto en torno a la concepción leibniziana de una idea adecuada sea notado de paso que la crítica de Leibniz al *argumento ontológico* de Descartes es tan poco adecuada como este argumento cartesiano mismo. Leibniz quisiera salvar este argumento ontológico justificando el paso generalmente prohibido desde una idea sola a la afirmación de la correspondiente existencia real por la exigencia de que se muestre antes la no-contradicción interior del concepto de perfección absolutamente simple¹⁵³. Leibniz mismo no lo ha demostrado jamás. Desde esta base cartesiano-leibniziana I. Kant tuvo partida fácil al rechazar sin más el argumento ontológico. Sin embargo, según mi modo de ver, la refluación kantiana no toca el auténtico argumento anselmiano que propiamente dicho no es «ontológico». En el Congreso Internacional anselmiano de Wimpfen en Alemania en 1970 demostré

¹⁵² Gerhard, *Philos.* VII, 261: pero esta definición es tan sólo nominal.

¹⁵³ *Disc. de mét.*, cap. XXIII; Erdm. - Vollbr. 827 a. *De Synthesi et analysi universalí*, Gerhard, *Philos.* VII, 294.

que el contexto del *Proslogion* nos constriñe a la aceptación de una condición a posteriori que se mete textual y necesariamente ante el famoso capítulo segundo de la obra de San Anselmo, y sólo por esta condición antecedente, pero que implica un pensamiento a posteriori, llegamos a la idea esencialmente comparativa de un ente, «quo maius cogitari nequit».

Mas vuelvo aún a los atributos mismos de Dios. Si Raimundo Llull establece las definiciones de estos atributos de tal manera, que resultan como enunciaciones idénticas en el sentido leibniziano las cuales empero no analizan nada, porque no hay nada que analizar respecto a los atributos divinos, entonces Llull observa aún exteriormente el postulado de Leibniz de que las ideas elementales del último análisis sean absolutamente simples, sin que aparezcan divididas en otros elementos conceptuales, pero así no sabemos tampoco, cuál relación por ejemplo tiene la bondad o el poder o la sabiduría de Dios con nuestros conceptos humanos de bondad, de poder y de sabiduría, en cuanto nosotros los distinguimos y definimos.

No hay otro remedio: El valor de la figura A de Llull y de las perfecciones divinas de Leibniz está acreditado en última instancia por la fe. Repitamos entonces la opinión mejor de Leibniz, según la cual nos queda poca esperanza de lograr un último análisis perfecto que nos reconduzca desde todas (!) nuestras ideas humanas a los atributos divinos como a sus adecuados conceptos elementales, para que podamos con ellos solos reconstruirnos gnoseológicamente todos los seres creados en un sinnúmero de combinaciones sintéticas¹⁵⁴.

Sea dicho de paso que la concepción leibniziana de verdad que resulta de tal combinatoria constructiva¹⁵⁵, implica ya el concepto de verdad de Giovanni-Battista Vico del «verum ipsum factum» y le precede.

Leibniz nos había dicho, aunque no lo había demostrado, que las perfecciones del Ens perfectissimum son todas compatibles entre sí. En el fondo nos dijo poco. La unidad de Dios que tenemos que postular, exige también la plena identidad o como Leibniz en conformidad con Llull y el Cusano nos diría, la coincidencia total de todos

¹⁵⁴ La expresión «construir por combinaciones sintéticas» fue elegida de propósito en relación con L. Couturat. *Log.* 190: «Le meilleur moyen de montrer la possibilité d'une chose est d'indiquer sa cause ou sa construction, quand cela est possible».

¹⁵⁵ Véase *De Synthesi et Analysisi universalis* en: Gerhard, *Philos.* VII, 294: «Hinc utile est habere definitiones involventes rei generationem vel saltem, si ea caret, constitutionem hoc est modum vel producibilem vel saltem possibilem esse apparet». Cf. Couturat, *Log.* 190.

los atributos divinos en la esencia de Dios. Leibniz define globalmente: «Coincidentia sunt revera eadem, quae tamen apparent diversa»¹⁵⁶.

Con esta definición Leibniz substituye en primer lugar la definición aristotélica «Eadem sunt, quorum essentia una»¹⁵⁷. Como para Leibniz el principio de identidad es el supremo principio del pensar y como para él y para Raimundo Llull el ideal de todos los procesos del pensar consiste en equivalencias continuas¹⁵⁸, nos será útil si no necesario de examinar las diversas concepciones de identidad.

Querer concebir el concepto de identidad sin recurrir al principio de contradicción, no es tan fácil. Leibniz lo reconoce bien y cuando habla de los principios supremos reúne las más de las veces los dos hasta decir que el principio de identidad es el máximo después (!) del principio de contradicción¹⁵⁹. La afirmación de identidad según Platón es más bien un insistir espiritual en la mismidad de un objeto delante del peligro de una desviación espiritual hacia la no-mismidad o *la alteridad*.

Así como la contradicción es una concepción puramente espiritual, también lo es en rigor la de identidad que le corresponde. Así como cada principio siendo la enunciación de una verdad tiene que ser una relación, también el principio de identidad y el de contradicción. Así como el principio de contradicción es una relación puramente espiritual y por nada real, también el principio de identidad lo es. La suma identidad sería el perfecto conocimiento de sí mismo de un Ser espiritual. En el Tercer Congreso Internacional de Escoto de Viena en 1970 expuse, que tal auto-conocimiento no será alcanzable jamás a un espíritu humano y que tal auto-conocimiento se encuentra ya fuera de los límites de cualquier creatura, porque excluye formalmente cada sucesión temporal e incluye a modo de un postulado necesario la dominación total de sí mismo.

Si es así, entonces nos preguntamos ¿qué cosa puede ser aún el principio de identidad para nuestro pensar humano? Ya lo dije: Tiene que ser la consciente dirección concentrada de nuestro espíritu a la mismidad de un objeto hic et nunc escogido, para salvar la mente que se encuentra en medio de una vasta muchedumbre existencialmente dada de toda aberración a otros objetos. Por eso, la fórmula completa del principio de identidad sería más bien la siguiente: «Esto mismo y

¹⁵⁶ Gerhard. *Philos.* VII. 196: cf. «Eadem seu coincidentia sunt, quorum alterutrum ubi potest substitui alteri, salva veritate». Loc. cit. 236. Como ejemplo se ~~por~~ en los términos «triangulum» y «trilaterum». Véase también ahí la pág. 228.

¹⁵⁷ *Metafisica*, libro Delta.

¹⁵⁸ Véase el opúsculo de Llull: *De demonstratione per aequiparantiam* en: *Opuscula R. Lulls*, Hildesheim I. 1971.

¹⁵⁹ Couturat. *Opuscules et fr.* 514.

no no-esto». En la expresión «no-esto» el principio de contradicción ya está connotado y exprime por su lado un insistir ulterior en la consideración concentrada de la hecceidad del objeto escogido. La identidad del pensar humano consiste en el acto de objetivación mentalmente restringida.

Frente a esta constatación se destacan dos concepciones aristotélicas de identidad que no entran en nuestra discusión.

Todos conocemos la ya mencionada definición del Estagirita «Eadem sunt quorum essentia una». Pero no se trata aquí por nada de una auténtica identidad sino de la conformidad parcial de dos o varios seres reales y concretos. La conformidad es tan sólo parcial, porque según el punto de vista aristotélico se abstrae de todos los accidentes concretamente dados y se cogen solamente las notas que en los diversos seres se igualan y cuya igualdad es la razón, por qué atribuimos los diversos (y no los mismos) objetos a una misma clase que comprende diversos o muchos objetos así parcialmente iguales. Podría yo hablar de una igualdad esencial de los diversos seres u objetos, si no quiero restringir el término «igualdad» a diversas cantidades. Pero sería siempre aún una igualdad parcial respecto a la totalidad de los seres concretamente dados. Volveremos a este pensamiento.

Una seguida concepción de identidad se ofrece con el concepto aristotélico de substancia como «tò tì en einai». Se trata del perseverar de una determinada substancia concreta a través de un cierto tiempo en cuanto a aquellas fuerzas y calidades que no son sometidas a cambios notables. Este concepto de identidad no puede extenderse a todos los objetos de nuestro pensar y consecuentemente tiene que omitirse del margen de una Ciencia general.

Leibniz mismo sabe muy bien que una cosa real determinada por esta su hecceidad no se puede multiplicar, esto, así lo dice¹⁶⁰, se hace solamente en nuestro pensar. Pero ¿no vale lo mismo en cuanto cada uno de nuestros conceptos? ¿No es cada idea en sí absolutamente única y como tal no multiplicable? Por consiguiente debemos por ejemplo siempre distinguir bien entre el concepto de dualidad, que es único, y el número dos, el cual se multiplica naturalmente en el curso de nuestros cálculos; pues decimos: «dos por dos son iguales a cuatro» o también «dos son iguales a dos» (es decir « $2 = 2$ »).

En la fórmula « $2 = 2$ » se abstrae voluntariamente de la pregunta, si el número dos que precede la señal de igualdad es verdadera-

¹⁶⁰ Véase abajo la nota 177.

mente idéntico al que sigue la misma señal. En la lógica matemática se declara con precisión que no son los mismos, lo que consta ya por la diversa posición en la ecuación. Por esta razón no puedo aceptar la fórmula leibniziana para el principio de identidad: « $A = A$ »¹⁶¹.

Bajo el punto de vista riguroso de la lógica esta fórmula no es sostenible. La señal de igualdad es símbolo para las cantidades matemáticas y significa la igualdad entre dos diversos datos, pero jamás identidad. Es verdad, que no hay igualdad sin una razón de identidad. La ecuación « $2 = 2$ » vale, porque cada uno de los dos números de esta ecuación corresponde por sí solo completamente al concepto en sí único de dualidad, cada uno de los dos números concretiza, por decirlo así, este concepto de dualidad.

Por una razón semejante rechazo también la fórmula logística « $p \supset p$ » como expresión de identidad; pues esta fórmula no dice nada de que la 'p' después del implicador es exactamente el mismo que la 'p' delante de él. De todos modos la fórmula leibniziana de identidad se relaciona demasiado a la aritmética.

A la geometría se debe otra fórmula leibniziana del principio de identidad, que suena como sigue: «*A coincidit cum A, seu A et A sunt prima coincidentia*»¹⁶². Con esta fórmula corresponde la proposición de identidad del mismo Leibniz: «*Deux états indiscernables sont le même état*»¹⁶³, como también la negación de la existencia de «*deux états indiscernables*»¹⁶⁴ y la afirmación de la *Monadología*¹⁶⁵: «*Il n'y a jamais dans la nature deux individus égaux*». Al sostener aún esta afirmación leibniziana pienso, sin embargo, que su razón no hay que buscarla en la indiscernibilidad sino en el sistema de relaciones naturales único y absolutamente individual en que cada individuo se halla dentro del cosmos. La indiscernibilidad es un factor subjetivo o al menos relativo en cuanto depende de la limitación de nuestros instrumentos.

El postulado leibniziano, según el cual todo nuestro pensar científico tiene que reducirse a enunciaciones de identidad, implica una decisión sumamente importante. Pues por ella se excluye desde un principio la lógica moderna de clases, bien que consta históricamente,

¹⁶¹ Couturat, *Log.* 204, 363; Gerhard, *Philos.* VII, 306.

¹⁶² En *Analysis linguarum*, Couturat, *Opuscles et fr.* 362. Cf. la «coincidencia de los lugares» en Couturat, *Log.* 408, 421, 412 n 1.

¹⁶³ *Carta cuarta a Mr. Clarke*, Gerhard, *Philos.* VII, 373.

¹⁶⁴ *Loc. cit.* 372.

¹⁶⁵ § 9; Erdm. 705.

que Leibniz mismo nos ofrece primeros planteamientos para una lógica de clases y que por esto no es del todo fiel a sí mismo¹⁶⁶.

Para Raimundo Llull vale algo parecido; sin embargo, Llull no se hizo, en cuanto sepa, jamás pensamiento sobre análisis formales. Deducimos su punto de vista de los fundamentos de su *Ars generalis* y de la aplicación de su demonstratio per aequiperantiam. Todas las consideraciones de Leibniz sobre el proceso analítico son orientadas a la matemática, lo que no se puede afirmar del Arte luliano, pero se pone la pregunta, si el método de Llull es capaz de implicar el método matemático y si bajo este punto de vista se observan nuevas comparaciones posibles entre Leibniz y Llull. En todo caso Leibniz ve en Raimundo en cierto sentido un matemático que «s'avisa en quelque façon de l'art des combinaisons»¹⁶⁷.

Cada proceso analítico tiene que aplicarse inmediatamente a un campo de objetos dado, de otra manera el análisis no es el camino más breve o conduce sólo a conocimientos analógicos, si no a conocimientos equívocos. Para Leibniz el análisis geométrico de Descartes exigido por medio de las cantidades aritméticas no es falso, pero es un desvío inútil. Leibniz puso la base para un análisis geométrico inmediato, el cual no considera sino las calidades de las figuras geométricas. Por consiguiente, el análisis geométrico de Leibniz debería coordinarse al primer ternario de la figura T de Llull, mientras que el análisis geométrico de Descartes pertenece al tercer ternario de la misma figura luliana.

Leibniz distingue en sus análisis el análisis de las ideas complejas y otro de las ideas no-complejas o sea simples. Una proposición es para él —en diferencia a un dictamen de la lógica moderna— una idea compleja. Una expresión en forma de substantivo o en forma substantivada es una idea no-compleja, es decir, formalmente simple. Mas por esto no es siempre elemental, puede ser constituída por diversos elementos aún reducibles o es una idea primitiva. En analogía a los números primitivos, Leibniz habla de ideas primitivas. Como en el reino de los números los primitivos son a la vez los elementos de la combinatoria, así las ideas primitivas, esto es, las que no padecen

¹⁶⁶ En su *Analysis linguarum* del 11 de sept. de 1678 escribe p. ej.: «Nullum A esse B idem est quod A esse non-B seu quodlibet A esse unum ex eis quae non sunt B»; Couturat, *Opuscules et fr.* 378 n 87. Ya en nuestro punto primero hemos dicho (véase el texto a la nota 13), que Leibniz nos ofrece el concepto de clase bien definido. Además según Couturat, *Log.* 305 Leibniz dice: «qu'on peut, inversement, regarder le sujet comme contenu dans le prédicat (au point de vue de l'extensité)».

¹⁶⁷ Véase arriba la nota 140.

un análisis ulterior, son los elementos primarios de la combinatoria idearia¹⁶⁸.

Para el análisis de una proposición basta hacer constar que el predicado es compatible con el sujeto. El análisis de una idea no compleja exige el examen, de si las notas constitutivas de la idea no se contradicen mutuamente. Por esta comprobación la idea examinada se hace idea adecuada. Pero se debería proseguir aún el análisis hasta que todas las notas constitutivas de la idea sean reducidas a ideas primitivas. Sólo así se logra una idea adecuadamente intuitiva. Pero de tal análisis ulterior nos dice el mismo Leibniz que resulta muy difícil.

En correspondencia con lo que queda dicho y para aclarar más aún lo que Leibniz aquí exige, se me permita una breve observación sobre el término de Juan Duns Escoto «conceptus simpliciter simplex o simplicissimus»¹⁶⁹. Digo que cada concepto humano implica siempre una relación de cualquier modo entre objetos espiritual y distintamente concebidos. Esto vale sobre todo para el concepto escotista del ente tomado en el sentido del puro «quid possibile ad esse». No cabe duda alguna que este concepto es un concepto de relación. Cada relación indica un todo constituido por diversas partes, indica por eso en todo caso una muchedumbre estructurada en la unidad de relación. Si es así, un concepto simpliciter simplex, resulta en rigor imposible. Lo que Escoto quiere decir, puede ser solamente un concepto que por un último análisis queda irreducible. Consecuentemente tiene que concordar también con lo que Leibniz llama «idea primitiva». Como cada número primitivo tiene su propia constitución individual e irreducible a otros números, así la idea primitiva tiene su propia constitución irreducible a otras ideas. Con esto no se exige para una idea primitiva un conceptus simpliciter simplex. Cuáles serán las ideas primitivas de Leibniz, veremos todavía.

Por el momento nos urge otra cuestión. Hemos ya hablado del principio de identidad. Ahora bien, todos los análisis sea de proposiciones sea de ideas simples deben conducir a una proposición de identidad. ¿Cómo se entiende esto, si insistimos que el auténtico principio de identidad según nosotros es: o un acto perfecto de reflexión de un espíritu sobre sí mismo o al menos la dirección concentrada de una

¹⁶⁸ *De Synthesi et analysi universali* en: Gerhard. Philos. VII. 292 y sig.: cf. Couturat, *Log.* 192 y sig. — Las ideas primitivas constituyen en parte el alfabeto de los pensamientos humanos: cf. Couturat. *Log.* 184 y *Opuscles et fr.* 358 en: *Generales Inquisitiones de analysi notionum et veritatum*.

¹⁶⁹ Lo afirma Escoto de su concepto del ente considerado como «pura quiditas, cui esse non contradicit». Véase 0 x 4 d 8 q 1 n 2; ed. Vives 17. 7 b. Cf. E. W. Platzeck, *Logos als Relation* en: *Antonianum* 44 (1969) 429, nota 2.

mente hacia un mismo objeto con exclusión de todos los demás objetos posibles? Para indicar esta última concepción de identidad nos hemos decidido decir: «Sólo esto mismo y no no-esto»¹⁷⁰. La expresión «no no-esto» nos reduce de hecho y necesariamente al primordial «esto mismo», porque el «no no-esto» es exactamente el objeto escogido y llamado brevemente «esto mismo», con tal que el «esto mismo» sea considerado como un factor de cualquier manera constante. Tal «esto mismo» es en sí único y no multiplicable. Por eso hemos rechazado la fórmula leibniziana de identidad « $A = A$ ». Sin embargo esta fórmula de Leibniz no carece de sentido y resulta muy útil para el cálculo logical, porque la expresión «esto mismo» equivale a «no no-esto» y las dos forman una proposición absolutamente verdadera. Lo establecido aquí se afirma por cada definición.

Se dice: «El hombre es animal racional», o como Leibniz afirma de modo igual: «El hombre es razón animal» para hacer constar que en analogía a la aritmética de multiplicación el predicado compuesto «animal racional - razón animal» contiene dos factores cuya reunión constituye el hombre entero, así como los factores dos por tres o tres por dos constituyen el número seis. Según Leibniz¹⁷¹ los factores predicativos aparecen aquí tan commutativos como los factores de una multiplicación. Sea así, pero con esto no se concede todavía a Leibniz que las definiciones antedichas sean expresiones de identidad, porque se abstraen de ellas todos los accidentes, sin los cuales el hombre en concreto no existe.

Menos aún se admite que proposiciones como ésta: «El hombre es animal» sean «expresiones de identidad», o como por ejemplo Duns Escoto dice: expresiones de identidad parcial¹⁷². Ya en otras publicaciones advertí que el concepto de identidad parcial, tomado rigurosamente, es un concepto en sí contradictorio. Jamás una parte es idéntica a su todo. ¿No nos dice un axioma viejo que la parte es menor que el todo? Desde luego el mismo Leibniz nos ha proporcionado una demostración rigurosa de este axioma¹⁷³. Detrás de esta problemática está otra vez el concepto leibniziano de una lógica predicativa. Pues para Leibniz cada predicación parcial representa una abreviación, es decir, con el predicado parcial se supone siempre el sujeto entero por la aplicación del principio de simplificación¹⁷⁴. La identidad logical entre dos términos consiste según Leibniz en la posibilidad de subsistir

¹⁷⁰ En modo de fórmula breve, bien que no sea del todo exacta: $A \& A$.

¹⁷¹ Couturat, *Log.* 327.

¹⁷² Cf. Leibniz, *Analysis linguarum* en: Couturat, *Opuscules et fr.* 369 n 48.

¹⁷³ Gerhard, *Philos.* VI, 300, renglón 3-8; Couturat, *Log.* 201.

¹⁷⁴ Couturat, *Log.* 338: « $ab = a$, $ab = b$ », p.ej. «Tout animal raisonnable (es decir: cada hombre) est un animal».

el uno por el otro sin cambiar la verdad¹⁷⁵. Pero esto no es posible, si el predicado no connota todo el sujeto¹⁷⁶. Entendido esto, cae naturalmente nuestro problema de una identidad parcial, porque Leibniz dice expresamente que en la cosa no hay distinción¹⁷⁷, sino sólo en nuestro entendimiento. Lo que llamamos 'hombre' es animal siendo hombre y siendo hombre es razón¹⁷⁸. Nos consta entonces que ésta así llamada lógica de identidad, que como tal no existe, no admite sino la lógica atributiva o predicativa¹⁷⁹.

Para el cálculo lógico es preciso evitar todo equívoco en la cópula «es» de una proposición categórica. En la lógica predicativa, aún cuando no se suele expresar terminativamente la cópula, ésta debe suponerse en el sentido «se atribuye a». Se dice entonces según el ejemplo dado: «El sujeto 'hombre' se atribuye el predicado 'animal racional'». En vez de atribuir Leibniz dice «contineri» o también «includi»¹⁸⁰. Menos apta aún es la expresión «inherir», usado todavía por algunos lógicos; porque un término no «inhiera» jamás a otro ni está inherido por otro. En la lógica se trata en primer lugar del cálculo de términos y no de cosas mismas. Por esta razón la aplicación del principio leibniziano de simplificación es más que dudosa. Las expresiones como «inhaerere, inesse, contineri, includi» no expresan válidamente una identidad. Por otra parte hay que notar que la lógica de clases conoce un cierto «inesse»; pues no basta decir que una clase sea mayor o menor o igual respecto a otra clase, sino se debe indicar que una clase es parte de otra clase o que los campos de dos clases coinciden del todo o sólo en parte.

De todos modos hemos podido ver, como el método matemático es el punto de partida para la lógica leibniziana, porque el sector continuo del método matemático es la relación de igualdad que se entiende sin más como identidad. Si transplantamos la igualdad entre cantidades aritméticas al campo lógico y hablamos analógicamente de equivalencia entre ideas, entonces cada definición consiste según Leibniz en tal presumida equivalencia de ideas. Así el concepto 'hombre' se considera como equivalente con el concepto 'animal racional'. Y como los sendos conceptos 'animal' y 'racional' pueden ser analizados de su parte, comienza aquí el proceso reductivo hasta un cierto límite in-

175 Ibidem.

176 Véase en el punto primero el texto a las notas 22-24.

177 Couturat, *Opuscules et fr.* 367.

178 Cf. J. Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz* I, 187 y sig.

179 Cf. el texto a las notas 22-24 y 166.

180 *Analysis linguarum* en: Couturat, *Opuscules et fr.* 369 y sig. nn 48, 56; Gerhard, *Philos.* VII, 20.

franqueable que nos facilita una idea primitiva o nos deja suponer una serie indefinida.

Todas las proposiciones como las mismas definiciones y los principios deben ser según Leibniz identidades o equivalencias sea mediata o inmediatamente. Ortega y Gasset nos habla de un principalismo leibniziano¹⁸¹.

Si Ortega y Gasset detrás de tal principalismo quisiera suponer en Leibniz un despreciador de todos los principios, no podemos seguirle¹⁸². Y si según Ortega y Gasset¹⁸³ para Leibniz pensar significa eo ipso probar, no se debe olvidar, que no solamente la deducción sino también la reducción tiene valor científicamente probativo. Es una equivocación, cuando se dice sin más que los racionalistas al imitar exclusivamente el método matemático aplican únicamente la deducción. En esto consiste principalmente la grande controversia entre Leibniz y el cartesianismo. Prueba de lo dicho es precisamente el «principalismo» de Leibniz, según el cual ningún axioma debe aceptarse sin haberlo demostrado¹⁸⁴, con tal que no se trate de los principios de identidad y de contradicción; pues cada uno de los axiomas de la antigüedad o de la escolástica tiene que ser considerado como hipótesis, y todas las hipótesis exigen una demostración. Pero delante de cada fórmula leibniziana de identidad « $A = A$ » termina toda reducción, cuando A se representa como una idea comparable a un número primitivo, es decir, como una idea adecuada y primitiva e intuitivamente inteligible.

Sin exigir el mismo rigor leibniziano puede decirse que detrás de la *demonstratio per aequiperantiam* de Lull se esconde una posición parecida. A causa de la coincidencia de todos los atributos divinos en la esencia de Dios —y esta coincidencia es un postulado absolutamente necesario, si se acepta la existencia de Dios—, valen las proposiciones siguientes: La sabiduría divina es su bondad, y su bondad es su poder; consecuentemente la sabiduría divina es el poder de Dios. De modo semejante declara Leibniz en su *Specimen calculi universalis*¹⁸⁵: Dios es sabio, el sabio es justo, luego Dios es justo. Y esta

¹⁸¹ *La idea de principio en Leibniz* I. 15 y sig., 151, 169, (118), 222 y sig.: cf. 224, donde el autor afirma que un principio aristotélico es en el fondo más bien un hecho social.

¹⁸² Cf. loc. cit. I, 18 y sig.

¹⁸³ Loc. cit. I, 115.

¹⁸⁴ Couturat, *Log.* «Aucun axiome sans preuve»: cf. también pág. 185.

¹⁸⁵ Gerhard, *Philos.* VII, 224.

cadena puede continuarse más aún, p. ej. Dios es sabio, el sabio es justo, el justo es severo, luego Dios es severo». Y como la justicia de Dios es a la vez su misericordia, luego Dios es severo y misericordioso.

Con tales constataciones estamos de nuevo al punto de partida del *Ars generalis* de Llull. Aunque Leibniz juzgue el elenco luliano de atributos divinos como una selección arbitraria¹⁸⁶, no se puede negar que los atributos de Dios como tales juegan un papel preponderante en el ideario de nuestro gran filósofo alemán. Es verdad que duda si logramos por medio de un análisis puro hacer verlos como los auténticos fundamentos de todo pensar filosófico, sin embargo los toma para sí como directivas de sus propias meditaciones. Si no fuese así, no hubiera escrito todavía en el año 1716 a la reina de Inglaterra: «Yo no hubiera tocado por nada esta cuestión del vacío, si no hubiese observado que la opinión del vacío perjudica a las perfecciones de Dios (*dérogé aux perfections de Dieu*) como casi todas las demás opiniones que son contrarias a las mías. Pues las mías son ligadas casi todas con el gran principio de la suprema razón y perfección de Dios»¹⁸⁷. Aun cuando alguien juzgara algo diplomático este texto de la carta, no puede ser un simple gesto de cortesía interesada, lo que según mi juicio contradice al verdadero carácter de Leibniz, sino —como pudimos ver en nuestro segundo punto— corresponde perfectamente con las ideas básicas del *Discours de métaphysica*. Si Ortega y Gasset¹⁸⁸ excluye tales directivas antes bien teológicas en el pensar leibniziano y ensaya reducirlo exclusivamente a un método lógico-matemático, pienso que no ha tomado muy en serio tales convicciones religiosas de Leibniz.

Desde luego, la opinión cartesiana del vacío en el mundo contradice según Leibniz de veras a la perfección de Dios, porque no se ve para esta opinión una razón suficiente, antes bien se opone a la sabiduría divina, se acerca del concepto de ociosidad que de su parte está en oposición clara a la idea del *actus purus* divino. Como el horror vacuú era una nota característica de toda la filosofía antigua y medieval, así el horror otiositatis es un punto de vista esencial en todas

¹⁸⁶ Véase el texto a la nota 40.

¹⁸⁷ «Hannover, ce 2 juin 1716»; Gerhard, *Philos.* VI, 379.

¹⁸⁸ *La idea de principio en Leibniz* II, 205.

yen para Llull como para Leibniz los predicados más fundamentales¹⁹⁰. Con esto no sea descuidada la observación que sujeto como predicado en esta figura A de Raimundo Llull pueden considerarse como «terminus a quo» o como «terminus ad quem» de una relación proposicional. Notamos entonces de nuevo que no hay conceptos simpliciter simplices sino que todos implican siempre una relación.

Hay relaciones del pensar que se comprenden por sí mismas. Al menos vale esto también para Leibniz respecto a los principios de identidad y de contradicción¹⁹¹. Tan verdadera es esa afirmación que Leibniz dice: «Si nada se concibe por sí mismo, nada se concibe en absoluto»¹⁹². Leibniz no es escéptico ni relativista. Una segunda sentencia de Leibniz, no menos importante, dice: «Es necesario que los objetos que se perciben «per se», sean diversos»¹⁹³. A estas dos sentencias de Leibniz añado una tercera que corresponde también a las concepciones de nuestro Autor, conocido como pensador de armonía por antonomasia: «Las muchas cosas que hay, ni son jamás completamente iguales ni son caóticamente desiguales».

Hay muchos sujetos, muchas ideas-estrellas. En un tal cosmos de ideas, resulta indiferente, por dónde uno comienza. La Ciencia general de Leibniz está esencialmente conexas con aquel método del pensar reticular y por eso nos conduce necesariamente a una vasta enciclopedia. Lo dicho no impide que bajo el punto de vista pedagógico hay diversos intentos de proponer un *Ordo scientiarum*¹⁹⁴.

