

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Núms. 58-60

S U M A R I O

E S T U D I O S

- J. STOHR, Las «rationes necessariae» de Ramon Llull, a la luz de sus últimas obras. págs. 5-52
- M. ARBONA PIZA, Los exemplis en el «Llibre de Evast e Blanquerna» págs. 53-70
- S. GARCÍAS PALOU, El Papa «Blanquerna», de Ramon Llull y Celestino V págs. 71-86
- M. TOUS GAYA, Les «Obres de Ramon Llull» págs. 87-94

B I B L I O G R A F I A

- I: Recensiones, págs. 95 - 126.—II: Reseña de Revistas: pgs. 127 - 131 págs. 95-131

Vol. XX, Fascs. 1-3 PALMA DE MALLORCA (España) Año XX: 1976

Enero - Diciembre

La Dirección 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)

OU AU SECRETAIRE DE REDACTION :

DR. JORDI GAYA, Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

Estudios Lulianos

PUBLICACION CUATRIMESTRAL

Suscripción anual

España	250 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas	300 pesetas
Países restantes	350 pesetas

Número suelto

España	150 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas	175 pesetas
Países restantes	200 pesetas

Número atrasado

España	200 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas	250 pesetas
Países restantes	300 pesetas

Números dobles

España	300 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas	375 pesetas
Países restantes	450 pesetas

Para suscripciones: Sr. Administrador de ESTUDIOS LULIANOS
Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

Estudios Lulianos

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral
de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la
Maioricensis Schola Lulistica

Vol. XX 1976 Año XX

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSIS
Palma de Mallorca

LAS "RATIONES NECESSARIAE" DE R. LLULL A LA LUZ DE SUS ULTIMAS OBRAS ¹

A. Desarrollo histórico de la controversia

En las *Acta Sanctorum* J. B. Sollier S. J.² describe con apasionados rasgos las calurosas controversias que se produjeron a lo largo de la historia en torno a la persona y a la doctrina del "*doctor illuminatus et archangelicus*", como calificaron a Llull sus seguidores:

"Signum profecto dices (si verbis sacris uti licet) signum inquam dices positum, cui a multis contradiceretur³; signum, pro quo tuendo propugnandoque non pauciores egregie desudarent. Sunt qui vagum, erroneum, histrionem, fanaticum, phantasticum, praestigiatores, perditae memoriae virum; quodque in his pessimum est, haereticum et errorum magistrum, orbi Christiano perniciosissimum, pronuntiare non dubitant; idque conatu adeo indefesso praestant, ut illis non videatur catholici nomine dignus, qui orthodoxum dixerit Raimundum, ut est apud Waddingum⁴ et Arturum a Monasterio⁵. Contra vero insurgunt alii, numero longe superiores: qui de atroci iniuria enormeque calumnia accusatores postulent; vix eum habituri pro catholico, qui debitam sancto Martyri laudem deneget ac venerationem".

Probablemente los más duros ataques contra la ortodoxia de Llull surgieron a raíz de su doctrina sobre la relación entre fe y razón, y le caracterizaron como racionalista enemigo de la fe. Desde los días mismos de Llull hasta hoy sus defensores se encuentran frente a estos ataques.

Ya durante la vida del gran misionero de los infieles surgieron objeciones a su doctrina sobre la fe y la ciencia. Llull se refiere a ello repetidamente en sus escritos⁶ y se lamenta de la falta de comprensión de sus críticos. Niega que sus *rationes* disminuyan el valor y el mérito de la fe, o que pretendan comprender lo infinito de manera exhaustiva. Llull era consciente de que ya su método de exposición poco usual podía fácilmente resultar extraño y escandaloso, y ocasionar semejantes incomprendiones⁷. Con todo, antes de su muerte no fue acusado nunca de herejía, ni la discusión alcanzó la dureza polémica a la que se llegó pocos años después. De lo contrario serían casi inexplicables su asistencia a tres capítulos generales de los dominicos y al concilio de Florencia, o la eficaz ayuda de los cartujos de Vauvert en París, del canónigo Tomás Le Myésier de Arras y otros muchos protectores. Aún más, hubiera sido muy difícil el obtener la aprobación oficial de su enseñanza. Y como sabemos,

a fines de 1287 enseñó su *Ars generalis* por encargo del canciller parisino Bertrand⁸. El 26 de octubre de 1290 el General de los franciscanos Raimundo Godefroy (mayo 1289 - 29 octubre 1295) protegió la actividad docente de Llull mediante una recomendación dirigida a los provinciales italianos⁹.

Cuarenta *Magistri* y *Baccalaurei* de la universidad de París le concedieron el 10 de febrero de 1310 la aprobación de su doctrina¹⁰. El 2 de agosto del mismo año recibe de Felipe el Hermoso (1268-1314) una carta de recomendación para toda la cristiandad, en especial para el territorio de soberanía francesa¹¹. El canciller de la universidad de París Francisco Caracciolo de Nápoles (- 1316) después de examinar varias obras lulianas, no sólo confirmó su rectitud, sino que alabó además el extraordinario celo en pro de la propagación de la verdadera fe (en un documento de 9 de septiembre de 1311)¹². Ante este cúmulo de aprobaciones un ataque contra la oxtodoxia de Llull no hubiera hallado eco alguno.

Pero decenios más tarde exaltados seguidores lulianos incurrieron ciertamente en impertinentes exageraciones de sus doctrinas¹³. Ello fue la ocasión de que procediera contra el lulismo el inquisidor Nicolás Eymeric OP (1320-1399; en 1357 inquisidor general de Aragón; en 1375 expulsado de Aragón por Pedro IV)¹⁴. En su afán por conseguir una condena papal de la doctrina de Llull influyeron además motivos políticos, diferencias personales y aún rivalidades entre órdenes religiosas¹⁵. Repetidas veces atacó Eymeric con toda fuerza al lulismo en sus escritos¹⁶. En su conocido "*Directorium inquisitorum*" reproduce el texto de una bula de Gregorio XI¹⁷ en la que se condenaban cien proposiciones de Llull. La originalidad de esta bula ha sido muy discutida. Sin embargo no puede darse por seguro que se trate de una falsificación del inquisidor; quizás fue conseguida subrepticamente. En todo caso la bula obtuvo una extraordinaria importancia en la historia del lulismo, puesto que contiene una formulación extremadamente dura de los ataques contra Llull, en especial contra su doctrina de la fe y la razón¹⁸, y constituye la raíz principal del movimiento antiluliano de los siglos posteriores. Tales acusaciones de racionalismo ocasionaron que el nombre de Llull fuese también incluido en el "*Catalogus Haereticorum*"¹⁹ de Bernardo de Luxemburgo (-1535) y por cierto tiempo incluso en el *Index* romano²⁰. Las frases condenatorias que atañen a la doctrina de las relaciones fe-razón se hallan también en las ediciones más antiguas del *Enchiridion* de H. Denzinger²¹. A pesar de que la bula fuera anulada por Roma en 1419 y que las presiones de los teólogos españoles en Trento consiguieran que el nombre de Llull fuera borrado del Índice²², los ataques posteriores recurren continuamente a las acusaciones levantadas por Eymeric²³. Un estudio concienzudo de las obras del Beato, en gran parte en catalán, aparece raras veces como base de las acusaciones de siglos posteriores²⁴, que fre-

cuentemente se dirigían más contra determinados lulistas, que contra Llull mismo²⁵. Por ello A. R. Pascual Cist en el s. XVIII dedicó la parte más importante de sus "*Vindiciae Lullianae*" a rechazar las cien proposiciones condenadas. Está hoy fuera de duda el que el inquisidor se excedió en muchos puntos, no sólo en su antilulismo, sino también en la condena de la doctrina de la Inmaculada Concepción de María o la persecución contra S. Vicente Ferrer OP (1350-1419).

Otro foco antilulista se fue formando en la Universidad de París. Juan Gerson (1366-1429; 1392 mag. Theol.; 1395 canciller; 1397 deán capitular en Brujas; desde 1418 en el exilio) siendo canciller de la Universidad influyó poderosamente en la represión del lulismo²⁶. Pero combatía sobre todo la inoportunidad del método y la desacostumbrada terminología. Con todo, en sus ponderados juicios supo reconocer el valor positivo de la doctrina luliana²⁷. Gerson trata también, aunque ocasionalmente, la cuestión de las razones necesarias. Apoyándose en Tomás de Aquino rechaza la excesiva preponderancia que Llull les concedió²⁸. Con ello Llull queda inscrito en la línea de Ricardo y Anselmo²⁹ y no condenado como enemigo de la fe católica.

En la cuestión en torno a la ortodoxia de Llull jugaron un papel importante las autoridades romanas. Su juicio fue presa de indecisiones que iban retardando por largo tiempo una sentencia definitiva³⁰. El culto al Beato fue consentido y más tarde aprobado en Mallorca. En los siglos XVII y XVIII fue aprobado en diferentes ocasiones un oficio divino propio³¹. Las condenas a que sometió diversos pasajes de la obra luliana el cardenal Francisco Albizi (Albitius, - 1684) y otras censuras de las autoridades romanas fueron ampliamente discutidas por A. R. Pascual³².

El tema que nos ocupa tuvo poca relevancia en las discusiones antilulistas de los siglos XVII-XVIII. Las controversias trataban preferentemente el tema de la utilidad y actualidad del método luliano, sobre todo del *Ars* luliana, y no dificultades doctrinales³³. Se nota una falta de interés en buscar nuevos argumentos en contra de la doctrina sobre fe y razón, y aun los viejos argumentos parecen ser casi olvidados.

A comienzos del siglo XX surge un nuevo ataque a la ortodoxia luliana. En el Congreso de Apologética de Vich (1912) el P. Sabino Lozano OP renovó viejas acusaciones; una enérgica réplica fue presentada por S. Bové³⁴. Incluso en los últimos años el tema fue tratado repetidamente en diversas monografías: F. Sureda Blanes³⁵, B. Salvá³⁶, J. Avinyó³⁷, B. Mendiá³⁸, T. y J. Carreras y Artau³⁹, M. Oltra⁴⁰, B. de Rubí⁴¹, E. W. Platzeck⁴², L. Eijo Garay⁴³, S. Garcías Palou⁴⁴, B. Xiberta⁴⁵. Las diferentes interpretaciones parten del consenso común en la rectitud de Llull.

En ninguna de las acusaciones y condenas son citadas las últimas obras de Llull⁴⁶, a no ser indirectamente, puesto que contienen la misma doctrina. Una aclaración pudiera ser el que estas obras son muy breves, o

que fuese escaso y de difícil acceso el número de sus manuscritos. Pero podría ser también que ello se deba a que la doctrina de Llull anciano ofrece menos posibilidades de ataque.⁴⁷

B. Intentos de explicación

I. Modelos filosóficos

a. Postura racionalista contraria a la fe

Esta interpretación compromete integralmente a toda la persona. En verdad cuando un autor, especialmente en el terreno de la fe, posee una acentuada individualidad, vitalidad y personalidad en su modo de pensar, pero una escasa formación teológica, está expuesto en mayor grado a una evolución hacia la herejía. Llull empero supo mantener en todo momento una sumisión incondicional a la Iglesia. Durante su vida nunca estuvo en conflicto por cuestiones doctrinales; nunca intentó soslayar la autoridad de la Iglesia en cuestiones que a ella pertenecieran, u obrar en contra del espíritu de las decisiones eclesiásticas. Sus fines, la conversión de los musulmanes y la lucha contra el averroismo, fueron los mismos fines de la Iglesia. No prescindiendo o paralelamente, sino sólo a través de la Iglesia quiso conseguir tales fines. Las líneas de su actividad personal las recibió de ella. Hoy en día no cabe ya duda alguna de que Llull no fue hereje formal, como pretendía Eymeric⁴⁸.

b. Exageración naturalístico-gnóstica de la razón

La ortodoxia de un teólogo no es idéntica con la de su teología. La rectitud de una teología no puede juzgarse a través de la buena intención del autor, sino que debe hallar su fundamento en el propio contenido. En esto el estudio de las últimas obras de un teólogo es de suma importancia por hallarse en ellas una última y definitiva formulación de su pensamiento. Y rara vez se tiene la fortuna de poseer, como en el caso de Llull, el corpus teológico completo de los últimos años de su vida.

También en estos últimos escritos se hallan expresiones que hacen pensar, a primera vista, que Llull quiere probar por argumentos de razón los misterios de la fe. Afirma, por ejemplo, que el entendimiento conduce al amor de Dios más que la fe⁴⁹; que la trinidad divina puede ser "cazada" (*venata*) a través de silogismos⁵⁰; que si del ser finito pueden formarse argumentos silogísticos, con mayor razón del ser divino⁵¹. De nuevo proclama triunfalmente haber encontrado un nuevo modo para investigar y probar la trinidad⁵². Se propone demostrar los artículos de fe, como son la creación del mundo, la encarnación y la resurrección⁵³. Expresiones

como "*venari divinam trinitatem syllogizando*", "*syllogismi demonstrativi de divina trinitate*", "*investigare et probare divinam trinitatem*", "*probare articulos fides*", "*investigare argumentando divinam trinitatem*", hacen explicables las reiteradas acusaciones de racionalismo⁵⁴ y el que para importantes teólogos los ataques del inquisidor no fueran del todo injustificados.

Pero ante estas formulaciones extrañas no puede juzgarse por la primera impresión que ocasionan, sino que se debe profundizar en las internas motivaciones de la teología luliana. Es una conclusión completamente falsa el afirmar que las *rationes necessariae* posean un sentido naturalístico-gnóstico; no existe el necesario presupuesto, como sería el que el proceso demostrativo fuera de naturaleza puramente filosófica.

c. Particularidad etimológica

Algunos intérpretes intentan superar las dificultades presentes a través de explicaciones etimológicas. Se insiste en la necesidad de partir de la terminología de Aristóteles, Cicerón, Marius Victorinus⁵⁵, Casiodoro⁵⁶ y los teólogos franciscanos. En la terminología de un teólogo no pueden exigirse precisiones y definiciones que solamente en siglos más tarde fueron conseguidas. Precisamente en conceptos centrales como *probare*⁵⁷, *intelligere*, *credere* etc. no puede en manera alguna presuponerse el significado actual⁵⁸, pues el influjo del aristotelismo condujo a importantísimos cambios.

Por *credere* entiende Llull frecuentemente una fe sin inteligencia, como un simple aceptar-como-verdadero, y él quiere, a través del *intelligere*, conducir este *credere* a una forma superior de fe. De esta manera el *intelligere* incluye ya la fe. De parigual modo sucede con los conceptos "*demonstrare*" y "*probare*". Con estos términos resulta muchas veces impreciso el si se trata de una demostración en sentido estricto, o si es un conocimiento puramente natural o de lo contrario iluminado por la fe. La interpretación de la terminología luliana a través de conceptos, que sólo en el campo posttomista encontraron su clara precisión, tenía que conducir irremediablemente a pésimas equivocaciones. "*Ratio*" posee para Llull un segundo sentido; ella señala la unión ontológica necesaria de los atributos divinos⁵⁹.

Pero con todo, los intentos de solución en el sentido indicado parecen por ahora insuficientes.

d. Apología. Deductio ad absurdum

Un género de argumentación muy apreciado por Llull es la *deductio ad absurdum*. Estaba plenamente convencido de que mediante ello podía

conseguir desenmascarar la crítica negativa de los infieles como ataque a la perfección de las dignidades divinas y a la armónica relación de sus actos infinitos. De esta manera argumenta con ayuda de su *Ars* cuando se niega la trinidad, la creación, la posibilidad del nacimiento virginal o la resurrección, y se acepta la eternidad del mundo actual. Los infieles no conocen plenamente el proceso demostrativo. Puesto que ellos juzgan "*per sensum et imaginationem*" están sin remedio expuestos al error y sus pruebas siempre carecen de fuerza, ya que no presuponen los supremos principios ontológicos, es decir, las *dignitates divinae*⁶⁰. Por ello los ataques contra la fe pueden ser siempre rechazados. Las *rationes* lulianas son así contraargumentos, y su necesidad estriba en el hecho de que no dejan lugar a una objeción lógica⁶¹. Ninguno de los *principia necessaria* puede ser negado; pues quien niega una sola de las dignidades divinas, niega necesariamente todas las demás⁶². Puesto que ellas son entre sí idénticas, la exclusión de una supone la exclusión de todas las demás; lo cual resulta imposible⁶³. La postura del que niega es fundamentalmente errónea, ya que se trata de reconocer en Dios la suprema perfección.

Siguiendo esta interpretación, que por lo demás puede aducir numerosos textos a su favor, las razones de Llull son necesarias en cuanto contradicen con absoluta seguridad los argumentos del adversario. En ello no hay contradicción alguna con la doctrina de Santo Tomás. ¿Ofrece con todo, una explicación suficiente a todo el conjunto de textos? ¿No presupone esta interpretación el que la argumentación de Llull sea de origen puramente filosófico? Fundándose en tales presupuestos M. Menéndez Pelayo, al tratar el problema del racionalismo de Llull, llegó a la conclusión de que éste no había hecho sino formular en sentido positivo los argumentos que santo Tomás señaló en sentido negativo⁶⁵. El tal intento de explicación tiene las trazas de ser insuficiente. Porque Llull es no sólo un defensor de la fe, sino un misionero que busca convencer. Por ello debe esperarse ya de antemano que esté interesado en dar a sus argumentos un cariz más positivo. Por otra parte, el espacio que dedica Llull al argumento negativo es también considerable. En Llull —como modernamente también en Scheeben— la prueba de que las verdades de la fe no se contradicen entre sí se considera no sólo como preparación al entendimiento de la fe, sino que le es parte integrante.

e. Pruebas de conveniencia y de congruencia

Una particular importancia adquiere en Llull el *argumentum ad hominem*. En sus obras desarrolla una *scientia* practica que está dirigida a fines muy concretos⁶⁷. Sus escritos están al servicio de la apologética y en muchas ocasiones destinados a la formación de misioneros⁶⁸. Llull está convencido de poder ofrecer, a quienes deben aplicar la ciencia a

finés concretos, un método comprensible y fácil de aprender, que al mismo tiempo sea universal. Su intención es mover el ánimo para que se acepte lo conocido como mejor; así en la Encarnación, en donde se muestra de una manera especial cómo Dios lo ordenó todo perfectamente⁶⁹. La encarnación de Cristo no es una necesidad metafísica —lo que suprimiría la libertad de Dios—, sino que solamente se muestra necesaria en vistas a la concreta voluntad salvífica de Dios, es decir, "*quantum ad bene esse*"⁶⁹ a. Y puesto que la Encarnación es un suceso contingente, no habla Llull de una "*scientia necessaria a superius*", como en la trinidad, sino de una "*scientia subalternata*" o "*ad inferius*". De este modo las *rationes necessariae* se muestran como argumentos de conveniencia⁷⁰ que dan razón de una cierta necesidad moral y que excluyen cualquier duda razonable⁷¹. No son, en cambio, necesarias en el sentido de que contra ellas no puedan presentarse aparentes razonamientos y que con ellas quede anulado toda libertad y mérito de la fe.⁷² Frecuentemente tales argumentos fundamentan psicológicamente la fe y sirven a fines didácticos. Llull mismo desea que su *scientia* sea "*utilis, iocunda et delectabilis*"⁷³ para que sirva al fortalecimiento de quienes dudan y a la alegría en la fe de quienes son fieles⁷⁴. En resumen, las *rationes necessariae* pueden ser consideradas como razones de conveniencia por las que se significa entre las verdades una relación que "*quod se*" y para el conocer divino es absolutamente necesaria, mientras que "*quoad nos*" se presenta las más de las veces como necesidad moral⁷⁵.

Esta explicación puede ser suficiente en muchos textos; pero puede aún preguntarse si en el fondo no se parte de una consideración unilateralmente filosófica y si muchos interpretes no intentan armonizar demasiado superficialmente la postura de Llull con las aportaciones del Vaticano I (v. gr. J. Maura y Gelabert⁷⁶; cfr. también F. Sureda Blanes⁷⁷, M. Florí⁷⁸, S. Galmés⁷⁹, S. Bové⁸⁰).

II. Interpretaciones teológicas

Una interpretación teológica posee muchas más posibilidades de acierto que las interpretaciones en sentido filosófico. Ella debe partir del hecho de que Llull en su argumentación ha tenido siempre presente la fe, y eso no por su utilidad psicológica, sino como presupuesto necesario⁸¹; de que consecuentemente quiere ante todo afinar sus principios fundamentales en la plena luz de la fe y sólo luego mostrar sus relaciones y consecuencias necesarias en el campo de la teología. El punto de atracción no es entonces la demostración filosófica más o menos convincente, sino la *analogia fidei*; busca una fundamentación teológica para las verdades de la fe ¿pues, qué dice Llull mismo sobre el lugar que ocupa la fe en su argumentación?

Llull distingue en el conocimiento de Dios la “*via ascensus*”, que va de las creaturas a los primeros principios de la fe, y la deductiva “*via descensus*”, que de algunas verdades fundamentales de la fe procede al conocimiento de todas las demás. En sus escritos resalta mucho más el papel de la *via descensus* que la *via ascensus*⁸², que casi desaparece en sus últimas obras. En su opinión esta última es incluso para los filósofos, más difícil y peligrosa⁸³. Como Anselmo⁸⁴ y Bonaventura⁸⁵ Llull concede una fuerza menor a la *via ascensionis*. Partiendo de ambas *vias*⁸⁶ Llull no defiende ningún ontologismo. Su objetivo principal no está en el saber anterior a la fe, como en Abelardo, sino en el saber que profundiza la fe, como en Anselmo y los Victorinos. Repetidas veces subraya cómo algunas verdades conocidas por la fe —v.gr. las propiedades divinas— sirven a la razón en el esclarecimiento de otras verdades de fe⁸⁷. En sus escritos tardíos el punto de partida de su argumentación son casi siempre los diez “principios teológicos”. En una ocasión añade los diez predicamentos⁸⁸, indicando que la obra ofrece una argumentación mixta de la filosofía y de la teología, es decir probablemente conclusiones teológica. Es frecuente que Llull designe textualmente a la fe como presupuesto de la argumentación,⁸⁹ considerando al intelecto no en su puridad, sino en cuanto iluminado pro el *lumen fidei*⁹⁰. Su preocupación central es la elevación de la fe simple al conocer⁹¹. Por ejemplo, si el entendimiento humano acepta por la fe que Dios es la unidad suprema, luego puede reflexionar⁹²: Puesto que Dios es el bien superior a cualquier otro, entonces es también la unidad superior, ya que en Dios bonitas y unitas son convertibles. El entendimiento cree a fin de conseguir una visión más profunda⁹³. A la fe le corresponde una cierta prioridad, pues actúa sobre la inteligencia. El primer grado de la “*Scala*” que el hombre tiene que ascender para llegar a la cúspide de la torre del conocimiento, es la fe.⁹⁴ Le sigue el *intelligere*, quien, con la ayuda del *credere*, puede proseguir en un ascenso gradual. Sin fe esta subida sería imposible, pues ella constituye el *habitus* del que el entendimiento no puede prescindir en el campo de las verdades divinas⁹⁵ de por sí inaccesibles a los sentidos y a la fantasía⁹⁶. La fe es el instrumento o el miembro de unión, del que tiene que servirse el intelecto para acercarse a su objeto supremo. Por ello aparece entre las escasas citas bíblicas de Llull aquel texto tan conocido de la escolástica: “*Nisi credideritis, non intelligetis*”.

En el terreno de las verdades de la fe Llull no admite un conocimiento directo e inmediato, como es el que nace de la experiencia sensible. No enseña una *demonstratio propter quid*⁹⁷ por la que de la causa demuestre el efecto, sino una *demonstratio per aequiparantiam*⁹⁸ que se basa en la fe. Si el entendimiento dejado a sus propias fuerzas, aun en el campo de lo natural, se equivoca frecuentemente, con mucha más razón

al tratarse del conocimiento de Dios y de sus obras⁹⁹. La finitud y la contingencia que cualifican al entendimiento están enraizadas en la esencia misma del hombre. Llull aduce el siguiente ejemplo: aun la capacidad de alimento corporal es limitada; el agua de una fuente o la cantidad de pan asequible superan de por mucho la capacidad del hombre. De igual manera, en el plano del conocimiento la limitación del entendimiento no es capaz de una comprensión exhaustiva del ser infinito y eterno¹⁰⁰. Más allá de esta limitación muestra Llull como el entendimiento sin la fe se ve reducido a la importancia. Así como un anciano no puede caminar sin su cayado, discurre Llull, así tampoco el entendimiento puede conseguir algo en el conocimiento de las cosas divinas sin la ayuda de la fe¹⁰¹. Incluso en cuestiones asequibles a nuestros esfuerzos el "*intellectus nudus*" no puede nada sin el *habitus fidei*.

Conocimiento racional y fe no son opuestos, si no que se muestran estrechadamente vinculados. Dependen uno de otro y deben andar conjuntados en el campo más allá de la experiencia sensible, en donde se ubica, por ejemplo, el misterio trinitario¹⁰². No debe pensarse que luego la actividad de la razón desprestigie la fe, sino que la realza por el contrario. Según una comparación familiar a Llull nos encontramos con unas relaciones semejantes a las que existen en un recipiente lleno de agua y aceite. El aceite permanece por encima del agua, aunque ésta aumente¹⁰³. Razón y fe se refuerzan mutuamente como actos de una misma potencia¹⁰⁴. Con razón en el Blanquerna el entendimiento puede presentarse como "*frater fidei*". El lugar precedente concedido al entendimiento lo fundamenta Llull en cuanto que la fe está al servicio del conocer y no como fin en sí misma. Sólo *in statu viae* es la fe necesaria. Cuando el conocer, con la ayuda imprescindible de la fe, alcanzó "asaltar la torre"¹⁰⁶ o culminar su vuelo, entonces descansa solitario *in statu termini*.

Estas mismas relaciones son las que tiene presentes Llull al tratar de las *rationes necessariae*. Su fuerza argumentativa reside en último término en la firmeza de la fe.

Con todo hay algunos textos a primera vista contrarios a esta concepción. En realidad se trata de una limitación metodológica: En su proyecto misionero resultan inoportunos los argumentos de autoridad que no eran aceptados por sus interlocutores y podían ser interpretados erróneamente¹⁰⁸.

La anterior "interpretación teológica" de las *rationes necessariae* debería hoy día ser aceptada universalmente como segura¹⁰⁹. Llull no argumenta como racionalista, sino partiendo de la base de la fe. Precisiones más concretas de esta interpretación difieren notablemente.

1. Necesidad entendida intelectualmente

a. Apriorismo

Llull toma algunos axiomas fundamentales de la fe; a partir de ellos y con ayuda de la lógica aristotélica, habría intentado construir sintéticamente el conjunto de misterios como la trinidad, encarnación e historia de la salvación.

b. Necesidad lógica

La necesidad de los argumentos como *necessitas consequentiae* silogística. Sería una fuerza lógica que no ataca la afirmación de los principios primeros por la fe, sino que la presupone. Se trata de la conclusión teológica alcanzada a través de la conocida lógica aristotélica. A favor de estas interpretaciones pueden aducirse las fórmulas "*sequitur de necessitate*", "*necessario concluditur*"¹¹⁰, "*sylogismi demonstrativi*"¹¹¹. Según esta concepción Llull pretende contraponer a las afirmaciones de los infieles unas "hipótesis teológicas" consecuentes¹¹². Su edificio conceptual se mostraría entonces como el más apropiado a la dignidad del Dios infinito.

Por otra parte se señala como el formalismo de Llull es difícilmente conciliable con el esquema aristotélico. Prueba de ello son sus polémicas contra los dialécticos. Su axiomática debe mucho más a las concepciones de la matemática platónica; aunque se afirme su originalidad en el uso de los correlativos, de los símbolos combinatorios y de las figuras (E.W. Platzeck¹¹³). Lo típico para él reside en la conclusión analógica de la *demonstratio per aequiparantiam* o el conjunto de su "*Logica nova*"¹¹⁴.

¿Pero, es que las *rationes necessariae* son realmente reducibles a categorías formales? ¿Se cuestiona en Llull primariamente la deducción lógica, sea aristotélica o no? Una pura necesidad lógica o una multiplicación combinatoria de razones no parecen dar una explicación suficiente. Antes bien, se confunde sin más el aspecto formal de los conceptos con su contenido temático.

c. Necesidad ontológica

Con el término "*rationes*" Llull señala las dignidades divinas en sus mutuas relaciones¹¹⁵. Dichas "*dignitates divinae*" no aparecen sólo como trasfondo de sus obras tardías, sino que determinan incluso el orden de las distinciones en muchas de ellas. En ciertos contextos poéticos aparecen como personas que hablan y que actúan¹¹⁶. Siguiendo al "*Ars generalis ultima*",¹¹⁷ que representa la última simplificación profunda de su método, se hallan nueve dignidades en sus últimos escritos, a las que se

antepone frecuentemente *unitas* como concepto-síntesis: Bondad divina, grandeza, duración eterna, poder, entendimiento, voluntad, virtud, verdad y gloria participan en todo obrar divino. Son idénticos entre sí y con la naturaleza divina. En cuanto pueden ser entendidos en su extensión trascendental, los atributos de Dios también son ejemplares para todo ser creado. En una visión agustiniana son las eternas ideas de Dios en cuanto condiciones últimas de todo ser; "necesarias" por cuanto se identifican con la esencia de Dios¹¹⁸. Según Llull todo lo creado es un reflejo significante y símbolo de la perfección divina. En consecuencia la tarea de nuestro conocer está en descubrir las huellas de Dios.

Una tal explicación, en el sentido de un ejemplarismo metafísico¹¹⁹, es de suma importancia. Pero cabe notar que las *rationes* de Llull no son sólo la traducción de unas interdependencias ontológicas necesarias. Precisamente en sus obras tardía sustituye a menudo el "*rationes necessariae*" por "*rationes cogentes*"¹²⁰. Cabe por tanto pensar también en interdependencias lógicas o principios del entendimiento. Quizá la mayor dificultad para una tal interpretación ontológica surja del hecho de que Llull habla de *rationes necessariae* refiriéndose a acciones libres de Dios, como son creación, encarnación, resurrección, etc.

En resumen pueden ser recogidos los siguientes puntos como válidos: El primer sitio del sistema científico luliano lo ocupa Dios en la identidad de sus *dignitates*. Toda argumentación que pretenda ser perfecta debe partir de él. El entendimiento debe penetrar el espacio intelectual, trascendiendo el puro terreno sensitivo e imaginativo, en donde el conocimiento es inestable y confuso. Alcanza su propio objeto al comprender que en Dios son absolutamente idénticas todas las perfecciones que él conoce de antemano. Partiendo de este ser absoluto debe luego pasar al conocimiento de todo lo creado. Un conocimiento propio y perfecto de las cosas debe arrancar siempre de los atributos divinos. Estos son a la vez *principia essendi y cognoscendi*.

Llull distingue tres métodos distintos de probación correspondientes a los espacios sensible, intelectual y divino de conocimiento. Un método aún imperfecto es el "*argumentum quia*", que procede del efecto a la causa y al que corresponde el primer nivel de expresión, el *gradus positivus*. Un segundo procedimiento va de lo mayor y más perfecto, de la causa al efecto, lo menor. Este "*argumentum propter quid*" corresponde al grado comparativo de los predicados. Estos dos argumentos no son aplicables a Dios, porque Dios no tiene causa. Por eso se debe acudir al "*argumentum per aequiparantiam*" que parte del superlativo y muestra como en Dios se realiza la más alta plenitud de ser concebible. En Dios todos los atributos, propiamente conocidos por la fe, son igualmente infinitos en su perfección, al igual que sus actos. Y puesto que de cada *dignitas* puede predicarse el grado superlativo, ellas tienen que ser idénti-

cas entre sí. A través de la concepción de los diferentes métodos probatorios, se entrevé como para Llull todas las cosas hallan su lugar en el orden universal de acuerdo con sus relaciones para con las dignidades divinas. Las definiciones y explicaciones que ofrece deben ser entendidas, en sus expresiones a veces tautológicas y extrañas, no como subordinación entre conceptos abstractos universales, sino como intentos de inscripción en un sistema total en el que las dignidades se toman como principios ordenadores.

2. Certeza a través del obrar de la voluntad

La fuerza convincente y la importancia que Llull atribuye a sus reflexiones no parece fundarse únicamente en la comprensión de las necesarias relaciones ontológicas, sino más bien en su afán pedagógico y misionero por convencer. Por ello Llull no se limita a desarrollar las componentes teóricas o intelectuales de una metafísica platónico-agustiniana. Muchas obras de Llull subrayan sus fines psicológicos y didácticos¹²¹. No lleva el *verum* a un aislamiento intelectualista, sino que lo concibe siempre unido al *bonum*. Sus facultades poéticas le sirven muchas veces de medio para expresar esta tendencia. La "*necessitas*" de sus razonamientos debe ser también incluida en este horizonte. En ella no se tiene en cuenta únicamente el campo de la lógica teórica o de la ontología, sino que incluye una fuerza convincente psicológica y pragmática.

III. Situación en su momento histórico

Si un sistema teológico es desligado de sus connotaciones históricas y es únicamente referido a sí mismo, se abre desde el principio una puerta fácil al equívoco, pues muchas cosas sólo pueden ser entendidas como respuestas a las concretas exigencias de aquella situación histórica. Ello vale, con más razón si cabe, de un autor como Llull en quien teoría y práctica van tan de la mano.

Cuando los seguidores de Llull y sus contrarios, unos absolutizándolo y los otros anatematizándolo, aislaron el sistema, contribuyeron a partes iguales en su fama de pseudocientífico y racionalista enemigo de la fe. En cambio cuando se estudia el contenido doctrinal de sus escritos en sus presupuestos históricos y fines concretos, entonces pierden todo fundamento los ataques contra su rectitud, y se gana un acceso seguro hacia un entendimiento histórico tanto de su doctrina como de su persona.

Por eso muchas interpretaciones surgieron con el fin de que las *rationes necessarias* no sean colocadas precipitadamente en un esquema simplista; se intenta una investigación exacta del horizonte conceptual de su época, y se buscan paralelos históricos.

1. Posición eclesiástica

Llull no desea sino obrar en todo dentro de los términos de la tradición magisterial¹²². El mismo pone a disposición del magisterio eclesiástico sus obras apenas escritas y sin reserva alguna¹²³. Declara que no es consciente de ninguna desviación, pero que la última palabra la tiene la iglesia, por si algún error le hubiera pasado inadvertido. Sin cansancio se dirige una y otra vez al Papa y a las autoridades eclesiásticas pertinentes; lejos está de su pensamiento el querer soslayarlas de alguna forma. Todo ello consta además por las aprobaciones oficiales¹²⁴.

2. ¿Fuentes árabes o judías?

La pregunta por la dependencia de la teología luliana permanece abierta aun hoy. Los defensores del "*doctor illuminatus*" han hecho resaltar con fuerza a lo largo de la historia la singularidad de su vida y de su doctrina inspirada por iluminación celestial¹²⁵. Por eso las relaciones que lo unieran con el mundo cultural contemporáneo fueron muy poco estudiadas¹²⁶. Ciertamente, en vistas a una solución del problema de las fuentes, la biografía de Llull ofrece a lo sumo fronteras exteriores. Influidó en su juventud por el espíritu de la caballería trabajó luego autodidácticamente en procurarse la formación científica de primera necesidad. Conocía el catalán, latín y árabe. Mantenía relaciones con los cistercienses, los dominicos, y de manera particular con los franciscanos. A lo largo de sus viajes estuvo en contacto con las corrientes espirituales más relevantes de Occidente y del mundo árabe. Sobre la concreción de estos encuentros y las huellas que produjeran, no hallamos referencia alguna en la biografía.

Queda por tanto el exámen de sus obras. Empresa tampoco exenta de dificultad. Llull aduce muy pocas citas directas, y no posee ningún modelo al que siga a pies juntillas. En las obras tardías no cita ni un solo nombre. En algunas otras¹²⁷ cita ocasionalmente a Platón y Aristóteles, Galeno e Hipócrates, Dionisio Areopagita, Constantino Africano, Egidio Romano, Ricardo de San Victor y San Anselmo, las Sentencias de Pedro Lombardo, "*De trinitate*" de Agustín y la "*Summa contra gentiles*" de Santo Tomás de Aquino. De los árabes nombra a Algazel, Avicena, Averroes, Ibn Tofail, Al Kindi y los Sufíes. Conoce también el Corán y el Talmud. ¿En qué medida estas referencias tienen como base un conocimiento directo? El hecho de que muchos de estos nombres aparezcan sin ir acompañados de una cita textual hace pensar en una respuesta negativa.