En la *Introductio ad Encyclopaediam arcanam*, donde hay p. ej. un *Conspectus scientiarum*, Leibniz se refiere también a Llull, confesando, empero, hacia el fin de su enumeración de ciencias: «Non multum interest, quomodo scientias partieris, sunt enim corpus continuum quemadmodum Oceanus»¹⁹⁵.

Los atributos divinos son para Leibniz como para Llull predicados primitivos y fundamentales. Parece extraño que los atributos divinos falten propiamente en un texto, en el cual Leibniz trata de enumerar sus términos primitivos (o sea ideas primitivas), pero la razón de esta laguna no es tan difícil de acertar, porque en este texto Leibniz se refiere a los sujetos primitivos y no a los predicados. Sólo los

¹⁹⁰ En general según la *Characteristica verbalis* de Leibniz los sustantivos señalan las cosas en su unidad, los adjetivos (predicativos) lo que está esparcido en las cosas diversas. Véase Couturat, *Opuscules et fr.* 433.

¹⁹¹ Cf. la nota 159.

¹⁹² Couturat, *Opuscules et fr.* 430.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ Couturat, *Opuscules et fr.* 35-40; especialmente para la filosofía, *ibidem* pág. 524-8.

¹⁹⁵ Couturat, *Opuscules et fr.* 511-2.

las deliberaciones de Llull sobre los entes reales, lo que se manifiesta sobre todo en su doctrina de los correlativos ya mencionada¹⁸⁹.

Si debemos postular —bien que sea en último análisis desde un fundamento religioso— que todas las ideas humanas sean reducibles a los atributos divinos y que estos todos sean convertibles o conmutables entre sí, porque la unión de ellos debe ser la más posible, es decir, una perfectísima identidad, entonces resulta muy probable que todas las ideas humanas están ligadas íntimamente entre sí; y por eso en el fondo no importa, por dónde comenzamos a pensar. En otras palabras, por las relaciones de identidad de los atributos divinos se constituye un pensar reticular para Leibniz así como para Llull, lo que se hace importante para todas las demás relaciones de ideas humanas. El que se pasa dentro de esta red de pensamientos, no podría desviarse fácilmente de las combinaciones o enlaces de verdades que están implicadas por dicha red conceptual. Tal pensar reticular es verdaderamente típico para la constitución del sistema leibniziano. La sentencia de Anaximandro: «Todo participa con todo», válida para todas las relaciones o continuidades en el ser real recibe en tal pensar reticular un principio de orden, es decir, un modelo de pensar, que deja con mucho detrás de sí el método deductivo relativamente estrecho.

Cada sujeto es una estrella, de la cual salen muchísimos rayos de deducción a un sinnúmero de otros sujetos radiados. Miguel Serres sigue en el primer tomo sobre el sistema leibniziano a este hilo de método y da al tomo el subtítulo «Étoiles» (Estrellas). Que el aspecto exterior de la figura A de Raimundo Llull podría pasar como símbolo de tal pensar reticular o estrellado, se entiende fácilmente; porque la letra 'A' de la figura representa en primer lugar el sujeto de los sujetos, esto es, Dios, y luego cualquier sujeto real; y los principios absolutos, tomados en sentido de los atributos divinos o en el sentido de los aspectos transcendentales comunísimos de cada ser real, constitu-

¹⁸⁹ Véase el texto que sigue a la nota 100. — Una alusión lejana de Leibniz a la doctrina luliana de los correlativos nos ofrece el texto siguiente: «... ipsa transitio seu variatio, quae ubi cum perfectione conjuncta est actio, ubi cum imperfectione passio dicitur, nihil aliud est quam complexus duorum statuum sibi oppositorum et immediatorum una cum *vi seu transitus ratione*: quae est ipsa qualitas. Ut proinde ipsa actio (cf. «activum» de Llull) vel passio (cf. «agibile» de Llull) sit quaedam resultatio ipsorum statuum simplicium. Hinc videntur duae requiri denominationes intrinsecae (!), vis transeundi et id quod transitur»; Couturat, *Opuscules et fr.* 9. — En consonancia con el predicho «horror vacui et otiosi» está también esa sentencia aristotélica: «Natura nihil agit frustra» (*De coelo* I, 4), citada por Leibniz según Couturat, *Opuscules et fr.* 7. Cf. B. de Lavinheta, *Explanatio*, Hildesheim 1973, *Einleitung* nota 85.

sujetos primitivos son las ideas primitivas de Leibniz. Vayamos despacio. Adelante! Leibniz distingue términos no-complejos o sea simples y otros complejos. Cada proposición según Leibniz es un término complejo, el cual como proposición puede ser verdadero o falso. Un término no-complejo, es decir, simple es primitivo o no primitivo. Cada no-complejo, es decir, simple es o sea primitivo o no primitivo. Cada término simple como expresión de una idea adecuada no puede contener en sí la posibilidad de contradicción entre las notas constitutivas. El término primitivo es el resultado de un análisis perfecto y no admite una reducción ulterior. «Impossibile in terminis simplicibus seu incomplexis est non-ens, in complexis sive in propositionibus est falsum»¹⁹⁶ El texto mencionado se halla en las *Generales Inquisitiones de Analysi notionum et veritatum*¹⁹⁷.

Leibniz distingue aquí¹⁹⁸:

- I. los términos primitivos por antonomasia,
- II. los términos primitivos confusos de los sentidos,
- III. los términos primitivos de cantidad.

Después se refiere a los términos parciales o sea respectivos.

I. ¿Cuáles son los términos primitivos por antonomasia? Leibniz enumera: Ens - Non-Ens¹⁹⁹, Existens, Individuum, Ego. Estos términos con excepción del Non-Ens sujetos cuya función consiste exactamente en lo que son sujetos naturales por sí solos. Por eso son substituidos en la figura A de Llull por la misma letra 'A'. El concepto primísimo para Llull no es la bondad ni cualquier otro principio absoluto de esta figura A sino lo que la letra 'A' por sí sola señala, esto es, en primer lugar Dios mismo y después cualquier ente concreto que realmente existe sea como individuo en general o sea como substancia espiritual, esto es, como un yo. En otras palabras: La letra 'A' de la figura luliana implica por sí sola los predichos términos primitivos de Leibniz.

Como los atributos divinos nos proporcionan diversos aspectos humanamente inteligibles de Dios, se consideran absolutos como tales, esto es, ulteriormente irreducibles, pero ellos no son sujetos-estrellas en sentido primordial, más bien haces de rayos que estrellas conceptuales propiamente dichas. La esencia divina por sí sola es el sujeto

¹⁹⁶ Couturat, *Opuscles et fr.* 368.

¹⁹⁷ Couturat, *Opuscles et fr.* 356-99.

¹⁹⁸ Loc. cit. 360 y sigs.

¹⁹⁹ Hay que notar aquí la observación de Leibniz, comunicada arriba sobre lo imposible en el texto a la nota 196

solar primordialísimo, el Ente primísimo, y él únicamente existe por su propia virtud como el individuo original y ejemplar como el Yo primordial *kath'exochen*.

En el texto de Leibniz se dice precisamente que se trata aquí solamente del ente concreto y no del ente abstracto. Estos como no-necesarios son formalmente excluidos²⁰⁰, mientras el ente, en cuanto es auténticamente posible, es real.

Me parece que esta última observación exige una aclaración especial. El concepto leibniziano de lo posible no es invención suya si no nos proviene de la antigüedad²⁰¹ y dice: En verdad es posible solamente el ente real y concreto, porque sólo en él se han cumplido todas las condiciones necesarias para que este mismo ente exista. En este sentido lo auténticamente posible tiene que existir. Al aceptar este concepto de lo posible, Leibniz concluye vice versa que el mundo entero realmente existente debe ser entre todos los abstractos posibles el único que según la sabiduría omnipotente de Dios podía existir. Parece entonces que el pensamiento de que el mundo real es el único que podía existir incluye el otro que este mundo real es el mejor de todos abstractamente posibles, porque —y en esto Leibniz y Llull están del todo conformes— «Dios no puede obrar mal»²⁰².

Respecto a los demás términos primitivos de sujeto puedo ser más breve. *El existente* según Leibniz es lo que es compatible con muchos, mientras que cualquier otro sería incompatible con ese mismo²⁰³. También este concepto de lo existente connota el predicho concepto leibniziano de lo posible. *El individuo* se refiere según Leibniz también a cada ente real. Para individualarlo en absoluto sería necesaria una serie indefinida de notas, pero basta indicar algunas para distinguirlo suficientemente de otros individuos de nuestro ambiente, basta aún el solo gesto indicativo. Los conceptos leibnizianos de ente existente y de individuo se aclaran mutuamente. Del «*ego*» opina Leibniz que es algo particular, que resulta difícil explicar su noción y que consecuentemente se debe poner sencillamente como un esto integral, un *hic integrale*. Cierto es, que la 'egoitas' como el concepto 'haecceitas' se presenta como un concepto sumamente difuso, para usar un término propiamente escotista. Yo suelo hablar de un concepto de clase de muchas clases de uno.

²⁰⁰ Couturat, *Log.* 360.

²⁰¹ Es el concepto megárico de lo posible. Véase H. DeKu, *Possibile logicum*, en: *Philosophisches Jahrbuch* 64 (1955) 3-5.

²⁰² Cf. arriba la nota 80.

²⁰³ Loc. cit.

II. En segundo lugar Leibniz al buscar los términos primitivos mete los términos primitivos confusos de los sentidos. Para darnos un ejemplo se refiere a los colores y opina que el concepto de lo colorado podría quizás explicarse de cualquier manera e incluso a un ciego como cierta calidad de la superficie. Estos conceptos, estimulados por las percepciones sensoriales (sin que éstas sean causadas por las cosas²⁰⁴ nos conducen a la concepción de las verdades de hecho, a las «vérités de fait», o de contingencia. El análisis de ellas va siempre al infinito, y sólo Dios las conoce del todo. Estas consideraciones de Leibniz, como se combinan con sus investigaciones sobre los problemas del infinito matemático se alejan decididamente de las doctrinas lulianas y nos conducen a un pensar moderno²⁰⁵.

III. El tercer puesto de los términos primitivos de Leibniz está ocupado por ciertos términos de cantidad. Leibniz menciona la «magnitudo extensa, durans et intensa», pero añade que si no se equivoca, estas nociones podrían todavía reducirse a otras; por consiguiente se excluyen como propios términos primitivos. Esta duda, o mejor dicho, esta refutación de Leibniz se dirige ante todo contra Descartes. Leibniz afirma expresamente: «De modo particular se puede dudar aquí, si las nociones de «extensio» y de «cogitatio» sean nociones simples (en el sentido de ideas primitivas); porque lo extenso parece ser un continuo que posee partes coexistentes y el concepto de «cogitans» no parece ser un término integral; pues se refiere a un objeto. En ambos casos llegamos a términos parciales o sea respectivos, como dice Leibniz. Estos nos conducen a los conceptos propios de relación. Leibniz los llama conceptos parciales, en cuanto de ellos nacen también las partículas (o sea las preposiciones) como «en, de, entre, antes, después» etc. que notan el respecto de los términos²⁰⁶. El término fundamental de estos principios respectivos no es como según Llull la diferencia sino el «idem» en la coïncidencia absoluta o relativa. ¿Cuál es la razón de esta discrepancia entre Leibniz y Llull en cuanto al análisis de los términos respectivos o relativos? Si la diferencia es la relación básica de todos los principios relativos de Llull, la identidad está de rigor (!) fuera de la figura luliana T, así como también la contradicción. Visto bajo este aspecto, la figura T no puede presentar en los ojos de Leibniz el último análisis de todos los términos respectivos. Por

²⁰⁴ Cf. la doctrina leibniziana de la mónada sin ventanas en el punto segundo (texto a las notas 61-75) y el principio de Leibniz: «Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu nisi ipse intellectus»; Gerhard, *Philos.* VII, 488. Compárese abajo el texto a la nota 219.

²⁰⁵ Cf. *Origo veritatum contingentium ex processu in infinitum ad exemplum proportionum inter quantitates incommunicabiles*; Couturat, *Opuscules et fr.* 1 sigs..

²⁰⁶ Couturat, *Opuscules et fr.* 361.

otro lado, no se puede negar que la diferencia como primer principio relativo de Llull se funda efectivamente sobre el hecho innegable de una muchedumbre objetivamente dada. Sólo en un segundo paso se pregunta, en qué sentido dos seres diversos concuerdan o se oponen. Ciertamente, la concordancia suma de Llull podría ser lo que Leibniz llama coïncidencia, pero sin que ésta se tome ya en el sentido de una mismedad auténtica. Y en cuanto al principio relativo de la contrariedad de Llull, hay que conceder que en los escritos de nuestro Mallorquín este principio recibe a veces el vigor de la contradicción. En otras palabras: en la aplicación luliana de la figura T se notan ciertas inexactitudes conceptuales, porque la figura T representa fundamentalmente la reducción de todas las relaciones reales (!) a nueve principios. Mas ni la relación de la contradicción ni la de la identidad son relaciones reales. Sí, son los principios supremos de Leibniz, pero lo son como principios del pensar, mientras que la figura T de Llull está concebida por un pensar que se dirige inmediatamente a lo que nos da una realidad, que no consiste sólo en la mente humana, sino también y en una mayoría aplastante fuera de la mente. Leibniz no niega la muchedumbre como un dato básico de nuestro pensar, mas esto sí: presupone desde un principio una identidad entre esta muchedumbre «objetiva» y el yo que es esa mónada sin ventanas, en el cual se refleja Dios y el universo.

Como la constatación de una identidad y desde luego, de cada principio relativo se expresa siempre en forma de una proposición, concluyo la exposición del análisis leibniziano de las ideas no complejas o sea simples y me vuelvo ahora al análisis de las ideas complejas que según Leibniz precisamente son siempre proposiciones completas.

Hemos dicho que el análisis de estos términos complejos consiste en la reducción a una identidad o también a una contradicción. Tal análisis completo se consigue, cuando se trata de verdades de razón. Mas un análisis perfecto resulta imposible para el hombre, cuando se trata de proposiciones sobre las cosas contingentes, es decir, delante las «vérités de fait». De las *Inquisitiones generales de analysi notionum et veritatum*²⁰⁷ anotamos aquí las siguientes afirmaciones de Leibniz:

Una tesis es verdadera, si el análisis de ella (resolutio) puede continuarse hasta lograr una enunciación de identidad o también si

²⁰⁷ Couturat, *Opuscles et fr.* 371 y sigs.

el camino analítico como tal ya indica que no llegaremos (en este proceso de análisis) a una contradicción²⁰⁸.

Una tesis es falsa según Leibniz, si su análisis descubre una contradicción o si se demuestra que aun con un análisis muy adelantado la tesis no puede verificarse²⁰⁹.

En consecuencia con lo que queda dicho Leibniz explica las diversas modalidades como sigue:

1) Verdades necesarias (o sea «vérités» de raison) son aquellas que pueden ser reducidas a una identidad.

2) Proposiciones imposibles son las que se reducen a una contradicción.

3) Proposiciones posibles son aquellas, para las cuales se puede mostrar, que no conducen a una contradicción.

4) Proposiciones contingentes son «verdaderas», cuya falsedad no se puede mostrar de otra manera y cuya verdad no se logra analíticamente sino sólo por la experiencia, más exacto: por experimentos²¹⁰.

De nuevo tenemos que confesar que se trata aquí de consideraciones un poco ajenas a las de Raimundo Lull y que nos hacen llevar a la moderna crítica de ciencias. Sin embargo, en cuanto a Leibniz, detrás de estas afirmaciones se esconden todavía otros problemas a que aludimos someramente. Enumero p.ej. la posibilidad de los milagros, la cuestión de la predestinación de las almas y en conexión íntima con ésta el problema de la libertad humana²¹¹. Mas las dos primeras cuestiones trascienden el margen propiamente filosófico. Por esto renunciamos aquí a una exposición de ellas, aunque resulten importantes para tratar el tema sobre Leibniz y Lull bajo todos los aspectos.

Tampoco nos hace falta exponer aquí el método sintético del arte combinatorio; porque se ha comunicado lo más interesante ya en nuestro punto primero y nos consta que Leibniz no cambió esencialmente esas posiciones de joven, más tarde.

Lo que atañe aún a la Ciencia general de Leibniz se refiere a) a la doctrina leibniziana sobre los principios, b) al problema no menos importante de la relación entre el uno y los muchos, c) a la aspiración

²⁰⁸ Como en el punto primero, hacemos constar aquí de nuevo que Leibniz anticipa con tales constataciones el axioma de las ciencias de hoy, según el cual una tesis sobre hechos naturales, esto es, sobre procesos contingentes no pueda ser verificada en absoluto. Hay solamente hipótesis en las ciencias naturales. Cf. arriba la nota 24.

²⁰⁹ La segunda parte de esta alternativa toca de nuevo el problema de una verificación improbable. Cf. Couturat, *Opuscules et fr.* 371 nn 56-7.

²¹⁰ Couturat, *Opuscules et fr.* 371 nn 60-1.

²¹¹ De ésta y de los milagros hemos tratado brevemente en el punto segundo (véase el texto entre las notas 82 y 84, entre las notas 92 y 96).

de Leibniz hacia una lengua universal y en conexión con ella a sus intentos para lograr una característica universal.

Ortega y Gasset en su libro póstumo *La idea de principio en Leibniz*²¹² nos ofrece una lista de los principios leibnizianos sin haber logrado empero una suficiente explicación de ellas. Se ve aquí en seguida que este libro del gran Maestro español no pudo terminar. Nos referimos en general a las conocidas obras de L. Couturat, es decir, a *La logique de Leibniz*²¹³ y a los *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*²¹⁴.

Ya sabemos: Para toda reducción hay solamente dos últimos principios en Leibniz, el de identidad y el otro de contradicción. El símbolo del principio de identidad podría ser la cifra '1' y el del principio de contradicción, por el cual se disuelve una hipótesis en nada, la cifra '0'. Este simbolismo se debe al mismo Leibniz. El uno por antonomasia es el *Ens perfectissimum* lo que tiene que existir²¹⁵. Como es así, se puede afirmar también que el *Ens perfectissimum* es el único ente de que se dice auténticamente «*Ens est*»²¹⁶, porque todos los demás entes son derivados, más aún: están entre los polos del Ente por antonomasia y de la nada. No son entes necesarios por sí mismos, son posibles. Pero son posibles, porque existen necesariamente (como antes lo hemos explicado, es decir) en fuerza de la sabiduría omnipotente de Dios. Ahora bien, Leibniz mete el símbolo '1' para Dios y el símbolo del cero, la cifra '0' (cero) para la nada. Aludiendo a su sistema dual de los números dice que como con las cifras 1 y 0 (cero) se puede constituir todo el reino de los números; así se constituye, por decirlo así, el mundo de las cosas reales por Dios y a través de la nada, entendida ésta como contradicción²¹⁷.

Así en último análisis todo se reduciría a Dios y la nada, entre los cuales se intercala el mundo de los entes contingentes, cuyo análisis perfecto hacia una identidad más bien asintótica está reservado sólo a Dios²¹⁸.

²¹² I, 17.

²¹³ Págs. 203-40.

²¹⁴ Sobre todo a las págs. 376 y 528.

²¹⁵ Cf. Gerhard. *Philos.* VII, 261 y sig.

²¹⁶ Cf. E. W. Platzeck, *Das Reden vom Sein*; en: *Zeitschrift für Philos. Forschung* 24 (1970) 317-34

²¹⁷ Véase Couturat, *Opuscles et fr.* 430. Una página más adelante Leibniz dice: «*Quoniam vero non est in potentia nostra perfecta a priori (!) demonstrare rerum possibilitatem, i, resolvere (!) cas —(entiéndase: como un pensar «a priori»)— usque in DEUM et nihilum (!), sufficit —(cf. el principio rationis sufficientis)— ingentem earum multitudinem revocare ad paucas quasdam, quarum possibilitas vel supponi ac postulari, vel ex experimento probari potest.*»

²¹⁸ Cf. arriba las notas 24 y 208.

En vez de la fórmula leibniziana de identidad hemos propuesto esta otra: «Solamente esto mismo y no no-esto», con la cual la unidad y la individualidad son suficientemente connotadas. La indiscernibilidad de Leibniz es un concepto discutido y rechazable por la microfísica moderna. Frente al uno en el sentido de esto mismo se encuentra la muchedumbre ingente del ser y del saber. Los muchos entes son dados y combinados en sí y entre sí.

Como entes reales son todo lo que se percibe por los sentidos con excepción del entendimiento mismo, pues Leibniz insiste en que nada se presenta en el entendimiento si no estuviera antes en los sentidos excepto el mismo entendimiento²¹⁹. Los productos de la imaginación humana se deben en parte a los datos sensoriales y en parte a la fuerza combinatoria del entendimiento humano. En consecuencia, también los resultados en las matemáticas son productos de la imaginación, no lo son solamente los productos artísticos y quiméricos. Si Leibniz intenta y funda un análisis geométrico que renuncia al uso del número y de la intuición sensitiva in actu, permanece siempre aún en el campo de las representaciones imaginativas, pues se refiere únicamente a las cualidades de las figuras geométricas, que pueden facilitar equivalencias plenamente válidas, coincidencias de semejanza y otras de identidad. Por éstas se hallan verdades de razón necesarias sea por las identidades positivamente dadas sea por las que se dan en virtud de la negación de una contradicción.

Por un lado nos parece a veces que Leibniz acumula sin necesidad las ideas innatas, por otro lado es casi incalculable el poder de la función de la negación en el pensar humano. Por esto, sin contradecir a ideas relativamente innatas aceptamos el dictamen de Ortega y Gasset: «La nada es, sin cuestión, la idea más original del hombre. Todas las demás pueden provenir más o menos indirectamente de las cosas que hay; pero la nada no ha podido ser sugerida por cosa alguna»²²⁰.

El principio de contradicción que no vale para el reino de los entes concretos mismos, manifiesta suficientemente lo que se ha dicho, pero el principio de identidad, si tiene que hacerse consciente, necesita la ayuda del principio de contradicción.

Con el principio de identidad se da inmediatamente otro principio leibniziano, el de la substitución de los equivalentes²²¹. Sea dicho de paso que con este principio Leibniz hubiera podido explicar la verdadera esencia del silogismo simple, porque en su *Análisis lingua-*

²¹⁹ Gerhard, *Philos.* VII, 488. Cf. arriba el texto a la nota 204.

²²⁰ Ortega y Gasset, *La idea del principio en Leibniz*, II, 207 nota 2.

²²¹ Couturat, *Log.* 206. Un texto importante para el principio de substitución está en *Analysis linguarum*; Couturat, *Opusculs et fr.* 251 y sigs.

rum hay un texto interesante que se funda sobre este principio²²²; sin embargo la buena idea leibniziana no me parece realizable por una lógica predicativa²²³.

Los demás principios leibnizianos se refieren mas bien a las verdades de hecho o sea contingentes²²⁴. Para ordenarnos el sinnúmero de hechos y procesos contingentes nos hacen falta principios que varían según los modos del ser el principio de identidad. Este mismo constituye por sí el grado sumo del así llamado principio de razón, más exactamente del principio *rationis reddendae*²²⁵ y se presenta aún directamente bajo la forma del principio de simetría²²⁶. Pero el principio de razón que se opone necesariamente a cualquier contradicción, es una ley de existencia²²⁷. También el principio de conveniencia o de lo mejor²²⁸ que reza así: «Todo lo que puede existir y que es compatible con otros, existe», tiene vigencia aún en virtud del principio de identidad, porque Leibniz se refiere en este principio como en su doctrina sobre el mundo mejor no a las sendas cosas del mundo sino a la coherencia total del universo²²⁹. Sin embargo la inteligencia en esta identidad no se alcanza por el entendimiento humano, porque ninguna de las series regresivas de los procesos contingentes contienen «la *raison de la suite entière*», esto es, la razón total de la serie. Debemos buscar fuera de la serie hacia un Ente necesario por sí mismo²³⁰. En relación con el principio de identidad se pone también el principio archileibniziano de los indiscernibles²³¹ que según Leibniz es consecuencia del principio general de razón, en cuanto éste aparece como la aplicación más fundamental del principio de identidad a las cosas contingentes. Otro corolario del principio de razón es el principio de con-

²²² Couturat, *Opuscules et fr.* 352: «Cum scientiae omnes quae demonstrationibus constant nihil aliud tradant, quam cogitationis aequipollentias seu substitutiones, ostendunt enim in propositione aliqua necessaria uto substitui praedicatum in locum subjecti, et in omni convertibili propositiones etiam subjectum in locum praedicati substitui posse, et inter demonstrandum in locum quarundam veritatum, quas praemissas vocant, tuto substitui aliam quae conclusio appellabatur: hinc manifestum est, illas ipsas veritates in charta ordine exhibitum iri sola characterem analysi, seu substitutione ordinata continuata».

²²³ Cf. E. W. Platzeck, *La estructura esencial del silogismo simple*, Apéndice I, libro en impresión en Madrid. Hay que añadir todavía el ya mencionado principio de simplificación; véase el texto después de la nota 80.

²²⁴ Cf. arriba el texto a las notas 208 y 209.

²²⁵ Couturat, *Log.* 213.

²²⁶ Couturat, *Log.* 227.

²²⁷ Couturat, *Log.* 220.

²²⁸ Couturat, *Log.* 224.

²²⁹ Loc. cit. 224, nota 2.

²³⁰ Loc. cit. 222.

²³¹ Couturat, *Log.* 228.

tinuidad²³². Aquí es necesario insertar aún el principio de la razón suficiente, de que tuvimos que hablar en el punto segundo²³³.

Como se ve, todas estas variantes del principio de identidad tocan la muchedumbre ingente de las cosas, que nos aparecen como series infinitas. La problemática de la muchedumbre infinita no es para Leibniz sólo una tarea matemática sino a la vez un camino para reconocer leyes físicas y metafísicas. Bajo este aspecto Leibniz sobrepasa mucho el pensar luliano a pesar de que en el siglo de Llull no faltaron autores, quienes se impusieron ya tales problemas del infinito cuantitativo y cualitativo en las cosas contingentes.

Nos queda una palabra breve sobre el lenguaje y la característica universal según el pensamiento de Leibniz. La combinatoria luliana constituye un primer intento de formalizar las ideas humanas. Pero el alfabeto de Llull no ha evitado las equivocaciones de los símbolos escogidos, es decir, de las letras del alfabeto usadas en el Arte luliano. Como lengua universal Llull ha defendido y propuesto siempre el latín a los cristianos europeos. Sus razones fueron menos científicas. ¿No fue precisamente Llull quien ha escrito la mayoría de sus libros en catalán? Sus razones fueron político-prácticas, mientras que Leibniz halla todavía razones científicas en favor de la lengua latina²³⁴.

Mas lo que Leibniz anhela, es más bien una lengua artificial, por la cual se evitan todas las equivocaciones²³⁵. Tanto en cuestión de una lengua universal cuanto en los intentos de una característica universal (esto es, de una formalización estrictamente logical de los pensamientos humanos por medio de signos completamente unívocos) Leibniz no fue el iniciador único en su tiempo, pero sin duda el más progresivo. Sin embargo, como estos problemas no nos proporcionan otras relaciones entre Leibniz y Llull, baste lo que se ha dicho aquí.

²³² Loc. cit. 232.

²³³ Cf. arriba el texto a la 117. — Quizás no es inútil citar aquí un breve texto aducido por Couturat (*Opuscules et fr.* 376): «Placet autem menti (potissimae) potius id fieri quod habet rationem quam quod non habet rationem, ita si plura sint A, B, C, D et unum ex ipsis sit eligendum et sint B, C, D per omnia similia, at solum ab aliis sese aliqua re distinguat, Menti cuilibet hoc intelligenti placebit A».

²³⁴ Cf. Couturat, *Opuscules et fr.* 351. — Desde luego es interesante el hecho que en nuestro tiempo los rusos propusieron ya varias veces el latín como lengua universal en los Congresos internacionales.

²³⁵ «Les caractères qui expriment toutes nos pensées, composeront une langue nouvelle, qui pourra estre écrite et pronocée. Cette langue sera bien difficile à faire, mais très aisée à apprendre, mais bientôt reçue par tout le monde... J'ose dire que ceuy est le dernier effort de l'esprit humain... C'est une de mes ambitions de venir à bout de ce projet, si Dieu me donne la vie. Je ne le dois qu'à moi et j'en ai eu la première pensée à l'âge de 18 ans comme j'ai témoigné un peu après dans un discours imprimé (= *De Arte combinatoria*); Couturat, *Opuscules et fr.* 156-7.