El método que se impone para conocer algo más claramente las relaciones de dependencia de la teología de Llull consiste en estudiar cada

una de sus doctrinas comparándola con otros autores conocidos. A través de ello se constata que le son conocidas únicamente las formulaciones de las cuestiones debatidas en su tiempo, sin adentrarse en distinciones más precisas¹²⁸, controversias teológicas suscitadas o las distintas posiciones sobre la cuestión. Sus respuestas son breves, y se presentan más como ejemplos del uso de su método que como toma de posición. Llull conoce muy sumariamente las distintas direcciones del pensamiento teológico de su época; un conocimiento más profundo hubiera sido de todos modos irrelevante para sus fines.

A pesar de todas estas dificultades el tema ha sido últimamente muy estudiado. Diversos intentos procuraron remontar la teología de Llull a influencias árabes, judías, del tomismo, de la corriente agustino-anselmiana, de la teología franciscana, del Pseudo-Dionisio, de la escuela de los Victorinos o de la literatura polémico-apologética de su tiempo.

La opinión quizá más antigua es la que sostiene una influencia de fuentes árabes en la teología de Llull. El dominico polaco Abraham Bzovius (Bzowski) (1567-1637), que por deseos de Baronius trabajó la continuación a los *Annales* desde 1198 a 1572, intentó explicar la doctrina de Llull como sincretismo entre islamismo y cristianismo¹²⁹. Contra esta y otras acusaciones de los dominicos, que cuestionaban la ortodoxia de Llull, se dirigieron los sólidos argumentos de A. R. Pasqual en sus "*Vindiciae Lullianae*". Aunque sin mencionar su rectitud o no, en nuestros tiempos han apoyado esta dependencia los arabistas J. Ribera y M. Asín Palacios, a quienes sigue J. Tusquets¹³⁰. Según ellos Llull, como "suñí cristiano", habría tomado muchos elementos de la corriente mística y ascética de los árabes, en especial del murciano Mohidin Abenarabí. Un gran influjo de fuentes árabes es también aceptado por M. Menéndez y Pelayo y por M. Obrador y Bennassar. En abierta oposición se encuentran S. Bové, J. Probst, E. Longpré, L. Eijo y Garay y F. Sureda Blanes¹³¹, para quienes sólo es admisible una cierta coincidencia formal, pero no de contenido. En todo caso, a través de esta polémica se fue preparando una delimitación más precisa de dependencias, tal como se encuentra en los trabajos de O. Keicher, T. Carreras y Artau, F. Sureda Blanes y M. Florí¹³². Según ellos se encuentran no sólo correspondencias formales, sino ciertas influencias sobre la concepción de Llull de las *dignitates divinae*, sin por ello admitir que Llull se limitara a recoger sin más la doctrina árabe de los nombres divinos¹³³. E. W. Platzeck apunta la posibilidad de que el Arte lulliano fuera montado en un principio como método de contemplación, cambiado más tarde en lógica de conversión, al conocer Llull sus correspondencias internas con los árabes y sus posibilidades tácticas¹³⁴. Hoy en día se considera que estas influencias quedan muy por debajo de las procedentes de la tradición occidental.

Por el contrario sí son aceptadas amplias influencias de tipo formal. En su "*Lider de amico et amato*"¹³⁵ Llull expresa su deseo de proceder según la narrativa de los sufíes árabes. En otro lugar¹³⁶, justifica su terminología insólita por cuanto en su táctica frente a los musulmanes debe tener en cuenta su peculiar modo de hablar. Con todo, sus extrañas formas de expresión no deben necesariamente ser asignadas a fuentes árabes, puesto que no faltan otros paralelos en la tradición occidental¹³⁷. La adaptación al Islam podría explicar también la notoria relevancia de la dialéctica en Llull. La teología árabe, al igual que su arte lineal, se ofrece como una teología de conceptos vacía y esquematizada. Frente a una tal dialéctica fundada en su doctrina de la absoluta trascendencia divina, no podía prosperar un lenguaje plástico sobre Dios, el uso de la auténtica *analogia proportionalitatis*¹³⁸. Sería interesante proseguir el estudio sobre las relaciones con la doctrina de los atributos y el método geométrico de Algazel, que también conoce razones necesarias y cuya lógica Llull comentó¹³⁹.

También se ha señalado frecuentemente una influencia de fuentes judías¹⁴⁰, incluso por autores modernos¹⁴¹. En especial se ha indicado a Ibn Gabirol (Avicebron, Avencebrol; ca. 1020-1070, español) por su tendencia neoplatónica. Dicha dependencia fue mantenida ya por el lulista Jaume Janer (s. XV-XVI) fundándose en el "*Fons vitae*" de Ibn Gabirol¹⁴². J. H. Probst y E. W. Platzeck, después de recoger ciertos paralelismos, niegan con todo una dependencia. Las relaciones del Arte luliano con la secreta doctrina judía de la Cábala fue mantenida largo tiempo a raíz de las semejanzas que presenta la simbología de "*arbores*" y "*tabulae*". Esta posición, que se halla ya en Pico della Mirandola (1463-1494), es mantenida aún por M. Menéndez y Pelayo, quien ve en el arte científica de Llull un empleo de la teosofía judía, si bien libre de las doctrinas emanantistas. Pero los escritos teosóficos atribuidos anteriormente a Llull —el *De auditu cabbalistico*, por ejemplo¹⁴⁴— se han revelado como espúreos. Diversos textos en los que Llull polemiza contra una creación a través de la mediación de ángeles (Sephírot) o por emanación, echan por tierra todos los fundamentos de una tal suposición. A la combinatoria de Llull, fundamentada ontológicamente, le falta el acento mágico y fantástico tan propio de la Cábala. La sistematización en el místico número de diez, a que la Cábala somete los nombres divinos, no tiene a penas punto de contacto con la enumeración que Llull hace de los atributos o raciones.

3. Teología agustino-anselmiana, los Victorinos y la escuela franciscana.

El pensamiento de Llull puede ser reducido a un puñado de principios básicos¹⁴⁵. En primer lugar un desarrollo del concepto de Dios en la

dirección de Anselmo y de Ricardo, es decir, como el "*ens quo maius et melius nihil cogitari potest*"¹⁴⁶. Por otro lado la aceptación del principio de que debe ser afirmado todo aquello que ratifique la armonía de las dignidades y el simbolismo entre Dios y las creaturas. Así como la aplicación práctica de este principio en el sentido de la consideración agustiniana del obrar de Dios *ad extra*: "Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum..."¹⁴⁷. Estos axiomas son después desarrollados en cada una de las dignidades. Algunos títulos mismos de sus obras hacen patente este proceder: *De actu maiori*, *De minori loco ad maiorem*, *De Deo maiore et Deo minore*, *De maiori fine intellectus amoris et honoris*, *De trinitate trinitissima*, *De maiortate et fine*, *De potestate infinita et ordinata*.

Sobre las relaciones de Llull con la teología agustino-anselmiana, y en especial con la escuela franciscana, han hecho especial hincapié A. R. Pasqual, J. H. Probst, F. Sureda Blanes, E. Longpré, T. Carreras y Artau, E. W. Platzeck, S. Garcías Palou, A. Oliver, N. González Caminero¹⁴⁸.

En opinión de E. W. Platzeck, Llull deja de lado el desarrollo conseguido por otros teólogos para apoyarse inmediatamente en Agustín¹⁴⁹. Precisamente uno de los principales apoyos de la argumentación luliana, la diversidad de los atributos divinos en su identidad, había sido ya puesto de relieve en Agustín¹⁵⁰.

Las teorías de Llull sobre las relaciones fe y razón, como también de las *dignitates divinae*, poseen gran parecido con la doctrina de san Anselmo¹⁵¹. También en Llull se encuentra como norma determinante el "*credo ut intelligam*", y sus explicaciones de Dios y sus atributos se apoyan en el "*ens, quo maius et melius cogitari non potest*". Anselmo usa también *rationes necessariae*, cuya verdadera definición no se han aclarado definitivamente aún¹⁵². También él fue acusado de racionalismo¹⁵³.

Apoyan su dependencia respecto de la teología franciscana el hecho de que él mismo fuera terciario franciscano, y el que sus ideas sobre la pacífica expansión de la fe y la cruzada espiritual están empapadas del espíritu de san Francisco¹⁵⁴. G. K. Chesterton señaló a Llull como el gran heredero de san Francisco¹⁵⁵. A pesar de esta coincidencia en las doctrinas más significantes es difícil precisar el posible influjo de cada teólogo en particular.

Una influencia directa del franciscano Roger Bacon (ca. 1210 hasta 1292) y de su *Opus maius* es sostenida por J. H. Probst y E. Longpré¹⁵⁶. Por el contrario T. y J. Carreras y Artau, aceptando los muchos paralelismos existentes, intentan explicarlos a partir de la tradición neoplatónico-agustiniana como sustrato común tanto de Bacon como de Llull¹⁵⁷.

Es también de gran importancia para comprender la teología luliana el tener presente la doctrina de san Buenaventura, el mayor representante

de la escuela franciscana, si bien una influencia directa no está aún probada. Según E. Gilson¹⁵⁸ el simbolismo y la doctrina de la iluminación de Buenaventura son imprescindibles para aclarar el conjunto del sistema de Llull. Se encuentran coincidencias en el problema de las "*rationes necessariae*" y en la mística¹⁵⁹. Para Carreras y Artau el "*Itinerarium mentis*" del doctor seraficus se halla comprendido en la doctrina de Llull.¹⁶⁰

E. W. Platzeck cree como probado el que Llull estuvo sometido al influjo del neoplatonismo, probablemente a través del Pseudo-Dionisio Areopagita¹⁶¹. Muestra de ello sería la preponderancia de la bondad entre los nombres divinos, la cual no se halla en las listas de nombres propuestas por Agustín. Platzeck acentúa además la vinculación de Llull con la teología de siglo XII. En relación con la doctrina de las dignidades cita un texto tomado del *Polycraticus* de Juan de Salisbury (ca. 1120-1180)¹⁶². Otra posible fuente sería el traductor español Gundisalvo en su "*De divisione philosophiae*".

Una influencia, por lo menos indirecta, de la escuela victorina parece fuera de discusión. Ricardo de san Victor en su "*De trinitate*" se propone demostrar la trinidad, y ofrece los comienzos de una posible combinatoria¹⁶³. E. Longpré entiende que la doctrina de los atributos divinos, y la consecuente lógica de Llull, encontraron su fundamento en Ricardo de san Victor¹⁶⁴. Sin embargo, T. y J. Carreras y Artau¹⁶⁵ y E. W. Platzeck¹⁶⁶ se inclinan a reducir algo estas posibilidades, fundándose en que la doctrina de Ricardo de san Victor sobre las dignidades no representa un avance notorio respecto a la doctrina de Agustín, y que por lo tanto no sería un intermediario necesario.

T. y J. Carreras y Artau¹⁶⁷ y R. Sugranyes de Franch¹⁶⁸ han llamado la atención sobre una posible relación de Llull con la literatura polémica y apologética de su tiempo. Llull mantuvo relaciones personales con san Ramón de Penyafort (ca. 1175-1275) quien escribió la "*Summa de poenitentia*"¹⁶⁹ y "*Responsiones ad dubia ex praxi missionariorum exorta*"¹⁷⁰. También podría pensarse en algunas obras de Ramón Martí OP (ca. 1230-1286)¹⁷¹, (*Pugio fidei adversus mauros et judaeos*, ed. Paris 1651, Leipzig 1687; *Capistrum judaeorum*; *Summa contra Alcoranum*; *Explanatio symboli apostolorum*); en la "*Summa contra gentiles*" de santo Tomás y algunos de sus opúsculos sobre el tema, como "*De rationibus fidei contra sarracenos*" o "*De aeternitate mundi*".

Esta situación de la teología de Llull en el marco cultural de su época tenía que impregnar necesariamente su concepto de las *rationes necessariae*. A pesar de su originalidad las semejanzas en lenguaje, método y doctrina son indisputables. Es de suma importancia el hecho de que Llull mismo en la explicación de sus razones necesarias remite a los grandes teólogos del Medioevo¹⁷², sobre todo a san Agustín, Anselmo,

Ricardo de san Victor y Tomás de Aquino.¹⁷³ Un lulista anónimo con relación a la cuestión "Utrum fidei veritates sint per viam rationis inquirendae" señala además a Bernardo y Buenaventura.¹⁷⁴

4. Antiaverroismo

En los últimos años de su vida Llull se vió metido de lleno en la campaña contra el averroismo. A pesar de los ataques de Alberto Magno y Tomás de Aquino, así como las condenas del obispo de París,¹⁷⁵ el movimiento no fue acallado, y siguió vivo aun más allá de la muerte de Llull. Uno de sus defensores más acérrimos, Marsilio de Padua, discípulo de Juan de Jandun, vivía aún cuando Llull residió por última vez en París en 1311. Como consecuencia más peligrosa de esta corriente aparecía la absoluta separación de fe y razón. Siguiendo la doctrina de Sigerio de Brabant y su escuela, se exigía la autonomía de la filosofía y su total separación de la teología, es decir, la doctrina de la doble verdad¹⁷⁶. Llull, que es llamado por Renan "héros de cete croisade contra l'Averroisme"¹⁷⁷, no se cansa de exigir una unión más íntima entre la filosofía y la teología¹⁷⁸. En un tono frecuentemente polémico ataca la presunción de la incompatibilidad entre conocer y creer. Incluso el pensar silogístico no debía ser aislado del campo teológico. Las razones necesarias sirven a que la necesaria fuerza argumentativa del silogismo tenga plena validez en el método teológico¹⁷⁹. Este proceder le parece de suma utilidad, puesto que en cuanto a la forma hace uso del mismo método que sus enemigos, es decir, la silogística aristotélica. Con todo, Llull mantiene también un punto de vista polémico frente a la lógica aristotélica¹⁸⁰. Pues ella, cree Llull, con su racionalismo formal osa penetrar en el terreno de la teología, donde la afirmación por fe de las dignidades de la naturaleza divina debe preceder a cualquier conclusión lógica. Llull se dirige contra todo uso de un racionalismo filosófico, sea averroista sea aristotélico. Desde este punto de vista, y a pesar del formalismo de las *rationes necessariae*, Llull es un antirracionalista¹⁸¹.

Es muy posible que en sus últimas obras, dirigidas primeramente a la misión, pueda rastrearse aún la presencia de la campaña contra el averroismo, al igual como ya en obras anteriores conjunta el antiaverroismo con la conversión de los infieles¹⁸². A través del averroismo penetraron en territorio cristiano unas concepciones árabes y paganas de Dios, por lo que Llull lo combate como al islamismo en filosofía¹⁸³. La repulsa de una separación entre fe y razón es frecuente en sus últimos escritos. Sostiene por el contrario que fe y razón dirigidas al mismo objeto permanecen una junto a otra, como sostuvieron Alejandro de Hales, Buenaventura y Alberto Magno¹⁸⁴. Por lo menos *fides habitualis* e *intellectus actualis* no se excluyen.

5. Originalidad personal

Llull es un autodidacta y conoce sólo una pequeña parte del saber de su tiempo. Precisamente esta pobreza de formación teológica le obliga a una producción muy propia. Es casi imposible el clasificarlo según los genera de la literatura escolástica de entonces, puesto que carece de razones de escuela, de un cuestionario tradicional claro y preciso, ni usa la lógica habitual. Todos los posibles paralelismos no cambian en un ápice el hecho de que para él no sólo algunos de los atributos de Dios¹⁸⁶ sino todos son conceptos trascendentales y axiomas de una nueva combinatoria, o de que en todas partes puedan encontrarse los correlativos entendidos trinitariamente. A pesar de su afán de comunicación, permanece también en su obra literaria un "eremita"¹⁸⁷. Tampoco sus *rationes necessariae* son satisfactoriamente explicables con paralelos de su época.

IV. *Diálogo misionero*

En su enfrentamiento intelectual con los infieles Llull no se limita a usar su sistema dialéctico, sino que se dirige a la objeción concreta. Pero en ello salta a la vista la reserva del gran polemista. A diferencia de la mayoría de sus coetáneos falta en él el ataque personal. En sus últimas obras, por ejemplo, no señala ni un solo nombre de sus contrarios. Se combate por la cosa en sí, contra la falsa creencia y contra la conducta moral acristiana. En muchas de sus peticiones a los Papas insiste en que se creen unas mejores condiciones para el encuentro misionero^{187 a}.

Llull no se encierra en su Arte de manera que crea imposibles otros métodos de exposición. De manera especial trabajó la forma del diálogo. A través de la discusión viva, del ir y venir de las preguntas y respuestas, presenta los diversos puntos de vista dejando para el lector la decisión final. En sus obras hacen acto de presencia también las narraciones, las expresiones poéticas, la contemplación a través de cuadros plásticos.

A las razones necesarias se les concede una alta función en el trabajo misional. Cabe preguntar cómo se hace posible el que por una parte se presente la creencia en las dignidades divinas, en cuanto principios del ser y del pensar, como presupuesto, y por otra se intente convencer de ello. Aparece casi imposible desde el punto de vista de nuestra teología fundamental, que sólo a lo largo de los tiempos modernos encontró su objeto específico. La teología fundamental considera como objeto propio el probar con medios de la ciencia histórica el hecho de que Dios se ha revelado y que la Iglesia es el legítimo portavoz de tal revelación. Una problemática semejante falta en la Edad Media cuya profunda e ininterrumpida conciencia de la fe no sentía la necesidad de una tal probación

histórica. La adución de autoridades no servía como prueba de que Dios se haya revelado, sino de que una u otra verdad de la fe estaba rectamente formulado. El *argumentum ex auctoritate*, es decir tomado de la Biblia y los Padres, era inadecuado para los trabajos de misión entre judíos y musulmanes.¹⁸⁸ Su lugar tenía que ser ocupado por el *argumentum ex ratione*. La fe no necesitaba en sí misma ni del apoyo de *auctoritas* ni de *rationes*; se le consideraba presupuesto incuestionable. El entender la Biblia y los Padres como testimonio histórico contra los infieles fue una adquisición de tiempos posteriores.

Ello nos abre perspectivas muy interesantes para comprender el método luliano. Llull considera su camino como superior a los hasta entonces aceptados, los cuales se limitaban a exponer en modo autoritativo la fe, sin exigir un conocimiento más profundo. Si bien no alcanza un planteamiento histórico de la cuestión, Llull no sigue tampoco los métodos entonces en boga. Llull procede a exponer su tesis y la de su contrincante, para luego multiplicar las razones que muestren la suya como mejor, única posible, mientras la otra resulta errónea y absurda. Pondera las tesis opuestas según su grado de verdad, y a través de las razones necesarias patentiza la superioridad de su fe. Las verdades de fe son propuestas primeramente como hipótesis teológicas que, puesto que deben ser reconocidas como mejores que cualquier otras, deben ser consecuentemente aceptadas¹⁸⁹. Entre los judíos y los musulmanes Llull puede partir de ciertas verdades teológicas ya aceptadas, en particular la existencia de Dios y de sus dignidades infinitas y perfectas. Muestra entonces cómo de estas verdades comunes, si son conocidas rectamente, se deducen las demás. El "doctor illuminatus" está convencido de que los misterios de la fe están velados incluso para el entendimiento creyente, y que en su esencia y fontalidad permanecen casi totalmente ocultos, pero que en todo caso relucen más que cualquier verdad natural y cualquier error de los infieles. Sus argumentos intentan lograr que todos lleguen, con la ayuda de la gracia, a percibir estas diferencias de luz y acepten el cristianismo. Llull está plenamente convencido que sólo en los verdaderos principios cristianos se origina aquella fuerza apologética que los musulmanes hacen derivar de sus "principios teológicos"¹⁹⁰. La fe saca siempre a luz los mejores argumentos. Los argumentos usados por Llull podrían ser considerados hoy como pertenecientes a los *criteria interna* de la revelación. Que Llull no crea que la sola fuerza de sus argumentos sea suficiente para mover a conversión¹⁹¹, lo prueba el que en muchos de sus escritos la discusión permanece abierta. Considera sobre todo como imprescindible el obrar de la gracia, sin la que sus obras tampoco hubieran visto la luz¹⁹². Algunas de sus expresiones parecen sugerir que en su opinión la razón natural no puede conocer a Dios en manera alguna, y que toma la postura de un auténtico irracionalista muy próximo al onto-

logismo. Afirma expresamente que la razón natural parte del conocimiento sensible y su radio de acción queda limitado al mundo de nuestros sentidos; sólo con la ayuda de la gracia puede llegar a conocer la existencia de Dios, la trinidad, la creación, la resurrección o la encarnación¹⁹³.

En Llull cabe presumir como fundamental la teoría de la escuela franciscana, que concibe una teología de lo natural hacia el fin sobrenatural. En este contexto las *rationes necessariae* serían más comprensibles¹⁹⁵. Basándose en esa concepción se puede argumentar por un lado en el campo de la fe y partiendo de ella, y por otro dejar que el infiel sea iluminado por la luz de las verdades sobrenaturales con ayuda de la gracia.

Llull al dirigirse a los infieles para conminarles a la conversión, también exige un cambio de pensar en muchos católicos. Lamenta el poco sentido por las cosas de la fe que reina entre los creyentes, aun entre los más sabios¹⁹⁶. Estos argumentaban con palabras de san Gregorio Magno que el entender suprime el mérito de la fe. Para Llull las razones necesarias no tratan de reducir el valor meritorio de la fe¹⁹⁸; él ataca duramente a quien bajo el pretexto del primado del *credere* y su mérito desprestigie el *intelligere*¹⁹⁹. El mantener al extremo tal criterio conduce a una preocupación idolátrica por uno mismo y sus propios méritos, dejando de lado el progreso en el verdadero conocimiento de Dios²⁰⁰. Además, con la abdicación de un entendimiento de la fe se abren las puertas al averroísmo. Siguiendo a san Agustín, Anselmo y Ricardo²⁰¹ toma Llull muy a pecho el elemento ético del conocimiento de la verdad, y subraya una y otra vez la obligatoriedad de esforzarse por conseguirlo²⁰². Quien trabaja por llegar a un profundo conocimiento de Dios merece mucho más que quien se satisface con una fe sencilla. Quien deja de lado el *intelligere*, conformándose con el *credere*, comete un pecado grave²⁰³. El primer mandamiento obliga a amar a Dios de todo corazón y con todas las fuerzas. Quien no se esfuerza con su pensar incurre en el pecado de *superbia* y *accidia*²⁰⁴.

Las verdades de la fe serán más eficaces en el trabajo misional cuanto mejor conocidas sean sus recíprocas relaciones²⁰⁵. Si se desea que los infieles se convierten a la fe cristiana, ésta debe serles presentada razonablemente, pues ellos rechazarán cualquier presentación ininteligible o autoritaria. Limitarse a presentar hipótesis contrarias no conduce a ningún éxito en la lucha contra el error²⁰⁶. El esfuerzo intelectual de los cristianos es consecuentemente de primera necesidad. La tesis de que "Dios convertirá a los infieles cuando a él le parezca", el descuido en la práctica del estudio y la predicación, son signos de *accidia*²⁰⁷.

Al encuadrarse las *rationes necessariae* en el conjunto de un diálogo misionero, y no únicamente en la especulación intelectual, muchas expresiones imprecisas devienen más inteligibles.

V. Conocimiento místico por la gracia

Con todo lo dicho anteriormente la concepción luliana de las *rationes necessariae* se hace teológicamente más comprensible, y puede aplicársele la interpretación de san Alberto: "Si autem tu obicias, dicens, quod doctores nostri temporis multas adducunt rationes ad probandum ea, quae credimus, dico, quod illae rationes fundatae sunt super principia supposita a fide, et non super principia sophistica, eo quod fides sui profunditate omnes excedit scientias, et ideo quaerit sibi principia propria ex quibus probetur..."²⁰⁸

Sin embargo, la explicación ya señalada podría completarse. Pues no solamente el entendimiento llega a poseer una certeza mayor con ayuda de la gracia, sino que la comprensión de esta fe puede llegar a la plenitud a través del *donum intellectus* del Espíritu Santo²⁰⁹. Este pensamiento, que late a lo largo de la teología de Llull, puede servir para una más profunda comprensión de las *rationes necessariae*

En Llull se hallan en íntima conexión el entendimiento de la fe y la vida sobrenatural de la gracia²¹⁰. Subraya de modo particular los dones del Espíritu Santo, porque conducen a la unión mística con Dios. Con razón ha sido reconocido el lugar eminente que en el beato Ramón ocupa la mística²¹¹. F. Sureda Blanes la señaló como el fundamento de su carácter espiritual²¹², y E. Longpré colocó a Llull, como místico, junto a san Buenaventura²¹³. Desde este punto de vista pueden hacerse valiosas observaciones para la recta interpretación de las razones necesarias. No en vano Llull puede ser contado entre aquellos autores de quienes Scheeben dice "que la fuerza de la fe como hypostasis o argumento de lo oculto les acercó tanto los misterios, o mejor elevó tanto su mirada espiritual, que creieron contemplar lo invisible...".²¹⁴ Buenaventura también conoce *rationes necessariae* como "*argumenta ex pietate*"²¹⁵. Teniendo presente la unidad concreta de la vida espiritual, comprende Llull la estrecha conexión del intelecto con el *donum intellectus* del Espíritu Santo.

Estas precisiones suavizan muchas de sus afirmaciones. A primera vista resulta como si sobreestimara la fuerza natural del entendimiento. En realidad para él se trata de una seguridad del entendimiento que no sólo descansa sobre la certeza de la fe, sino que también presupone la iluminación a través del *donum intellectus*²¹⁶. Por eso, en vez de una reducción de lo sobrenatural al campo del conocimiento natural, el punto crítico se centra en una supresión de la autonomía del entendimiento bajo la iluminación divina²¹⁷. A Llull se le habría cerrado el camino a una

verdadera mística si hubiera entendido las razones necesarias en sentido racionalista.

En opinión de muchos teólogos el entendimiento apoyado en la fe y perfeccionado por el *donum intellectus* consigue siempre nuevos y mejores resultados. Sus posibilidades se ven de tal forma ampliadas que el mismo misterio de la trinidad no le está cerrado²¹⁸. Con los dones del Espíritu Santo se produce una "*connaturalitas*" o "*affinitas*" *ad res divinas*²¹⁹, y Dios, en cierta medida, puede ser contemplado²²⁰. El *donum intelligentiae*, en el estadio de la contemplación mística, conduce finalmente a la *scientia experimentalis* incluso de verdades divinas ocultas²²¹.

El pensamiento de Llull, parece ser, fue semejante. Se ocupó del *donum intellectus* en la "*Ars maior praedicationis*", escrita poco antes de su viaje a Mesina (enero 1313), y en sus "*Sermones de donis Spiritus Sancti*"²²². Considera este don en tan estrecha unión con el entendimiento humano, que el empleo del concepto "intelligere" debe entenderse en el sentido indicado²²³. Explica cómo el entendimiento humano a la luz de la fe puede conocer a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, gracias al don, proceder y santidad que el Espíritu le comunica. A Llull no le preocupa la contraposición de *intellectus naturalis* y fe, sino que, semejante a Buenaventura²²⁴, trata de expresar la diferencia existente entre la simple aceptación de la fe y el conocimiento a la luz del *donum intellectus*²²⁵. De esta manera se explica que a veces haga resaltar el *intelligere*²²⁶ por encima del *credere*²²⁷. Para él la suprema felicidad está en el *intelligere*, por el que se establece una semejanza con el obrar de Dios, y no en el *credere*²²⁸.

Consecuentemente la "*necessitas*" de las razones necesarias presenta apenas dificultad alguna. Las *rationes neccessariae* son medios de expresión en la mística de la fe, y traducen aquella dependencia que el entendimiento reconoce bajo el *regimen donorum*. Como en Buenaventura y otros teólogos²²⁹ la necesidad de las razones posee también un "*Valor affectivus*". Con frecuencia deja entrever Llull que no es su intención el conseguir una certeza lógica absoluta. Y todo ello no en razón de unas tendencias psicológico-pragmáticas o un cierto *furor demonstrandi*, sino fundado en su concepto fundamental de teología como ciencia que tiene por objeto no sólo el *verum*, sino también el *bonum* de la verdad. Esta concepción viene expresada por la repetida sentencia: "... Hoc intelligere et amare est magnum bonum magnum verum esse..." En Llull contemplación y proceder teológico se entrecruzan no pocas veces²³⁰. La ciencia que propugna Llull no es un *habitus mere speculativus*: siguiendo el espíritu de la teología franciscana²³¹, incluye un importante aspecto afectivo, como fruto de su estrecha unión con la mística, que tiene que ser tenido en cuenta a la hora de intentar explicar los diferentes términos.

VI. Consideraciones finales

Según T. y J. Carreras y Artau²³² y R. Alos²³³ la teología y filosofía de Llull puede ser considerada como escolasticismo popular. Esto no debe entenderse como si Llull hubiera intentado simplificar la teología que se estudiaba en los centros escolares. Sus mismos conocimientos presentan muchas lagunas al respecto. A pesar de que la corriente agustino-anselmiana sea una fuente fundamental de su teología, la metodología presentada en el *Ars ultima* imprime un sello especial y poco corriente a la totalidad de su doctrina. Su propósito fue el desarrollar un método propio para su teología de controversia partiendo de las circunstancias de su situación concreta. Ello no excluye el hecho de que incluya muchas de las conocidas doctrinas escolásticas.

A Llull le interesa menos la ciencia por sí misma, cuanto en vistas a una acción religiosa²³³. Su propósito es incitar al hombre a que de su modo de pensar experimental se torne a la contemplación de lo divino, y conforme todo su quehacer a partir de la convicción de la fe. Su ciencia estaba llamada a intervenir como *scientia practica* en las discusiones de su tiempo.

En Llull son mucho menos importantes las particularidades temáticas que el conjunto unitario de su sistema. Su pleno convencimiento de la unidad y armonía en el orden del ser, y del hecho de que los diferentes planos del ser se hallan en una relación de analogía, fueron los presupuestos del formalismo particular que él pensó aplicar a todos los campos del saber. A través de su método heurístico consigue un edificio intelectual unitario de la teología sin que resten fragmentos dispares. Desde aquí puede pensar una estructuración intelectual del universo en sentido ejemplarista. Dios y sus atributos como principio y fin de la creación debía ser también punto de partida en el orden del conocer, y de modo particular en la investigación de las realidades de la fe. Llull busca sistemáticamente las posibilidades que se abren al empleo del reducido número de principios fundamentales en el campo de la teología, para que una vez analizados, lo conseguido sirva de confirmación de los principios mismos. Por eso sus pensamientos son expuestos muchas veces como hipótesis teológicas, según él, fundamentadas en la fe. El que se consiga injertarlas en el conjunto del sistema unitario es la garantía de que el adversario debe, con ayuda de la gracia, comprenderlas y aceptarlas.

En un hombre que persigue intereses dispares se acrecienta el peligro de que bajo el cúmulo de material y de observaciones concretas necesarias se pierda de vista la estructura interna de las cosas. Llull no sucumbió a este peligro. La unidad y la claridad de su proceso intelectual lo señalan como contrapunto del positivismo o empirismo que más tarde hizo su aparición. Esto ocurre no sólo en la teología sino también en los

demás campos del saber. Llull tiene en gran estima el ascenso desde las cosas sensibles a Dios, pero al mismo tiempo lo considera como insuficiente, y mucho menos relevante que la "*via descensus*". Puesto que Dios ocupa el primer y más sublime lugar en el orden del ser, el camino que parte de él y de sus principios debe ser también el primero en el orden del conocer.

Las vicisitudes y los constantes cambios a lo largo de la vida conducen frecuentemente a una pérdida de equilibrio en la propia personalidad. Raras veces se encuentra un cambio tan constante como sucede en la vida de Llull. Pero al mismo tiempo raramente los móviles se encuentran tan clara y consecuentemente expuestos. Bien se presente como poeta, como místico, o como autor de un arte general, siempre lo ordena todo a un único centro; nunca puede inculpársele una pérdida de centro y equilibrio, tan frecuente por lo demás en nuestros días.

Comparado con los sistemas de los grandes escolásticos de su tiempo el fundamento teológico que Llull toma como punto de partida, resulta relativamente incompleto. La causa de este hecho no debe atribuirse a unos propósitos de vulgarización, o de acomodación táctica a sarracenos y judíos, sino más bien a su formación fragmentaria. Pero si se considera detenidamente la dinámica que en él y en generaciones posteriores desarrolló la parte de teología escolástica que él conoció, y las múltiples posibilidades de desarrollo que despertó, puede entonces reconocerse justamente cuán poderosa fuera la vitalidad que animó a la teología de su tiempo.

El verdadero núcleo de una persona encuentra su prueba de fuego en los fracasos. En Llull tampoco faltaron los más rotundos desengaños. El trabajo misionero era de por sí en aquella época poco prometedor. El mundo musulmán había levantado una especie de telón de acero; la predicación pública de la fe era castigada con pena de muerte, y piratería y caza de esclavos estaban a la orden del día. Los intensos contactos comerciales modificaron muy poco este estado de cosas. Por encima de todo ello tuvo que contar Llull con la falta de interés de las autoridades civiles y eclesiásticas. A pesar de todo ello, siendo tanchado de *phantasticus*, mantuvo clara su meta sin rencor y sin desánimo.

La conducción de todos los infieles a la unidad de la verdadera fe fué el alto ideal por el que Llull puso todas sus fuerzas en juego. Incluso su teología debe ser entendida ante todo como teología misional. Por encima de toda especulación teológica centra su interés la teoría y la práctica de la tarea misionera. El interés por las misiones había despertado en el siglo XIII diversos planteamientos teológicos. Con todo, la confrontación intelectual con el islam y con el judaísmo fué muy posterior al trabajo práctico. El mismo programa misional era una más de las tareas de las grandes órdenes dominicos y franciscanos. En Llull,

por el contrario, toda la actividad se centra única y exclusivamente en la conversión de los infieles e ignorantes hacia la verdadera fe en Cristo, y a la confrontación intelectual concomitante. El mismo se denomina "*procurator infidelium*"²³⁴. Pio XI honró su celo misionero en la encíclica "*Rerum Orientalium*"²³⁵.

De todo ello resulta evidente la importancia que para Llull tiene la controversia apologética. Percibe claramente el peligro que encierra el uso de la fuerza que puede obligar a una conversión hipócrita. Impulsado por este afán de comunicación no vacila en el estudio de la lengua y de la doctrina árabes. Su propósito es formular de tal modo su teología, de forma que conduzca a una discusión profunda fructífera para fieles e infieles.

Por otra parte ocurre a menudo que un tal afán de comunicación influye en el mantenimiento de la posición propia. No es ciertamente el caso de Llull. El está plenamente convencido de que, aunque se usen las armas en las que el enemigo es más diestro, la verdad cristiana siempre saldrá victoriosa. Estas verdades teológicas las intenta conjuntar entre sí a través de su férrea deducción lógica. La superioridad del cristianismo aparece en sus manos precisamente en aquellos temas que lo separan decisivamente de sus interlocutores.

Como norma de su predicación recoge la objetiva jerarquía de las verdades. A este propósito no cesa de repetir que el objetivo primario es amar y honrar a Dios; todo lo demás, lo que redunde en provecho propio o de los otros, incluido lo sobrenatural, queda postergado a un segundo lugar²³⁶.

Tomás de Aquino señala dos graves peligros de la predicación misionera. En primer lugar opina que no es conveniente el uso de razones consideradas necesarias²³⁷, en especial las que pueden ser entidas como argumentos filosóficos. En su opinión se prestan al escarnio de los infieles cuando éstos crean que nuestra fe se funda sobre bases tan débiles. En segundo lugar indica que el subrayar con demasía el argumento de autoridad puede ir en detrimento del verdadero conocimiento de la fe²³⁸. A pesar de que las (*rationes necessariae*) de Llull sean entendidas en su sentido exacto no queda eliminado el peligro de una falsa interpretación. En especial en sus escritos más breves quedan ausentes los presupuestos y límites generales de su método. Pero su larga práctica misionera le haría ver en especial que un método autoritario de razonamiento renunciaba a la verdadera comprensión de la fe.