Considero casi un deber volver otra vez a las ideas innatas de Leibniz. En el punto segundo²³⁶ al hablar de la monadología pudimos hacer constar que según Leibniz cada mónada espiritual es como un mundo cerrado sin ventanas hacia el universo. Bajo este punto de vista las ideas innatas de Leibniz ganan una importancia mucho mayor de lo que parecía cuando nos hemos referido a Ortega y Gasset que en el fondo no admite sino la nada como única idea innata del hombre. En última consecuencia el sentido propio del universo se desvanece bajo la consecuencia casi lógica de las concepciones fundamentales del Eremita matemático y místico de Hannover. Es verdad, que da todo a Dios, mas para dar una explicación del universo debe recurrir a la pobre idea de una armonía preestablecida en comparación con dos relojes que caminan al unísono de un orden impuesto con anticipación. Leibniz acude a esto, porque no osa tomar en serio las causas segundas del universo: las cosas, los seres vivientes y espirituales en una comunidad viva del dar y recibir, porque no ha querido penetrar en la misteriosa polaridad entre la Causa primerísima y omnipresente y las causas segundas. Naturalmente él que acepta la doctrina leibniziana de la substancia²³⁷ y de la mónada sin ventanas⁸, tiene que ampliar²³⁸, tiene que ampliar exageradamente el campo de las ideas innatas. La concepción leibniziana de la sustancia, de la mónada, de las ideas innatas es un conjunto doctrinal, que exige como última consecuencia una lógica predicativa así como Leibniz la enseña. En último análisis el yo debería ser el único sujeto de la lógica leibniziana. Nuestro pensador mismo no saca esta consecuencia y admite aún un sinnúmero de mónadas creadas o al menos las presupone.

Además cada mónada creada, también la mónada espiritual, aparece como una idea asintóticamente menos perfecta de la perfectísima identidad divina. Por esto, no nos extraña otro pensamiento raro en el sistema leibniziano, según el cual las imperfecciones necesariamente dadas con la existencia de los seres contingentes, esto es, finitos, constituyen frente al divino Ente perfectísimo e infinito en cierto sentido un mal metafísico²³⁹. Mas tal idea se debe más bien a un abuso

²³⁶ Véase el texto entre las notas 61-75, cf., el texto en torno a la nota 220.

²³⁷ ¿Quién sabe, si el espinosismo no haya entrado aquí por una secreta puerta trasera?

²³⁸ Véanse los textos a las notas 68-72 y a la nota 97.

²³⁹ Cf. Couturat, *Opuscules et fr.* 24, donde Leibniz dice: «Itaque in eo sum ut credam, modo haec duo teneantur: perfectionem omnem in creaturis a DEO esse, imperfectionem ab earum limitatione (!), caeteras sententias attente consideratas in ultima analysi conciliari universas».

del lenguaje humano y contradice tan sólo aparentemente al optimismo metafísico de Leibniz.

Concluyo: Frente a René Descartes, Gottfried Wilhelm Leibniz tiene sin duda razón en insistir ante todo en la elaboración concienzuda de una reducción hacia los primeros principios y hacia los conceptos que no admiten un análisis ulterior. Tal reducción es necesaria para todas las ciencias, sobre todo para la filosofía. No hay que empezar con ideas llamadas claras y distintas, cuando no las tenemos todavía o al menos, cuando no estamos seguros de tenerlas.

Además, respecto a Descartes también en esto Leibniz tiene razón, cuando exige no sólo ideas claras y distintas sino a la vez ideas adecuadas, no contradictorias en sí.

Si en este tercer punto de nuestra exposición tuvimos que extendernos tan ampliamente al método analítico o sea reductivo, esto corresponde completamente al tema de una Ciencia general. Es verdad, que el Arte luliano no nos muestra tal reducción de los conceptos humanos hacia los principios absolutos y relativos. Pero si comparamos el resultado de Leibniz y el inicio del Arte de Llull observamos con asombro que no obstante la crítica en algo negativa de Leibniz delante del Arte luliano la diferencia en cuanto a la base de una Ciencia general no es tan grande.

De nuevo Leibniz tiene razón frente a Descartes, si en el método cartesiano echa de menos el método combinatorio en general y especialmente el sintético de la combinatoria. Pero en cuanto a Raimundo Llull ya hemos dicho desde un principio que su Arte combinatorio conoce las leyes más principales del cálculo combinatorio. Ciertamente, Leibniz la supera por haber elaborado la parte teórica; le supera del todo en el campo matemático, en la mecánica, en la técnica; pero quizás uno no está tan fuera del camino, si se pregunta sobre el valor de las matemáticas, ante todo sobre el valor de las consideraciones del infinito estrictamente matemático para la filosofía. Analogías por estupendas que sean, no nos llevan muy adelante. El método sintético de la combinatoria es productivo, produce algo nuevo, algo desconocido siempre cuando se trata del campo imaginativo sea matemático en el sentido de Leibniz, sea artístico o sea técnico, sea dondequiera el hombre tiene la posibilidad de cambiar las combinaciones dadas por la naturaleza. Si los cambios combinatoriamente sintéticos de parte del hombre enriquecen su felicidad, es otra cuestión y la dejamos fuera del debate. Mas en la filosofía, en la metafísica no hay nada que combinar de nuevo sino después del análisis postulado con razón por Leib-

niz. Hay que ver con toda escrupulosidad investigativa, cuáles son las combinaciones ya dadas, ya hechas para comprender las razones de las grandes y de las mínimas coherencias del ser humano en sí y en medio de su ambiente, de todo el universo, para hacer ver no sólo una posibilidad conceptual de un *Ens perfectissimum* sino la absoluta necesidad por razones a posteriori de tal *Ens perfectissimum*, porque el ser humano lo exige metafísicamente y por consiguiente, psíquica y moralmente.

Más de una vez hemos hablado de un pensar reticular que tiene ya en mano el hilo de Ariadne²⁴⁰, que le conduce de maravilla a maravilla dentro de la red de todas las combinaciones reales que abarcan armoniosamente Dios, el alma, el mundo.

ERHARD WOLFRAM PLATZECK, O. F. M.

Roma

²⁴⁰ Esta expresión es una metáfora preferida por el mismo Leibniz.

HACIA UNA CLASIFICACION DE LAS OBRAS DEL LULISTA R. PASQUAL

Como introducción al estudio del pensamiento del P. Pasqual es requisito previo clasificar su literatura. Caben varios aspectos a discutir: lengua en que fueron escritas las obras, cronología de las mismas, obras impresas y textos manuscritos, ediciones, textos originales y copias, obras perdidas, obras lulistas y libros no lulistas. Tales extremos, sin embargo, pueden condensarse en una cuestión básica: la catalogación y clasificación de los escritos del P. Pasqual conforme a un criterio de selección. Cualquiera de los aspectos señalados podría tomarse como fundamento. No obstante quedarían marginadas cuestiones importantes.

Si nos referimos a la lengua, las obras de Pasqual se clasificarían en obras en castellano, obras en latín y obras en mallorquín. Esta división incluiría en un mismo grupo obras de índole muy diversa y otras de igual contenido y género literario quedarían en apartados diferentes.

La cronología de las obras pascualianas mostraría el espacio de tiempo de su producción, señalando los períodos de mayor densidad literaria. El P. Pasqual inicia su labor con un sermón en 1734, descontando una traducción

mientras estudiante en la Universidad luliana, y termina con la *Vida del B. Lulio* en 1790. Durante el periodo de cincuenta y seis años, es la época entre 1751 a 1790 la de mayor actividad literaria y de mayor plenitud doctrinal. El P. Pasqual está en lo mejor de su saber y en una madurez científica encomiable. Son los años, además, de sus relaciones epistolares que lo engarzan con la cultura europea y nacional de su época. En el fondo todas las cartas a que nos referimos son de índole cultural y sobre cuestiones lulianas. A la primera época, entre 1734 y 1750, podríamos llamarla la etapa de los sermones. Su labor oratoria queda enmarcada en tales fechas. Pertenecen también a estos años algunos tratados universitarios y el primer tomo del *Examen de la crisis del P. Feijóo*, dado a luz en 1749.

El criterio de obras impresas y manuscritas, lo mismo que el de las ediciones, es muy superficial, ofreciéndonos una clasificación muy desigual y disconforme. El criterio de textos originales y copiamanuscritas incluiría sólo los tratados universitarios, marginando los libros más importantes del P. Pasqual.

Teniendo en cuenta las observaciones precedentes, nuestro criterio es encuadrar la obra de Pasqual en el horizonte de las manifestaciones literarias del lulismo de la Ilustración. Con ello descubrimos la intensa labor del cisterciense en relación al conjunto literario del setecientos y, a la vez, la diversidad de aspectos doctrinales de su obra. Ello motivará todavía una primera división en obras pascualianas lulistas y libros no lulistas. Para ello se impone la necesidad de esquematizar, en primer lugar, toda la literatura lulista del setecientos con el propósito de, sobre su temática, contenido y estructura formal, intentar una clasificación de los géneros literarios del lulismo de la Ilustración¹.

En líneas generales la literatura lulista del siglo XVIII encaja perfectamente en las modalidades literarias de la cultura española de la época. Como en ésta, son las obras lulistas obras de investigación y de ensayo. Tienen carácter didáctico, filosófico, teológico, histórico, bibliográfico, crítico y polémico. No se olvidan tampoco ciertos rasgos de barroquismo decadente, que se perpetuaron en la primera mitad del siglo XVIII. Tal sucede con los sermones lulistas, por ejemplo. Obras históricas y biográficas sobre Lull pueden parangonarse con la labor histórica del P. Masdeu. Elementos de historia del pensamiento lulista nos recuerdan la obra del P. Andrés o el *Ensayo apologético de la literatura española* del P. Javier Lampillas, citado a veces por el P. Pasqual. Las traducciones de textos lulianos nos recuerdan la labor de una serie de eruditos de la Ilustración que, junto con Mayans, se dedicaron a editar y exhumar textos medievales.

¹ Un estudio detallado de la literatura lulista del siglo XVIII fue llevado a cabo por el autor en su Tesis doctoral. Parte del mismo estudio será próximamente publicado bajo el título general de *Filosofía y Sociedad (Bases socioculturales del lulismo en la Ilustración)*.

Junto a la integración nacional de las obras lulistas es preciso considerar también sus notas específicas que las sitúan en relación y en contacto doctrinal y formal con las corrientes lulistas europeas, como ha señalado Carreras Artau². Nota este autor dos direcciones en el lulismo setecentista. Una recoge las aportaciones más nobles del siglo de la Ilustración. La otra toma matiz polémico desembocando en una serie de controversias doctrinales. Ambas tendencias convergen en el P. Custurer y en el P. Pasqual. La opinión de Carreras Artau es evidente, pero excesivamente limitada para ensayar una clasificación de los géneros literarios del lulismo setecentista mallorquín. En efecto, deja fuera de alcance toda la literatura universitaria. Es preciso buscar un criterio más amplio dentro del cual se incluiría como parte en un todo el enfoque del profesor Carreras.

La literatura setecentista de la escuela lulista no es sino la expresión de dos fines principales de la época: formar lulistas eruditos y doctos, desterrar o destruir los errores y ataques del antilulianismo y del antilulismo. Ambos fines se individualizan en una pluralidad de géneros literarios en los que toman unidad, junto a las dos ideas mencionadas, los múltiples y variados aspectos de cada obra.

El lulismo formativo se centra en torno a la Universidad luliana. Las exigencias universitarias determinan una literatura eminentemente doctrinal, expositiva y didáctica. En este grupo debe incluirse:

La literatura académica.

La literatura de los sermones.

El lulismo de controversia se polariza en torno a un conjunto de vicisitudes socioculturales que matizaron las circunstancias de la época. La literatura de este apartado es primariamente apologética. Es en esta dirección cuando el lulismo setecentista desarrolla toda su capacidad creadora y da de sí todo su sentido crítico e histórico. En tal dirección cabe señalar:

La literatura polémica.

La literatura biográfica.

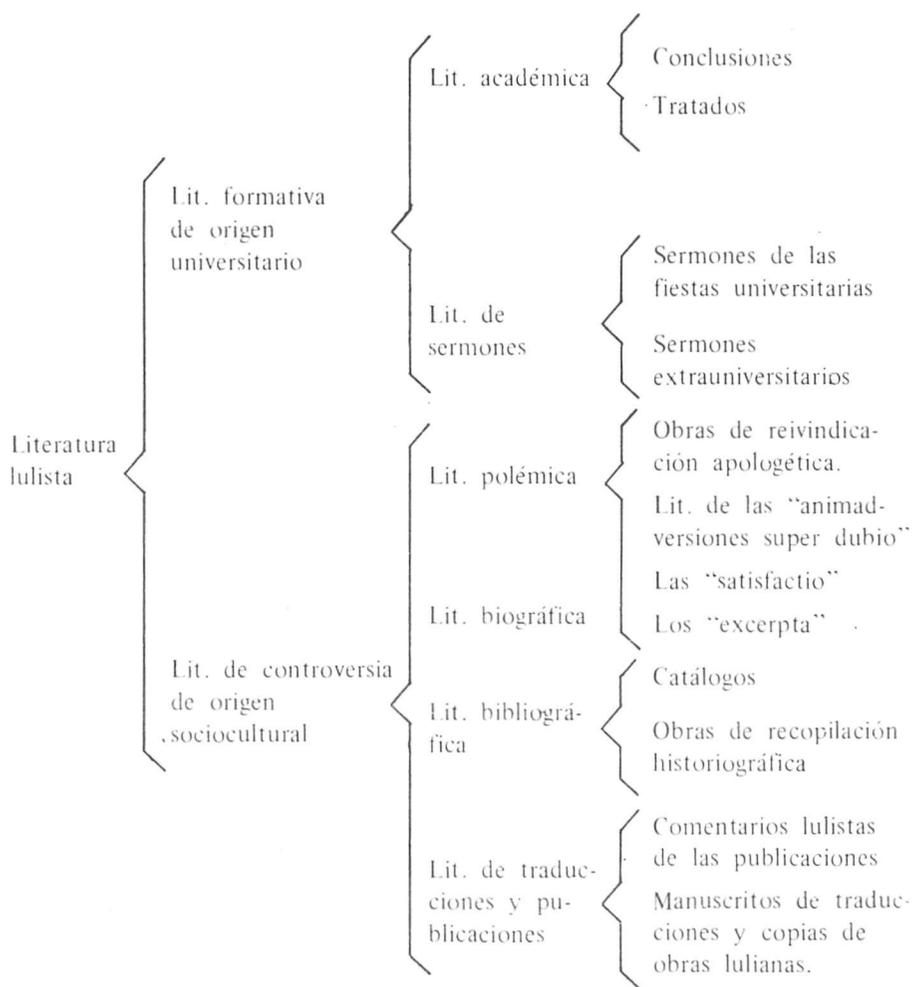
La literatura de erudición bibliográfica.

La literatura de traducciones y publicaciones del "Opus lullianum".

Como programa orientador resumimos la literatura lulista del siglo XVIII en el siguiente esquema:

² Hist. de la filos. cristiana. T. II, cap. XXII.

ESQUEMA



La obra de Pasqual es eminentemente apologética luliana. Para Pasqual la doctrina de R. Llull es la mejor estructurada y la más universal ya que los otros sistemas son partes de aquella³. No sólo son apologéticas sus obras lulistas, sino también sus escritos no lulistas. Así escribe: "Me pareció publicar en idioma común la presente *Ilustración* que traducida al latino se unirá con las que tengo expuestas, y de todas ellas se formará una completa *Apología* de la Doctrina y mérito de mi P.S. Bernardo"⁴. La apologética pascualiana tiene dos fases: negativa, una de crítica de doctrinas y opiniones contrarias, poniendo de manifiesto defectos e inconvenientes; positiva, la otra, de aportación de razones en apoyo de la tesis lulista a defender. Su apologética se funda en razones; no es cuestión de gustos simplemente. "Ninguno cuando muchacho, ha escrito Pasqual, pudo obligarme a jurar "in verba magistri". Sólo me detiene en el método luliano la solidez e infalibilidad que conozco de sus fundamentos y únicamente después de concebido me he detenido firme en su séquito"⁵.

La obra de Pasqual tiene sentido histórico-crítico e historiográfico. Procura fundamentar sus pruebas en documentos y textos y distinguir perfectamente entre texto y contexto en sus interpretaciones doctrinales⁶. De ahí su visión histórica y filosófica muy claramente delimitadas en sus comentarios. La labor histórica en el comentario de un texto doctrinal consiste, escribe el P. Pasqual, en exponerlos con claridad a fin de manifestar la verdad. La labor filosófica en la interpretación está en analizar la eficiencia de las razones y la solidez de los principios sobre los que se apoya el texto comentado⁷. Por tales motivos se encuentra en las obras del P. Pasqual una preocupación constante por la precisión del lenguaje en temas filosóficos y teológicos, por la subordinación del vocablo al concepto, por las dificultades del léxico luliano y por las fuentes doctrinales del maestro Lulio. El P. Pasqual no admite por las buenas una doctrina por el hecho de ser luliana. No

³ "Si se compara el Systema (de Llull) con los otros, facilmente se conocerá. . . que no son más que partes del íntegro systema Luliano que a todos los comprende, y todos se reducen a él". (PASQUAL, R., Examen de la crisis del P. Feijóo. . . t. II, Disert VI.).

Para facilitar repeticiones usaremos las siguientes siglas:

ACS: Archivo del Colegio de la Sapiencia; APEM: Archivo Palacio Episcopal de Mallorca; ARPU L: Archivo de la Real y Pontificia Universidad Luliana; BISAL: Biblioteca Pública Provincial de Mallorca; BR: Biblioteca del Monasterio de La Real; CPL: Causa Pía Luliana; DAN: Descubrimiento de la Aguja náutica; ECF: Examen de la crisis del P. Feijóo; VL: Vindiciae lullianae.

⁴ Ilustración al portentoso favor de su leche celestial. . . Prólogo: 1782.

⁵ PASQUAL, R. ECF, t. II, Prólogo.

⁶ PASQUAL, R. VL, t. II, Chronica proectesis.

⁷ DAN, Dis. I.

creo en el "magister dixit", sino que todo debe filtrarse por el prisma de una sana crítica. "Estoy pronto en dexar de ser lulista, ha escrito, y discípulo de Salzinger, conociendo ser inutil el Methono Luliano"⁸. Con tales caracteres la obra del P. Pasqual inicia un verdadero lulismo crítico abriendo cauces antes desconocidos. El "Opus" pascualiano se hace una prolongación del lulismo auténtico, una crítica de la ideología luliana y una proyección hacia el pensamiento moderno.

Conforme al sentido antes señalado podemos hablar en la obra del P. Pasqual de un franco *neolulismo*. En el fondo de las acusaciones antilulistas se insinuaba el intento de un aislamiento de las doctrinas lulianas. El P. Pasqual penetró las consecuencias de la acusación y tuvo por primera vez conciencia que un sano lulismo era una imposibilidad sin comprensión para la herencia medieval que vivía en él y sin una apertura crítica de los sistemas contemporáneos. De ahí que toda su obra sea una lucha por descubrir, en las opiniones divergentes, el alma de verdad que todavía las liga. Conocedor de Llull, de la escolástica y de la ideología moderna, en lugar de hacerse partidario exclusivista de una de ellas, su obra es un esfuerzo, siempre sobre la base luliana, por tomar selectivamente todas aquellas ideas y doctrinas escolásticas y modernas que le sirven y fundirlas con las de Ramon Llull y constituyendo su propio sistema. Este es el *neolulismo* de la obra pascualiana que, con toda su pertenencia a la ideología luliana y su estrecha soldadura de la filosofía y teología escolásticas, al par es la obra lulista más avanzada y más abierta a la concepción filosófica de los sistemas de su siglo.

Al referirnos a una ordenación de las obras pascualianas no podemos hablar de clasificaciones ya establecidas, sino de enumeraciones, más o menos completas, de sus escritos.

Nos vamos a referir a los estudios de las obras de Pasqual anteriores a 1900. En estos límites solamente poseemos dos catálogos de las obras pascualianas. El primero, de Bover, en 1868 en su obra "*Biblioteca de escritores baleares*", enumera diecinueve obras del cisterciense, señalando algunas de las bibliotecas donde se encontraban. El otro catálogo es el de M. Gelabert Bosch en la obra "*El Dr. Bartolomé Llull y el Colegio de la Sapiencia*". En él enumera treinta y tres escritos del P. Pasqual. En 1901 Salvador Bové nos daba a conocer en la Revista Luliana, bajo el título de "*Lo doctor Arcangelich*" tres volúmenes manuscritos, propiedad del Dr. José Miralles Sbert, que contenían diferentes tratados teológicos del P. Pasqual. En nuestra clasificación veremos aumentado el número de obras pascualianas con respecto a las cifras antes señaladas.

Teniendo presente todos los datos señalados establecemos nuestra clasificación de las obras del P. Pasqual:

⁸ ECF. T-II, Prólogo.

I - OBRAS LULISTAS

I - Literatura académica

A) - Tratados universitarios

1. - Teología escolástica

a) Materias generales

1 - *De figuris Artis* (Man. 680 BPPM.)

En realidad no es un tratado teológico, ni siquiera un tratado. Es una explicación de cuatro páginas y media sobre cada una de las figuras del Arte, de su significado, distribución, colores y cámaras.

2 - *Tractatus artis et scientiae generalis vel instructio ad indagandas et inveniendas theologicis veritates.* (Man. 680 BPPM.).

El tratado es incompleto. Empieza en la segunda parte con el n. 114. Fue terminado el 19 de octubre de 1740.

3 - *Tractatus de principiis et natura theologiae.* (Man. 680. BPPM.).

Es el original del P. Pasqual. Fue empezado el 3 de marzo de 1740 y terminado el 15 de junio. Consta de tres partes. En la primera, 16 distinciones, habla de los principios de teología. En la tercera hace un estudio de la teología como ciencia según las diez reglas lulianas.

Cítase: Carta a Cenáculo, enero y junio 1754.

b) Cátedra de Prima

1 - *Tractatus de voluntate Dei* (BCS. FF. legaj. 2).

Es una copia del original, pero aprobada directamente por el mismo Pasqual. Al final del texto se lee: "Visto - Ant. Raymundo Pasqual, cisterciense, ctco". Sigue luego la firma autógrafa. La fecha del comienzo de la copia es de 19 de octubre de 1784. Terminóse: "finem imponimus die 13 Mayi anni 1785". Al principio de cada cuadernillo aparece el apellido Lobo, alumno que fue de la universidad y del Colegio de la Sapiencia y eminente lulista. El original es de fecha anterior a 1754 según las indicaciones que tenemos del mismo Pasqual.

Cítase: Cartas de Pasqual a Cenáculo, enero y junio 1754; M. Gelabert Bosch. n. 30; J. M^a Bover, vol. II.

2 - *Tractatus de praedestinatione et reprobatione* (BCS. F-53).

Es copia muy posterior del original. Lleva fecha de 24 de mayo de 1791 cuando el P. Pasqual ya había fallecido. El copista es Pedro Juan Esteva. El original, según indicación del mismo Pasqual, es anterior a 1754.

Cítase: Cartas de Pasqual a Cenáculo, enero y junio 1754; J. M^a Bover, vol. II. La cita de Bover se refiere a otra copia distinta de la que hemos señalado, pues dice que lleva fecha de 1793-94.

c) Cátedra de Visperas

1 *Tractatus de profundissimo Trinitatis mysterio juxta mentem R. Lulli.* (BCS, FF, legaj. 2).

Es un manuscrito original del P. Pasqual. En una nota se dice que la explicación de tales lecciones empezó en la universidad luliana el 19 de octubre de 1743, terminándolas el 23 de junio de 1744.

Del mismo tratado existen en el Colegio de la Sapiencia dos copias manuscritas. Una lleva el título de *Tractatus de Trinitate* (E 53) con fecha de 10 de diciembre de 1790, siendo el copista Pedro Juan Esteva. Empieza con un prólogo inexistente en el manuscrito original. Por lo demás se acomoda exactamente al original. En el legajo 4 FF de la misma biblioteca hay otra copia bastante deteriorada e incompleta, cuyo título reza: "*De profundissimo Trinitatis Mysterio juxta mentem Illi. Dris. B. R. Lulli. . .*"

Es anterior a la señalada antes.

Cítase: Cartas de Pasqual a Cenáculo enero y junio 1754; M. Gelabert Bosch, n. 20; J. M^d Bover, vol. II. Este escritor se refiere a una copia distinta de las que hemos señalado ya que da la fecha de 1793-94.

2 *Tractatus de incomprehensibili scientia Dei* (Man. 680, BPPM).

Es el original del P. Pasqual. Empezado el 19 de octubre de 1741 y terminado el 19 de abril de 1742. Es un amplio tratado que, siguiendo el método de las diez reglas lulianas, estudia la ciencia divina. Va del folio 144 al 203, con 237 números.

Cítase: Carta de Pasqual a Cenáculo enero y junio 1744; Pasqual: "*Tractatus de voluntate Dei*"; M. Gelabert Bosch, n. 30; J.M^d Bover, vol. II. El tratado que cita este autor es una copia.

3 *Tractatus de Deo quoad essentiam et dignitates, seu de Deo uno.* (Man. 680 BPPM.)⁹

Es el original del P. Pasqual. Empezado el 19 de octubre de 1740. No pone fecha de terminación. Falta un trozo intercalado desde el número 266 hasta el 313, que es el último del tratado. Analiza la naturaleza de Dios según las diez reglas lulianas.

Cítase: Carta a Cenáculo enero y junio 1754; Pasqual en "*Tractatus de voluntate Dei*" y en "*Tractatus de Trinitate*".

⁹ El manuscrito 680 de la BPPM contiene, además de los tratados ya citados, otros dos cuyos títulos son: "*Tractatus quidam continens varia argumenta sive obiectiones in diversis materiis theologicis*" y "*De conditionibus principiorum*". Ambos tratados no nos parecen del P. Pasqual. La letra de los mismos no es la del cisterciense. Las fechas de los mismos, empezando en octubre de 1738 el primero y terminado en julio de 1736 el segundo, invalidan su atribución al P. Pasqual ya que, hasta octubre de 1739 no se hace cargo de la cátedra de teología. Por otra parte el primero lleva la aprobación, "*Visto Llinás*", del catedrático correspondiente.

2. Teología moral

1 - *Tractatus de baptismo* (BCS. FF - Legajo 4).

Es una copia incompleta que termina a la mitad de la cuestión séptima. Lleva fecha de 1782. Consta de dos partes. En la primera se trata de los principios de fe y de los principios lulianos. En la segunda se desenvuelven las cuestiones conforme a la metodología de las diez reglas lulianas.

2 - *Tractatus theologicus de Eucharistiae sacramento* (BCS. FF - Legaj. 1).

Es una copia. En el primer folio se lee que el P. Pasqual empezó la explicación del mismo en la universidad luliana el 19 de octubre de 1785. Consta de dos partes. En la primera se tratan los principios. La distinción primera hace referencia a los principios de fe, citando varios cánones y algunos decretos papales y del Concilio de Trento. La segunda distinción señala los principios lulianos, refiriéndose a varios textos de Llull, a los Principios de Teología y a la Doctrina Pueril.

Cítase: Bover, n. VIII. Afirma que el original está en posesión del Sr. Capdebou, M. Gelabert Bosch, n. 13.

3 - *Tractatus theologicus a Sacro Ordinum Sacramento* (BCS. FF. Legaj. 1).

Es una copia. En el primer folio se dice que el autor empezó la explicación en la universidad luliana en 19 de octubre de 1787. Como los dos trabajos anteriores, en la primera parte se refiere a los principios y en la segunda trata las cuestiones conforme a las reglas lulianas.

4 - *Tractatus de sacramentis, conscientia, ecclesia, de legibus, ad modum indicis systematici in opera beati Raimundi Lulli* (Biblioteca del Marqués de Vivot. Man. L. 2).

El presente manuscrito contiene diferentes materias, desarrollando toda la temática sobre los sacramentos: De sacramentis in genere (f. 274-276); De sacramento baptismi (f. 276-278); De confirmatione (f. 279-280); De eucharistia (f. 281-282); De poenitentia (f. 283-286); De sacramento ordinis (287-288); De extrema unctione (f. 288-289); De sacramento matrimonii (f. 289-290); De conscientia (f. 291); De ecclesia (f. 292); De legibus (f. 293).

Como puede comprobarse por el número de folios, las partes que se citan no coinciden con las obras citadas en los números 1, 2 y 3. Estas constituyen tratados independientes.

Cítase: Bover, n. XVIII; M. Gelabert, n. 31.

B) *Literatura de los sermones*

1 -- Sermón: El Milagro de la Sabiduría del B. R. Lulio Dr. Ildo. y Martir y Patrón de la Luliana Universidad de Mallorca, *insinuando en esta oración que en la fiesta de su conversión que día 25 de enero la celebra dicha universidad representado en sus cuatro claustros de Theologia, Jurisprudencia, Medicina y Filosofía predicó en el año 1743 el R.P. A.R. Pasqual.*

Ed. Mallorca; 1744.

El manuscrito de dicho sermón ocupa el número 18 del código que contiene los sermones predicados por el P. Pasqual. (B. R. código 14).

II *Literatura polémica*A) *Obras de reivindicación apologética*

1 -- *Examen de la crisis del P. Feijóo sobre el arte luliana.*

Madrid, T. I, 1749 y T. II 1752.