Llull supo dominar con mano maestra los peligros que surgían de una confrontación con los infieles. Llull permanece lejos de la inseguridad o de la resignación, tan extendida por lo demás en círculos misioneros de su época²³⁹. Por muchas razones constituye el acabado ejemplo del apostolado laico.

En sus discusiones no procede como si tuviera que ponerse totalmente entre paréntesis la verdad de la fe para ser luego demostrada. Llull no entra en liza poniendo en duda la fe, o poniendo interrogantes, siquiera interiormente, a cosas sabidas por respeto al adversario. No incurre en la falta, tan frecuente en diálogos religiosos, de encontrarse dispuesto a ciertos compromisos sobre la verdad²⁴⁰, o siquiera dejar que el otro le considere en tal postura. Sus exposiciones teológicas dirigidas ante todo a los misioneros siguen plenamente la línea de san Anselmo: "Nullus quippe christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illum vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit"²⁴¹

La investigación de las últimas obras de Llull con relación al uso de las *rationes necessariae* podría resumirse en los siguientes puntos:

Su doctrina sobre razón y fe no puede ser explicada de forma ahistórica partiendo del Vaticano. Tampoco el tomismo puede ser tomado como su punto de arranque.

Por el contrario, la doctrina luliana extiende sus raíces en la teología agustino-franciscana. En los grandes teólogos de esta corriente se hallan problemas y posibilidades de interpretación muy semejantes a los lulianos. En Llull las *rationes necessariae* también presuponen la fe.

Partiendo de la teología franciscana se abría fácilmente el camino hacia la mística. *Intelligere* es entendido como el actuar del *donum intellectus*, uno de los siete dones del Espíritu Santo, y no como el prurito racional de algunos pensadores del siglo XVIII. Por esto, la teología mística, es decir, su convencimiento en el influjo del *donum intellectus* y de la gracia divina, y su personal experiencia mística deben ser contadas como verdaderas determinantes de la doctrina de Llull.

A partir de estas coordenadas su concepción total se presenta como respuesta al averroísmo, y ante todo al problema misionero de su época.

En contra del averroísmo, que tendía a separar fe y razón. Llull puso todo su empeño en unirlos lo más estrechamente posible. Pero al mismo tiempo niega Llull un ciego antiaverroísmo que urgiera la fe sin más. Precisamente uno de sus grandes propósitos es el conseguir un auténtico entendimiento de la fe.

Sus ideales misioneros le impulsaban a ello. Llull rechazaba cualquier uso de la fuerza y pretendía el convencer a los infieles a través de la verdad superior de la religión católica. Este fin misionero impregna la singularidad de su método teológico. En primer término procede a rechazar las objeciones contrarias, para concluir después que su "hipótesis teológica" es la única mantenible. Sus argumentos tienen unos objetivos eminentemente prácticos y didácticos.

Reconociendo totalmente y sin condiciones el magisterio de la Iglesia Lull no es ni formal ni materialmente un hereje. Y si falso es medirlo enmarcado en el tomismo, más lo sería el comparar su enseñanza con la ilustración decimonónica. Según criterios modernos Lull supo intentar solucionar con gran maestría los problemas vitales de su tiempo, aunque a veces quizá con medios imperfectos.

JOHANNES STOHR
Bamberg (Alemania Federal)

Notas

1) Se toman como base del presente estudio las obras contenidas en los dos primeros tomos de "*Raimundi Lulli Opera Latina*". Palmae Maioricarum, I: 1952; II: 1960 (ROL). El artículo recoge algunos puntos anteriormente tratados en una tesis doctoral del año 1956.

2) *Acta Sanctorum Iunii*, Antwerpen 1709, tom. V, día 30 de junio, p. 633 C.

3) Cfr. Lc. 2,34.

4) Cfr. L. WADDINGUS, *Annales Minorum*, a. 1275, n. 421. Ed. Quaracchi 477 (1931), IV. Cfr. SMR (*Studia Monographica et Recensiones*, ed. a Maioricen. Schola Lullistica) fasc. XI (1954) p. 135 (11).

5) Cfr. ARTHURUS A MONASTERIO (DU MONSTIER) OFM (- 1662); *Martyrologium franciscanum*. Paris 1638, Paris 1653, p. 278-81.

6) Por ejemplo en 1306 en la *Supplicatio sacrae theologiae professoribus, baccalaureis studii Parisiensis*, o en *Disputatio Petri clerici cum Raymundo phantastico (1311)*. Cfr. CA (-T. Y J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española*, Madrid 1943, II, p. 30 y las citas aducidas por B. MENDIA, *El bienaventurado maestro Ramón Lull vindicado de la nota de racionalismo*, SMR, fasc. XI (1954) p. 136 (12 s).

7) *Postea dixit Eremitae, an esset contentus iis, quae dixerat? Ait Eremita: Raimunde, dixisti mihi plura bona et nova, quae nunquam audiveram: sed quia habes alium modum extraneum, quam habeant moderni Magistri, et ego sum habituatus in scientia secundum eorum modum, et in aliquibus opinionibus um nutritus contra tuas, adhuc non bene assuevi nec habituavi tuas rationes*". *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi* (ed. Maguntiae 1729, IV, 118 col. 2 n. 2).

8) Vita coetanea, 19.

9) En ella se señala a Lull como "amicus Ordinis et devotus ab antiquo". "Volo, quod vos ministri, si aliqui fratres provinciarum vestrarum audire dictam Artem fuerint consolati, detis ipsis fratribus licentiam, et dicto domino Raymundo de conventu idoneo opportunitatem; in quo posset fratribus ostendere Artem illam, concedatis". Cfr. A. RUBIO Y LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval*, vol. I, Barcelona 1908, 9-10; CA I, 246; L. WADDING, *Annales Minorum*, a. 1290 n. 18 (1931, V. 240); *Bonner Zeitschrift für Philosophie und kathol. Theol.* 83 (1852) 107 (texto); O. VAN DER VAT OFM, *Die Anfänge der Franziskanermissionen...*, Werl 1934 (Missionswiss. Studien VI) p. 181; Arch. Franc. Hist. 17 (1924) 161; A.R. PASQUAL, *Vindiciae* I, 186.

10) Cfr. A. R. PASQUAL, *Vindiciae Lullianae*, Avignon 1778, I, p. 276 s; *Hist. litt. Fr.*, tm XXIX, 43-45; DENIFLE, *Chart.* II, 140 n. 179; *Ars brevis*, ed. Paris 1578, CA I, 252; C. DU PLESSIS D'ARGENTRE, *Coll. Iudiciorum*, tom. I, Paris 1728, 246 s.

11) Cfr. CA I, 252; HLF, *ibid.*; PASQUAL, *Vind.* I, 282; C. DU PLESSIS D'ARGENTRE, *Collectio Iudiciorum*, tom. I, Paris 1728, 246; DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. II, 144.

12) "... diligenter inspectis quibusdam operibus, quae Magister Raymundus Lullius edidisse se dicit, testamur nihil nos invenisse in illis, quod bonis moribus obiret, et sacrae doctrinae theologicae sit adversum; quin potius in dictorum serie et tenore, pro humani fragilitate iudicii, scribentis zelum fervidum, et intentionis rectitudinem pro fidei Christianae promotione notantes, ipsum... recommendamus ex corde..." Cfr. PASQUAL, *Vind.* I, 291; DENIFLE, *Chart.* II, 148; DU PLESSIS D'ARGENTRE, *Coll. Iud.* I, 247; CA I, 252.

13) J. FEIJOO (*Obras escogidas*, Madrid 1883, p. 533) recoge la afirmación de los lullistas: "Tres sabios tuvo en el mundo: Adán, Salomón y Raimundo", o como Lull era llamado: "maestro de la sabiduría, príncipe de la inteligencia". Estas máximas fueron muy repetidas a lo largo de la polémica. Cfr. A. PEERS, *Ramón Lull. A biography*, London 1929, p. 402; "De Lullistis et eorum erroribus": 12 errores de los indicados en el "Directorium inquisitorum" (DU PLESSIS D'ARGENTRE, *Collectio Iudiciorum*, tm. I, Paris 1928, pp. 253s.).

14) Cfr. QUETIF-ECHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, I, Paris 1721, 714-717; E. GRAHIT, *El inquisidor fray N. Eymerich*, Gerona 1878; R. RICOZZI, *L'inquisiteur N. Eymerich*, Ecole Nationale de Chartres, Position de Thèses... de 1936.

Sobre los comienzos del antilulismo con Eymerich: J. ROURA ROCA, *Posición doctrinal de Fr. Nicolás Eymerich OP en la polémica lulliana*, Gerona 1959; CA II, 33-44; J. CARRERAS Y ARTAU, *Una aportación a la història dels orígens doctrinals de l'antilulisme*, *Estudis Franciscans* 46 (1934) 163-95; J. AVINYÓ, *Historia del Lullisme*, Barcelona 1925, c. 4-10; A. IVARS, *Los jurados de Valencia y el inquisidor fray N. Eymerich*, *Archivo Americano* 6 (madrid 1916) 68-159; 15 (1921) 212-219.

15) Cfr. J. VINCKE, *Lull und Eymerich*, EF. 46 (1934) 402-416 (*Miscellànea Lulliana*, Barcelona 1935, 242-256).

16) Cfr.: *Tractatus contra doctrina Raimundi Lulli* (ms. Paris, Nat. lat. 1464 f. 38-72); *Dialogus contra Lullistas* (ms. *ibid.*, f. 73-96); *Fascinatio Lullistarum* (ms. *ibid.*, f. 96-100); *Incantatio studii ilerdensis super XX articulis per Anthonium Riera seminatis* (ms. Paris, Nat. lat. 3171, f. 120-127).

18) Prop. 96: "Quod omnes Articulis Fidei et Ecclesiae sacramenta, ac potestas Papae, possunt probari, et probantur per rationes necessarias, demonstrativas et evidentes".

Prop. 97: "Quod fides est necessaria hominibus insciis, rusticis, ministrantibus, et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem... Sed homo subtilis facilius tragitur per rationem quam per fidem".

17) Del año 1376. Cfr. E. LONGPRE, *Dict. Théol. Cath.* IX, 2, col. 1116s.: "Son caractère apocryphe est solidement établi". Cfr. J. VINCKE, *op. cit.* p. 404s.; F. GAZULLA, *Historia de la falsa bula a nombre del Papa Gregorio XI inventada por el dominico fray Nicolás Aymerich contra las doctrinas lullianas*, Palma 1910 (cfr. BSAL 12-13); F. VILLALONGA Y FERRER, *Las cien proposiciones atribuidas por Eymerich al Beato Ramón Lull*, BSAL 12 (1908) 248 ss.; E. CUSTURER, *Dissert. hist.* pp. 221-452.

27) "Gaudere novis adinventionibus terminorum in materiis speculativis theologiae, praesertim divinitatis arcanum tangentibus, curiositas est perniciosa et tollenda... Ex hac consideratione maxime moti sunt Magistri nostri et ego, ne doctrina illa Raymundi Lullii publicetur; habet enim terminos a nullo Doctore usitatos". Secunda lectio contra vanam curiositatem; Sexta consideratio. (ed. DU PIN, T.I, col. 102-103; cfr. E. VANSTEENBERGHEN, op. cit., p. 445, A. 1).

"Sic nuper actum est Parisiis per sacram Theologiae Facultatem adversus illos, qui doctrinam quandam peregrinam Raymundi Lullii conabantur inducere; quae licet sit (in) multis altissima et verissima; quia tamen in aliis discrepat a modo loquendi Doctorum sacrorum et a regulis doctrinalis suae traditionis et usitatae in scholis, ipsa edicto publico repudiata prohibitaque (est)". *Epist ad Fratrem Bartholomeum Carthusiensem*. (ed. DU PIN, Opera, Anvers 1706, I, col. 82 (Cfr. E. VANSTEENBERGHEN, *ibid.*, A.2). "... exemplum de doctrina Raymundi Lullii, quae quidem et vera et copiosa multa continet.." De examinatione doctrinarum (ed. DU PIN, Opera, I, col. 12 s.; cfr. E. VANSTEENBERGHEN, *ibid.*, p. 446, A. 1,2).

"Dixit quidem et scripsit ipse Raymundus multa vera" Contra Raimundum Lulli (ed. E. VANSTEENBERGHEN, op. cit., p. 466). "Scripsit itaque iste Raymundus multa vera et de variis scientiarum disciplinis, quae non consulimus reprobati; sicut est commentarius dialogus suus super articulis Parisius condemnatis; sicut est praetera liber suus prius editus de pratione articulorum nostrae fidei, qui qualiter accipendus sit et intelligendus docet aliud opusculum, cuius alibi tenor traditus est". (*ibid.* p. 467 s.).

28) J. GERSON, *contra Raimundum Lulli*, ed. E. VANSTEENBERGHEN, *Revue des sciences religieuses* 16 (Strassburg 1936) 466.

29) "Discipulus.— Vellem dissolveres istius Raymundi rationes quas ad articulos fidei probandos in libro suo Bonifacium octavum multipliciter introduxit.

Magister.—Potest ad aliis doctoribus theologicis et philoloycis traditionibus elici dissolutio talis, quae prolixioris est operis quam nostra ferat haec ad praesens collocutio. Videantur in speciali dicta per doctores, et specialiter de venerabili et vere memorando Richardo de Sancto Victore, dum in suo de Trinitate dicit ad fidem nostram non desse necessarias rationes. Hoc utique verum esse dicunt quoad naturam rei, quoniam res, puta trinitas, sibi necessaria est, sic in se est notissima, quemadmodum loquitur quod causae superiores sunt manifestissimae ipsi naturae; verum nos ad earum cognitiones colligamus, ut ad lucem puram solis nocticorax aut verpertilio, sed fides illustrat, quamvis adhuc in aenigmate pro statu viae, et pro statu patriae visio intuitiva palam reserabit. Primum ad meritum spectat, istud ad praemium. Nolit igitur aliquis in statu meriti positus ea, quae sunt praemii, vendicare.

Recipiantur ad extremum tales huius Raymundi sicut et Anselmi et Richardi et similium rationes ad fidem nostram tanquam ad consolationes et illustrationes fidelium, non ut convincentes animos infidelium rebelles lumini, sed eos potius in tenebrosiora mergentes". (*Ibid.* p. 467).

30) Cfr. CA II, 281-283; M. BATLLORI, *El lulismo en Italia*, *Revista de Filosofia* 2 (1943) 517-521; *Analecta Iuris Pontificii*, II Série, Roma 1857, col. 2465-2480: "*De la condamnation de Raymond Lulle*"; J.M. POU I MARTI OFM, *Per la glorificació del D.R. Lull en el segle XVII*. Est. Franc. 46 (1934) 269-289 (*Miscellanea Lulliana*, 109-129); C. D'IGUALADA OMCap., *Fr. Lluç Wadding i la causa de Beatificació de Ramon Lull*, EF 36-(1925) 362-7; J. TARRE, *Un document del Papa Benet XIV sobre el lulisme*, Est. Univ. Cat. 20 (1935) 142-161; J. MIR, *El D. A. Qual y la causa de R. Lull en Roma*, Bol. Soc. Arqu. Lul. 7 (1897/98) 382 ss.; L. PEREZ MARTINEZ, *Intervención de la Santa Sede en la Causa Lulliana*, *Estudios Lulianos* 6 (1962) 151-178.

31) A partir de la confirmación papal de su veneración como Beato por León X, fué permitido en Mallorca el oficio y misa en honor de Lull El 19 de febrero de 1763 Clemente XIII concedía un Officium Proprium para la diócesis. Diversos escritos de Clemente XIII

Prop. 98: "Quod ille, qui cognoscit per fidem ea, quae sunt fidei, potest decipi; sed ille, qui cognoscit per rationem, non potest falli. Nam fides potest errare et non errare. Et si homo errat per fidem, non habet tantam culpam, sicut si erraret per rationem. Et sicut verius cognoscimus ea, quae videmus, quam ea, quae palpamus; ita verius sumus dispositi ad cognoscendum veritatem per rationem, quam per fidem. Sed sicut palpando aliquando invenimus veritatem, ita etiam, quandoque per fidem cognoscimus veritatem; sicut coeci, qui aliquandoveniunt, quae volunt, aliquando non". Tomado de DU PLESSIS D'AR-GENTRE, *Collectio Iudiciorum* I, París 1728, p. 253; anno 1290 (ubi citatur Directorium inquisitorum editum Romae 1587).

19) ed.: Erfurt 1522; Colonia 1523, 1526; París 1524, 1529.

20) Por Paulo IV en el año 1559. Los españoles, en particular J. Vileta, abogaron a favor de Llull en Trento, de forma que en la nueva edición del Index del año 1564 el nombre de Llull no aparece. Paulo V promulgó una nueva prohibición de las obras lulianas. En la edición del Index del año 1929 ya no se nombra más a Llull

Cfr. CA II, 281-3; R. D'ALOS, *Sis documents per a la història de les doctrines lul·lianes*, Barcelona 1919; J. CARRERAS Y ARTAU, *La cuestión de la ortodoxia luliana ante el concilio de Trento*, BSAL 29 (1945) 501-520; M. CALDENTEY, *Reminiscencias lulianas en la obra reformadora de Trento*, BSAL, 29 (1945) 472-500; Carta de JUAN DE POLANCO SI, secretario del General de la Orden Diego Laínez, al jesuita mallorquín J. Nadal, Mon. Hist. Soc. Iesu, Epp., II Madrid 1889, 380, doc. 309.

21) Cfr. M. BAUZA, *Ramón Llull en el "Enchiridion symbolorum" de H. Denzinger*, Estudios Lulianos, 12 (1968) 21-32.

22) Sobre la sententia definitiva de 1419 (ed. Mallorca 1604; cfr. Rogent-Durán 153) cfr. J. CUSTURER, *Disertaciones hist.* Mallorca 1700, p. 245; *Opera B.R. Lulli*, Maguntiae (1721) vol. I, prol.

23) Cfr. D. BAÑEZ OP (*Comment. in I p. summae s. Thomae*, Venetiis 1635, p. 673 s.): "Sequitur secundo graviter errasse in fide quosdam modernos theologos, quas vulgo appellamus Lullistas, qui, ut tueantur quandam sententiam falsissimam sui Magistri Raymundi Lulli, quae asserit ratione naturale posse demonstrari mysterium trinitatis, commentantur isti, quod in quolibet effectu creato reperitur aliquid reale a solo Patre productum, et aliquid productum a solo Filio et aliquid a solo Spiritu sancto et ita colligunt, quod ex istis diversis effectibus productis possumus evidenter cognoscere tres personas distinctas in Deo. Haec sententia est haeretica, quia ex illa sequitur, quod Pater non sit universale principium omnium rerum, quia aliquid producit Filius in rebus, quod Pater non producit, et negare Patrem esse creatorem omnium rerum secundum omnem plenitudinem primo articulo nostrae fidei adversatur".

24) SUAREZ, apunta, por ejemplo, que nunca había leído las obras de Llull (conformándose con las noticias tomadas de Vásquez (*de s. trin. mysterio*, c. 11, n. 3; ed. París 1856, vol. I, 565).

El ajustado juicio de VASQUEZ se fundó probablemente en algún conocimiento directo de los escritos de Llull (*Comment. in I p.s. Thomae*, Lugduni 1620, II, p. 98 s. Disput. 133, c.1, c. 4).

También los delegados papales investigaron directamente algunas obras lulianas (Cfr. CA II, 281-3).

El tema ha sido tratado más extensamente por A. MADRE en *Die theologische Polemik gegen Raymundus Lullus. Eine Untersuchung zu den Elenchi auctorum de Raimundo male sententium*, escrito de habilitación en Freiburg i. Br. 1962 (Concluida ya la redacción del presente trabajo ha sido editado con el mismo título en *Beiträge z. Gesch. Phil. Theol. MA, N.F. 11*, Aschendorf Munster, 1973).

25) Cfr. CA II, 279-289; 379-386.

26) Cfr. CA II, 88-99; E. VANSTEENBERGHE, *Un traité inconnu de Gerson "Sur la doctrine de Raymond Lulle"*, *Revue des sciences religieuses* 16 (Strassburg 1936) 441-473.

(18 junio 1763) y Pio VI (10 julio 1775) se referían al mismo tema. Pio IX confirmó el 11 de septiembre de 1847 el culto del Beato y un nuevo Officium. El 10 de abril de 1858 el privilegio fue extendido a toda la orden franciscana (cfr. Apéndice; festum simplex 27 de Noviembre). El 10 de junio de 1858 fue confirmado el culto y festum proprium (sub ritu dupl. min.) para Mallorca.

Cfr. J. CUSTURER, *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. R. L.*, Palma de Mallorca 1700; J. CAMARENA NAIGUES, *Notas acerca del culto al B. Lulio en Mallorca*, Boletín del reino de Mallorca I (1946) 81-88; Majoricen. Confirmationis cultus Raymundi Lullii, Romae 1905, Summarium objectionale; CA II, 380 s.; cfr. también nota 30; *Analecta tertii Ord. Reg. s. Francisci*, annus 16, vol. 4, Juli-Dez. 1948, p. 202; Festum B. R. Lulli ad ritum duplicem elevatur; P. A. SANCHO, *Gestiones de los jurados para la beatificación de Ramón Lull* (1492), Bol. Soc. Arq. Lul. 7 (1897/98) 146 s.; J. MIRALLES Y SBERT, *Misa en honor del B. R. Lull*, *ibid.*, 167 s.

32) F. ALBITIUS, *De inconstantia in fide*, Amsterdam 1683, cp. 40; cfr. PASQUAL, *Vind.* III, Dist. I, *Dissert.* I, p. 9-28; *Vind.* IV, Dist. III, *Dissert.* II 2, p. 322-332.

33) Así por ejemplo el conocido antitulista B. G. FEIJOO Y MONTENEGRO sólo se dirige expresamente contra la utilidad y la exactitud metódica del Ars (*Obras escogidas*, ed. V. de la Fuente, Madrid 1883, Bibl. de Autores Españoles 56, p. 498 s.; 528-540) "Son ars generalis est de tons ces ouvrages celui qui a fait le plus de bruit". *Migne, Nouv. Enc Théol.*, t. 12, Paris 1851, col 1267 s.

34) S. BOVE, *Al margen de un discurso*, La Seo de Urgel 1912; S. LOZANO OP, *La Apologética en el periodo de la Escolástica*, en: "Actas del Congreso Internacional de Apologética" de Vich, 1910, p. 115.

35) F. SUREDA BLANES, *Bases criteriológicas del pensamiento luliano*, Mallorca 1935; *La simbología en el pensamiento filosófico luliano. Personificaciones y valores*, Rev. Filos. 3 (1944) 471-507.

36) B. SALVA, *Qualiter fidei articuli sint ratione demonstrabiles ex b. R. Lulli sententia*, Studia Monographica et recensiones (SMR) 12-13 (1953) 1-10.

37) J. AVINYÓ, *L'heterodoxia lul.liana encara?*, *Criterion* 7 (1931) 166-174.

38) B. MENDIA, *Posición adoptada por R. Lulio en el problema de las relaciones entre la fe y la razón*, *Verdad y Vida* 4 (1946) 29-62, 221-258; *En torno a las razones necesarias de la apologética luliana*, *Verdad y Vida* 8 (1950) 5-39, 257-297, 385-422; *El B. R. Lull vindicado de la nota de racionalismo*, SMR 11 (1954) 135-152.

39) J. CARRERAS Y ARTAU, *La cuestión de la ortodoxia luliana ante el concilio de Trento*, Bol. Soc. Arq. Lul. 29 (1945) 501-520, Palma 1946; Cfr. CA.

40) M. OLTRA, *Cuestiones trinitarias en Duns Scoto y Raimundo Lulio*, *Verdad y Vida* 1 (1943) 287-301.

41) B. DE RUBI, *Raimundo Lulio y el lulismo*, *Estudis Franciscans* 49 (1948) 124-131; *El cristocentrismo de R. L.*, *Est Franc* 60 (1959) 22.

42) E. W. PLATZECK, *Raimund Lull, Sein Leben - seine Werke, die Grundlage seines Denkens*, Bd. I-II, Dusseldorf 1961-1962

43) L. EIJO Y GARAY, *Las "razones necesarias" del b. Ramón Lull en el marco de su época*, *Est. Lull* 9 (1965) 23-38; *La supuesta heterodoxia del Bto. Lull*, *Est Lul* 12 (1968) 5-19.

44) S. GARCÍAS PALOU, *Notas de introducción al estudio de las obras teológicas del b. Ramón Lull*, *Miscelanea Comillas* 2 (1942) 205-234; *Las "rationes necessariae" del Bto. Ramón Lull en los documentos presentados por él mismo a la Sede Romana*, *Estudios Lulianos* 6 (1962) 311-325; *San Anselmo de Canterbury y el B. R. Lull*, *Estudios Lulianos* 1 (1957) 63-90.

45) B. M. XIBERTA, *El presumpte racionalisme de Ramón Lull*, *Estudios Lulianos* 7 (1963) 153-165; *La doctrina del doctor iluminado B. R. Lull sobre la demostrabilidad de los dogmas juzgada a la luz de la historia y de la sagrada teología*, SMR 1 (1947) 5-32.

46) Las obras más tardías citadas en las cien proposiciones condenadas son: *Liber de tredecim orationibus* (1299-1300. Cfr. Av. 80, CA 208; G1. ch) y *Lo cant de Ramon* (1299. Cfr. Av. 76, CA 238, G1 ca). También podría añadirse la *Ars generalis ultima* (1305-1308. Cfr. Av. 120, CA 54, G1. dp).

47) En la doctrina de Llull sobre la comprensión de la fe puede observarse un cierto desarrollo. Cfr. CA I, 514-23; R. SUGRANYES DE FRANCH, *Ramon Lull docteur des missions*. Neue Zeitschr. f. Missionswiss. 6 (1950) 198.

48) Cfr. notas 22, 30 s., 35-45.

49) "Ait Raimundus: Deus est tantum intelligibilis quantum amabilis, cum suus intellectus sua voluntas sint idem esse, substantia et natura. Et ideo est bonum, quod vos habeatis de Deo notitiam, per quam potestis ipsum magis amare quam per credere, cum scientia sit per intelligere, non autem per credere; et ideo voluntas plus potest diligere rem intellectam quam creditam". *De consolatione eremitarum*, ROL I, 109.

50) "Quoniam syllogismus est brevis oratio et inventio, intendimus venari divinam trinitatem syllogizando. Et quia de his, quae sunt inferius, possunt fieri syllogismi demonstrativi, multo magis possunt fieri de his, quae sunt superius". *De vita divina*, ROL II, 75. Cfr. *Liber propter bene intelligere, diligere et possificare*, ROL I, 189.

51) Ibid.

52) "Quoniam per plures modos novos venati sumus divinam trinitatem et de hoc multos libros fecimus, adhuc concurret nobis unus novus modus, cum quo intendimus investigare et probare divinam trinitatem". "...intendimus investigare argumentado *divinam trinitatem*...". *De substantia et accidente*, ROL I, 139 s.

53) "Creatio mundi est unus articulus fidei, et divina incarnatio est alius, et resurrectio omnium alius; et istos tres articulos intendimus probare et extrahere probationes de prima distinctione". *De infinita et ordinata postestate*, ROL I, 244.

54) Cfr. la opinión de J. SCHWANE, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, Freiburg 1882, p. 82; A. Madre, Op. cit.

55) ARISTOTELES, *Categor.* X, 12^a 32; *Analyt. pr.*, 27, 70^a; CICERO, *De inventio- ne*, lib. II, c. 29 MARIUS VICTORINUS, *De rhetorica*, 10; *Explanations in Ciceronis rhetoricam*, I; CASSIODORUS, *De artibus et disciplinis liberalium artium*, III. Cfr. J. GHHELLINCK, *Dialectique et dogme aux XIe et XIIIe siecles*, in: *Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baumkers*, Munster 1913, 90-91.

56) "Argumentum est oratio rei dubiae faciens fidem... Argumentorum vero omnium alia sunt probabilia et necessaria, alia vero probabilia quidem, sed non necessaria; alia necessaria, sed non probabilia; alia nec probabilia, nec necessaria. Probabili est quod videtur vel omnibus vel pluribus, vel maxime notis atque praecipuis, vel unicuique artificio secundum propriam facultatem. ... In quo nihil attinet verum falsumve sit argumentum, si tantum verisimilitudinem tenet. Necessarium vero est, quod ut dicitur, ita est, atque aliter esse non potest". *De artibus ac disciplinis liberalium artium*, III, PL 20, c. 1177.

57) Sobre el uso del término "probatio" en Ramón Martí cfr. *Explanatio symboli apostolorum*, ed. J. M. March SJ, Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans (1908) 408.

58) Cfr. B. MENDIA, *El B. R. Lull vindicado de la nota de racionalismo*, SMR 11 (1954) 135-52; G. E. DEMERS, *Le divers sens du mot "ratio" au moyen-age*, *Etudes d'Histoire littéraire et doctrinale du XIIIe siècle*, Paris-Ottawa 1932, 105-139.

59) Cfr. B. SALVA, en nota 36

60) *De Deo et mundo*, ROL II, 349 s.; *De Consol. Erem.*, ROL I, 120.

61) "Et ipsa venatio erit tali modo probata et necessitata, quod non posset esse fracta atque destructa per contrariam probationem sibi per rectam lineam oppositam; quia si sic, fundamentum sive subiectum huius libri supra tactum posset destrui et frangi; quod est impossibile". *De minori loco ad maiorem*, ROL I, 269; cfr. *De ente absoluto*, ROL I, 153, 157; *De infinito esse*, ROL I, 283, 268; *De accidente et substantia*, ROL I, 146; *De definitionibus Dei*, ROL I, 125 s.

62) *De affirmatione et negatione*. ROL II, 28.

63) *De intelligere Dei*. ROL I, 446 s.

64) *De affirmatione et negatione* (passim), ROL II, 21-40; *De Deo et mundo*, ROL II, 370.

65) *Historia de los heterodoxos españoles*. I, Madrid 1880, 520; III, Madrid 1917, 265-278.

66) Cfr. J. BEUMER, *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1953, 220.

67) Cfr. F. SUREDA BLANES, *Bases criteriológicas del pensamiento luliano*, Palma 1935, 153-155.

68) Cfr. *Petitio Raimundi in concilio generali ad acquirendam Terram sanctam*. ordinatio 1 y 8 (ed. H. Wieruszowski, *Estudis Franciscans* (1935) 104, 107)

69) "Probatum est per quinque rationes, quod Deus incarnatus est, et per multas alias rationes probari postest. Non autem dico, quod sit incarnatus de necessitate naturaliter, quia non est de potestate infinita de ordinata. Sed quantum ad bene esse necessarium est, quod Deus sit incarnatus, ut divina potestas ordinatim ponat possibilem altiozem finem creationis et ipsum finem reducat ad actum postquam optimus est, et maximus est, et a divino intellectu intelligibilis est, et a divina voluntate amabilis est". *De infinita et ordinata potestate* ROL I, 247.

69a) "Ait negatio: Quod tu dicis, divina voluntas non potest velle; cum divinus intellectus non indigeat esse causa infinita neque effectus infinitus, quia sufficit ei sua infinita existentia divina. Ait affirmatio: Quantum ad indigentiam verum dicis; sed quantum ad bene esse divina voluntas filigit magis mundum esse, si vult hominem Deum esse". *De affirmatione et negatione*, ROL II, 30s.

"Petitur: Si Deus est incarnatus de necessitate? Dixit Raimundus, quod non secundum naturam; sed quod se incarnavit moraliter secundum necessitatem maioris causae et maioris causati". *De Deo et mundo*, ROL II, 372. Cfr. *Liber propter bene intelligere, diligere et possificare*, ROL I, 194 s.; *De Consolatione eremitae*, ROL I, 95.

"Distinctio ista est de incarnatione divina, quam intendimus investigare et probare cum decem syllogismis primitivis, veris et necessariis ... Non autem dicimus, quod faciamus scientiam necessariam a superius, sicut fecimus in prima distinctione de divina trinitate, sed ad inferius, eo quia facimus scientiam necessariam subalternatam, cum incarnatio sit a contingentia facta". *De scientia perfecta*, ROL I, 397.

70) "Non sunt demonstrationes, sed sunt persuasibiles rationes": J. MIRALLES SBERT, *Carta del Excmo. y Rvmo. Arzobispo de Mallorca con motivo del séptimo centenario del nacimiento del B. R. Lull*, Bol Soc Arq Lul 24 (1932/33) 180. PASCUAL, *Vindicacia* II, 674-689 aduce muchos textos sobre el tema.

71) "Non autem dico, quod probem articulos fidei sic per causas, sed per talem modum, quod intellectus non potest rationabiliter ipsas rationes negare, et possunt solvi omnes obiectiones contra ipsas factas, et infideles non possunt destruere tales rationes sive positiones; ipsa probatio talis, sive sit demonstratio, sive persuasio, vel quocumque alio modo possit dici, hoc non curo, quia propter nostrum affirmare vel negare nihil mutatur in re". *De convenientia, quam habent fides et intellectus in obiecto*. (Ms. Clm 10517, f. 85; ed. Maguntiae, vol. IV).

"Ipsi enim aestimantes nos irrationabiliter et fatu de Deo et eius operibus secundum articulos nostrae fidei credere et sentire, cum viderent nos valde rationabiliter et sapienter supra quaecumque aliam credulitatem humanam de Deo et eius operibus secundum articulorum nostrae fidei invincibilem veritatem credere et sentire ac nos esse promptos ad ostendendum rationes, quas infideles apponunt contra fidem nostram, non esse necessarias nec aliquid contra nos secundum veritatem concludere, rationes vero nostras pro fide sic esse invincibiles, quod nullum ex ipsis omnino inconueniens sequitur, immo sublimitas ineffabilis divinae essentiae et eius operationum gloriosior humano intellectui declaratur, ex quo valde convenientes et necessariae comprobantur". *Petitio pro conversione infidelium*.

ed. H. WIERUSZOWSKI, EF 47 (1935) 102. Cfr. E. LONGPRE, DThC IX (1926) col. 1123-1126.

72) "Quemadmodum Deus permittit, quod homo possit peccare, ad hoc, ut non corrumpatur liberum arbitrium, ita Deus permittit, quod demonstrationes trinitatis et incarnationis et aliorum articulorum possint calumniari per falsas similitudines destructibiles: et hoc Deus permittit ad hoc, ut homo sit liber ad credendum vel intelligendum articulos, quia si articuli essent ita demonstrabiles, quod non possent calumniari, non esset fides per illos articulos in homine, nec humanus intellectus esset ita exaltatus in intelligendo illos". Demonstrationum liber IV (citado de: Obras literarias, Madrid 1948, p. 392, A. 2).

73) Cfr. *De affirmatione et negatione*, ROL II, 40; *De essentia et esse Dei*, ROL I, 375; *De vita divina*, ROL II, 59; *De memoria Dei*, ROL II, 130; *De minori loco ad maiorem*, ROL I, 275; etc.

74) Cfr. BONAVENTURA, *I Sent.*, proem. q. 2 concl. (Quar. I, 10 b 11 a).

75) Cfr. PASQUAL, *Vind.* II, 689-91, n. 44-48.

76) J. MAURA Y GELABERT, *El optimismo del B. R. Lulio*, Barcelona 1904, 51.

77) F. SUREDA BLANES, nota 67

78) M. FLORI, en: *Razón y Fe* 106 (1934) 466.

79) S. GALMES en la edición catalana de las obras de Lull tm. XV, Palma 1930, XI-XIII.

80) S. BOVE, nota 34.

81) Cfr. F. SUREDA BLANES, *Bases criteriológicas*, p. 157-61, 165-68.

82) "Quidquid virtutis habet intellectus ascendendo habet similiter descendendo, sed non e converso: quia descendentia (principia) imprimunt in se in intellectu contemplativo primae causae lumen et virtutem, de quibus in descensu illuminantur potentiae animae de inferioribus iudicantes". *Compendium artis demonstrativae*, dist. III De regulis (ed. Maguntina III, 74).

"Utrum Deus magis descendat ad illuminandum intellectum de se ipso, quam intellectus ad sensum ad faciendam scientiam de elementis vel elementatis? Solutio: Respondendum est, quod sic". *Quaestiones super librum facilis scientiae*, De qq. elementativae n. 2 (ed. Maguntina IV, 10). Cfr. B. MENDIA, SMR XI (1954) 146; F. SUREDA, *Bases...*, p. 176.

83) *Declaratio Raimundi per modum dialogi*, cap. 16 (ed. Keicher, p. 120).