Carreras Artau ha escrito que es la pieza más interesante y positiva de la polémica, constituyendo una obra altamente instructiva en materias lulianas. El primer tomo es eminentemente polémico y trata los temas comunes del lulismo apologético. El segundo es francamente doctrinal y puede considerarse como el verdadero tratado filosófico del lulismo del P. Pasqual. Según el propio autor este segundo tomo trata de la ciencia universal y de las especiales. Manifiesta los fundamentos de éstas, estableciendo las diferencias entre Lull y los otros filósofos sobre el particular. En resumen constituye un verdadero curso de filosofía.

Cítase: Cartas a Cenáculo octubre 1751 y junio 1754; Respuesta a una carta del Dr. D. Manuel de Zalvide (Man. 1073. BPPM). Excerpta ex variis monumentis (BCS. Man. FF. legaj. 6): Controversis sobre el culto. . . B.R.L. año 1750 (BCS. Man. F. s/f). Manifiesto en que se exponen. . . los motivos que precisan los PP. . . del Cto. Sto. Domingo. . . a abstenerse de dar su culto público a el VR. L." (BCS. Man. F s/f) Bover, n. II; M. Gelabert Bosch, n. 4-5.

2 -- *Vindiciae lullianae, sive demonstratio critica immunitatis doctrinae Illuminati Doctoris. . . ab erroribus.*

Aviñón, 1778, 4 tomos.

Se conservan de esta obra varios manuscritos

"*Vindiciae lullianae*" (CPL. APPM. cod. 37). Consta de 647 páginas, de las que las 16 primeras y las notas marginales son autógrafas del P. Pasqual. Abarca el tomo III y parte del IV, hasta el "Propileum" exclusive.

"*Vindiciae lullianae*" CPL. APEM. caja 3. legajo 2). Contiene un fragmento del libro primero de la edición de Aviñón. La mayor parte de letra es original del P. Pasqual.

"*Vindiciae lulianae*" (BPPM, Man. 62-64). Consta de tres volúmenes de 588 páginas y 411 ff. respectivamente.

"*Vindiciae lulianae*" (BPPM, Man. 1018). Tomo II de 449 ff.

"*Vindiciae lulianae*" (BPPM, Man. 1056-60). Son cinco volúmenes I: 116 ff. 624 páginas; II: 625-1.361 pp.; III: 318 ff. IV: 342 ff; V: 200 ff.

Las "*Vindiciae*" son la *suma lulista* del siglo XVIII. Vasta suma crítica y expositiva, ha dicho Carreras Artau, de las doctrinas lulianas y sus impugnaciones.

La historia editorial de la obra es larga y accidentada, ocupando el periodo de 23 años, entre 1755 y 1778.

En 1770 se quejaba Pasqual que todavía no había sido aprobada y, cansado de tantos obstáculos, suplicaba en 1775 a Cenáculo que hiciera gestiones con el fin de editar las "*Vindiciae*", en Portugal.

Hay silencio por espacio de más de diez años, en cuyo tiempo, no pudiendo vencer seguramente las dificultades, el P. Pasqual publica su obra en Aviñón en 1778. Pero no terminaron aquí todavía sus problemas. En 1787 vuelve a escribir a Cenáculo sobre el tema de las "*Vindiciae*" dándole cuenta de la edición y el contenido de los cuatro tomos. En 1788 le hace saber las dificultades de la distribución de la misma. No permitían su entrada en España porque hallaban errores y desacatos al rey y a la nación. Con tal motivo se había publicado, en 1784, un decreto real prohibiendo la entrada en España de publicaciones sin que antes fueran examinadas por el Consejo Real, quien debía autorizar la introducción de la obra. Mi obra, escribirá Pasqual, fue la primera que sufrió las consecuencias y que, además, el comisionado fue nada afecto a la doctrina luliana y alargó la orden de permiso, incluso con un informe desfavorable.

En marzo de 1790 pudo enviar el P. Pasqual los ejemplares de las "*Vindiciae*" que había prometido a Cenáculo, rogándole que le encomendase a Dios porque, ya cumplidos en diciembre de 1789 sus ochenta y dos años, dudaba si vería los frutos que se esperaban de la obra. Realmente el P. Pasqual muerto en 1791, no vio liquidados completamente los inconvenientes de la publicación de las "*Vindiciae*". El 5 de mayo de 1791 el abad de La Real reúne la comunidad con el fin de notificarle que el canónigo magistral D. Antonio Nicolás Lobo, a nombre de los protectores de la Causa Prá, exigía la liquidación de los gastos que había ocasionado la publicación de las "*Vindiciae*". En 1787 el P. Pasqual había escrito a Cenáculo que la impresión la habían costado algunos lulistas de Mallorca con la contribución, añade, de "bastante cantidad de mi religioso peculio". En mayo de 1791 la comunidad

de La Real aprueba la liquidación, firmándola el abad y el canónigo Lobo¹⁰.

¹⁰ La comunidad del monasterio de La Real firmó la cuenta "según resolución del 11 de marzo corriente sobre lo que el P.M. Ant. R. Pasqual tenía gastado de su bolsillo en la impresión de las *Vindiciae Lullianae*; y de lo que ya tenía embolsado en dinero y ejemplares de la mencionada obra".

Gastos:

Po. según nota de letra propia del Dño. Padre tenía gastado por la impresión quatrocientas libras. Son 400 L.

M. según nota del mismo tenía gastado para hacer venir la obra de Francia, y los gastos ocurridos hasta Madrid, y Mallorca hasta ponerla corriente trescientas veinte y nueve libras diez y seis sueldos. Son..... 329 L. 16 s.

Cuyas dos partidas en una importan setecientas veinte y nueve libras y diez seis sueldos. Son 729 L. 16 s.

Descuento y Recibo

Po. de esta partida se deven descontar ciento setenta y dos libras ocho sueldos que el Dño. dexa a sus sobrinos y ha pagado la Causa Pía, según recibos de 18 corriente. Son 172 L. 8 s.

M. es descuento 89 juegos de dicha obra que Juan Balda Libroero entrego al dicho Po., esto es 19 juegos vendidos en dinero, 9 en limosna de Missas, y los demás entregados en especie para Roma, Genova, Madrid, Portugal y Cadiz, todo según nota del citado Boldu, cuyo importe à razon de 6 libras asciende a 534 L. de quales rebaxadas 19 pesetas de los 19 juegos vendidos en dinero de que tomo el Libroero sueldo por libra son liquidadas quinientas veinte y ocho libras, y seis sueldos. Son..... 528 L. 6 s.

M. se descuentan 4 juegos que de orden del P.M. se retuvo el P. Juan de Sta. Margarita Capuchino que cuyo de la impresión; este es uno para el Mt. de Fuenfria; dos para el Abad y Monast. del Cister, y otro para el mismo P. Francisco que a dicha razón salen veinte y quatro libras. Son 24 L.

M. siete juegos, que recomendó el P.M. se entregasen para las librerías 1. de la Universidad, 2. para el Seminario, 3. para el Colegio de la Sapiencia, 4. para la librería de S. Francisco, 5. para la de S. Agustín, 6. para la del Mont., 7. para la del B. Raymundo que esta separada en S. Francisco de Asis; importan quarenta y dos libras. Son 42 L.

Y las quatro partidas en una la componen de setecientas setenta y seis libras catorze sueldos. Son 766 L. 14 s.

Resultado de la sobre dicha Cuenta que, siendo el cargo 729 L. 16 s. y el descuento o descargo 766 L. 14 s. tiene embolsado el Difunto P. Mtro. a mas de haver treinta y seis libras diez y ocho sueldos, las que por su buena memoria condena graciosamente la Causa Pía al Monast. Y para que conste firmamos la pte. Cuenta y definición de nuestras propias manos, de que se hacen dos iguales copias una para el Monast. y otra para el Archivo de la Causa Pía Palma y Marzo 31 de 1791. Antonio Nicolás Lobo Can. Mag. en dicho nombre. La Real y Mayo 5 del 1790. Fra. Joseph Abad del Monast. de N. Sra. del Rl. firmo la pte. con aprovación del mismo, según resolución capitular de 5 mayo de dicho Año. Y a mi el infraescrito Secret. me mandó dicho Sr. Abad continuar la parte, resolución y Cuenta en este Libro de Decretos: lo que executé dixo día, mes y año. Ita est et fidem facio. Fr. Sebastián Barceló Secretario. "Llibre de los Decrets del Mt. Ille. Señor Ab. 1807". BR.

3 - *Defensa de la antigüedad y legitimidad inmemorial del B.R. Lulio, Martyr, contra las insolencias del Manuscrito anónimo "La verdad sin rebozo"* (Bibl. Capuchinos. Casa Provincial Barcelona)

Es el original del P. Pasqual.

Vide "Vindiciae" T. IV cap. IX "De aliquibus censuris adversus quosdam Lulli libros insitis in quodam manuscripto Anonymo, inscripto. "La verdad sin rebozo".

4 - *Indicio de la estimación que merece en las escuelas catholicas la doctrina de el B. Lulio martyr y doctor, de la tercera orden de S. Francisco.* (BISAL. Legajo de papeles sueltos, n. 1).

Letra original del P. Pasqual.

5 - *Discussio scripti cum hoc epigraphe: Aliquee observationes super cultum qui Raymundo Lullo in Majorica exhibetur.* (BPPM. Man 1088).

Cítase: M. Gelabert Bosch, n. 12.

6 - *Descubrimiento de la aguja náutica, de la situación de la América del Arte de navegar y de un nuevo metodo para el adelantamiento en las Artes y Ciencias. Disertación en que se manifiesta que el primer Autor de todo lo expuesto es el B.R. Lulio, Martir y Doctor Iluminado; Con un Apéndice de la enseñanza pública, de los progresos de la literatura y otros puntos históricos en Mallorca.*

Edt. Madrid, 1789.

El manuscrito de esta obra se conserva en el Archivo de la Real Academia de la Historia. Manuscrito 9 21; 2 4024.

La obra no es polémica, pero, sí, apologética de Lull y del lulismo. En la dedicatoria al Conde de Campomanes, director de la Real Academia de Historia, afirma Pasqual que el motivo de la obra es cooperar con "noticias exactas de la isla de Mallorca" al "Diccionario Histórico-geográfico" que debe publicar la Real Academia. Con este libro pretende el autor "hacer justicia" a uno de sus ilustres hijos (de Mallorca) manifestando fue el inventor de un descubrimiento tan útil á todo el género humano, y que *sin razón se han apropiado los extrangeros*".

La obra le mereció el título de Académico de la Real Academia de la Historia. En marzo de 1790 lo comunica a Cenáculo transcribiendo en la carta el título correspondiente que lleva fecha de Julio de 1789.

Cítase: Carta a Cenáculo julio 1789; Bover, VI; M. Gelabert Bosch, n. 2.

7 - *Respuesta a una carta del Sr. D. Manuel de Zalvide, comisario de Marina de este Reyno de Mallorca, sobre varios puntos respectivos al B.R. Lulio, Martyr y Doctor Iluminado, escrito por el P.M. Dr. Antonio Pasqual, monge cisterciense. Mallorca 1776.*

(BPPM. Man. 1073 y Bibl. Capuchinos Casa Provincial. Barcelona).

Es un amplio escrito que va de los folios 8 al 105. En él trata sobre la vida, doctrina, martirio y culto de R. Lull.

Cítase: Bover, n. IX; M. Gelabert, n. 14.

B) La literatura de las "animadversiones super dubio".

I Humilis satisfactio ad animadversiones super dubio: an et quae...
(BCS. FF. Legajo 7, n. 2).

La letra no es original del P. Pasqual lo que nos hace suponer que sea una copia. Sin embargo al comienzo del manuscrito existe el nombre autógrafa y rúbrica del cisterciense. En el legajo 6 n. 36 de la misma biblioteca hay otro ejemplar de "Satisfactio" en el que consta, exactamente igual al que nos referimos, nombre y rúbrica de Fr. Angel Noceras. Hemos comprobado que en la caja 4, legajo 1 de CPL. APEM, hay otro ejemplar, que lleva el nombre de Fr. Noceras, que coincide con la copia del Colegio de la Sapiencia. Por analogía nos inclinamos a pensar que el manuscrito que anunciamos sea una copia de la obra del P. Pasqual, copia que el mismo aprobó y revisó. No obstante lo dicho, el manuscrito de referencia no coincide por su título y número de páginas manuscritas con el que cita M. Gelabert Bosch en el n. 21, original del P. Pasqual.

III La literatura biográfica

I Vida del Beato Raymundo Lulio

Palma de Mallorca, T. I 1890 y T. II 1891.

La publicación fue llevada a cabo por la Sociedad Arqueológica Luliana. Existe el manuscrito original en la biblioteca de La Real, códice 3, cuyo título reza: "*Vida de el Beato Raymundo Lulio, martir y doctor iluminado, de la tercera orden de S. Francisco de Asis, sacada principalmente de sus escritos*".

En la biblioteca de la Sociedad Arqueológica Luliana existe una copia, sin nombre de autor, con 200 cuadernillos de dos hojas, titulada "Vida de Ramon Lull" (Miscelanea de asuntos lulianos recopilados por Jerónimo Rosselló, n. 1).

La Vida de Lull, sacada principalmente de sus obras, que piensa publicar en latín el P. Pasqual en Mallorca, a que se refiere la carta a Cenáculo en octubre de 1770, es el texto latino que figura en el primer tomo de las "Vindiciae". El libro del presente apartado probablemente sea una traducción posterior de aquél.

De la vida de Lulio que citan Bover y Gelabert Bosch, debemos pensar que no es el ejemplar de nuestra referencia. Creemos que el segundo copió del primero, aunque diga en 1892 cuando salió a luz su libro, que "en la actualidad se da a la estampa (se refiere a la obra luliana) por la "Sociedad Arqueológica Luliana". En efecto, creemos que se refieren mejor a un conjunto de materiales, como veremos en el número siguiente, que utilizó el P.

Pasqual para escribir la Vida del B. Lulio. El título del manuscrito "*Vida, virtudes y milagros del B.R. Lulio, doctor iluminado y martir*" que citan ambos escritores y que Bover afirma en 1868 en poder del Sr. Capdebou no coincide con el título del original de La Real, original que, por una nota del primer folio, sabemos que fue "regalado a la Biblioteca Episcopal por don Pablo Ferrer y Seguí, pbro. día 4 de abril de 1902".

2 *Resumen de la vida, martirio, culto sagrado y catholica doctrina del Bto. Raymundo Lulio, martyr y doctor iluminado*"

(Bibl. capuchinos casa provincial Barcelona).

Manuscrito autógrafa del P. Pasqual. El P. Andrés de Palma cree que son materiales que utilizó Pasqual para su Vida del B. R. Lulio. El presente original es de 1771¹¹.

3 *Cronología Luliana o Resumen*

(Bibl. capuchinos casa provincial Barcelona).

Según el P. Andrés el presente manuscrito, original del P. Pasqual y de fecha de 1771, parece ser una continuación del tratado anterior.

4 *Vita B. Raymundi Lulli ex ejus operibus depròmta.* (Man. 1055 BPPM).

Es el texto latino de la Vida de Lulio y al que se refiere Pasqual en las cartas a Cenáculo. Contiene 601 ff.

IV *La literatura de erudición bibliográfica*

Por lo que se refiere a obras de catalogación de los escritos de Lull no existen separadamente, sino que son, en el "Opus pascualiano", un capítulo más de la "Vida del B. Lulio" tanto en su texto latino como en la edición castellana.

En lo tocante a la literatura de recopilación historiográfica son dignas de considerar varias selecciones:

1 *Miscelanea luliana* (BR. cod. 1).

En el folio primero de letra del P. Pascual dice: "pertenece a la librería del B. Raymundo Lulio de el convento de San Francisco de Asís de Mallorca". Contiene 46 documentos que fueron recogidos por el P. Pasqual, aunque no se diga expresamente en parte alguna. Puede colegirse de que varios de ellos están escritos de su propia mano, tales, los de los folios 4, 23, 61, 62 y 91. Otros, escritos de mano ajena, llevan notas añadidas por él al final, como puede comprobarse en los folios 37 y 59. Otros llevan al pie de la página el importe de su copia.

¹¹ EL. VIII, 2 (1959).

2 -- *Familia y casa de Lull en Cataluña* (Bibl. capuchinos. Casa provincial. Barcelona).

Material que aprovechó el P. Pasqual en su Vida del B. Lulio, cp. 2.

3 -- *Tratado de la familia de los Lulls por el Rdo. D. Fr. Joseph Gifrau della Palma del orden de la Merced Calzada, Definidor y Provincial de Cataluña*. (Bibl. capuchinos. Casa provincial. Barcelona).

El manuscrito está escrito en catalán.

Vide: VI Epistolario luliano, n. 6.

4 -- *Certamen pro B. Lullo* (Bibl. capuchinos. Casa provincial. Barcelona)

Copia del certamen organizado en Mallorca en alabanza del B. R. Lull en el año 1502.

5 -- *Cartas de D. Pedro de Aragón y de D. Juan* (CPL. APEM. caja 5, legaj 1)

Vide Epistolario luliano, n. 5.

6 -- *Informatio Archiepiscopi Tarraconensis* (CPL. APEM. cod. 38. Controversias lulianas siglo XVIII, pag. 468-500).

Probablemente es una copia de que se sirvió el P. Pasqual en las "Vindiciae", T. I, pag. 384. Acompaña al texto latino una traducción castellana.

7 -- *Gregorius. . . Archiepiscopi Tarraconensis, Caesaraugustano et Valentino eorumque suffraganeis salutem. . .* (CPL. APEM. cod. 38, pag. 500-512).

"Vindiciae", T. I, pag. 403-410. Sigue al texto latino una traducción castellana. L. Pérez¹² afirma que esta bula, que trae la misma fecha (25 enero 1376) que la famosa bula condenatoria, que algunos suponen inventada por Eymerich, y suspende la sentencia contra los libros lulianos, es apócrifa; que fue inventada probablemente por el P. Pasqual o por el P. Francisco Vich de Superna, postulador de la Causa en Roma.

V - La literatura de traducciones y publicaciones del "Opus lullianum"

1 -- *Arbol de la Filosofía de Amor del Bto. R. Lull* (Bibl. capuchinos Casa provincial. Barcelona).

Versión castellana. Al final existe una nota autobiográfica que dice: "Tenía entonces quince años y no había concluido el curso de Filosofía en la Universidad". "Advierto que este libro no lo trasladé palabra por palabra, sino que en algún lugar según el sentido en que se hallaba; y sin en algo errare por este libro lo someto a la corrección de la Santa-Madre Iglesia que concluí el año 1773 en que defendí acto general. Ant. Pasqual. . .".

¹² EL. II, 3 (1958), pag. 331.

2 *Illuminati doctoris B.R. Lulli martyris liber Medicina peccati o rithmis lemovicensibus latinae solutae orationi donatus P.M. Dmno. Antonio R. Pasqual, monacho cisterciense* (CPL. APEM. Caj. 3. legaj. 2. n. 6).

El manuscrito está incompleto.

3 *Vida y actas de B.R. Lulio, martyr y doctor iluminado escrita en lemosin por el autor anónimo y coetáneo, traducida juntamente en castellano por el P.M. Don Antonio Raymundo Pasqual, monge cisterciense.* (CPL. APEM. caj. 3. legaj. 2. n. 7).

Existen dos ejemplares, uno original del P. Pasqual y el otro copia. Al final hay el *Cant de Ramon* con una traducción.

Cítase: M. Gelabert Bosch, n. 38. El manuscrito que se cita es una traducción latina.

4 *Petito Raymundi pro conversione infidelium ad Coelestinum V. "Vindiciae Lullianae"*, T. I, cap. XXI, ss. XVI.

La obra luliana fue publicada en 1722 por la edición maguntina, edición que reproduce íntegramente el P. Pasqual en las "Vindiciae".

5 *Excelso rey glorioso* (Vida B.R. Lulio, Mallorca 1890-91, T. II, pag. 225-227).

Carreras Artau¹³ afirma que es una versión castellana del P. Pasqual de la poesía "Sènyer, ver Deus, rei glorios" que incluye R. Lull en el último capítulo de su "Blanquerna". Sin embargo el propio Pasqual afirma que la ha copiado de la traducción del "Blanquerna" de 1749.

6 *Libro de la Orden de Caballería de el B. Raymundo Lulio Martir y Doctor Iluminado* (Man. 1070 BPPM).

Traducido en lengua castellana de la Lemosina en que fue escrito. Es una copia.

Cítase: Carta del P. Pasqual al Dr. Lladó; M. Gelabert Bosch, n. 26.

VI *Epistolario luliano*

1 *Cartas del P. Pasqual a Frei Manuel Cenáculo*

Edición: Fco. de Gama Caeiro en "Frei Manuel do Cenáculo (Aspectos de sua actuação filosófica)". Lisboa 1959. Los originales se encuentran en la biblioteca pública e Archivo de Evora; códice n. CXXVII/1-3.

La colección consta de 25 cartas en las que se tratan distintas cuestiones lulistas.

2 *Carta de P.A.R. Pasqual al M.I. Sr. D. Antonio Lladó, . . .* (BCS. FF. leg. 7).

La presente carta, muy corta, se refiere al envío de una copia del Libro de caballería. Lleva fecha de La Real, diciembre de 1766.

¹³ Hist. Filos. T. I.

3 *Carta del Rmo. P.A.R. Pasqual, cisterciense al autor del Saggio Storico.* (Bibl. capuchinos. Casa provincial. Barcelona).

4 *Cartas del P. Pasqual a Fr. Francisco Vich de Superna, postulator en Roma de la Causa de beatificación de R. Llull* (CPL. APEM. caj. 5, legaj. 1).

Consta la correspondencia entre los dos lulistas de cuatro cartas. La primera, fechada en La Real el 26 de marzo de 1763 contiene una copia del P. Pasqual de unas cartas de D. Pedro de Aragón de 28 de junio de 1388. La segunda y la tercera están fechadas en Palma el 13 de diciembre de 1765 y 7 de abril de 1768 respectivamente. La cuarta es escrita en La Real el 22 de enero de 1769.

5 *Cartas del P. Pasqual al P. Gifreu* (Man. 1518. Bibl. Central de Barcelona).

El manuscrito de referencia consta de las páginas 60 a 215. Contiene, junto a las cartas, noticias sacadas de varios autores sobre ascendientes de R. Llull reunidas por el P. Gifreu de Palma, ex provincial de la merced de la provincia de Cataluña, Aragón y Navarra, a instancias del P. Pasqual.

6 *Instancia de los postuladores de la Causa Pía al Ilmo. Sr. Inquisidor general pidiéndole la copia del decreto que manda que las obras de R. Llull sean incluidas en el Índice de libros prohibidos.* (Biblioteca del convento de S. Francisco. Sign. ant. 5/30. Legaj. 2).

Letra del P. Pasqual. Aunque en realidad no sea una carta, la incluimos aquí por sus analogías.

II OBRAS NO LULISTAS

1 *Sermones* (BR. cod. 14)

El códice contiene 25 sermones, incluido el dedicado a R. Llull y un novenario. El primero lleva fecha de 1734 con una nota que dice: "este es el primer que predique". No todos llevan fecha. Sólo trece de ellos, entre 1734 y 1745. Hay seis y el novenario dedicados a la Virgen bajo sus diferentes advocaciones. Trece, predicados en distintas fiestas de santos. Los seis restantes, a la Eucaristía, al Cristo de S. Nicolás o en varias dominicas. De los 26 tres y el novenario fueron dichos en mallorquín. Alguno de ellos está repetido. De todos se pueden sacar bastantes consideraciones de ética cristiana.

2 *Notitia Monasterii Regalensis jussu Perillustris et admodum Rdi. Di. Michaelis Seguí Abbatis exquisita et concinnata*" (BR. Sala Capitular).

Manuscrito original del P. Pasqual. Consta de una introducción y seis disertaciones. En ellas habla de la fundación del monasterio, situación del mismo, títulos y prerrogativas, abades. Al final lleva la fecha de 18 de enero de 1738. A continuación hay una serie de notas de otro autor. Entre ellas,

que el P. Pasqual fue el 34 abad del monasterio. Bover cree que la reseña histórica del monasterio de La Real, que cita el P. Finestres en su Historia de Poblet, T II, es la versión latina del P. Pasqual.

Cítase: Bover, n. XII; M. Gelabert, n. 7.

3 *Breve historia de la fundación y dotación de el Monasterio de Sta. María de el Regne del orden cisterciense en el Reyno de Mallorca con un resumen de la vida de su fundador el Sr. D. Nuño Sanchez, conde de Rosellón y Cerdeña, por el Dr. Mtr. Ant. R. Pasqual...* (Bibl. capuchinos. Casa provincial. Barcelona).

4 *Ilustración al portentoso favor de su leche celestial, con que distinguió María Santísima al P.S. Bernardo, abad de Claraval y refutación de algunos críticos, que lo han querido dudar.*

Ed. Mallorca, 1782.

Cítase: Carta de Pasqual a Cenáculo, marzo 1790; Bover, n. IV; M. Gelabert Bosch, n. 9.

5 *De mente divi Bernardi de Immaculata Beatae Virginis Conceptione.*

Ed. Mallorca, 1783.

Existe un manuscrito en CPL. APEM. Caja 3, legaj. 2, n. 12. Aprovecha Pasqual en esta obra todos aquellos textos lulianos que le sirven para apoyar a S. Bernardo en la defensa de la Inmaculada.

Cítase: Carta a Cenáculo, marzo 1790; Bover, n. V; M. Gelabert Bosch, n. 10.

III OBRAS PERDIDAS

A causa de los diferentes traslados que han sufrido las distintas bibliotecas de Mallorca muchos papeles se han perdido o se han estropeado. En el arca de la Causa Pía se conservaban todos los papeles manuscritos e impresos referentes a la beatificación y al proceso que se seguía en Mallorca y en Roma. El arca sufrió diversos traslados ya en el mismo siglo XVIII. Durante el gobierno del arzobispo Dr. José Miralles (1930-1947), en una visita al Colegio de la Sapiencia, donde se conservaban los papeles de la Causa, ordenó que pasaran al Archivo de la Curia diocesana. El traslado fue de fatales consecuencias. Fueron amontonados los legajos en el palacio episcopal en espera de catalogación. Algunos habían sido atacados por la humedad y se perdieron. Las obras del P. Pasqual sufrieron la misma suerte que los demás documentos, aparte que ya algunos manuscritos suyos se habían perdido aun viviendo, como el mismo indica.

*A) Obras relativamente perdidas**1. Cursus philosophiæ.*

El P. Pasqual escribe a Cenáculo en 1754 que no le podía enviar el "Curso de Philosophía". Ni el original de mi mano ni "las copias se han podido encontrar". No obstante, a reglón seguido afirma que "en lo tocante á las particulares sentencias, quasi todo se reduce á lo que dixè de Philosophía en mi to. 2^o. de "Examen de la crisis del P. Feijóo".

2. Tratado del Arte general.

El tratado del que habla también Pasqual en la carta a Cenáculo en 1754 puede ser que sea el que hemos reseñado en *Tratados universitarios: Teología escolástica: a) Materias generales n. 2.*

3. De cultu et scientia B. Lulli ab eius obitu usque ad praesentem diem.

Cítase: Bover, n. XV; M. Gelabert, n. 17.

Seguramente el escrito que citan Bover y Gelabert no sea una obra perdida. Podemos afirmar con relativa seguridad que el escrito de referencia constituye el capítulo XXXI de la "Vita B. Raymundi Lulli" (VI, T. I) cuyo capítulo dice: "*De sacro publico cultu Beato Raymundo Lullo, ab anno 1315, que Martyrium pertulit, usque ad praesens praestito; ac statu causas hujusmodi apud Sedem Apostolicam pendentis, sicut et de Orthodoxia Doctrinae ipsius.*"

Siendo así la obra citada por Bover y Gelabert muy bien podían ser apuntes o borradores para redactar el capítulo citado.

4. Disertación sobre la enseñanza pública en Mallorca, progresos de su literatura y otros datos históricos.

El manuscrito a que se refiere M. Gelabert, n. 6, en realidad no es una obra perdida, pues es el apéndice impreso en "Descubrimiento de la aguja náutica".

5. Papeles varios.

Cítase: Bover, n. XIX; M. Gelabert, n. 16.

Seguramente son notas y apuntes que empleó Pasqual para escribir obras mayores ya citadas.

6. Apuntes y documentos históricos.

Cítase: Bover, n. XVII; M. Gelabert, n. 19.

Lo mismo que del número 5.

*B) Obras hasta hoy realmente perdidas**1. De providentia*

Cítase: Carta a Cenáculo, enero 1754; S. Bové, vol. III.

2. Demostración del origen del sistema copernicano, sacada de las obras del B.R. Lullio.

Cítase: Bover, n. X. Lo localiza en el archivo del monasterio de Bernardos. M. Gelabert, n. 3.

3 - *Brevís demonstratio B. Raymundum Lullum non tenere sequentes propositiones, quae ab emulis eidem impinguntur.*

Cítase: M. Gelabert, n. 22.

4 - *B.R. Lulli M. ac Doc. Illuminati fragmentum libri de triangulatura circuli sive de Principiis Theologiae.*

Traducción del lemosín al latín en 1768.

Cítase: M. Gelabert, n. 23.

5 - *B.R. Lulli, M. ac Doc. Illuminati liber quid debet homo credere de Deo.*

Versión del lemosín al latín en 1775.

Cítase: M. Gelabert, n. 24.

6 - *B.R. Lulli D. Illuminati ac M. variū libelli rithmis vulgaribus conscripti.*

Traducidos del lemosín en 1768.

Cítase: M. Gelabert, n. 25.

7 - *El Fanático.*

Traducido al castellano.

Cítase: M. Gelabert, n. 27.

8 - *Tratado de la música compuesto en latín por el R. Sr. Luis Heydel, discípulo de Szlinger, traducido al español por el P.M.D. Ant. R. Pasqual, cisterciense.*

Según L. Pérez¹⁴ el presente manuscrito existía en el archivo de la Causa Pía a fines del siglo pasado y, no encontrándose en la Sapiencia, cree que debió perderse durante el traslado a que hemos aludido al comienzo del presente apartado.

El P.B. Fornés aporta bastantes datos sobre el original alemán y de sus aplicaciones prácticas posteriores por los lulistas de Salamanca¹⁵

9 - *Papel anónimo dirigido al P. M. Fornés.*

Cítase: Carta de Pasqual a Cenáculo, 11 abril 1754.

10 - *Carta a los PP. Fornés (B) y Valcarcel.*

El tema de la carta es el mismo que el del n. 10.

Cítase: Carta a Cenáculo, 11 abril 1754.

11 - *Carta al P. Feijóo.*

Cítase: "Examen de la crisi. . ." T.-I. Prólogo.

¹⁴ EL. II, 2 (1958).

¹⁵ FNVA. Man. 1068. BPPM.

*C) Obras en proyecto**1 - De creatione.*

Cítase: Carta a Cenáculo, enero 1754.

2 - De Incarnatione.

Cítase: Carta a Cenáculo, enero 1754.

A los dos Tratados anteriores seguramente no llegó a escribirlos el P. Pasqual, pues en la carta a Cenáculo de 10 de enero de 1754 dice que "si bien tenía dispuestos materiales para el *De creatione*, y consiguientemente *De Incarnatione*. . . me sobrevinieron los enredos de mi Cathedra, que me obligaron a venir a esta Corte".

3 - Tratados de Teología escolástica según las doctrinas de N. glorioso P. S. Bernardo.

Es un proyecto y una promesa que no realizó Pasqual.

Cítase: Bover, n. XIII; M. Gelabert, n. 15.

S. TRIAS MERCANT

SOBRE LA IDENTIFICACION DEL «LIBRE DEL PASSATGE»

El «*Libre del passatge*» de Ramon Llull es —como tal— objeto de referencias —aunque muy escasas— en uno que otro estudio de índole lullicia¹.

Su mismo autor lo citó en el *Desconhort*, y resumió, en cuatro versos, algunos de los asuntos que, en él, trata: «...*escrit ay lo Passatge on ay mostrat to' clar / com lo savt Sepulcre se pusca recobrar, / e com hom a'rob homens qui vajen preicar / la fe sens paor de mort e qui ho s'bien jars*»².

Sin embargo, no se conoce ninguna obra suya cuyo título sea *Libre del passatge*. Ese, en efecto, no se lee en el catálogo de 1311, ni en el ardelemento de 1314; ni en ninguno de los restantes catálogos de los escritos lulianos.

De ésta pudiera deducirse que se trata de una obra apócrifa. Mas queda el referido testimonio personal, de indiscutible valor.

También podría suponerse que es una de las obras cuyo texto no haya llegado a nosotros. Pero no es posible formular esta conclusión, sino después de comprobar que aquel título no expresa el argumento —total o parcial— de una de las obras conocidas. Es decir, que no sea un subtítulo.

Por esos motivos, no extraña que, en torno del *Libre del passatge*, se haya tejido un tizno de desacuerdos, desconocimientos y errores, a pesar de aquella declaración del propio Ramon Llull y de la casi certeza relativa a la composición del *Desconhort*, en 1295.

Fr. R. A. Pasqual no lo incluye en su «*Librorum Beati Raymundi Lulli chronologia et catalogus per materias distributus*»³. Pero, atribuyéndolo al año 1232⁴, menciona el «*Liber de Conquisitione Sancti Sepulcri*», acerca del cual escribe lo siguiente: «*Ad hoc idem tempus*»⁵,

¹ LONGPRE, E. *Lulle Raymond (Le bienheureux)*. Dictionnaire de théologie catholique, IX. París, 1926, 1109-1109.

GALLIES, S. *Dinamismo de Ramon Lull*. Mallorca, 1935, 26.

² Can. XXIV, vv. 285-289. Edic. *Obras de Ramon Lull*, XIX, Mallorca, 1936, 231.

³ *Uolúcio lullicianae*, I. Avegnione, 1778, 369-374.

⁴ *Ibidem*, 370.

⁵ «*Anno Incarnacionis 1232*», *Ibidem*, cap. XIV, n. XXI, 140.

et post regressum a relata peregrinatione, reduci debet ille liber, quem citat Lullus in lib. «Desolationis» edito anno 1295, ubi num. LV agens de modo convertendi infideles et recuperandi Terram Sanctam, ita ut bellum gereretur contra infideles, «usquequo esset recuperatum sepulcrum», subjungit: «de hoc scripsi librum». Unde, cum huiusmodi libri recta ordinatio pendeat ex practica gentium et regionum cognitione, videtur scriptus praefatus liber post relatum itinerarium. Quo autem titulo fuerit inscriptus ignoro. Forte vocatur «De acquisitione Terrae Sanctae»; et est ille idem, qui allegatur in alio de acquisitione Terrae Sanctae edito anno 1309. Forte vero inscribitur «De modo convertendi infideles et recuperandi Terram Sanctam», vel alio titulo⁶.

El texto del «Desconhort» al que Fr. Pasqual alude, es éste: «N'Ermità: la manera con Déus fos mays amat, / ja la vos ay contada, si bé u havets membrat: / so és que l papa agués mant home letrat, / qui desiràs per Jhesu ésser marturiat, / per so que per tot lo món fos enès e honrat; / e que cascú lenguatge fos mostrat, / segons que a Miramar ha estat ordenat, / e aja n conciència qui ho ha afollat ! / encara, c'al *passatge* fos lo deè donat / de tot quant posseexen li clergue e l prelat; / e c'asò tant duràs, tro que fos conquistat / lo Sepulcre. E d'aysò libre n ay ordenat»⁷.

Por consecuencia, ese libro que Ramon Llull cita en este verso del «Desconhort», habría sido escrito, según Fr. A. Pasqual, alrededor del año 1282. Pero el cisterciense lulista no afirma que el libro referido en el verso 660 del «Desconhort» sea el mismo que el citado en el verso 285, ni habla, explícitamente, del «Libre del *passatge*».

Sin embargo, implícitamente, los unifica, al tomar, como punto de partida de su argumentación, el capítulo LV —que acaba de transcribirse— donde Ramon Llull habla del *passatge*. Fr. Pasqual añade lo siguiente: «Quae tunc videbantur opportuna disposuit Summus Pontifex, *passagium* exequente Magistro Hospitalorum seu Religionis Sancti Joannis...»⁸.

En resumen: Fr. A.R. Pasqual identifica el «Liber de consecutione Sancti Sepulcri»⁹ con el referido, por Ramon Llull, en dicho capítulo LV del «Desconhort» y con el citado por él mismo en el «Liber

⁶ Ibidem, Cap. XXIV, n. XII, 140-141.

⁷ Cap. LV, vv. 649-660, edic. cit., 246-247.

⁸ Ob. cit., cap., XXV, n. XXXV, 275.

⁹ O de otro título, según él mismo declara (Ob. cit., cap. XIV, n. XXII, 140-141).

de acquisitione Terrae Sanctae»¹⁰. Por otra parte, lo supone escrito alrededor del año 1282.

Mn. Salvador Galmés sí menciona expresamente el «Libre del passatge»; y cree probable que fuese escrito alrededor de 1284, si no antes¹¹. Mas confiesa que no conoció su texto¹². El publicó su «Dinamisme de Ramon Llull» en 1935 y el «Desconhort» en 1936; mientras que los opúsculos lulianos «Quomodo Terra Sancta recuperari potest» y «De modo convertendi infideles» fueron publicados, por vez primera, en 1954¹³. Por ese motivo, no se le ocurrió siquiera identificarlo con ninguno de los dos, a pesar de haber tenido noticia indirecta del primero^{13, b}.

El, que sigue, con mucha frecuencia y, a veces, casi a ojos cerrados, al cisterciense Pasqual, debió inspirarse en su referido catálogo y en su descrita opinión sobre una supuesta obra de cruzada, escrita al retorno de su primer viaje al Oriente, para atribuir el «Libre del Passatge» al año 1284, «si no l'havia escrit abans a Perpinyà¹⁴, como también había señalado Fr. Pasqual¹⁵.

Galmés identifica el libro descrito por Ramon Llull en el cap. LV del «Desconhort» con el «Libre del Passatge» referido en el cap. XXIV^{15, b}.

Mn. J. Tarré fue el primero que, en la primera mitad de siglo, localizó los opúsculos «Quomodo Terra Sancta recuperari potest» y «De modo convertendi infideles».

En 1942, escribiendo sobre «Los códices lulianos de la biblioteca nacional de París»¹⁶, señalaba que «el proyecto que Ramon Llull presentó espontáneamente al Papa y a los cardenales, lo contiene el Lat. 3174 en los citados opúsculos. El primero es un breve documento exhortatorio, «Datum Rome anno Nativitatis dominice M.CC IX II»¹⁷.

¹⁰ «De acquisitione Terrae Sanctae iam feci unum librum et fuit domino papae Clementi quinto praesentatus...» (De prologo, edic. E. Kamar, *Studia Orientalia Christiana*, Collectanea n. 6, Cairo, 1961, 104)

¹¹ Ob. cit., 26.

¹² Cree que, en el v. 660 del «Desconhort», Ramon Llull «alludeix... al llibre del Passatge esmentat en el vers 285, i dissortament perdut» (Obres de Ramon Llull, XIX, Mallorca, 1936, p. 247, nota 2).

¹³ JACQUELINE RAMBAUD-BUHOT, *Beati Magistri Raimundi Lulli Opera latina*, III, Mallorca, 1954, 93-112.

^{13, b} Ob. cit., 31.

¹⁴ Ob. cit., 26.

¹⁵ Ob. cit., 140-141 y 370.

^{15, b} Véase la nota 12.

¹⁶ *Analecta Sacra Tarraconensia*, XIV, Barcelona, 1941 —publicado en 1942—, 115-182.

¹⁷ GARCÍAS PALOU, S., *Por qué la fecha «M CC IX II» de un documento orientalista-unionista de Ramon Llull debe leerse «1292»*, *Estudios Lulianos*, XV, 1971, 197-209.

El segundo desarrolla el proyecto de reconquista»¹⁸. Pero Tarré ni siquiera menciona el «Libre del passatge».

El P. Longpré, O.F.M., cuyo catálogo de los «Ecrits sur la croisade et les missions» fue publicado en 1926¹⁹ no incluye el «Liber de conquestione Terrae Sanctae» que figura en el del P. Pasqual. Sin embargo, expresa que «Selon la tradition... il (Ramon Llull) présente au Pape le *Livre de passage* que l'on connaît par le «Desconort»²⁰.

Es curioso que Golubovich, a quien Longpré cita, no mencione siquiera al «Libre del passatge». Mas, apoyado en Depping²¹, quien tampoco escribe aquella intitulación, menciona el libro presentado a Nicolás IV, recordando que Ramon Llull insiste, en él, en la prohibición —intimada a los cristianos— de comerciar con Egipto²².

Longpré tampoco trató de identificar el «Libre del passatge». Ni pudo hacerlo, porque el texto de la obra a la que se refieren Depping y Golubovich, le era desconocido.

¹⁸ Art. cit., 175.

¹⁹ Art. cit., 1108-1109.

²⁰ *Ibidem*, col. 1080, donde cita a Golubovich, quien había escrito lo siguiente: «A quest'epoca... dobbiamo porre quello che il Depping, seguito dagli altri, asserisce, che cioè Lullo presentò a Nicolò IV insieme alla sua *Ars magna*, un disegno o piano per la conquista della Siria, nel quale piano insiste chiedendo il divieto ai cristiani di commerciare coll'Egitto... Non possiamo credere che il Depping abbia escogitate di sana pianta queste particolarità, e quindi deve averle lette in qualche libro o memoriale di Lullo, fra i tanti inesplorati codd. lulliani» (*Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franceseano*, I. Quaracchi, 1906, 367).

²¹ *Histoire du commerce entre le Levant et l'Europe*, I, Paris, 1830, 151.

²² Pudiera creerse que Depping confundió el «Libre del passatge» de Ramon Llull con otro de los muchos tratados medievales que se escribieron sobre la conquista de Tierra Santa o que interpretó con relación a Egipto lo que Ramon Llull, sin nombrar aquel país, escribió, en el memorial «Quomodo Terra Sancta recuperari potest», sobre el comercio con los sarracenos: «... admiralius, qui sit dominus maris... nec permittat aliquos christianos portare sarracenis aliquod auxilium, nec facere cum ipsis aliquas mercaturas» (Edic. Rambaud-Buhot, 96). Por otra parte, en el «Tractatus de modo convertendi infideles», expresa lo que sigue: «Isti admiralli faciant guerram in ripis maris, et caveant ne aliqui christiani faciant aliquod adiutorium aliquibus, qui sunt rebelles Ecclesiae Sanctae, vel de mercimoniis, quae portant ad ipsos infideles, dent eis decimam, neque emant mercimonia ipsorum infidelium, nisi sub pacto quod habeant magnum forum, quia ex hoc christiani lucrum reportabunt, et ipsi sarraceni magnum damnum» (Edic. Rambaud-Buhot, 99).

Mas, aunque, de manera explícita, Ramon Llull no mencione a Egipto, se refiere, implícitamente a él, al señalar que «magister istius Ordinis (de la Orden Militar del Espíritu Santo) cum fratribus suis teneat frontariam in Erminia, et de isto ordine sit unus admiralius, qui sit dominus maris, qui teneat certas gualeas vivas et destruat totam ripariam de Erminia usque ad montem de Barcha...» («Quomodo Terra Sancta recuperari potest», Edic. cit., 96).

Si el almirante de la Orden Militar del Espíritu Santo tenía que vigilar las costas desde el reino de Armenia a Barka, también entraba el Egipto; pero no el Egipto solo.

Mn. Avinyó, que escribió su libro «Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull» en 1935²³ —el mismo año de la aparición del «Dinamisme de Ramon Llull», de Salvador Galmés— no incluye, en su catálogo, el «Liber de consecutione Terrae Sanctae», ni tampoco designa ninguna de las obras lulianas con el subtítulo de «Libre del passatge»²⁴.

Pero habla de «Epistola Summo Pontifici pro recuperatione Terrae Sanctae», redactada en Montpellier, «on arribava el 1282, després de la llarga peregrinació per diversos pobles d'infidels i de la visita als Llocs sants..., per tal d'escriure assossegadament i donar la manera d'aconseguir més fàcilment la conquesta del Sant Sepulcre i presentar aquest memorial al Papa i senyors cardenals»²⁵.

A continuación, cita al P. Pasqual, para expresar, según él, *incipit* de aquella obra era éste: «Deus in virtute tua ostenditur quomodo Terra Sancta recuperari potest»; y señala que es la misma obra a la que se refiere el «Desconort», en el v. 660, y que figura, bajo aquel título, en el Suplemento al catálogo de 1311²⁶. Precisa Avinyó —copiando a Pasqual—²⁷ que esa obra luliana ha sido también llamada «Liber Sancti Sepulchri» y «De modo convertendi infideles et recuperandi Terram Sanctam»²⁸.

Tampoco los Hermanos Carreras Artau se propusieron identificar el «Libre del Passatge», título que no se lee en su catálogo de las obras de Ramon Llull²⁹. Sí incluyen la «Epistola Summo Pontifici pro recuperatione Terrae Sanctae», señalando, como lo hiciera Avinyó, que es mencionada en el Suplemento al catálogo de 1311³⁰.

Jacqueline Rambaud-Buhot, que, en 1954, editó, según se ha indicado más arriba, el texto de los escritos lulianos «Quomodo Terra Sancta recuperari potest» y «De modo convertendi infideles» se refiere, expresamente, al «Livre du passage», citado por Ramon Llull en los vv. 285-288 del «Desconort»³¹. Ella lo identifica con el memorial titulado «Quomodo Terra Sancta recuperari potest»³², escrito en Roma

²³ Barcelona, 318 págs.

²⁴ *Ibidem*, 23-308.

²⁵ *Ibidem*, n. 49, pág. 112.

²⁶ Efectivamente, ocupando el 19.º lugar, se menciona una obra titulada «Liber de epistola Summo Pontifici pro recuperatione Terrae Sanctae» (ERHARD-W. PLAT-ZECK, Raimund Lull, II, Düsseldorf, 1964, 118 *).

²⁷ *Ob. cit.*, cap. XIV, n. XXII, pág. 141.

²⁸ *Ob. cit.*, n. 49, pág. 113.

²⁹ *Historia de la Filosofía Española* (Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV). I, Madrid, 1935, n. 2 6, pág. 324.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Edic. cit.*, 93 y 95.

³² *Ibidem*, 94 y 98.

«anno nativitatís dominice M.CC.IX.II»³³. Por consiguiente, su pensamiento no ofrece duda alguna.

Fray Erhard-W. Platzcek, O.F.M. publicó, en 1964, su catálogo de las obras del Bto. Ramon Llull; o sea que ya había transcurrido un decenio desde la referida edición de J. Rambaud-Buhot, de aquellos opúsculos.

El ilustre lulista franciscano, al lado del título «De modo convertendi infideles» escribió entre paréntesis las tres palabras «Libre de passatge», precedidas del signo = que expresa igualdad³⁴. O sea, que el P. Platzcek indentificaba la obra descrita por Ramon Llull bajo ese título con aquel opúsculo luliano, aunque sin aducir razón alguna ni referirse al desacuerdo existente entre los lulistas y al desconocimiento que se tuvo de la obra a la que Ramon Llull aludió al escribir sobre el «passatge», y declarar que «d'aysò libre n'ay ordenat».

Fray A.-R. Pasqual jamás designó obra alguna de las que componen su catálogo de obras lulianas con la denominación «Libre del passatge». Tampoco aludió ni una sola vez al cap. XXIV del «Desconort», en cuyos versos 285-288 Ramon Llull lo menciona y describe. Pero alude a aquél, y suponiendo —como es manifiesto que supone— que el libro citado y definido en los versos 649-660 es el mismo que Ramon Llull describiera antes, en los vv. 285-288, expresa que fue compuesto después de su primer viaje al Oriente —o sea, alrededor de 1282—, que es el libro citado en el «Liber de acquisitione Terrae Sanctae»³⁵, y añade que su título podría ser «De modo convertendi infideles et recuperandi Terram Sanctam»³⁶.

Por otra parte, señala que la obra citada en el «Liber de acquisitione Terrae Sanctae», podría ser el «Liber de fine»³⁷, y precisa que el opúsculo, cuyo *incipit* es «Deus in virtute tua ostenditur quomodo Terra Sancta recuperari potest» —o sea el titulado «Quomodo Terra Sancta recuperari potest»— fue escrito en 1290³⁸.

Al señalar la posibilidad de que el «Libre del passatge» pudiera haber sido titulado «De modo convertendi infideles et recupe-

³³ Ibidem, 94 y 98.

³⁴ Ob. cit., II, pág. 25 *, n. 66.

³⁵ De prologo, edic. cit. 104.

³⁶ Ob. cit. cap. XIV, n. XXII, 140-141.

³⁷ Ibidem.

³⁸ No es ésta la fecha exacta de la composición de este opúsculo luliano. Ni Fr. Pasqual pudo leer estas cifras al final del manuscrito, según él declara (Ob. cit., cap. XIX, n. XV, pág. 187). Véase GARCÍAS PALOU, S., art. cit., 205-207).

randi Terram Sanctam», parece revelar que también conoció el opúsculo presentado a Nicolás IV, cuyo *incipit* es «Deus in nomine tuo incipit tractatus de modo convertendi infideles». O sea, que habría podido analizar el memorial «Quomodo Terra Sancta recuperari potest» y el «Tractatus de modo convertendi infideles», ninguno de los cuales figura, *bajo estos mismos títulos*, en el catálogo de 1311, ni en el suplemento de 1314. Si él los cita, usando dichos títulos, parece que tuvo que conocer el texto de dichos escritos lulianos.

Pero no llegó a ninguna conclusión fija, al moverse dentro de incertidumbres, si no de contradicciones, como revelan los siguientes textos del insigne lulista:

«Ad hoc idem tempus... (1282) reduci debet ille liber, quem citat Lullus in lib. *Desolationis*, edito anno 1295, agens de modo convertendi infideles et recuperandi Terram Sanctam, ita ut bellum gereretur contra infideles, usquequo esset recuperatum sepulcrum, subungit de hoc *scripsi* librum. Unde..., videtur scriptus praefatus liber post relatum itinerarium, quo autem titulo fuerit inscriptus ignoro. Forte vocatur *De acquisitione Terrae Sanctae*, et est ille idem, qui allegatur in alio de Acquisitione Terrae Sanctae, edito anno 1309. Forte vero inscribitur *De modo convertendi infideles et recuperandi Terram Sanctam*, vel alio titulo»³⁹.

«In ipso statim initio anni ab Incarnatione 1309,... in eadem urbe Montepessulano perfecit Raimundus librum de *Acquisitione Terrae Sanctae*..., quem doleo me non potuisse habere, in quo, ut constat in Indice Salzingerii, num. 1, allegat alium Librum de eodem argumento, qui forte est *Liber de fine*, qui fuit, ut ibi dicitur, praesentatus Domino Papae Clementi V..., vel est alius, quem allegat scriptum Libro *Desolationis*, num. 55 ante annum 1295 editum. Hic etiam liber, ut ibidem dicitur, fuit praesentatus Clementi V...»⁴⁰.

En su referido catálogo, Fr. Pasqual atribuye al año 1282 el «Liber de conquisitione Sancti Sepulcri»⁴¹. Mas es imposible que este libro —bajo ese título u otro— sea el citado en el «Desconhort»⁴², si este último es el mismo libro a que Ramon se refiere en el «Liber de acquisitione Terrae Sanctae»⁴³, porque fue escrito en 1305.

³⁹ Ob. cit., cap. XIV, n. XXII, 140-141.

⁴⁰ Ibidem, cap. XXV, n. XXXIV, pág. 274.

⁴¹ Ibidem, cap. XXXII, 370.

⁴² Cap. XXIV, v. 285 (edic. cit., 231) y cap. LV, v. 660 (edic. cit., 247).

⁴³ Véase la nota 10.

O el libro mencionado, por dos veces, en el «Desconhort», por medio de la palabra «Passatge», no fue compuesto alrededor de 1282, o, si lo fue, no puede ser el referido por Ramon Llull en el «Liber de acquisitione Terrae Sanctae», en virtud de la relación de semejanza o casi igualdad contextual que existe entre los dos, por razón del motivo por el cual compuso el segundo, en 1309, fecha que conocía Fr. Pasqual.

El libro citado por Ramon Llull en el «Liber de acquisitione Terrae Sanctae» no puede ser el descrito en el «Desconhort». En aquél, no aludiría a una obra, escrita en 1282, siendo así que sobre el mismo asunto había escrito dos en 1292 y otra en 1305⁴⁴. El *Libre del passatge* no es, por consiguiente, el otro libro «*De acquisitione Terrae Sanctae*» citado en el actualmente conocido, que lleva el mismo nombre.

De sus propias declaraciones se deduce que el único tratado luliano, que entra en juego en la presente cuestión y que Fr. Pasqual no pudo conocer, fue ese «Liber de acquisitione Terrae Sanctae», cuyo texto crítico fue publicado, en 1961, por Fr. Eugene Kamar, O.F.M.: o sea el compuesto en Montpellier, en 1309⁴⁵. Por ese motivo, causa extrañeza que el perspicaz lulista no llegara a indentificar el *Libre del passatge*. El contó con los medios de que carecieron Longpré, Avinyó, los hermanos Carreras Artau y Galmés. Señala, en efecto, que a Nicolás IV le fue presentado por Ramon Llull, un opúsculo cuyo *incipit* es el siguiente: «Deus, in virtute tua, ostenditur hic, quomodo Terra Sancta recuperari potest»⁴⁶; o sea, el memorial titulado «Quomodo Terra Sancta recuperari potest».

Ramon Llull no escribió obra alguna bajo el título de «Libre del passatge». Esta intitulación no se lee en el catálogo de 1311, ni en el suplemento de 1314. Tampoco es conocido manuscrito alguno luliano que lleve el nombre de «Libre del passatge» o «Liber passagii».

Ese término, en la edad media, significaba la acción de «pasar» a otro lugar y, concretamente, a ultramar. También significaba el lu-

⁴⁴ Una obra, escrita en 1282, no pudo ser presentada a un Papa que gobernó la Iglesia durante los años 1305-1314, sin, anteriormente, haber sido puesta en las manos de Celestino V, Benifacio VIII y Nicolás IV, a quienes, según consta, elevó memoriales y tratados.

⁴⁵ D. III, p. II, edic. cit., 131.

⁴⁶ Ob. cit., cap. XIX, n. XV, 187.

gar por donde se pasa⁴⁷, y Ramon Llull lo usó, en lengua catalana, en el «Desconhort»⁴⁸, y, en latín, en el «Liber de acquisitione Terrae» donde expresó lo siguiente: «Imperium constantinopolitanum de facili posset a tartaris conquestari, et, si ab illis conquestaretur, quid esset postea de *passagio* Terrae Sanctae?»⁴⁹. También lo sustituye por la palabra «transitus», como en el siguiente pasaje del mismo «Liber de acquisitione Terrae Sanctae»: «Facio tali transitu —a Ceuta— a christianis, tenendo campum, christiani faciant tres bastidas sive tria aedificia contra illos (contra los sarracenos)⁵⁰.

Si tenemos noticia de ese subtítulo «Libre del passatge», se lo debemos a Ramon Llull, por la doble referencia que escribió en el «Desconhort». Sin embargo, no lo identificó con ninguno de sus escritos. Por ese motivo, se plantea el asunto o problema de su identificación.

Si se atiende al significado del término «passatge» o «passagium» y al contenido de algunos de sus escritos, son varios los opúsculos de Ramon Llull que podrían llevar el subtítulo de «Libre del passatge»: el memorial «Quomodo Terra Sancta recuperari potest», el opúsculo «De modo convertendi infideles», el «Liber de fine» y el «Liber de acquisitione Terrae Sanctae».

Absolutamente hablando y mirando únicamente a aquellos dos extremos, cualquiera de estos cuatro escritos lulianos puede llevar la denominación de «Libre del passatge». En cada uno de ellos, efectivamente, se trata de los modos estratégicos, según los cuales podría lograrse que la conquista de Tierra Santa. Sin embargo, por razones de orden cronológico, debe descartarse la posibilidad de que el «Libre del passatge» sea el «Liber de fine» o el «Liber de acquisitione Terrae Sanctae».

⁴⁷ Ramon Muntaner, p.e., expresa que «... açò senyaladament feia lo rei Carles con entenia de fer *passatge* en Romania contra l'emperador Paliàlogo, qui tenia l'emperi de Constan'inoble contra raó...» (*Crònica*, cap. 33, edic. E.B., I, Barcelona, 1927, pág. 87, n. 5).

En la *Crònica* de Jaime I el Conquistador, se refiere que «fo pres sacrament de tots los nobles, que'l primer dia de mag fossen a Salou, tots ab tot lur apareyllament, per passar a Maylorques, e que no.y falissen. E aquel dia fom-hi nos, e estiguem aquí entro a entrada de setembre en aguiar lo *passatge*...» (Cap. 55, Edic. J.M.^a Casacuberta, vol. II, Barcelona, 1927, 16).

En estos dos textos, el término *passatge* significa la acción de «pasar» de un lugar a otro, situado más allá del mar; y éste es el sentido que tiene en el título del «Libre del passatge», en la frase «possit fieri *passagium*» del «Tractatus de modo convertendi infideles» (edic. cit., 100) y en esta otra del «Liber de acquisitione Terrae Sanctae»: «... quid esset postea de *passagio* Terrae Sanctae?» (d. III, p. II, edic. cit., 130).

⁴⁸ Cap. XXIV, v. 285 (edic. cit., 231) y cap. LV, v. 657 (edic. cit., 246).

⁴⁹ D. III, p. II, edic. cit., 130.

⁵⁰ D. I, p. III, edic. cit., 112.