84) AUGUSTINUS, *In Joann.* tract. 40 n. 9 (PL 35, 1690): "Credimus enim, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus". Cfr. *De util. cred.*, c. 9 (PL 42, 79 s.); *De Ord.* II, c. 9 (PL 32, 1007); *De vera relig.*, c. 24 (PL 34, 141).

ANSELMO: "Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam". *Proslog.*, c. 1 (PL 158, 227 c).

"Unde fit, dum ad illa, quae prius fidei scalam exigunt, sicut scriptum est: Nisi credideritis non intelligetis, praepostere, prius per intellectum conantur ascendere, multimodos errores per intellectus defectum cogantur descendere". *De fide trin.*, c. 2 (PL 158, 263-264); cfr. Ep. II, 41 (PL 158, 1193).

85) BONAVENTURA, *I Sent.*, d. 3, p. I, a. unic., q. 4 resp. (ed. Quaracchi I, 76 b).

86) Cfr. *Liber de ascensu et descensu intellectus* (Av. 109; CA 48; G1. dk).

87) "Primo suppono sive credo, quod sit unum ens infinitum et absolutum. Post intelligo, quod si est unum ens infinitum et absolutum, quod habeat omnia, sine quibus esse non potest. Quae omnia sunt duodecim dignitates sive proprietates... Nisi ipsae dignitates haberent actus proprios et dignos, non possent esse dignitates in superlativo gradu existentes". *De multiplicatione, quae fit in essentia Dei per divinam trinitatem*, ROL II, 135: Textos tomados de escritos anteriores cfr. en PASQUAL, *Vind.* II, 682.

88) "Ulterius investigabimus divinam unitatem unissimam cum decem praedicamentis... Et miscendi viginti principia supra tacta, erit liber iste mixtus ex theologia et philosophia; et suum subiectum est divina unitas et suus finis est divina trinitas". *De divina*

unitate, ROL I, 312. Cfr. *Liber de quinque praedicabilibus et decem praedicamentis*, ROL I, 333-345.

89) "Adhuc dico tibi, quod fides est necessaria ad intelligendum veritates Dei, quoniam in principio, in quo intellectus ipsas investigat, supponit per fidem, quod ipsas attingere possit et invenire non sicut comprehendens, sed sicut apprehendens, et hoc intellectus facere non posset, si se habitu fidei in principio investigationis non indueret iuvante tamen gratia Dei, et tunc transit ad intelligendum veritates Dei per rationes necessarias...". *Declaratio per modum dialogi*, c. 16 (ed. Keicher, p. 119 s.).

"Secundum lumen fidei in hoc libro suppono, quod sit divina trinitas; quae divina trinitas elucescit in secunda et in tertia distinctione, et etiam elucescit in quinta. Quam suppositionem facio, ut possim invenire dininam memoriam". *De memoria Dei*, ROL II, 125.

90) Intellectus ... cognoscit obiectum infinitum cum lumine fidei, videlicet obiectum infinitatis et aeternitatis". *De obiecto finito et infinito*, ROL II, 104.

"... fides est illuminatio intellectus..." *De 14 articulis fidei*, prol. Textos tomados de escritos anteriores cfr. en PASQUAL, *Vind.* II, 677-82. Cfr. nota 92.

VASQUEZ lo reconoce también y coloca a Llull en la línea de otros muchos escolásticos (cfr. supra n. 24).

91) "Et ideo cum credere intendimus investigare intelligere, ut cognoscamus, quod Deus est actus purus et habet potestatem puram. Et per talem ascensum de credere ad intelligere erit humanus intellectus prolongatus ab ignorantia, ab erroribus et opinionibus, et erit altus et profundus et de magna et de utili scientia habituatus". *De potestate pura*, ROL I, 407. Cfr. también las notas que siguen.

92) "Humanus intellectus cum lumine fidei supponit, quod Deus sit ens magis unum, quam aliquid aliud ens. Postea probat, considerando: Sicut Deus est magis bonus quam aliquid bonum, sic Deus est magis unus, quam aliquid aliud unum, cum divina unitas et bonitas convertantur. Et in isto passu ostenditur modus, per quem intellectus cum credere ascendit ad intelligere; et cognoscit, quod, sicut infinitas et aeternitas habent obiecta infinita, ut supra dictum est, sic unitas habet obiectum infinitum, scilicet unius et unibile..". *De obiecto finito et infinito*, ROL II, 105.

93) "Fides ait: Sum habitus, cum quo intellectus ascendit ad intelligendum de Deo ea vera, quae de Deo intellectus per me credit; quoniam ad ipsa vera nullus sine me ascendere potest per intelligere. Et per hoc inter intelligere et credere existit concordia, cum intelligere et credere sint sub eadem potentia, utputa intellectus humanus, qui credit, ut intelligere possit. Et hoc significatum est per Isaiam prophetam, qui dixit: Nisi credideritis, non intelligetis. (Is. 7,9)". *De civitate mundi*, ROL II, 176 s.

94) "Raimunde, ait eremita, et quomodo potest hoc esse, quia dicitur, quod de fide non potest fieri scientia, sed simpliciter oportet ipsam credere?

Ait Raimundus: Verum dicis quoad sensibile vel quoad imaginabile, quoniam per sensus neque per imaginationem non potest homo probare simpliciter Deum esse, neque esse divinam trinitatem, creationem, resurrectionem, incarnationem et huiusmodi. Sed super sensum et imaginationem potest homo facere scientiam de fide, ita quod fides sit habitus coadiuvativus intellectui, ut intelligat cum fide hoc, quod per se intelligere non potest; et de hoc dedit exemplum Isaias prophete, quando dixit: Nisi credideritis, non intelligetis; quia credere est per prius et intelligere est per posterius. Et adhuc volo tibi dare exemplum sensibile: Si ascendis in turrim, cum scala ascendis; et nisi esset scala actu, ascendere non posses, quia non haberis cum quo. Est ergo scala instrumentum ascendendi. A simili fides est instrumentum existens actu, quando ascendis ad intelligere obiectum intellectus." *De consolatione eremitarum* (ROL I, 109 s.)

"Fides est medium, cum quo intellectus acquirit meritum et ascendit ad primum obiectum, quod quidem influit intellectui fidem, ut ipsa sit intellectui unus pes ad ascendendum. Et intellectus habet alium pedem de sua natura, videlicet intelligere, sicut

homo ascendens scalam cum duobus pedibus. Et in primo scalone primo ponitur pes fidei. Et in illomet pes intellectus, ascendendo gradatim cum prioritate fidei et cum posterioritate intellectus; et similiter, sicut in disputatione ponitur primo dubitatio, deinde affirmatio vel negatio. Credere non est finis intellectus, sed intelligere; verumtamen fides est suum instrumentum ad elevandum suum intelligere cum credere; et ideo sicut instrumentum consistit inter causam et effectum, sic fides consistit inter intellectum et Deum, influxa fide a Deo in subiectum, ut per ipsum quiescat in obiecto primo. "*Ars magna generalis et ultima*, pars IX, cap. 63(ed. Argentorati 1617, p. 456 segun O. KEICHER, *R. Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*. Munster 1909, S.66, f.).

95) "Sed sensus et imaginatio non possunt attingere gradum superlativum, nisi ficto modo, sicut cum dicitur: Optimus panis, optimum vinum, optima carnes. Sed quoniam fides secundum lumen credendi attingit gradum superlativum vero modo, et tale lumen est escala, cum qua ipsa fides existens actu ascendit intellectum, intelligere gradum superlativum esse. Et hoc significatum est per Isaiam prophetam, qui dixit: Nisi credideritis, non intelligetis; quoniam si credo, intelligere possum. Unde cum hoc ita sit, ergo male dicunt illi, qui dicunt, quod si intelligo, non credo, cum credere sit habitus, cum quo intellectus intelligit. Sine quo habitu intellectus non potest intelligere ea, quae non sunt sensibilia neque imaginabilia, utputa substantias separatas et articulos fidei et huiusmodi". *De minori loco ad maiorem* (ROL I, 268 s.)

"...sicut humanus intellectus, qui non potest per se ullum intelligere articulum fidei, nisi sit de fide habitus". *De civitate mundi* (ROL II, 179)

"Fe catholica es creure veres coses invisibles e covinents a crestiana religio. On per fe aperceb hom, fill, so que es veritat, sens que rahó no demostre per necessitat aquelles coses de que hom ha creensa.

2. Enaxí com lum qui illumina tots ulls corporals a veer les coses corporals, enaxí per lum de gracia veus so que creus del celestial Deu de gloria e de les sues obres. E car lum denteniment no puría abastar a entendre tot so qui es a home necessari creure de Deu e de les sues obres, per asso Deus illumina per lum de gracia la anima del home a creure les coses invisibles.

3. Amable fill, per lum de fe sexalsa lanteniment a entendre; car enaxí com lo lum va devant per demostrar les carreres, enaxí fe va devant al enteniment. no sies increable, e criu, per so que pusca ton enteniment pujar ten alt que entena so que la fe illumina." *Doctrina Pueril*, cap. 52. (Obres I, 89).

Cf. *Ars consilii*, ROL n. 95, 94.

96) Is. 7, 9; según la Itala. Cfr. notas 93-95. Sobre la postura de Lull respecto de la Escritura cfr. Pasqual, *Vind.* I, 31-45. Sobre la diversidad de sentidos en la Escritura: *Liber contemplationis*, cap. 152-157.

97) "Nec tu, amice, credas, quod de fide christianorum possit dari demonstratio propter quid, nec demonstratio palpabilis, sicut de rebus sensualibus, ut fit in scientia Geometriae, cum Deus sit invisibilis, et talis fides (ea scilicet, quae est de pure sensualibus) non possit haberi pro fide Dei, nec pro illa reputari, attamen tibi dabuntur tales rationes per aequeparantiam et quemdam modum noviter inventum, quod per huiusmodi rationes tuus intellectus multum fortificabitur ad cognoscendum veritatem nostrae fidei, et errores, quod infideles opponunt contra christianos." *Liber quinque sapientum*, prol.

"Intellectus duobus modis attingit suum obiectum, scilicet subito et successive, subito, quando attingit, quod omnis triangulus habeat tres angulos, et hoc quia per sensitivam et imaginativam est certificans; et non dico, quod per hunc modum, sed per similem trinitas sit demonstrabilis, sed secundum modum discursivum, quem intellectus habet in attingendo, est trinitas demonstrabilis, non propter quid, sed per aequeparantiam." *Disputatio eremitaie et Raimundi super aliquibus dubiis quaest. magistri P. Lombardi*, lib. I, q 1 (ed. Mainz IV (1729) f. 3 col. 2, n. 6)

Cf. A.R. PASQUAL, *Vind.* II, 674-89, con abundantes citas; *Ars demonstrativa*, prol.; n. 95.

“Ne secundum sententiam salvatoris, dicentis in Evangelio: Vae homini illi, per quem scandalum venit; liber iste generaret scandalum, ex nomine libri, qui intitulatur Ars demonstrativa, in cordibus in ipso legentium, qui forte crederent, quod intentiones instituentis hunc librum esset demonstrare ea quae sunt fidei catholicae demonstratione propter quid et quia, scilicet articulos fidei et sacramenta ecclesiae et alia, quae excedunt capacitatem intellectus; praemittere curavi meam intentionem, scilicet quod omnes rationes factae de articulis fidei et de aliis pertinentibus ad ipsam fidem humanum intellectum excedentibus, non sunt demonstrationes, sed sunt persuasibiles rationes.”

Citado por: J. MIRALLES SBERT, *Carta del Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo de Mallorca, con motivo del septimo aniversario del nacimiento del B.R. Lull*, Bol. Soc. Arq. Lul. 24 (1932-33) 180, A. 25; Revista del clero español 1914, p. 430 s.

98) Lull escribió en marzo de 1305 una obra con el título “*De demonstratione per aequiparantiam*” (Avinyó 110; CA 98; Glorieux d1).

99) En el *Blanquerna* la abadesa Natana afirma: “3. Si en Deu volem entendre, prime-rament cové que usem de fe e puxes d’entendre, e que creegam so que no podem entendre, e que entenam que Deus en sa essencia e en ses obres es major que nos no podem entendre; car si en tot co que nos som ni en tot ço que fem no us basta l’enteniment a entendre, quant menys sens tota comparació lo nostre enteniment pot absta” que entena tot Deu e ses obres! E si aco no era en axi, sequisia que nosaltres fossem en essencia e en obres majors que Deu; e eco es cosa impossible.” (Cap. 38; Obres IX (1914) 123)

100) “Quidam homo comedit panem tantum, quanto indiget sua vita; et cognoscit, quod non comedit totum panem, qui est in mundo; quia totum panem, qui est in mundo; non posset comedere. Hoc pro tanto dico, quod aliquis homo intelligit aliquid in Deo esse de necessitate, sed non comprehendit, quidquid est in Deo de necessitate, quoniam intellectus finitus non potest comprehendere totum obiectum infinitum et aeternum. Et hoc, quod dico, est contra illos, qui dicunt, quod si intelligo divinam trinitatem, quod intelligo totam, ipsam comprehendendo; quod falsum est, ut per exemplum ostensum est; sed apprehendo intelligendo tantum, quantum sufficit ipsi intellectui finito.” *De multiplicatione, quae fit in essentia Dei*, (ROL II, 137).

“Non dico tamen, quod definiatur (Deus), quod ipse totus comprehendatur, sed apprehendatur secundum exemplum, quod dedimus de illo, qui bibit in fonte, qui non potest totam fontis aquam bibere, sed bibit tantam, quantam indiget”. *De Deo et mundo*. (ROL II, 368 s.)

101) “De baculo. Est quidam homo senex, qui sine baculo ire non potest; et vadit cum baculo. Per istud exemplum intelligo, quod humanus intellectus nudus sine habitu fidei non potest intelligere ea, quae de Deo intelligibilia sunt; e ideo, quando intelligit, adiuvat se cum habitu fidei; sicut homo senex, quando vadit, qui cum baculo in eundo se iuvat. Hoc pro tanto dico, quia aliqui dicunt, quod si intelligo in Deo aliquid, quod non credo; et si credo, non intelligo”. *ibid.* (ROL II, 137); *crf.* n. 94.

102) “Tu vides album, et dum vides album, non posses imaginari illud album; sed quando non vides ipsum, potes imaginari ipsum. Sed intellectus, qui est superior, potest intelligere album, quando vides album; et potest imaginari album, quando imaginatur album; et potest intelligere albedinem extra sensum et imaginationem. Hoc pro tanto dico, quod si intelligo cum fide divinam trinitatem, attingo ipsam super sensum et imaginationem cum eis, quae sunt super sensum et imaginationem, scilicet cum praedictis dignitatibus Dei; quae non sunt sensibiles neque imaginabiles, sed intelligibiles. Et ideo dico, quod si intelligo, credo, et si credo, cum credere intelligo. Sed hoc declaro, quia, sicut intellectus non potest intelligere album sine albedine, dum imaginatur album, sic humanus intellectus non potest intelligere sine credere. Et ideo, quando intelligit cum credere, est habituatus de fide, sed non credit; sed quando credit, tunc intelligere suum est in potentia cum habitu fidei, sine quo non potest deducere suum intelligere de potentia in actum. Hoc autem dico contra illos, qui dicunt, quod si intelligo trinitatem, non habeo fidem neque meritum fidei; quod falsum

est, ut per exemplum significatum est." *De multiplicatione, quae fit in essentia Dei per divinam trinitatem* (ROL II, 137 s.)

"Adhuc dico, quod si volo totam divinam trinitatem intelligere comprehendendo, pecco mortaliter, quia finitum non postest comprehendere infinitum. Et si volo divinam trinitatem apprehendere, scio, quod non pecco mortaliter, quia finitum potest apprehendere infinitum sua gratia et potest apprehendere tantam gratiam, quantam infinitum vult finito infundere sive dare." *De perseitate Dei* (ROL II, 52). Cf. *Declaratio*, cap. 38 (Keicher, 119 s); *De forma Dei*, Clm 10588 f. 102.

103) "Deus est magnum obiectum, et secundum suam magnitudinem intellectus non potest ipsum naturaliter obiectare; idcirco Deus magnificat intellectum, ut magnifice agat supra suam naturam simpliciter credendo, est sic fides ascendit super intellectum, sicut oleum ascendit super aquam. Sicut aliquis homo, qui non erat philosophus, credebat Deum esse; sed cum fuit philosophus, intellexit Deum esse. Et tunc intellectus ascendit ad illum gradum intelligendo, in quo erat credendo. Verumtatem non dico, quod propter hoc fides destruat; sed quod ipsa ascendit in altiore gradum obiectandum plus credendo Deum esse, quam intelligendo ipsum esse, sicut oleum in vase in quo est supra aquam. Et qui aderet plus de aqua praedicto vasi, aqua quidem ascenderet ad illum locum, in quo erat oleum; et deinde oleum ascenderet in altiore locum, in quo non erat". *Ars magna gen. et ultima*, p. IX, cap. 63 (Ed. Argentor, 1617, p. 454 s.; segun: O. KEICHER, S. p. 67, A. 1).

104) "Sed quia intellectus noster duos habet actus, unum quidem, quod est intelligere, alterum vero, quod credere nuncupatur. "*liber reprobationis aliq. errorum Averroris*, Nat. lat. 16111, f. 25r. ch. n. 93, 102.

105) *Blanquerna*, cap. 43

106) Cfr. n. 94.

107) "Et si volo credere et non intelligere, quod Deus sit propter se simpliciter, scio, quod pecco mortaliter, cum intelligere humanum sit magis circa Deum, quam credere; etiam quia credere est viator et intelligere quietator, et credere est propter intelligere, et non e converso". *De perseitate Dei* (ROL II, 151).

108) "Maxima disputatio et controversia erat inter eos in prophetarum expositione, nam quilibet suae intentioni convertebat glossas et textum legis veteris et prophetarum... Dum autem iste sapiens (judaeus) hos sermones protulisset, alter emittens cordis suspiria, lacrimando dixit illi: Cum per autoritates veritatem adventus Messiae cognoscere nequeamus, saltem tentare bonum est, si eius adventum cognoscere possimus per necessarias rationes; nam ratio necessaria est aptior intellectui quam glossae seu expositio autoritatum". *De adventu Messiae*, ed. C. OTTAVIANO, *Estudis Universitaris Catalans* 14 (1929) 4.