Si, en orden a la identificación del «Libre del passatge», tuviera que prevalecer la importancia del contenido relativo al «passatge», dichos dos libros serían los que contarían con mayores probabilidades; y sería uno de los dos el que habría de llevar el subtítulo de «Libre del passatge». Mas, según queda indicado, quedan excluidos de la misma posibilidad de serlo, en virtud de la fecha en que fueron escritos. Al «Desconhort» se le asigna la del año 1295; mientras que el «Liber de fine» quedó terminado en 1305 y el «Liber de acquisitione Terrae Sanctae», en 1309. Por consecuencia, ninguno de los dos pudo ser citado en aquella obra rimada.

El «Libre del passatge», según la descripción que de él ofrece Ramon Llull en el «Desconhort», es un escrito «on ay mostrat tot clar, / com lo sant Sepulcre se pusca recobrar, / e com hom atro' homens qui vajan preïcar / la fe sens paor de mort e qui ho sabion far»⁵¹. Es un «libre» donde se pide «que'l papa agués mant home letrat, / qui desiràs per Jhesu sser marturiat, / per so que per tot lo món fos en'ès e honrat; / e que cascú languatge fos mostrat, / ... encara, c'al passatge fos lo deè donat / de tot quant posseexen li clergue e'l prelat; / e c'asò tant duràs, tro que fos conquistat / lo Sepulcre...»⁵². «E d'aysò —declara Ramon Llull— libre n'ay ordenat»⁵³. Por tanto, el «Libre del passatge» tiene que ser uno de sus libros donde trate esos temas.

En el memorial titulado «Quomodo Terra Sancta recuperari potest» escribe lo siguiente:

a) «Facta praedicta ordinatione⁵⁴, et existens magnus exercitus in frontaria predicta⁵⁵, si Soldanus veniret cum suo exercitu contra ipsos, tunc cum magno navigio, posset iri in Alexandriam et accipi insula Reseti, antequam Soldanus posset ad illum locum reverti, et sic per praedictum modum, christiani Terram Sanctam recuperare possunt»⁵⁶.

b) «Adhuc sit de praedicto Ordine⁵⁷ unus magister in theologia, qui habeat secum et de ordine suo viros sanctos et devotos, qui addiscant diversas linguas in aliquo loco vel locis continue... Isti sint scientes in theologia et philosophia, qui habeant etiam devotionem

⁵¹ Cap. XXIV, vv. 285-288. edic. cit. 231.

⁵² Cap. LV, vv. 651-660. edic. cit., 246-247.

⁵³ Ibidem., v. 660, pág. 247.

⁵⁴ La que propone en dicho memorial para la lucha ontra los musulmanes (Edic. Rambaud-Buhot. 96-98).

⁵⁵ La de Armenia (Ibidem. 96).

⁵⁶ Ibidem. 98.

⁵⁷ «Ordo de Spiritu Sancto», que sería la resultante de la fusión de todas las Ordenes Militares existentes (Ibidem. 96).

mori propter Deum et praedicare verbum Dei per universum mundum»⁵⁸.

c) «Habeant etiam libros deputatos ad hoc⁵⁹, in quibus sint rationes necessariae ad destruendum omnes objectiones infidelium, per quas etiam fieri possint positiones, quas infideles destruere non possint, quae quidem positiones fieri possunt»⁶⁰.

En el «Tractatus de modo convertendi infideles», escribe sobre esos puntos, en estos términos:

a) «Prima pars est de modo bellandi per mare; secunda, de modo bellandi per terram...»⁶¹.

«Christiani habent insulas maris et fortiores quam sarraceni in mari, et, propter hoc, fiant tres admiralli, ita quod habeant gualleas vivas in certo numero et loca appropriata in insulis quae magis sint eis competentia... Unus admirallius sit in Hispania et sit dominus maris de Tripolis de Barberia usque ad Sephi; alius sit dominus maris Romanie. Isti faciant guerram in ripis maris... Destructis autem rippis sarracenorum et aliquibus locis munitis, circa mare de christianis possit fieri *passagium*, et rebelles ipsis non possent resistere propter amissionem ripparum...»⁶².

«Ad bellandum per terram placet Domino Papae cum uno rege et Magistris Templi, Hospitalis et Teutonicorum in frontaria Grece (sic), ita quod sin ibi duo gladii... Si vero greci noluerint recipere ipsos nuntios praedictos..., contra ipsos procedatur, ita quod, Deo adjuvante, acquiri poterunt...: ipsis autem acquisitis, vadat cum maxima parte de ipsis in Herminia ad bellandum cum sarracenis..., et deinde acquiratur successive usque ad civitatem sanctam Jerusalem... Securitas autem fieri potest per ostagium et muniendo civitatem Constantinopolis de latinis donec Terra Sancta, quod Deo placeat, sit acquisita et populata christianis»⁶³.

c) ..., fiant studia plura in quibus addiscantur idiomata infidelium: addiscentes sint viri sancti et religiosi, desiderantes mori propter Christum, instructi bene in theologia, philosophia et in moribus bene ordinati; et successive mittantur ad praedicandum et disputandum cum infidelibus, habentes ita rationes necessarias, quibus positiones, quas infideles facere possent, destruantur, et objectiones eorum, et positiones, quas fideles faciant et objectiones, permaneant»⁶⁴.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Para la predicación del «verbum Dei universum mundum» (Ibidem).

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Edic. Rambaud-Buhot, 99.

⁶² Ibidem. 99-100.

⁶³ Ibidem. 100-101.

⁶⁴ Ibidem. 102.

Así como de los cinco puntos que Ramon Llull declara que trató en el «Libre del passatge», cuatro —según aparece en los textos precedentes— fueron expuestos, con toda exactitud, en el memorial «Quomodo Terra Sancta recuperari potest» y en el «Tractatus de modo convertendi infideles», uno —el quinto— no se ofrece en ellos, con los precisos detalles con que es referido en el «Desconhort».

Declara, en efecto, lo que sigue: «...encara, c'al passatge fos deè donat / de tot quant posseexen li clergue e'l prelat; / e c'asò tant duràs, tro que fos conquistat / lo Sepulcre. E d'aysò libre n'ay ordena»⁶⁵.

En dicho memorial, presentado a Nicolás IV, pide que «ad hoc Dominus Papa et Cardinales dent decimam ecclesiae usque Terra Sancta sit acquisita»⁶⁶. Propone que «Prelati, canonici, monachi et alii clerici idonei ad bellandum, desiderantes mori propter Christum et ad recuperandam Terram Sanctam, privilegium habeant a Domino Papa eundi cum ipso, et redditus, quos habent, expendant in exercitu, et de bonis ecclesiasticis eis auxilium fiat...»^{66, b}. Señala que «ad propositum praedictum (para el de la reconquista de los Santos Lugares) oportet quod Ecclesia ordinet dare decimam de bonis ecclesiasticis annuatim, usque propositum ante dictum ad suum finem perducatur...»⁶⁷.

Sustancialmente, el pensamiento formulado en el «Desconhort» es el mismo que el manifestado en estos dos escritos latinos del mismo Ramon Llull.

Si la expresión literaria de aquél difiere de la de éstos, es, empero, fácilmente explicable por razón de ser el «Desconhort» una obra

⁶⁵ Cap. LV, vv. 657-660 (Edic. cit., 246-247).

⁶⁶ Edic. cit., 97.

^{66, b} Edic. cit., 101.

⁶⁷ Edic. cit., 112.

En su instancia, presentada a Clemente V, con motivo del Concilio de Vienne (1311), reitera la misma petición: «... dico quod Deus pro nobis non fecit beatum Petrum vicarium, neque dedit Imperium Romanum Ecclesiae, nec multiplicavit tot clericos atque divitias eorum, immo fecit ad suum honorem... Hoc pro tanto dico quod detur decima Ecclesiae ad acquirendam Terram Sanctam et etiam totam terram, quam tenent sarraceni, quia sarraceni maxime impediunt quod non sint christiani per totum mundum» (Paris, Nat. Lat. 15.450, 544 r.).

El Concilio, efectivamente, la impuso y la ordenación se llevó a la práctica. En 1316 —vaya un ejemplo— Juan XXII condona al Rey Sancho la décima de todos los beneficios eclesiásticos de las iglesias del Reino de Mallorca, exceptuando las que estén en territorio francés, impuesta por Clemente V en el Concilio de Vienne, que debía pagarse durante seis años y de la cual habían sido satisfechos cuatro (PÉREZ MARTÍNEZ, L., *Documentos conservados en los registros vaticanos relativos al cuarto pontificado de Mallorca*, Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana, XXXIII, 1970, n. 159, pág. 249). La gracia obedecía a los peligros de invasiones sarracenas e incursiones a que estaban sujetas Mallorca e islas adyacentes.

rimada, lo cual obligaba a Ramon Llull a sujetarse a las exigencias del verso.

Por consecuencia, cuando Ramon Llull, en dos lugares distintos del mismo, se refiere al «Libre del passatge», tuvo que hacerlo respecto de la instancia dirigida a Nicolás IV «Quomodo Terra Sancta recuperari potest» o del «Tractatus de modo convertendi infideles», presentado al mismo Pontífice franciscano. Mas, ¿cuál de los dos escritos lulianos es el «Libre del passatge»?

Absolutamente hablando, puede serlo cualquiera de los dos, por el motivo de que, en ámbos, se tratan los temas referidos por Ramon Llull en el «Desconhort». Pero, en último término, la solución exacta del problema depende de la relación que exista entre uno y otro.

Si el primero, según ahora opino, no es sino la carta de presentación del segundo, dirigida a Nicolás IV, el problema se desvanece, al constituir, prácticamente, un solo escrito, con el «Tractatus de modo convertendi infideles», más extenso y más rico de detalles que el memorial «Quomodo Terra Sancta recuperari potest», el cual no puede ser una instancia, a mi juicio, de presentación de aquél.

Si se pretende que deban considerarse como dos escritos autónomos, no vacilo en señalar como *Libre del passatge* al *Tractatus de modo convertendi infideles*, donde Ramon Llull llega a esta conclusión: «Destructis autem rippis sarracenorum et aliquibus locis munitis, circa mare de christianis possit fieri *passagium*»⁶⁸.

No queda indicio alguno de que Ramon Llull hubiese intitulado jamás su opúsculo «De modo convertendi infideles» con la denominación de «Liber passagii». Tampoco consta que lo hiciera con el memorial conocido por «Quomodo Terra Sancta recuperari potest». Esto no obstante, tal intitulación no sería extraña dentro de sus escritos ni dentro de la bibliografía de los siglos XIII y XIV sobre la Cruzada de Tierra Santa.

En el «Libre de Blanquerna», en efecto, narra, novelescamente, que «l'Apostoli donà perdó molt gran e manà croada, e dels bens de Santa Esglèya feu grans dons als .ij. reys...; e prè en guarda e en comanda la terra dels .ij. reys...; e prengueren *lo passatge*, e sobresec la qüestió de ço que contenien per ço que no s'en torbàs *lo passatge*.

Anaren los .ij. reys, e fo fet molt gran *passatge*, e anaren en aquell *passatge* molts dels frares qui havien prè aràbic... Tornà s'en l'Apos-

⁶⁸ Edic. cit, 100.

toli a Roma, e procurava aytant com podia com lo *passatge* hagués tot son compliment»⁶⁹.

En el «Desconhort», donde, según se ha señalado, alude a su *Libre del passatge*, antes de la referencia, escribió los siguientes versos: «Can pris a consirar del món son estament, / com paucs són cristians e molt li descreent, / adoncs en mon coratge ac tal concebiment: / que anàs a prelats e a reys, exament, / e a religioses per tal ordenament / que s'en seguís *passatge* e tal preïcament, / que'ls infecls venguessen a convertiment»⁷⁰.

Y en el memorial, presentado en el Concilio de Vienne, proponía que «nullus clericus haberet nisi unicam prebendam, et prebendae, quas haberet, praeter unam, darentur *ad passagium*, dum viveret...»⁷¹.

El título de *Liber passagii* y otros, bajo parecidas fórmulas, eran usados en los siglos XIII y XIV. Baste saber, efectivamente, que de los 23 códices relativos a la Cruzada o a la Tierra Santa —códices que existieron en la biblioteca papal de Avignon— que el P. Francisco Ehrle, S.J. enumera en su *Historia Bibliothecae Romanorum Pontificum tum Bonifatianae tum Avenionensis*⁷², ocho son designados con un título en el que se lee el término *passagium*. Helos aquí:

N. 2.—*Incipit liber de regimine Christicoliarum Galvagni de Levanto Gianuensis ad faciendum passagium super Saracenos*

N. 5.—*Liber convocationis ad Passagium*.

N. 9.—*Processus papireus factus super passagio*.

N. 11.—*Parvus liber dictus Decretorum (Directorium?) ad Passabium*.

N. 17.—*Liber de Passagio Terre Sancte domino Iohanni pape directus*.

N. 18.—*Liber convocativus ad Passagium Terre, et consilium dominorum Cardinalium*.

N. 19.—*Epistola Baldrici archiepiscopi Dolencie (!) de Passagio et conquestu civitatis Ierusalem*.

N. 23.—*Liber factus pro Passagio Terre Sancte*⁷³.

⁶⁹ Lib. IV, cap. 81, edic. Obres de Ramon Lull, IX, 1914, págs. 305-306, nn. 5 y 6.

⁷⁰ Càntic III, vv. 25-33, edic. cit., pág. 220.

⁷¹ Ms. Paris Nat. Lat. 15 450, 544 r.

⁷² I, Romae, typis Vaticanis, 1890.

⁷³ Fr. Girolamo Golubovich, O.F.M., también ofrece la relación de dichos códices (*Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, I, Quarrecchi, 1906, 410-412).

A la luz de estos títulos, es fácil persuadirse de que Ramon Llull pudo haber intitulado *Liber passagii* su opúsculo «De modo convertendi infideles», que es, en realidad su *Libre del passatge*. Sin embargo, el título de la instancia o memorial que lo acompañó, al ser presentado a Nicolás IV, —«Quomodo Terra Sancta recuperari potest»— responde con más exactitud que aquél al significado de la denominación «*Liber passagii*»

S. GARCÍAS PALOU, PBRO.

DUES NOTES SOBRE EL LULLISME TRECENTISTA

Concixem ben poc el lul·lisme trecentista. El ric arsenal de dades que els senyors E. Rogent i E. Duran aplegaren en la *Bibliografía de les impresions lul·lianes*¹ constitueix la primera matèria apta per a l'elaboració d'una història del lul·lisme en els temps moderns. Però el lul·lisme medieval, anterior a la invenció de la impremta, segueix en part ignorat. Ni està refeta la seva línia històrica, ni són prou coneguts alguns dels episodis que en constitueixen la trama². A mesura que reculem cap al segle catorzè, escassegen, cada vegada més, les fonts que ens permetrien il·lustrar els orígens, les tendències i l'abast dels moviments lul·lians immediats a l'actuació del Mestre. Per això mateix, adquireixen un major relleu les escasses informacions que hom pot recollir d'aquells temps remots.

En el present article, i per a homenatge a l'home il·lustre que dedica la seva vida a l'empresa de divulgació de les obres catalanes de Lull, ens proposem oferir unes breus notícies sobre dues manifestacions del lul·lisme, no gaire conegudes, que s'escauen a la primera meitat del segle catorzè.

I

ELS APOCRIFS LULLIANS DE VALENCIA

Si exceptuem la sorollosa campanya de l'inquisidor Eymerich contra la doctrina de Lull i els seus adeptes, cap altre episodi del lul·lisme trecentista ha atret, fins ara, l'atenció dels historiadors³. Però aquella campanya no esclatà fins el 1372, a una distància de més de mig segle de la mort de Lull (en 1315 o 1316). Heus aquí una llacuna a omplir. La recerca dels fets ocorreguts en aquest període interessa tant més, que en ells cal cercar, sens dubte, els motius de l'escomesa eymericiana. Sembla que l'Inquisidor lluitava

¹ Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1927.

² En el tom II de la nostra *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XVI*, actualment en premsa, ens hem esforçat a historiar, en les seves grans línies, el desenvolupament del lul·lisme medieval; vegeu-ne els capítols XVIII, XIX, XX i XXI, art. 1, primers del "Esbozo de una Historia filosófica del Lulismo". Un resum dels mateixos ha estat anticipat per Joaquim Carreras i Artau en l'article *La historia del lulismo medieval* inserit a la revista "Verdad y Vida", Madrid, núm. 4, octubre-desembre de 1943, pàgs. 796-812.

³ Vegeu, per exemple, Mn. Joan Avinyó, *Historia del Lulismo*, Barcelona, 1925.

contra un ampli corrent lul·lià, desviat cap a l'heterodòxia per l'infiltració d'elements begards i "espirituals", que tenia el seu centre a la ciutat de València. En altre lloc⁴ hem intentat dibuixar el procés i els caràcters d'aquest moviment. Ens contentarem ara amb registrar algunes de les seves activitats, que corresponen —sembla— a la fase inicial del mateix i consisteixen en la divulgació d'una sèrie de textos en llengua vulgar, atribuïts falsament a Lull, però escrits més tard del 1316 a imitació de les seves obres autèntiques i sobre temes de caient lul·lià. Hem reeixit a identificar quatre, al menys, d'aquests textos apòcrifs.

El més antic és l'*Art de confessió*, acabat a València l'agost del 1317, segons l'*explicit* d'un manuscrit de Lió que en conserva la versió llatina⁵. L'autor, en el pròleg, vol imitar la manera de procedir de Lull en les seves obres primícies, quan encara n'amagava humilment la paternitat; i així escriu: "...jo peccador, indigne que mon nom hic sia escrit..." Adhuc un lul·lià tant consciencios com el canonge Vileta n'admeté un temps l'autenticitat, i així encomanà, en 1567, a l'impressor barceloní Claudi Bornat una edició, que no arribà a veure la llum, probablement pels escrúpuls suscitats a l'entretant. Mateu Obrador l'edità recentment⁶, però exposà en un pròleg les raons per les quals la creu una obra apòcrifa.

Si, pel tema, l'*Art de confessió* encaixaria sense dificultat dins la producció lul·liana autèntica, molt més encara el *Benedicta tu in mulieribus*, que fou compost "a honor e gloria de la verge Maria", com varis dels escrits de Lull. Segons el seu *explicit*, "...comprobat e finit fo aquest Libre en la ciutat de Valencia en las calendes de octubre complides en l'any M.CCC.XXXV de la incarnació del Fill de Deu fill de nostra Dona Santa Maria...". L'autor, a més de reincidir en el tema marià, tant car a Lull, amaga aiximateix el seu nom sota la referida fórmula d'humilitat: "...jo peccador e indigne que mon nom hic sia escrit...". Mn. Salvador Galmés, en el pròleg a l'edició del text català d'aquesta obra⁷, s'ha basat en les dades sudites, i en altres d'estil i de llenguatge, per a catalogar-la com apòcrifa. No és massa segur que ho sigui. Predisposa a admetre'n l'autenticitat el fet de que, en 1376, Eymerich la inclogués en la llista de les vint obres de Lull, declarades per ell sospitoses d'heretgia. Per altra banda, el mot "comprobat" amb el què

⁴ En el capítol XVIII, arts. II i III, de l'obra citada en la nota 22.

⁵ Diu així: "Finita est ista ars de confessione... in civitate Valencie in mense augusti anno Incarnationis domini millesimo tricentesimo decimo septimo" (la transcripció és del P. Ephrem Longpré, segons notícia facilitada pel nostre bon amic Mn. Josep Tarré, Pvre.) La notícia, la data i l'*incipit* del manuscrit consten en el tom 30 del *Catalogue général des bibliothèques publiques de France*, pàgs. 61-62.

⁶ En el vol. I de les "Obres de Ramon Lull", Palma de Mallorca, 1906, pàgs. 387-410.

⁷ En el vol. X de les "Obres de Ramon Lull", Palma de Mallorca, 1915, pàgs. 289-360.

comença l'*explicit* transcrit, i encara més la frase "concorda ab son original" amb la que acaba, autoritzen a pensar que els manuscrits avui coneguts contenen còpies o traduccions d'originals més antics⁸.

Notícies més concretes ens han arribat d'un tercer apòcrif lullià, compost a València tres anys més tard. Es tracta de l'*Art memorativa*, que cal no confondre amb el *Liber de memoria* ni amb el *Liber ad memoriam confirmandam*, ambdós autèntics de Lull⁹. Encara que lullians conspicus, com Giodano Bruno¹⁰, hagin pres l'*Art memorativa* per un text original de Lull, la falsedat d'aquesta atribució està fora de dubte. A la biblioteca de la Universitat de Torí n'existí, fins fa poc, un còdex amb el text català. L'*explicit* del qual ens ha estat conservat per Littré Hauréau¹¹. Deia així: "Finí Bernat (al marge: Garí prevere) aquesta Art memorativa en la ciutat de València en lo mes de Abril de l'any de mil tres cents trenta huyt". Una nota marginal hi afegia: "Edita a Bernardo Garí, discipulo magistri Raymundi Lull". Per dissort, aquell còdex desaparegué en un incendi que, a principis de segle, destruí una part de l'esmentada biblioteca! En conservem, però, una descripció força detallada, escrita abans de l'incendi, per Novati a precís de F. Tocco, qui la publicà en 1892¹². Copiem de l'article de Tocco el pròleg a l'*Art memorativa*, que declara netament la paternitat de l'obra: "E com maestre Ramon Lull hagues factes les damunt dites dues arts entre moltes daltres que feu les quals appell art inventiva per al entendement e art amativa per a la volentat, hagues en proposit de fer art memorativa pertingent a la memoria e per occupament daltres libres e per defalliments de temps no la haie facte. Per tal yo Bernat indigne que mon sobrenom hic sia scrit dexeble del dit maestre seyons mon pobre saber alla ajuda e gracia de quell qu'es infinida e eternal memoria me vull esforzar de ver e compler la dite art memorativa. Empero entenme ajudar ab los deebuyt general comencaments e deu regles de la art general a totas sciencias del dit maestre Ramon Lull al qual fo per do spirital revelada e donada segons que ell mateix ne fa mencio en seu disconort rimat. . ." Al marge del mot "Bernat" hi havia, escrit de la mateixa

⁸ Rogent i Duran, ob. cit., pàgs. 295-296. Recentment, el docte lullista P. Bartomeu Salvà, T. O. R., en converses tingudes a Palma de Mallorca i també per carta, ens ha expressat aquest mateix parer.

⁹ Vegeu els nùms. 12 i 52 del nostre catàleg de les obres lullianes, pàgs. 295 i 297 de l'obra citada en la nota 2.

¹⁰ Vegeu l'article de F. Tocco, que citarem tot seguit: pàg. 516.

¹¹ En l'estudi sobre Lull, publicat a la *Histoire Littéraire de la France*, vol. XXIX, París, 1885; vegeu la pàg. 618, suplement a la pàg. 299. Sembla que aquest manuscrit procedia de València.

¹² Felice Tocco: *Le fonti più recenti della filosofia del Bruno*, "Rendicongi della R. Accademia dei Lincei", classe di scienze morali, storiche e filologiche, serie V, vol. I, Roma, 1892, pàgs. 503-538; vegeu, especialment, les pàgs. 516-518.

mà, l'afegitó: "Garí presbiter Valencie". Tocco recull igualment l'altre notícia marginal del còdex, ja donada per Littré Hauréau, segons la què Bernat Garí hi era qualificat de "discipuli magistri Raymundi Lulli".

Finalment, en 1339 fou acabat a València un altre apòcrif lul·lià titulat *De magnitudine et paritate hominis*, del què C. Ottaviano en descobrí un exemplar en el manuscrit num. 250, folis 37 al 47, de la Biblioteca Ambrosiana de Milà¹³. En el manuscrit, el títol va postil·lat amb els mots: "ex Raymundo Lullo". Heus quí *l'incipit* que transcrivim del seu catàleg: "Vidi quendam libellum, qui Raymundi esse creditur, de magnitudine et paritate hominis, inceptum 17 Martii et finitum Valentiae anno 1339, cuius titulus est huiusmodi. Ens divinum qui es causa efficiens". A Ottaviano li cridà l'atenció el fet singular de que el llatí d'aquest manuscrit abundés en frases catalanes i no més hi trobà una explicació, ço és, que el text original de l'obra degué ésser escrit en català¹⁴.

En resum: entre els anys 1317 y 1339 aparegué a València una literatura lul·liana d'imitació, probablement en català, per obra de varis deixebles de R. Lull, un dels quals ens és conegut pels seus nom i cognom i pel seu estat clerical. Quatre d'aquests escrits apòcrifs, de caràcter semblant, han arribat fins al segle actual, ja sigui en llur text original, o en versió llatina, o d'ambdues formes. Tots ells versen sobre assumptes populars i d'escassa volada; alguns repeteixen temes ja tractats per Lull. Adhuc si hom admet que l'*Art de confessió* - i, amb més versemblança encara, el *Benedicta tu in mulieribus* -, foren escrits pel Mestre, quedarà en peu el fet de que, en 1317 i en 1335, els lul·lians de València es dedicaven, si no a imitar els textos de Lull almenys a traduir-los o a copiar-los. Aquesta literatura permet afirmar, ens sembla, l'existència d'un primitiu moviment lul·lià a València que s'escau en la primera meitat del segle catorzè.

¹³Carmelo Ottaviano: *L'ars compendiosa de R. Lulle avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle*, Paris, 1930; vegeu el num. 12 del catàleg, pàgs. 9-10.

¹⁴"Le texte contenu dans ce manuscrit, clair et presque sans fautes, présente une caractéristique singulière: souvent le latin est interrompu par de phrases catalanes. Je considère ce codex comme important et d'une valeur particulière: selon mon avis c'est une preuve que le texte original de cette oeuvre fut rédigé en catalan" (Id., *ibid.*).

II

ANTIGUITAT DE LA LLEGENDA ALQUIMISTA DE LULL.

Quan i on es forjà la llegenda de que Lull practicà l'alquímia? Sobre aquest punt plana una gran foscor. Josep M^a Batista i Pere Bohigas¹⁵ establiren documentalment que la més antiga i prestigiosa obra d'alquímia atribuïda a Ramon Lull, el *Testament* anomenat "antic", fou coneguda a les primeries del segle XV, en un text català a provençalat, del què semblen derivar les redaccions francesa i llatina. Provença pot haver estat el lloc, on aquesta falsificació vegé la llum. Ambdós erudits, sobretot Bohigas, es resisteixen a admetre una major antiguitat de l'obra. Si generalitzem la qüestió, hi ha, però, alguns indicis, ja recollits per Littré Hauréau en l'estudi abans citat¹⁶, de que durant bona part del segle XIV, i àdhuc en la seva primera meitat, la llegenda del Lull alquimista prengué carta de naturalesa en les regions occidentals d'Europa. Berthelot¹⁷ mostrà l'existència, des de començaments del segle XIV, d'una literatura alquimista en llengua catalana o provençal, fins de la què aparegueren alguns escrits d'escola lul·liana, anteriors en llur naixença al 1357.

A base d'un text, no gaire conegut, d'un escriptor francès del segle XVI, aportem aquí un nou indici de que l'esmentada llegenda florí en temps molt acostats a la vida del Mestre. Hom sap que, en el segle XVI, el lul·lisme fou un corrent intel·lectual de moda a Europa, sobretot a França i Alemanya; tothom, en, aquests països, admeté llavors a ulls clucs l'autenticitat de les obres d'alquímia que corrien impreses sota el nom de Lull. Gens no sobta, doncs, el fet de que la llegenda de Lull alquimista aparegui en una obra literària de tema galant, escrita poc abans del 1600; com és el *Recueil des Dames*, de Pere de Brantome. Però l'autor cita, a més, les fonts d'on ha pouat la llegenda i ens ofereix aquell nou indici a què ens referiem. Comencem per transcriure el text¹⁸.

"Un gentilhome de l'illa de Mallorca, anomenat Ramon Lull, de molt bona, rica i antiga família, en mèrits de la seva noblesa, valor i virtuts fou

¹⁵ Josep M^a Batista y Roca: *Catàlech de les obres lul·lianes d'Oxford*, "Boletín de la R. Academia de Buenas Letras de Barcelona", 1915 y 1916, núms. 60 i 61; i Pere Bohigas: *El repertori de manuscrits catalans. Missió a Anglaterra*, "Estudis Universitaris Catalans", vol. XIII, 1917, núm. 2, pàgs. 410-427.

¹⁶ En el vol. XXIX de la *Histoire littéraire de la France*, pàgs. 271-292 i 371-396; vegeu, per exemple, les pàgs. 281 i 291.

¹⁷ M. Berthelot: *La Chimie au Moyen Age*, vol. I, París, 1893; vegeu l'Apèndix I: "Sur quelques écrits alchimiques, en langue provençale, se rattachant à l'école de Raymond Lulle" (pàgs. 351-356).

¹⁸ Pierre de Brantome: *Recueil des Dames*, Publicé d'après les manuscrits originaux, avec des notes, par Roger Gaucheron, "Collection Prose et Vers", num. 6, París, Payot, 1926. El text transcrit és pres del llibre II, pàgs. 118-119.

crídat, en els seus mellors anys, a governar l'illa. Mentre exercia aquest càrrec... s'enamora fortament d'una bella dama... i la requeria llargament d'amors... Ella, després d'haver lo refusat amb totes les seves forces, per fi li concedí un dia una cita, a la què ell no mancà. Tampoc hi mancà ella, que comparegué més bella i guarnida que mai. Quan ell creia assolir la felicitat, ella li descobrí el seu sí, tot cobert d'una colla d'emplastres; i, després d'arrencar los, l'un darrera l'altre i llençar los amb despit per terra, li mostrà un càncer horrible, li representà, amb llàgrimes als ulls, la seva misèria i la seva dissort i li preguntà si hi havia en ella motiu de tant d'apassionament. De més a més, li adreçà un parlament tant llastimós que ell, apiadat de la dissort d'aquella bella dama, cessà de perseguir-la i, després de demanar a Déu que la guarís, dimití el seu càrrec i es feu eremita. En compliment d'un vot, viatjà a la Terra Santa; i, al retorn, se'n anà a París a estudiar amb Arnau de Vilanova, savi filòsof. Acabats els estudis, s'instal·là a Anglaterra, on el rei el rebé amb els màxims honors, i allí ell transmutà barres i llogots d'or i d'argent en llogots i barres de ferre, de coure i d'estany, menyspreant la pràctica corrent i trivial de transmutar el ferre i el plom en or, perquè li constava que en el seu temps molts coneixien aquest ofici tan bé com ell, que sabia fer l'una cosa i l'altra, mentre ell volia excel·lir per damunt de tots.

Jo conec aquesta narració a través d'un home galant, qui l'havia après, segons em digué, del juriconsult Oldrad, el qual s'ocupa de Ramon Lull en el comentari que escriví al Codi *de falsa moneta*. També l'havia après, em digué, de Carles Bouvelles, natural de Picardia, el qual compongué un llibre en llatí sobre la vida de Ramon Lull"¹⁹.

¹⁹ "Un gentilhomme de l'isle de Majorque, qui s'appelloit Remond Lulle, de fort bonne, riche et ancienne maison, pour sa noblesse, valeur et vertu, fust appelé en sez plus belles années au gouvernement de ceste isle. Estant en ceste charge... il devint fort amoureux d'une belle dame... Il la servist longuement et fort bien... Elle, après l'en avoir refusé tant qu'elle peust, luy donna enfin un jour assignation, où il ne manqua ny elle aussi, et comparut plus belle que jamais et mieux en point. Ainsi qu'il pensoit entrer en paradis, elle luy vint à découvrir son sein et sa poitrine toute couverte d'une quinzaine d'emplastres, et, les arrachant l'un aprez l'autre, et, de despit, les jettant par terre, luy mostra un effroyable cancer, et, les larmes aux yeux, luy remonstra ses miseres et son mal, luy disant et demandant s'il y avait tant de quoy en elle qu'il en deut estre tant espris. Et sur ce, luy en vist un discours si pitoyable que luy, tot vaincu de pitié et du mal de ceste belle dame, la laissa et, l'ayant recomendée à Dieu pour sa santé, se defist de sa charge et se rendist hermite. Et, estant de retour de la terre sainte, où il avait fait voeu, s'en alla estudier à Paris, sous Arnaldus de Villanova, scavant philosophe. Et y ayant fait son cours, se retira en Anglaterre, où le roy pour lors le reçut avec tous les bons recuilz du monde pour son grand scavoir, et qu'il transmua plusieurs barres et d'estain, mesprisant ceste commune et triviale façon de transmuer le fer et le plomb en or, parce qu'il scavoit que plusieurs de son temps scavoient faire ceste besogne aussi bien que luy, qui scavoit l'un et l'autre, mais il vouloit faire un par dessus les autres.

En el text transcrit és fàcil destriar dues llegendes: la de la dama del pit cancerós, follament amada per Lull, i la de que Lull aprengué i practicà l'alquímia. L'autor les ha acoblat en una sola narració, de la què cita dues fonts, apreses a través d'un innominat intermediari: el jurista Oldrad i el picard Bouvelles. Coneixem a bastament aquest darrer, un humanista deixeble de Lefèvre d'Étaples, qui viatjà un temps per Espanya es relacionà amb lul·lians tan qualificats com el cardenal Cisneros i el mallorquí Nicolau de Paçhs. El 27 de juny de 1511, Bouvelles acabà a Amiens una biografia llatina de Ramon Lull, a la què donà forma epistolar, i que, per haver estat la primera en ésser impressa, obtingué un gran èxit²⁰. Aquesta és la segona de les dues fonts citades per Brantome. En efecte, la *Epistola in vitam Raymundi Lulli* narra, en començar, la llegenda del foll amor de Lull per una dama casada que sofria d'un càncer de pit, llegenda galant de factura netament renaixentista que Bouvelles sembla haver estat el primer en recollir. Però, ni en aquest escrit ni en cap altre de Bouvelles hi trobem esment de la segona llegenda sobre Lull, que estableix el seu aprenentatge de l'alquímia amb Arnau de Vilanova, el viatge a Anglaterra, la bona acollida del rei anglès i la pràctica de la transmutació dels metalls²¹. Per exclusió, doncs, hem d'assignar aquestes dades a l'altre font citada per Brantome, ço és, al jurista Oldrad. I no sembla gens estrany que aquest s'ocupi de pràctiques d'alquímia en el comentari a un text legal sobre moneda falsa.

La importància d'aquesta font prové de la seva antiguitat. Oldrado da Ponte, o da Laude, és un jurista italià de l'escola bolonyesa, deixeble de Dino, romanista i canonista alhora, professor un temps a Pàdua, Siena, Montpeller i Bolonya, que serví de conseller àulic al papa Joan XXII i morí a Avinyó l'any 1335 (és a dir, 19 anys més tard que Lull). A l'estil dels juristes del seu temps, escriví comentaris a les fons del dret, i entre elles al *Codi de Justinià*, on es troba efectivament la constitució *de falsa moneta*²². Com es veu, les informacions de Brantome corresponent a la realitat; manca, no més, llur comprovació documental amb la troballa i exhumació del text d'Oldrad

Je tiens ce conte d'un galant homme qui m'a dit le tenir du jurisconsulte Oldrade, qui parle de Remond Lulle au commentaire qu'il a fait sur le code de *falsa moneta*. Aussi le tenoit-il, ce disoit, de Carolus Bovillus, Picard de nation, qui a composé un livre en latin de la vie de Remond Lulle".

²⁰ *Epistola in vitam Raymundi Lulli*. L'editor Josse Bade la publicà a París el 3 de desembre següent i la reimprimí al cap de tres anys. Novament impressa a Lió en 1625, des de 1708 fou reproduïda en les varies edicions dels *Acta sanctorum* corresponents al mes de juny, a propòsit de Ramon Lull. (Vegeu Rogent-Duran, ob., cit., nùms. 45, 51, 196, 291, 292 i 324).

²¹ No més el darrer títol de la llista d'obres escrites per Lull que posa Bouvelles, conté la indicació genèrica "Libri alkimie".

²² És la XXIV del llibre X. Vegeu l'edició de García del Corral: *Cuerpo del Derecho Civil Romano*, tom V, Barcelona 1895: pàgs. 467-468.

referent a Lull. Però ja Savigny, de qui hem pres les anteriors notícies bio-bibliogràfiques sobre Oldrad²³, no pogué indicar cap manuscrit dels seus comentaris al *Codi*, possiblement perduts. Els erudits renaixentistes es queixaren, molt abans de Savigny, de la pèrdua, per destrucció o per oblit, de totes les obres d'Oldrad, a excepció dels *Consilia*²⁴. Aquesta ha estat l'única obra accessible a nosaltres, perquè d'ella n'aparegueren varies edicions en els segles XV i XVI. Hem consultat les dues més tardanes, que reproduïxen i milloren les anteriors i són la de Lió, 1550, i la de Francfort, 1576, en l'exemplar existent a la Biblioteca Nacional de Madrid²⁵. Doncs bé, en cap d'elles hem trobat la menció de Lull ni la llegenda de la seva actuació alquimista. Hi ha, no més un text, que correspon al *consilium* LXXIV, on Oldrad evacua la consulta de si l'alquimista comet pecat, és a dir, si l'alquímia és un art prohibida²⁶, i, després de discutir el pro i el contra de la qüestió, es decanta a favor de la licitud de l'art alquímica, amb tal que els seus efectes siguin atribuïts a Déu, i no al diable. Però l'autor adduït en aquesta oportunitat no és Ramon Lull, sinó Sant Agustí²⁷.

Per impossibilitat de comprovació documental, el testimoni d'Oldrad sobre l'alquímia de Lull no passa d'ésser un mer indicatiu. Falsèja Brantome el testimoni, o li fou tramès per altres en fals? No ens atrevim a excloure del tot aquestes hipòtesis. Com explicar, altrament, que tants lul·lians, abans i després de Brantome, hagin ignorat el valuós testimoni d'un contemporani de Lull en qüestió tan debatuda? També resulta sospitosa la versió de les pràctiques alquímiques de Lull, que, segons el text transcrit, haurien consistit en transmutar l'or i l'argent en metalls menys nobles, sense cap finalitat, no més pel desig d'excel·lir. Una versió així, al revés de totes les conegudes fins ara, pren els aires d'una fantasia. Per altra banda, la cita d'Oldrad devia ésser encara comprovable per a un jurista del segle XVI; i no es comprèn que

²³ Savigny: *Feschichte des römischen Rechts im Mittelalter*, VI, Heidelberg, 1850; pàgs. 55-59.

²⁴ "Extat Consiliorum eius volumen unum, longe doctissimum, reliqua vero ipsius scripta (quae non pauca fuisse traduntur) aut intereiderunt, aut alia forte de causa neglectui data sunt" (Joan Fiehard: *Vite Jurconsultorum* [Pàdua, 1565]; text estampat en l'edició dels *Consilia* a Francfort, en 1576, al dors de la portada interior).

²⁵ Hi ha edicions inenunables fetes a Roma, 1472 i 1478, i a Basilea, 1481; de les tres n'hi ha exemplar a la Biblioteca Nacional de París, i de la darrera també a la de Madrid.

²⁶ "An alchimista peccet, vel alchimia sit ars prohibita" (ed. de Francfort, 1576, pàg. 35).

²⁷ "... Multae enim sunt virtutes insitae herbis et lapidibus... Insunt enim, ut dicit beatus Augustinus, rebus corporeis per omnia elementa quaedam occultae seminariae rationes, quibus, cum data fuerit opportunitas temporalis et causalis, prorumpunt in species deditas suis modis et finibus... Si ergo ipsi hoc attribuunt Deo, non videntur peccare..." (*ibid.*).

Brantome l'inventés capriciosament, a risc d'ésser desmentit pels seus contemporanis. Aquesta nova hipòtesi d'una invenció fantàsica resulta tant més inversemblant, per quant totes les demés dades adduïdes per Oldrad — la biografia de Lull per Bouvelles amb la narració de la dama cancerosa, l'existència del jurista Oldrad i els seus comentaris al Codi — estan plenament comprovades. És, doncs, almenys arriscat titllar-lo de falsari. Un deure d'objectivitat històrica ens obliga a deixar oberta per ara la qüestió, en espera de que algun dia sigui possible pronunciar sobre la mateixa un fall definitiu.

TOMAS CARRERAS ARTAU (+)

JOAQUIM CARRERAS ARTAU (+)

Barcelona

SOBRE EL LULISMO DEL OBISPO DE MALLORCA, DON LORENZO DESPUIG (1761)

Aunque no se nombre el destinatario de la carta que presentamos, no hay duda alguna de que se trata de don Lorenzo Despuig y Cotoner, Obispo de Mallorca durante los años 1750 a 1763, año en que fue promovido a la Arclidiócesis de Tarragona.

La carta está firmada por Fray Joaquín Eleta, natural de Burgo de Osma, donde nació en 1707. Tomó el hábito de los franciscanos descalzos de San Pedro de Alcántara en Alcalá de Henares en 1724. A petición del P. Bolaños, confesor de Carlos III en Nápoles, fue mandado allá con el cargo, además, de visitador de aquella provincia franciscana. En 1759 regresó a España con Carlos III y desde el año siguiente empezó a confesarle, por haberse retirado debido a sus achaques el P. Bolaños. Clemente XIV le dió el título de Arzobispo de Tebas en 1769. En 1786 fue trasladado a la diócesis de Osma, concediéndole el Papa en 30 de enero del año siguiente facultad para no residir a fin de continuar con el cargo de confesor real. Murió el 4 de diciembre de 1788. Era religioso tan austero que nunca quiso despojarse del sayal ni de las alpargatas. Sin embargo su carácter era "corto de luces y ocasionado al fanatismo"¹. Otro autor escribe: "su educación era escasa y su instrucción limitada a la teología, pero sin conocimientos de historia, patología ni crítica"². Y Tanucci en carta a Centomani confirma lo anterior diciendo: "Desconoce absolutamente la Historia, la crítica eclesiástica, la doctrina de los Santos Padres; tales son las cualidades negativas del confesor de tan gran monarca. Por esto, ya afirma, ya niega; ya aprueba, ya rechaza; ya aplaude, ya censura"³.

Muestra clara de esta precaria educación es la carta con tan deficiente ortografía que no ha sido posible publicarla tal como salió de las manos del buen religioso, más cuidadoso del contenido y de su sinceridad que de la forma. Nos ha sido preciso modernizarla, especialmente en el empleo de las mayúsculas que el real confesor repartía a voleo.

¹ Ferrer del Rio: *Historia del reinado de Carlos III* (Madrid 1856) I, 254.

² *España Sagrada*. Tomo LI (Madrid 1879), obra póstuma del doctor don Carlos Ramón Fort, coordinada y aumentada por don Vicente de la Fuente, p. 284.

³ Apud *Diccionario de Historia de España seg. ed.*, tomo I (Madrid 1968), 1.228.

Don Lorenzo Despuig fue un fervoroso lulista, cualidad que reluce en toda su ilustre familia. Recordemos entre otros datos la excomunión lanzada el 19 de septiembre de 1761 contra los antilulistas que esparcían por la Ciudad de Palma unas coplas denigrativas del culto dado a Ramoní Lull, que empezaban con el verso: "Si ets catolich guardet" y terminaban: "aquesta casta de sants la Iglesia no los admet". El decreto salió impreso y se fijó en los sitios de costumbre.

Mandó hacer un "Procesiculum" en 1751 para probar la antigüedad del culto que venían recibiendo en Palma ciertas imágenes del Doctor Iluminado, proceso que se mandó a Roma y con el que se pretendía probar la inmemorabilidad del mencionado culto. Pero el proceso, como sus anteriores de 1612 y 1749 no surtió efecto, lo que no es del caso referir aquí.

Por una Real Orden a su embajador en Roma, que entonces era don Manuel de Roda, fechada el 8 de marzo de 1762, Carlos III, a instancia del Obispo de Mallorca, pedía al Papa "se digne declarar el expresado culto según los méritos de la causa de este Venerable..."⁴. Pero un mes más tarde, el 13 de abril, notificaba al mismo embajador: "que su intención no es precisamente el solicitar aquella declaración, sino el que se pasen los oficios convenientes a fin de que se tome algún partido ya sea declarando el culto o ya resolviendo que no se debe dárselo y que no hay lugar a la declaración"⁵. El embajador se hizo cargo de estas dos cartas ya que poseemos las respuestas a ambas.⁶

Ilmo. Señor:

Muy señor mío: He recibido con el debido aprecio todas las de V.S. Ilma y con particular gusto esta en que me hace el honor de participarme el puntualissimo cumplimiento y obediencia a el orden del Rey con que mandaba S.M. recogerie V.S. Ilma su edicto. Yo ni por sombra dudaría jamás de la exactitud de V. S. Ilma., pues aún que no tengo la honra de conocerle de vista, tengo los seguros informes que corresponden a un tan digno prelado, pero con todo aprecio el favor del aviso y me prevalgo de él para usar con V. S. Ilma. la siguiente confianza.

Ello, Ilmo. Señor, es cierto que en este mundo se necesita padecer para descansar y gozar en el otro. Veo por las de V. S. Ilma. quanto padece en la turbación presente y considero lo llevará todo con resignación para asegurar el cielo. Pero como éste le debemos desear no sólo para nosotros si también para los demás; siendo, como sin duda lo es, el presente asunto motivo de

⁴ Archivo Embajada de España delante de la Santa Sede (actualmente en el Ministerio de Asuntos Exteriores de Madrid). leg. 212, f. 29.

⁵ *Iug. cit.*, f. 41.

⁶ Leg. 325, f. 101 y 106.

gran inquietud para toda la isla, en la que no todos puede ser tengan la prudencia, tolerancia y discreción que corresponde, me ha parecido conveniente comunicar a V. S. Ilma. un pensamiento mío que se me representa con alguna eficacia para cortar las presentes turbaciones. Le declaro sugetándole en todo a la alta comprensión de V. S. Ilma., y es como sigue:

Es a saber: pedir a el Papa que declare o diga si en las circunstancias actuales, atendidas todas las pasadas y presentes, se pueda permitir o no en esa Isla el culto que del Venerable Lulio han tributado y tributan sus devotos. Pues esto no me parece juicio definitivo de la santidad de el Venerable y sólo sería una declaración acerca de lo permisivo sin tocar en lo preceptivo u obligatorio que es el culto que corresponde a la formal canonización o beatificación.

La dificultad que aquí podría haber sería sobre quien se encargaría de hacer esta pregunta a el Papa. Y yo digo que haciendo V. S. Ilma. una representación a el Rey suplicándole se dignase hacer tal pregunta a el Santo Padre para que su respuesta fuese iris de paz en esa Isla, discurro probabilisimamente, atendida la bondad de S.M., su gran zelo y deseo de la paz en todos sus dominios, no reusaría hacer estos tan buenos oficios.

V. S. Ilma lo considere bien y si gusta lo consulte con el Cabildo eclesiástico, con la Universidad y Ciudad, y se sirva avisarme la resolución. En tanto y siempre quedo pidiendo a Dios guarde a V. S. Ilma muchos años.

Madrid y diciembre 20 de 1761.

Ilmo. Sr. B. L. M. de V. S. Ilma. su más rendido servidor y capellán, Fr. Joachim de Osma.

(Palma, Archivo del Marqués de la Torre, Sección: Montenegro, legajo 141 - M, pliego 10).

EL MARQUES DE LA TORRE
L. PEREZ MARTINEZ

BIBLIOGRAFIA
I
BIBLIOGRAFIA MEDIEVALISTICA

OMAECHEVARRIA, O.F.M., I. *Escritos de Santa Clara y Documentos contemporáneos*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de Ignacio Omaechevarría, O.F.M. y colaboradores. Editorial Católica, Madrid, 1970, VIII + 406 pp. . B.A.C.

Este volumen, dedicado por el P. Omaechevarría a Santa Clara, no se halla integrado, en su mayor parte, por escritos debidos a la pluma de la Santa, como, tal vez, pudiera creerse en virtud de la primera parte del título de la obra: sino que presenta poco más de 4 cartas, que llenan la parte IV del libro: 3 escritas a la beata Inés de Praga y una dirigida a Ermentrudis de Brujas, a las que precede una introducción general y sendas introducciones específicas a las cartas.

Sin embargo, los documentos biográficos, la introducción general a la obra, la bibliografía, los textos legislativos, entre los que, como es obvio, con las observancias primitivas y la fórmula de San Francisco, se encierran los textos de la Regla de Santa Clara y el Testamento de la Santa, obra de ella, lo mismo que su bendición, un apéndice referente a las clarisas de Olite....

Al lugar que ocupa Santa Clara, en la historia del franciscanismo, se debe la importancia que tiene la obra del P. Omaechevarría, la cual no sólo interesa a las clarisas, sino a cualquiera de las ramas franciscanas, en virtud del papel que la santa desempeña, como intérprete del espíritu franciscano junto a San Francisco de Asís, a quién sigue en primer lugar, según recientes estudios.

Si los escritos de Santa Clara son justamente con los de San Francisco, las fuentes más puras del franciscanismo, seña fácil persuadirse del valor histórico de la obra que presentamos, la cual habría ganado mucho, si se la hubiera dotado de índices de materias, de personas y, por razón de la ayuda que presentaría a los investigadores, también de los lugares, en ella citados o definidos.

No por esto, sin embargo, deja de ser un instrumento de trabajo muy útil al medievalista.

Garcías Palou.

BELTRAN DE HEREDIA, O.P., V., *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, I (1218–1600), 702 pp; II, *La Universidad en el siglo de Oro*, 652 pp. Salamanca, 1970.

Estos dos volúmenes forman parte de la valiosísima —monumental— historia de la Universidad de Salamanca, tejida friamente a base de documentos que utilizarán los historiadores para escribir la metódica y crítica historia de la Universidad, que, en gran parte, les habrá servido en bandeja de oro el meritísimo P. Beltrán de Heredia.

Estos dos volúmenes ofrecen una verdadera historia, porque los documentos hablan sobre hechos históricos. Pero ellos únicamente constituyen la base — y ello es lo más importante— de la obra que llevará un título distinto del que se lee en aquéllos: “Historia de la universidad de Salamanca”.

El vol. I —el más importante para las finalidades de nuestro Instituto medievalístico y de su revista— se dedica a la Edad Media.

Su introducción misma es una verdadera obra de 568 págs., que estudia los siglos XII, XIII y XIV, o sea la época primordialmente cultivada por los investigadores de la vida y la obra de Ramón Llull, que llena seis lustros del siglo de los grandes teólogos medievales y tres del s. XIV.

La introducción del eminente historiador dominico y los documentos que publica de los siglos XIII y XIV derraman mucha luz sobre aspectos antes inciertos y confusos de la vida del medioevo español, puesta en tela de juicio por Américo Castro.

La gestación de la universidad en las escuelas catedráticas de Galicia, León y Salamanca y, anteriormente, en Palencia; el origen de aquélla; la influencia recibida, en el siglo XIII de parte de prelados y canónigos oriundos de Galicia y formados en Bolonia, que residían en Salamanca; el auge de la universidad en el s. XIV; el impulso que recibió del Papa Luna.... son temas que trata el ilustre historiador de la Orden de Frailes Predicadores, a cuya introducción siguen, dentro del mismo tomo I, 114 documentos, que, en el tomo II, llegan al número 724. También, en éste, dedicado a “La Universidad en el siglo de Oro” escribe una introducción de 46 pp.

Dos tomos, que no sólo se refieren a la historia de la universidad sino que contienen documentos imprescindibles para la historia de Castilla y aun de España.

La obra del P. Beltrán de Heredia ciertamente extraordinaria es de tanta amplitud y tal densidad, que incluso parecería imprudencia y atrevimiento señalarle pequeños defectos.

G.P.

HILDA GRAEF, *Historia de la mística*, Traducción de E. Martí Lloret, Edit. Herder, 1970, 351 pp.

La autora de la obra señala, con toda precisión, la índole de su libro. Declara, abiertamente, que es una obra, escrita para profanos, y, además, que se trata de una iniciación.

La ascesis, lo mismo que la mística, se halla dotada de gran valor espiritual dentro del Cristianismo; y esto es lo que ha movido a Hilda Graef a invitar a recorrer los caminos de su historia; pero, antes, dedica un capítulo a la mística no cristiana. La mística del Cristianismo es presentada desde San Pablo hasta M. Kolde, atravesando la era de los mártires, de los solitarios contemplativos, el período de los grandes Doctores de la Iglesia y del medioevo, la época gloriosa de los místicos del Carmen: de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. Dentro de la época moderna, se nos muestra Santa Teresa del Niño Jesús, a Charles de Foucauld...

Después de Santo Tomás de Aquino y de San Buenaventura se nos describe la figura del Bto. Ramón Llull, en seis páginas del libro, de una manera bastante objetiva, aunque carezca de profundidad, cosa no extraña ni exigida en una obra de la finalidad perseguida por H. Graef. Tal vez, desconoció los estudios de J. de Guibert, S.J., *La méthode des trois puissances et l'Art de contemplation de R. Lulle* (Revue d'ascétique et mystique, VI, Toulouse, 1925, 366-378) y A. Sancho, *La mística de Ramón Llull* (Revista de espiritualidad, II, 1943., 19-34).

La obra no pretende ser científica. Tampoco aspira a definir, con exactitud todas las épocas y mostrar todas las figuras de cada una de ellas. Por consecuencia, echamos de menos un reflejo más cabal de la Edad Media latina.

Con todo, el libro se lee con gusto, en virtud de su estilo diáfano,

G.P.

TEJERINA, J.M.R., *La medicina antigua en Mallorca*. Palma 1972 (Separata de la "Historia de Mallorca" coordinada por J.Mascaró Pasarius).

El Dr. Tejerina ha investigado y publicado ya estudios sobre la medicina en Mallorca. De este volumen interesa principalmente la medicina medieval en Mallorca, que ocupa la mayor parte de él, y, sobre todo, el cap. VI: Ramón Llull y la medicina.

Antonio Oliver, C.R.

ROBERT D'ANJOU, *La vision bienheureuse*. Traité envoyé au pape Jean XXII. Edit. M. Dykmans, S.J. *Micellanea Historiae Pontificae*, XXX, rome, Université Grégoriene. 1970, 94-118 pp.

El rey Roberto de Anjou, resobrino de San Luis, Rey de Francia, nació en 1278 y fué rey de Nápoles desde 1309, a 1343, en que murió. Había recibido buena formación literaria y teológica; y se hallaba dotado de especiales cualidades para los estudios sagrados. Por cuyo motivo, se cree que Dante alude al mismo (Paraíso, VIII 147) cuando escribió que fué rey el que había nacido para la predicación religiosa.

Se conoce un ms. conservado en la biblioteca "Angelica" de Roma que contiene un opúsculo suyo relativo a la visión beatífica, y escrito en 1332, y es el que publica el P. Dykmans.

El Papa Juan XXII, predicando en Avignon, en 1331, sobre el retraso con que los elegidos gozarán de la visión beatífica, ocasionó un gran revuelo, a raíz del cual Roberto de Anjou le envió dicho opúsculo, en el que defiende la tesis que más tarde fué proclamada dogma de fe. Recoge múltiples pasajes de los escritos de Juan XXII, en los que él defiende sus tesis.

La introducción del P. Dykmans, rica de detalles minuciosos, ilumina, perfectamente, la historia del asunto.

G.P.

CERQUEIRA GONÇALVES, J., *Homem e mundo em São Boaventura*. Braga, Edit. Franciscana, 1970, 532 pp.

He aquí una tesis doctoral de filosofía, muy crítica, dotada de notable bibliografía y de un buen índice de temas.

Es digna de consideración la introducción, en la que el autor define a San Buenaventura, como filósofo y como teólogo. Se estudian las relaciones del hombre con el mundo en el señorío y en la mediación. Mas la cuestión principal, que atraviesa todo el libro, es la imagen.

Es una obra genuinamente medievalística, no sólo porque versa sobre San Buenaventura, sino también porque trata, entre otros, el tema relativo al "problema del amor en la edad media". Y, como no podía dejar de referirse a la cuestión de su intelectualismo y voluntarismo, define la actitud del Doctor Seráfico ante el aristotelismo y el platonismo.

Una obra —la que presentamos— que refleja un aspecto del pensamiento de una de las personalidades más representativas del medioevo filosófico y teológico.

G.P.

MOREIRA DA SA, A., *Chartularium Universitatis Portugalensis*, I (1288-1377), Lisboa, 1966, XX - 393 pp.; II (1377-1408), Lisboa, 1968, XIV - 403 pp.; III (1409-1430), Lisboa, 1969, IX - 497 pp. IV (1431-1445), Lisboa, 1970, XIII - 532 pp.

En virtud del lugar que, las Universidades, como instituciones medievales, ocupan en la Historia, los bularios y cartularios de las mismas constituyen un medio de trabajo indispensable para todo estudio científico relativo a las mismas. No sólo, en efecto, son documentos de origen primario para el conocimiento de la historia interna y de la significación histórica de la personalidad de cada universidad medieval, sino que, a la vez, muestran su línea social, por medio de las relaciones mantenidas con personajes y organismos.

Una prueba de la objetividad de esta apreciación es que una serie de universidades se han decidido -como últimamente la de Salamanca- a ofrecer de molde sus correspondientes bularios o cartularios, fuentes de inestimable valor para los historiadores.

La monumental obra del Prof. Moreira da Sá no sólo coloca a la universidad portuguesa del medioevo junto a las que ya habían publicado sus cartularios: la de París, la de Bolonia, la de Montepellier..., sino que por el volumen y metodología de la empresa, la sitúa en lugar principalísimo.

La obra completa del ilustre medievalista portugués abarcará desde el año 1288 a 1577. Sólo los dos primeros tomos ofrecieron 596 documentos procedentes del Papado, de reyes y de otros personajes e instituciones, El tomo tercero añadió 350 documentos más. El cuarto, que abarca desde el año 1445, añadió otros 430, para llegar a la suma de 1376.

Es digno de mención, por las facilidades que presenta al investigador, que a cada uno de los documentos precede la fecha, un resumen del mismo y una indicación de sus fuentes. Además, un hombre tan rigurosamente crítico, como es el Dr. Moreira da Sá, no ha caído en la tentación de traducirlos sino que no ha dudado en ofrecerlos en su lengua original.

Cada volumen ha sido enriquecido, al final, con un resumen de su contenido, estructurado en un cuadro; y con unos índices onomásticos y de materias, que ayudan, en gran manera, a utilizarlo con facilidad y provecho.

De los documentos que publica el Dr. Moreira da Sá, los hay, en gran número, que corren de molde por primera vez, lo cual, juntamente con los viajes que supone el haber tenido que acudir a archivos y bibliotecas dispersos por distintas naciones europeas, revela la magnitud de su empresa, en la que han colaborado otros investigadores, principalmente el Dr. A. Dominguez de Sousa Costa.

Una obra como es ese *Chartularium Universitatis Portugalensis* consagra para siempre a un científico de los archivos y honra al Centro de Estudios de Psicología y de historia de la Filosofía, que la ha amparado y al Ministerio de Educación Nacional que la ha patrocinado.

La obra ha sido presentada por Marcello Caetano.

Garcías Palou.

GARCIA LESCUN, E., *La Teología Trinitaria de Gregorio de Rimini*, Facultad Teológica del Norte de España, Sede de Burgos, 1970, XX-248 pp.

He aquí un estudio centrado en el s. XIV, que versa sobre la teología trinitaria del Ariminense, enriquecido con una cuidada bibliografía relativa a los escritores relacionados con la "via moderna", cuyo uso ha puesto de manifiesto las características del pensamiento del s. XIV — un pensamiento muy complejo — y ha deshecho, en gran manera, el falso concepto que, con mucha frecuencia, se tiene formado de los teólogos de aquella época.

Gregorio de Rimini — la figura cumbre de la escuela agustina del s. XIV — ya había sido estudiado anteriormente. Pero el Dr. García Lescún optó por concretarse al campo que no había sido objeto de investigación. Se inspiró en la necesidad de conocer la escuela agustina de aquel siglo, señalada por el Cardenal Ehrle. Por cuyo motivo el estudio sobre la teología trinitaria del Ariminense ilumina un capítulo de la historia teológica de una centuria y, a la vez, el de la sabia Orden de San Agustín. Es una verdadera contribución a la historia de la Escolástica Tardía.

Además de analizar las posiciones de Ockman y de Gregorio de Rimini sobre las relaciones de la razón y de la fe en el Misterio trinitario, dedica el capítulo III a la postura adoptada por los nominalistas acerca de la aplicabilidad de los principios racionales y leyes lógicas en los misterios de la fe, estudia el pensamiento del Ariminense sobre la generación divina, procesión del Espíritu Santo, espiración por el Padre y el Hijo, número de la Trinidad personal, realidad de la relación, lo relativo y lo absoluto, contrucción y diferenciación, de las Personas divinas, distribución entre las personas y la esencia divina, prioridad e igualdad entre las Personas divinas, las Personas en particular, la misión del Espíritu Santo y la concesión de la gracia.

La línea seguida por el Ariminense es revisionista y su espíritu es polémico. Al plantearse un asunto, lo hace, con frecuencia, para disentir de uno que otro teólogo de la época precedente. En una cuestión, discrepa de Santo Tomás; en otra de Escoto; unas veces de Ockam.... Mas, para definirlo, en medio de ese aparente confusionismo, es preciso atender, concretamente, a los puntos en que discrepa de ellos y los rebate. De lo contrario, quedaría sin respuesta la pregunta a su filiación teológica, al tener que concluir que no es tomista, ni escotista, ni nominalista. Combate a cada autor en un punto determinado, y no en el conjunto de su sistema.

El P. García Lescún ha mostrado como Gregorio de Rímimi, en materia trinitaria, ofrece una crítica de las explicaciones anteriores; pero sin ofrecer una nueva, y vuelve a las fuentes de la revelación, Sagrada Escritura y padres de la Iglesia, contribuyendo, por ello, al fomento de la teología positiva.

El trabajo del P. García Lescún es el de un auténtico investigador.

VARIOS AUTORES, *Miscellanea Seicento*, I–II, Edit. Le Monnier, Firenze, 1971, 372 y 210 pp.

El “Istituto di filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Genova” publica estos dos volúmenes, que contienen unos cuantos trabajos relativos a distintas corrientes del pensamiento de los últimos cinco siglos europeos.

D. Pastine escribe sobre “Le origini del pòligenismo e Isaac Lepeyrère”, cuyo pensamiento teológico presenta como una expresión de la espiritualidad religiosa del s. XVII. Lia Bernardi escribe sobre “Ontorio Arnauld: Natura e soprannaturale nella questione della “res extensa” cartesiana”, y se publica la obra de Arnauld contra Descartes. En el tomo segundo se ofrece un estudio sobre el pensamiento científico moral y religioso de J’ Wilkins y sobre ciencia y “felicidad pública en G. Montanari”.

Una obra que, por el valor crítico, de sus artículos refleja, con exactitud unos aspectos importantes de unos movimientos ideólogos de aquellas centurias europeas.

G.P.

ALBERIGO, G., *Cardinalato e collegialità: studi sull’ecclesiologia tra l’XI e il XIV secolo*, Vallecchi, Firenze, 1969, 220 pp.

Del título mismo de la obra se deduce cual sea el objeto del estudio realizado por el autor. Se refiere al Cardinalato, considerado en la Edad Media latina y en su relación con el Papa y el colegio episcopal. Concretamente, G. Alberigo se ciñe a los siglos XI–XIII, o sea a la edad de Oro del Cardinalato, la que arranca de Gregorio VII, en la que se acentúa el centralismo de la Iglesia romana que desemboca en la victoria papal sobre el conciliarismo.

En los primeros siglos de la historia, el Cardinalato no tuvo sino una importancia secundaria. Desde el siglo XI al siglo XIV participa de la “plenitudo potestatis” y hasta se habla de que existe en virtud de “ius divinum”.

Se trata de un interesante problema eclesiológico de carácter medieval; y en la obra de Alberigo se sistematizan textos de valor indiscutible relativos al asunto, cuya interpretación teológica y jurídica revela el lugar que el Cardinalato ocupaba junto al Papa, de tal manera que el autor descubre el “modo di esercizio collegiale della suprema autorità della chiesa universale” (pag. 208), pretendiendo derramar luz doctrinal sobre el problema del Cardinalato.

La obra es rigurosamente científica y contribuye, en gran manera, a iluminar la problemática del Cardinalato en su pasado histórico y en algunas decisiones modernas sobre los cardenales.

G.P.

NECROLOGICA

EL «MAGISTER» LIC. JUAN PONS I MARQUÈS

El día 30 de enero del pasado año 1971, moría en esta ciudad de Palma de Mallorca, el «Magister» de la «Maioricensis Schola Lullistica» y miembro del Consejo Académico de la misma, Lic. Joan Pons i Marquès, quien, a la vez, era Presidente de la «Societat Arqueològica Lulliana» cuya publicación «Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana» ha servido, fiel y meritoriamente, a la causa del lulismo científico, por medio de múltiples e importantes artículos aparecidos en sus páginas.

Pons i Marquès pertenecía a nuestro Instituto desde el 28 de enero de 1943, cuando, siendo Rector del mismo el Dr. Sureda Blanes, fue nombrado «Professor».

En su seno, sobre todo desde el Consejo Académico, prestó la valiosa colaboración que podía esperarse de su talento, vasta cultura y amor a lo nuestro. En el número anterior de «*Estudios Lulianos*» (págs. 124-126) se publicó su discurso de contestación al de ingreso del Prof. J.N. Hillgarth en el *Magisterio* de esta «*Escuela Lulística Maioricense*» día 19 de diciembre de 1969, el último trabajo que el benemérito «Magister» realizó en ella.

En 1957, para el número 1 de esta revista, reseñó la obra «*Lo Sconforto*» (A cura di Mario Ruffini) (pp. 129-131) y el estudio del P. M. Batllori, «*El lulisme del primer Renaixement*» (pp. 132-134). En el n. 2 (1957), reseñó el trabajo de J. Rubió y Balaguer sobre «*Menéndez y Pelayo y Ramon Llull*» (pp. 285-286) y el del Dr. A. Muñoz Alonso acerca de los «*Perfiles de la vocación misionera en la mentalidad y escritos del Beato Ramón Llull*» (pp. 288-289). En el n. 5, (1958, pp. 237-238), presentó y reseñó la «*Bibliografía del Padre Miguel Batllori, S.J.*», recogida por el también miembro de nuestro Instituto, Prof. G.M. Bertini. En el número 6 (1958, pp. 348-349) publicó la reseña bibliográfica de la obra «*Vuit segles de cultura catalana a Europa*», del mismo ilustre académico de la Historia.

El 20 de junio del mismo año, contestó al discurso de ingreso, en esta Escuela Lulística, del Dr. Pérez Martínez. El día 3 de abril de 1959, lo hizo al discurso del P. González-Camín, S.J., profesor de

la Universidad Gregoriana; y, el mismo año, presentó, en el n. 9 (pp. 330-331) de esta publicación, las obras de Rosalia Guilleumas, «Ramon Llull en l'obra de Jacint Verdaguer», «Deu anys de publicacions verdaguerianes» y «La biblioteca de Joan Bonllavi, membre de l'Escola lul·lista de València al segle XVI».

En 1965 formó parte del jurado calificador de las obras presentadas a varios de los temas del Certamen Internacional Científico-Literario, convocado a raíz del VII Centenario de la Conversión del Bto. Ramon Llull, es a saber: «La vida y actuación del Bto. Ramón Llull desde su testamento hasta su llegada a Túnez», «Lección de la conversión del Bto. Ramón Llull al mundo de hoy» y «Universalismo de la personalidad del Bto. Ramón Llull».

Día 25 de enero de 1968 contestó al discurso de Ingreso del Prof. H. Riedlinger, que versó sobre «La última estancia de Ramón Llull en París». El discurso del añorado colaborador está publicado en E. L., XII, 1968, 94-97.

Poco antes de su muerte, había manifestado al Rector, Dr. Garcías Palou que emprendería, gustosamente, las tareas de catalogación de la biblioteca de esta «Maioricensis Schola Lullistica» y, concretamente, la de dotar a la misma del fichero de los artículos medievalísticos publicados en el crecido número de revistas que llegan a la misma en concepto de intercambio. Su jubilación del cargo de Director del Archivo Histórico de Mallorca le inspiró el propósito de ofrecer a la Escuela Lulística Mayoricense los altos conocimientos y larga experiencia del ejercicio de su brillante carrera.

En los funerales celebrados en la misma ciudad de Palma de Mallorca, pronunció la homilía el P. Miguel Batllori, S.J.; y en la Misa, ofrecida en sufragio de su alma, por esta Escuela Lulística Mayoricense, por la Sociedad Arqueológica Luliana, por el Estudio General Luliano y por la Real Academia de Bellas Artes y celebrada, junto al sepulcro del Bto. Ramon Llull, por el Dr. Garcías Palou, éste dijo la oportuna homilía.

Descanse en la paz de Dios el benemérito y eruditísimo «Magister» de esta Maioricensis Schola Lullistica.

BIBLIOGRAFIA LULIANA DEL «MAGISTER» JUAN PONS I MARQUÈS

Documents relatius al culte del Beat Ramon Llull, Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana, XIX, 1922-1923, 261-264, 280-281, 291-294, 310-313 pp.

Notes bibliogràfiques: «La medicina luliana (Apunts i comentaris)» per Josep M.^a Serra de Martínez, Id., Id., XX, 1924-1925, 208.

«Proverbis de Ramon» (vol. XIV de la edició crítica de Mossèn Galmés), La Nostra Terra, I, 1928, 445.

Comentaris lulians moderns. Ramon Llull a Palma (Trad. de J.P. i M. del cap. 7 de «The Soul of Spain», London, 4.^a ed. p. 191 de Havelock Ellis), B.S.A.L., XXII, 1928-1929, 305-310. 340-344 pp.

Lulisme, Id. Id., XXIII, 1930-1931, 245-246 pp.

Lulisme, Id. Id., XXIII, 1930-1931 410.

Lul-lisme, Id. Id., XXIII, 1930-1931, 450.

Lul.lisme, Certamen Lullia, Id. Id., XXIV, 1932-1933, 48.

Lullisme, Id. Id., XXIV, 1932-1933, 216.

Lullisme, Id. Id., XXIV, 1932-1933, 242-243.

Bibliografia Lulliana, Id. Id., XXIV, 1932-1933, 244-250.

Lullisme, Id. Id., XXIV, 1932-1933, 306-308.

Lullisme, Id. Id., XXIV, 1932-1933, 363-364.

Ramon Llull, Doctor ikluminat (trad. del Supl. lit. «Times» de 29-VI-1933), Id. Id., XXIV, 1932-1933, 376-381.

Lullisme, Id. Id., XXIV, 1932-1933, 404.

Lullisme, Id. Id., XXIV, 1932-1933, 476.

Grandesa i dissort de Ramon Llull, La Nostra Terra, VII, 1934, 411-422.

Lull, Ramon, Obres Originals de... Vol. XVII: Art amativa, Arbre de Filosofia, desiderat, La Nostra Terra, VII, 1934, 110-111 pp.

Lullisme, B.S.A.L., 1934 XXV, 53-55 pp.

Lullisme, Id. Id., 1934, XXV, 183-183 pp.

Lullisme, Id. Id., 1934, XXV, 231-232 pp.

«*El Beato Ramón Lull (Raimundo Lulio). Su época. Su vida. Sus obras. Sus empresas*», por Francisco Sureda Blanes. Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Leopoldo Eijo y Garay. Madrid... (Exclusiva Espasa Calpe) 1934..., La Nostra Terra, VIII, 1935, 188-189 pp.

Obres originals de l'illuminat Doctor Mestre Ramon Llull.—Vol. XVIII..., transcripció directa... per Salvador Galmés, Id. Id., VIII, 1935, 189-190 pp.

Don Francisco Sureda Blanes, (nota necrológica), B.S.A.L., XXXI, 1953-1960, 349-350 pp.

RAMON LLULL, «*Obres essencials*» - Barcelona. Editorial Selecta (Biblioteca Perenne) 1957, Vol. I *Llibre d'Evast i d'Aloma e de Blanquerna*. Introducció i notes per Joan Pons i Marqués, págs. 113-122; 302-307.

Juan Muntaner Bujosa (1906-1969): Relación de los documentos lulianos estudiados en el B.S.A.L. y en «Estudios Lulianos», B.S.A.L., XXXIII, 1969, 140-143.

INDICES

del volumen XVI (1972)

ESTUDIOS

- COLOM FERRÀ, G., *Ramon Llull y los orígenes de la literatura catalana*, 37-47.
- EIJO GARAY, L., *La obra «De auditu kabbalístico», atribuida al Bto. Ramon Llull*, 19-29.
- GARCÍAS PALOU, S., *El candidato de Ramon Llull al cargo de «Maestro General» de la Orden militar del Espíritu Santo*, 63-77.
- ID. ID., *Sobre la identificación del «Libre del passatge»*, 216-230.
- GUILLEUMAS, R., *Tradició manuscrita i impresa del «Llibre d'Amic i Amat»*, 12-18.
- LOHR, P., CHARLES, H., *Ramon Llull, Logica brevis*, 1-11.
- PLATZECK, P., ERHARD W., *Gottfried Wilhelm Leibniz y Raimundo Llull*, 129-193.
- SEGUÍ SERVOLS, M. M.^a ASUNCIÓN, *La esperanza, en el Beato Ramon Llull*, 30-36.
- SUREDA BLANES, F., *Un antiulista del segle XVIII: el Doctor Piquer i Arrufat (1711-1772)*, 48-62.
- TRÍAS MERCANT, S., *Hacia una clasificación de las obras del lulista P. Pasqual*, 194-215.

NOTA

- CARRERAS ARTAU, T. y J., *Dues notes del lulisme trecentista*, 231-239.

TEXTOS

- MARQUÉS DE LA TORRE y PÉREZ MARTÍNEZ, L., *Sobre el lulismo del obispo de Mallorca, don Lorenzo Despuig (1761)*, 240-242.
- PÉREZ MARTÍNEZ, L., *Fondos lulianos en bibliotecas españolas*. 78-86.

BIBLIOGRAFIA

- I. *Lulismo*, 87. — *Edad media*, 87-91. — *Filosofía no medievalística*, 91-99. — *Teología, historia y ciencias bíblicas no medievalísticas*, 100-105. — *Libros recibidos*, 106-112.

CRONICA

- I. *Sesiones académicas*, 113 y 127. — *Conferencias lulianas*, 127-128.

NECROLOGICA

El «Magister» Lic. Juan Pons i Marquès,

AUTORES DE LOS TRABAJOS LULIANOS Y MEDIEVALÍSTICOS
CITADOS EN LOS ESTUDIOS, NOTAS Y TEXTOS, PUBLICADOS
EN ESTE VOLUMEN

- Albenarami M., 24, 25, 26, 27.
 Agilón, 83.
 Agustín (San), 24, 147.
 Alós, 3.
 Anaxágoras, 153.
 Anselmo (San), 146.
 Antolín, 84.
 Antonio, N., 3.
 Areopagita (ps.), 25.
 Armengol, 58.
 Asín Palacios, 25, 26, 27.
 Avinyó, 4, 75, 76, 220, 231.
 Aymerich, 49.
 Bade, 237.
 Barnils i Giol, 76.
 Barthelot, 235.
 Batista y Rosa, 235.
 Batllori, 74.
 Belver, 3.
 Berhard, 153.
 Bertrand, 69.
 Bertrand-Olivar, 69.
 Blanco, 83, 85, 86.
 Bloy, 46.
 Bofarull y Sans, 2.
 Bohigas, 235.
 Bonfrer, 20, 23.
 Bonllavi, 16, 17.
 Bouvelles, 237.
 Bove, S., 199, 213.
 Bover, J.M., 79, 199, 201, 202, 203, 206, 207, 213, 214.
 Brantome de, 235.
 Brehier, 22.
 Buenaventura (San), 145.
 Caimari, A., 44.
 Carreras Artau, J., 231.
 Carreras Artau, T. y J., 4, 8, 15, 73, 74, 130, 210, 220, 231, 232, 233.
 Casacuberta, 224.
 Castro, A., 41.
 Claudel, 46.
 Colomer, 5, 6.
 Couturat, 136, 144, 151, 161, 162, 163, 168, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 188.
 Custurer, 80, 81.
 Dante, 41.
 Deku, 183.
 Democrático, 27.
 Depping, 219.
 Duran-Rogent, 2, 16.
 Duteus, 130.
 Ehrle, 229.
 Eriúgena, 26.
 Escolano de Arrieta, 79.
 Escoto, 175.
 Feijoo, 48, 58, 195, 213.
 Ferrer del Río, 240.
 Fichard, 238.
 Filón, 21, 24.
 Fita, 78.
 Fliche-Martin, 63.
 Fornés, 48, 59.
 Fort, 240.
 Fuente, de, 240.
 Furió, 78.
 Galmés, 37, 45, 73, 74, 216, 218, 220.
 García Blanco, 23.
 García del Corral, 237.
 García Villoslada, 63, 64, 65, 68, 69, 70.
 Garcías Palou, 31, 66, 74, 218, 219, 221.
 Gelabert Bosch, 199, 201, 202, 203, 206, 207, 210, 213, 214.

- Gerhard, 130, 163, 167, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 184, 187, 188.
 Giordano Bruno, 131.
 Gladbach y Muller, 39.
 Glorieux, 4.
 Golubovich, 219, 229.
 González, Z., 19.
 Grifau, 209.
 Grottron, 13, 43, 80.
 Guilleumas, 12.
 Gutton, 63.
 Hauréau, 3, 233, 235.
 Hefele-Leclercq, 68.
 Heicnecio, 54.
 Heinrich, C.A., 131.
 Herrera, J. de, 84.
 Heydel, 214.
 Hillgarth, 67, 136.
 Hipólito (San), 21, 24.
 Honecker, 2.
 Ireneo (San), 21, 24.
 Isidoro (San), 24.
 Jerónimo (San), 22.
 Jiménez de Cisneros, 16.
 Kamar, 64, 218, 222, 223.
 Krezner.
 Kreuzer, 49.
 Laín Entralgo, 30.
 Lampillas, 195.
 Lavinheita, 1, 3, 8, 9, 10, 11, 131, 136, 138, 181.
 Lefèvre d'Étaples, 16.
 Leibnitz, 129, 130, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 164, 166, 167, 168, 169, 173, 174, 176, 177, 179.
 León, M. de, 21, 23, 25.
 Limoges, 14.
 Littré y Hauréau, 3, 233, 235.
 Lohr, 1, 6, 7, 11.
 Lombardo, 26.
 Longpré, 4, 74, 216, 219.
 Llorca, 64, 68.
 Maritain, 45.
 Martí de Riquer, 44.
 Martínez Ferrando, 69, 70, 71.
 Martín-Fliche, 63.
 Mayans y Ciscar, 48, 56, 57.
 Méndez Bejarano, 51.
 Menéndez y Pelayo, 31, 55.
 Miguélez, 85.
 Mohidín Abenarabi, 24, 25, 26.
 Molinos, 153.
 Montoliu, 60.
 Muller y Gladbach, 39.
 Munk, 21.
 Muntaner, R., 70, 224.
 Muñoz, J.B., 56.
 Obrador y Bennassar, 6.
 Olarra y Garmendía, 80.
 Oldrad, 238.
 Olivar-Bertrand, 69, 73, 75.
 Oliver, 60.
 Ortega y Gasset, 177, 178, 179, 188.
 Ottaviano, 4, 234.
 Pasqual, 2, 74, 78, 79, 195, 198, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 216, 217, 221, 222.
 Pax, N. de, 10, 11.
 Pérez, 79, 80, 81, 83, 227.
 Pietri Mainardi, 131.
 Piquer, 48.
 Plantl, 2.
 Platón, 155.
 Plazcek, 1, 2, 4, 5, 6, 8, 73, 129, 131, 133, 135, 136, 145, 175, 187, 220, 221.
 Pons i Pastor, 70.

- Pou y Martí, 80, 81, 82, 83.
 Pring-Mill, 5.
 Proaza, de, 2.
 Rambaud - Buhot, 218, 219,
 220, 221, 222, 224, 225, 226,
 227, 228.
 Renaudet, 8.
 Rians, P. de, 59.
 Riber, 32.
 Ribera, 19.
 Risse, 8.
 Rogent-Durán, 2, 16, 58, 59,
 231, 233, 237.
 Rossi, 8.
 Roura Roca, 79.
 Rubio, 15.
 Rubió, J., 45.
 Rubió, V., 43.
 Rubió y Lluch, 66.
 Rufus, Candibus, 131.
 Salavert y Roca, 71.
 Salzinger, 3, 14, 129.
 Samson, abad, 25, 26.
 Savigny, 238.
 Sarrà, 58.
 Scio, 22.
 Serrano, 80.
 Serres, 152, 168.
 Silva, de, 44.
 Sortais, 63.
 Stöhr, 73, 75, 76.
 Tarré, 13, 14, 79, 218.
 Tocco, 233.
 Vassy, de, 2.
 Vigouroux, 22.
 Vives, L., 52.
 Vollbrecht, 129.
 Wadding, 3.
 Walton, 21.
 Wolff, 48, 49.
 Wohlhaupter, 40.
 Zambelli, 131.
 Zarco, 83, 85, 86.
 Zetzner, 131.
 Zichen, 135.

AUTORES DE LOS TRABAJOS LULIANOS Y MEDIEVALÍSTICOS
 PUBLICADOS EN ESTE VOLUMEN

- Carreras Artau, T. y J., 231-
 239.
 Colom Ferrá, 37-47.
 Eijo Garay, 19-29.
 Garcías Palou, 63-77; 216-230.
 Guilleumas, 12-18.
 Hillgarth, 114-123.
 Lohr, 1-11.
 Marqués de la Torre, 240-242.
 Pérez Martínez, 78-86; 240-
 242.
 Platzeck, 129-193.
 Pons i Marquès, 124-126.
 Seguí Servols, 30-36.
 Sureda Blanes, 48-62.
 Triás Mercant, 194-215.

AUTORES DE LAS OBRAS LULIANAS Y MEDIEVALÍSTICAS
PRESENTADAS Y RESEÑADAS EN ESTE VOLUMEN

- Alberigo, G., 249.
Alvarez, 106.
Beltrán de Heredia, V., 244.
Boutruche, 107.
Castellet y Molas, 106.
Cergueira Gonçalves, J., 246.
Cuervo, 106.
Chenu, 107.
Desbonnets et Vorreux, 38.
Dykmans, M., 246.
Fradreboud, 106.
Fraile, 106.
García Lescún, 248.
Graef, H., 245.
Hillgarth, 106
Hoyos, 106.
- Jiménez, 90, 106.
Lombard, 107.
Llinares, 89.
Llompert, G., 89, 90.
Michaud-Quantin, 107.
Minervini, 87.
Molas y Castellet, 106.
Moreira da Sa, A., 247.
Orlandis, 87.
Omaechevarría, I., 243.
Quantin-Michaud, 107.
Tejerina, J.M.R., 245.
Trías Mercant, 106.
Turbessi, 107.
Ullmann, 106.
Vorreux et Desbonnets, 88.

FE DE ERRATAS

- Pág. 112. *Debe leerse:* El día 19 de diciembre de 1969,
- Pág. 147. *Debe leerse:* fórmula leibniziana.
- Pág. 147. *Debe leerse:* Guillermo de Saint-Amour
- Pág. 148. *Debe leerse:* metafísica lebniziana
- Pág. 148. *Debe leerse:* sistema leibniziano
- Pág. 149. *Debe leerse:* (+ 1696)
- Pág. 149. *Debe leerse:* sistema leibniziano
- Pág. 152. *Debe leerse:* puente precioso entre Llull y Leibniz.
- Pág. 158. *Debe leerse:* *De arte combinatoria*
- Pág. 160. *Debe leerse:* «d'un coup voir la chose d'un seul regard»¹²⁴.
- Pág. 161. *Debe leerse:* conexión causal
- Pág. 162. *Debe leerse:* Leibniz lo demostró por la fundamentación
- Pág. 162. *Debe leerse:* se refiere preponderantemente
- Pág. 164. *Debe leerse:* necesidad del pensar racional
- Pág. 165. *Debe leerse:* Cada problema especial es perscrutado
- Pág. 166. *Debe leerse:* Arte luliano¹⁴¹.
- Pág. 167. *Debe leerse:* «prima possibilía».
- Pág. 167. *Debe leerse:* «tò ti ên einai»
- Pág. 172. *Debe leerse:* una segunda concepción de identidad
- Pág. 173. *Debe leerse:* «p—> p» como expresión de identidad;
- Pág. 177. *Debe leerse:* «Al sujeto «hombre» se atribuye
- Pág. 178. *Debe leerse:* la demonstratio per aequiparantiam
- Pág. 179. *Debe leerse:* «Dios es sabio
- Pág. 182. *Debe leerse:* Estos términos, con excepción del Non - Ens, son sujetos
- Pág. 184. *Debe leerse:* (sin que éstas sean causadas por las cosas²⁰⁴)
- Pág. 187. *Debe leerse:* L. Couturat
- Pág. 191. *Debe leerse:* mónada sin ventanas²³⁸, tiene que ampliar
- Pág. 220. *Debe leerse:* para expresar, según él, que el *incipit*

BIBLIOGRAFIA LULIANA

El Prof. RUDOLF BRUMMER, «Magister» de esta *Maioricensis Schola Lullistica*, prepara una BIBLIOGRAFIA SOBRE RAMON LLULL (obras impresas del mismo y publicaciones sobre uno que otro aspecto de su vida y de su obra).

Con este motivo, el expresado profesor 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
Kemptener Strasse 23
8 MUNCHEN 71 (Alemania)

S. TRÍAS MERCANT

EL PENSAMIENTO Y LA PALABRA

(Aspectos olvidados de la filosofía de Ramon Llull)

Palma de Mallorca, 1972, 92 págs.

ALOIS MADRE

DIE THEOLOGISCHE POLEMIK GEGEN RAIMUNDUS LULLUS

Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo
male sentientium)

Münster Westfalen, 1973, 176 pp.

(Con licencia eclesiástica)

OPERA LATINA del B. Ramon Lull

De próxima aparición: el TOMO SEXTO

OPERA PARISENSIA (II)

(Anno MCCCX composita)

Un volumen 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 STEGMÜLLER

Tomos publicados:

TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, en 4.º, 510 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.

TOMO V (OPERA PARISENSIA), 1967, en 4.º, 615 páginas.

Preparado por el DR. HELMUT RIEDLINGER.

Precio de venta al público: 750 pesetas

Dirijanse los pedidos a:

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

Estudios Lulianos

se publica con la ayuda de la CAJA DE AHORROS Y
MONTE DE PIEDAD DE LAS BALEARES