"...Durum et periculosum videtur infidelibus dimittere suam credulitatem pro aliena credulitate vel fide; sed falsum et impossibile pro vero et necessario non deserere, quis eorum poterit sustinere?" *Liber Apostrophe* (ed. Mainz IV (1729) 56).

"...verum quia nulla vera autoritas potest esse contraria necessariae rationi, et autoritates possunt diversimode exponi, et de ipsis haberi diversae opiniones, nolumus in hoc tractatu mentionem facere de autoritatibus, quoad necessarias probationes; cum propter expositiones earum et diversas opiniones verba multiplicentur inter illos, qui disputant per ipsas, et exinde generetur confusio in intellectu". *Liber quinque sapientium*, p. 1 (ed. Mainz, II, 1722, p. 4)

Relatando una disputa entre un cristiano y un judío escribe: "Cum autoritatibus disputabant et nullo modo poterant convenire, eo quod quilibet textum sacrae Scripturae ad suum propositum exponebat". *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, p. I (ed. E. LONGPRE, *Criterion* 3 (1927) 266 s.; *De gentili et tribus sapientibus*, prol.

109) Cf. notas 35-45; L. EIJO GARAY, *La supuesta heterodoxia del Bto. Lull*, *EstLul* 12 (1968) 5-19.

110) Cf. *De compendiosa contemplatione*, ROL I, 79; etc.

111) *Liber de vita divina*, ROL II, 75

112) "Et si aliquis vult reprehendere dicta nostra, faciat syllogismos oppositos syllogismis nostris; et tunc apparebit, quod syllogismi nostri sunt inimpugnabiles et infrangibiles". *De scientia perfecta*. ROL I, 231.

"Per haec viginti principia facies mihi obiectiones contra fidem syllogizando, et ego solvam tibi, diam syllogizando. Et tunc apparebit, quod tui syllogismi erunt falsi, et mei veri". *De consol. erem.*, ROL I, 110.

113) E.W. PLATZECK, *R. Lull*, Dusseldorf 1962, I, 51, 298; Id., *Raimund Lull Auffassung von der Logik*, EstLul 2 (1958) 5-34, 273-294.

114) Escrito en 1303. E.W. PLATZECK, a.a.O., p. 400 ss.; *Die Lullische Kombinatorik*, Franzisk. Stud. 34 (1952) 396-401.

115) Cf. B. SALVA, en: SMR XII-XIII (1953) 1-10; B. MENDIA, en: Verdad y Vida 8 (1958) 19; n. 58.

116) Cf. *De civitate mundi*, ROL II, n. 250.

117) En sus obras tardías se refiere expresamente al *Ars generalis: De medio naturali*, ROL I, 205.

118) Cf. E.W. PLATZECK, *Raimund Lull*, Dusseldorf 1972, I, 105 s.

119) Cf. R. PRING-MILL, *El microcosmos lullia*. Palma 1962; M. BAUZA, *La doctrina teológica en la Ars Dei de R. Lull*, Tesis doctoral, Freiburg i. Br. 1967.

120) Cf. S. GARCÍAS PALOU (Anm. 44), en: Estlul 6 (1962) 322.

121) Cf. supra B I e; E.W. PLATZECK, *R. Lull*, 1962, 56.

122) Cf. S. GARCÍAS PALOU, n. 44

123) "Si autem ego erravi contra fidem catholicam in aliquo, ignoranter hoc feci. Et propter hoc submitto ipsum (librum) ad correctionem sanctae ecclesiae Romanae, quia catholicus sum. Et hoc idem dico de aliis libris, quod feci". *De minori loco ad maiorem*, Expl. (ROL I, 275).

"Ait Raimundus: Si in aliquo erravi in isto libro contra sanctam fidem catholicam, non scientialiter erravi, cum sim verus catholicus. Et ideo submitto istum librum et alios omnes, quos feci, ad correctionem sanctae ecclesiae Romanae". *De Deo maiore et Deo minore* (ROL I, 503). De modo semejante en obras anteriores: *Liber contempl.*, cap. 365; *Liber felix*; *De novis fallaciis*; *Liber de potentia, obiecto et actu*, (Cf. L. WADDING, *Ann. Min.* VI (1733) 238 s. (anno 1315); O. KEICHER S. 30 f.)

124) Cf. n. 8-12.

125) H. HURTER SJ empieza aun sus explicaciones sobre Lull diciendo: "Singularis plane fuit theologus... Raimundus Lullus tertii ordinis S. Francisci Majoricensis, non aequae opinionis apud omnes. (*Nomenclator literarius*, IV, Innsbruck 1889, col. 378, n. 164; 1906, II col. 469).

126) T. CARRERAS Y ARTAU, *Hist. de la filosofía española* (CA) I, Madrid 1939, 263-71.

127) Las citas se encuentran en A.R. PASQUAL, *Vind.* I, 72 s.; CA I, 268 s.; F. SUREDA, *Bases criteriologicas*, Majoricis 1935, 183 s.; E.W. PLATZECK, *R. Lull*, Dusseldorf 1962, Bd. II en el catálogo de las obras de Lull.

128) La mayor parte de teólogos al tratar de las distintas etapas del conocimiento de Dios hacen diversas distinciones y plurimembres divisiones (cfr. E VON IVANKA, *Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik*, Scholastik 30 (1955) 185-94); per el contrario en Lull sólo se encuentra frecuentemente el binomio: cognitio per sensum et imaginationem — intelligentia per superius.

129) A. BZOVIVUS, *Annales Eccles.*, tom. 14, anno 1312. (Koln 1618); A.R. PASQUAL, *Vindiciae Lulianae*, II, 796-800; 800-812.

130) Cfr. J.H., PROBST, *Caractère et origine des idées du B.R. Lulle*, Toulouse 1912, 240-57; J. TUSQUETS, *Posició de R. Lull en el problema de l'eternitat del mon*, Criterion 1 (1925) 95-114.

131) Cfr. F. SUREDA, *Bases criteriologicas*, 197-221.

132) Cfr. CA I, 508-13, 635 s.; más bibliografía en E.W. PLATZECK, *R. Lull*, Dusseldorf 1962/64, Bd. II.

133) M. ASIN Y PALACIOS ponía el origen de la doctrina de las dignidades en la teología islámica (F. SUREDA, *Bases criteriológicas*, 213).

134) E.W. PLATZECK, *Die Lullische Kombinatorik*, FranzStud 34 (1952) 39.

135) Compuesto ca. 1282-1287; traducido al alemán por L. KLAIBER, Olten 1948. Vgl. *Blanquerna* c. 99, 3 introductio; R. SUGRANYES DE FRANCH, *Neue Zeitschr. f. Missionswiss.* 6 (1950) 87.

136) Cf. *Compendium artis demonstrativae*, dist. III, "de fine huius libri" (ed. Mainz, III, 160); *De gentili et tribus sapientibus*, prol.: "... et eo, quod per auctoritates non possumus convenire, tentaremus, utrum possemus concordare demonstrativis et necessariis rationibus....".

137) A.R. PASQUAL, *Vind.* II, 33-40.

138) L. GARDET et M. ANAWATI, *Introduction a la théologie musulmane*, Paris 1948, 421.

139) Cfr. sobre el tema E.W. PLATZECK, *R. Lull*, I, 101, 104, 117-119, 272-276, 423-428.

140) J. H. PROBST, *Caractère..228-239; Le bienhereux R. Lull ne fut pas Kabbaliste*, SMR IV (1950) 33-44; CA II, 199 ff.

141) H. SEROUYA, *La Kabbale. Ses origines, sa psychologie, sa mystique, sa métaphysique*, Paris 1947 (también F. Sureda Blanes en: SMR II (1948) 16-24.).

142) Cf. CA II, 77.

143) E.W. PLATZECK, *R. Lull*, 1962, I, 101, 122.

144) CA. I, 332, n. 4.

145) Cf. E. LONGPRE, *DThC IX*, 1 col. 1118.

146) ANSELM, *Proslogion* c. 15 (PL 158, 235); RICHARD VON ST. VIKTOR, *De trin.* I, c. 20 (PL 196, 899 s.)

147) AUG., *De lib. arb.* III c. 5 n. 13 (PL 32, 1277); cf. A.R. PASQUAL, *Vind.* IV, 430 s.

148) Cf. notas 35-44; A. OLIVER, *El b. Ramón Lull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV*, *Est. Lul.* 9 (1965) 145-165; N. GONZALEZ CAMINERO, *El pueste de Ramón Lull en la filosofía cristiana*, *EstLul* 7 (1963) 19-51).

149) "Si Alejandro de Alés, (S. theol., Quaracchi I, 489-751) Santo Tomás (S. th. I, q. 13; Sent. I de 22; S.c.g. I, 30-35) y Buenaventura (S I d 22 a unic., de 33 a unic. q 3, d 34 a unic. q 1-2) han elaborado (más en contacto con el Seudo Dionisio y con Juan Damasceno) distinciones sublimes entre los diferentes nombres y han dado varias reglas para el uso o constituido un método propio, Lulio parece dejarlos todos aparte, y sigue fielmente al Padre de la Iglesia occidental.". *RevEspTeol* 2 (1942) 282.

150) Cf. AUG., *De trinitate* 6, c. 3 n 5; c 5 n 7 (PL 42, 926-28); *De trin.* 6 c 1 n 2 (PL 42, 923/4); *De trin.* 15, c 5, 6 (PL 42, 1062 s.). "Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus et quidquid aliud non indigne dici videtur: sed eadem magnitudo eius, quae sapientia; non enim mole magnus est, sed virtute: et eadem bonitas, quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas, quae illa omnia: et non est ibi aliud beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse," *De trin.* 6 c 7 (PL 42, 929); *De trin.* 5 c 10 n 11 (PL 42, 918) "Et haec trinitas unus Deus, solus, bonus, magnus, aeternus, omnipotens; ipse sibi unitas, deitas, magnitudo, bonitas, aeternitas, omnipotentia." *De trin.* 5 c 11 n 12 (PL 42, 919).

151) Cf. J.H. PROBST, 272-277; W. BETZENDORFER, *Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters*, Gotha 1931, 208; K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, Munchen 1931; A. STOLZ, *Zur Theologie Anselms im Proslogion*, Catholica, Paderborn 1933; A. KOLPING, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes*, Bonn 1933; S. GARCIA PALOU, *Est Lul* 6 (1962) 324, 1 (1957) 63-89; ANSELM, *Cur Deus homo*, praef.

- 152) En opinión de J. BEUMER, *Theologie als Glaubensverständnis*, Würzburg 1953, 66.
- 153) A.M. JACQUIN OP, *Les "rationes necessariae" de S. Anselme* in: Mélanges Mandonnet II, Paris 1930, 67-78, (Bibl. Thomiste 14); M. GARRIDO OSB, *El supuesto racionalismo de San Anselmo*, Verdad y vida (1955) 469-480; C. VAGAGGINI, *La hantise des rationes necessariae de saint Anselme dans la théologie des processions trinitaires de saint Thomas*, Spicilegium Beccense. Congrès International de l'IXe centenaire de l'arrivé d'Anselme au Bec, Paris 1959, 103-139; R. PERINO, *La dottrina trinitaria di Sant'Anselmo*. Rom 1952 (Studia Anselmiana 29), 45-49.
- 154) J.H. PROBST, *R. Lulle, philosophe populaire et catalan et franciscain*, Criterion 2 (1926) 387-406, 3 (1927) 182-210; F. SUREDA, *Bases*, 272-286; n. 148.
- 155) G.K. CHESTERTON, *San Francisco de Asis*, Barcelona 1925 (traducido al español por M. Manet), (CA I, 340).
- 156) J.H. PROBST, p. 280-82. E. LONGPRE, DThC IX, 1, col. 1133 s.
- 157) CA I, 638-40, 421 s.
- 158) E. GILSON, *La philosophie de St. Bonaventure*, Paris 1924, 496. Cf. E. LONGPRE, col. 1113.
- 159) A. DE VILLALMONTE OMCap, *El argumento de "razones necesarias" en San Buenaventura*, EstFranc. 53 (1952) 4-44; O. GONZALEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura, Madrid 1966.
- 160) CA I, 638.
- 161) E.W. PLATZECK, en: FranzStud 34 (1952) 44.
- 162) *Polycraticus*, Buch VII. Kap. 7 (PL 199, 650 B): "Est autem unum omnium religionum principium, quod pietas gratis et sine ulla probatione concedit: Deum, scilicet potentem, sapientem, bonum, venerabilem et amabilem esse".
- 163) RICHARD V. ST. VIKTOR, *De trin.* I c 4 (PL 196, 891 C); E.W. PLATZECK, *R. Lull, I, 340*.
- 164) E. LONGPRE, DthC, IX, col. 1119.
- 165) CA I, 461 s.
- 166) Cfr. E.W. PLATZECK, (n. 161). S. 41.
- 167) Cfr. CA I, 335-44, 638.
- 168) R. SUGRANYES DE FRANCH, *Ramon Llull, docteur des Missions*, NZM 6 (1950) 92 s.
- 169) CA I, 335 s.
- 170) CA I, 39
- 171) CA I, 147-70, 337 s. cf. p. 106 A. 16.
- 172) "Quia omnes magistri in theologia asserunt seu testantur, quod quaecumque obiectio proposita contra fidem catholicam sacrosanctam potest solvi per necessarias rationes, scilicet intelligendo ipsarum rationum consequentias, manifeste sequitur ergo, quod sancta fides catholica possit iuxta eorum testimonium per rationes necessarias approbari, et hoc per modum intelligendi, non tantummodo per modum credendi". *De ostensione, per quam fides catholica est probabilis atque demonstrabilis*, ROL II, 165.
- 173) "Aliqui dicunt, quod non est bonum, quod fides possit probari; quia si sic, amitterent meritum et fides esset nulla. Et ad hoc firmandum adducunt istam auctoritatem: Fides non habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum. Unde ad hoc sic respondemus: ... Iterum beatus Petrus in canonica sua dixit: Estote parati ad satisfactionem semper omni poscenti vos rationem reddere de ea, quae in vobis est, fide et spe. (Sed) beatus Petrus contra divinam ordinationem non dixit. Iterum beatus Augustinus fecit librum ad probandum divinam trinitatem supposito merito fidei, contra quam fidem ipse non fuit, quia sanctus erat. Iterum beatus Thomas de Aquino fecit unum librum contra gentiles, qui requirunt rationes; quia nolunt dimittere credere pro credere, sed credere pro intelligere. Ipse autem in faciendo librum (et rationes) contra gentiles non intendebat destruere fidem,

quia sapiens et catholicus fuit. Iterum doctores sacrae Paginae conantur quantum possunt deducere rationes ad probandum divinam trinitatem et incarnationem etc., (habentes sanam mentem et intentionem ad exaltandum sanctam fidem).

Et ideo ego, quia sum verus catholicus, non intendo probare articulos contra fidem sed mediante fide, cum sine ipsa non possem (probare); nam articuli sunt (per) superius et meus intellectus est (per) inferius, et fides est habitus, cum quo intellectus ascendit supra vires suas". *De convenientia, quam habent fides et intellectus in obiecto* (CIm 10517 f. 84-85; ed. Mainz IV, 2ss.).

"Item, An-selmus et Richardus a St. Victore et multi alii sancti significant in suis sermonibus, quod intellectus habeat possibilitatem intelligendi articulos (fidei)." *Liber mirandarum demonstrationum* I, c 14; seguis: E. LONGPRE, DTC IX, col. 1123.

174) Ms. San Candido (Innichen) VIII B 13 (XV/XVI) f. 13-15.

175) c.f. H. DENIFLE, E. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris 1889, n. 432 (p. 486-87): "Tredecim errores a Stephano episcopo Parisiensi condemnati", 1270, Decembris 10, Parisiis; n. 473 (p. 543-555): "Opiniones ducentes undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum sacrae Scripturae condemnatae". 1277, Martii 7, Parisiis.

176) Cf. J.P. MULLER, *Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité*, Studia Anselmiana Rom 1938, Fasc. 7-8, 35-50; F. VAN STEENBERGHEN *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, II, Louvain 1942, 289; SIGER DE BRABANT, *In II de generatione et corrupt.*, q 12: "Et non est ratio ad hoc, quia quando aliquis adducit rationem, non ponit fidem..." (J. MULLER, op. cit. p. 44).

177) E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, p. II cap. II, Paris 1886, p. 255.

178) Cfr. n. 93; O. KEICHER, *Raimundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie*, Munster 1909, p. 70 s.

Declaratio Raimundi per modum dialogi edita (Paris 1298), prol.: "In quadam siva iuxta Parisius stabat Raimundus tristis et desolatus... considerans et studens in erroribus, quos quidam philosophi tradiderunt et in suis libris posuerunt contra theologiam, quae domina est philosophiae, ... stabat considerando, quomodo concordare posset theologiam et philosophiam secundum illam concordantiam, quae requiritur esse inter causam et suum effectum". (ed. O. KEICHER, p. 95); cf. *Declaratio*, cap. 16 (ed. O. KEICHER, p. 118-120).

179) Cf. n. 50; A.R. PASQUAL, *Vind* II, 689, n. 42.

180) *De voluntate infinita et ordinata* (ROL I, 462); cf. E.W. PLATZECK, *Die Lullsche Kombinatorik*, FranzStud 34 (1952) 396-401.

181) Cf. B. MENDIA, SMR, Fasc. XI (1954) 148.

182) Por ejemplo en "*Disputatio fidelis et infidelis*" (Av. 35; Gl. aq) y en "*Disputatio fidei et intellectus*" (Av 97; Gl. cx). (CA, I, 524).

183) CA I, 531; O. KEICHER, p. 153.

184) BONAVENTURA, III *Sent.* d 24 q 2 ad 2 resp. (Quar. III, 521 a) III S d 24 q 3 concl. (Quar. III, 522 b - 524 b); ALEXANDER HALENSIS, *Sent.* III, q 68 m 7 a 3; ALBERTUS MAGNUS, *Sent.* III, d 24 a 9.

185) Cf. notas 101-104

186) Lull no hace tampoco distinción alguna en cuanto a potentia y sapientia, como hace Ricardo de san Victor (*De trin.* III c. 16; PL 196, 925 s.), ni se limita a algunos atributos de mayor fuerza probatoria, como sucede en san Buenaventura (*I Sent.* d 2 q 2, ed. Quar. I, 54; *Quaest. disp. de myst. trin.* q 2 a 2, ed. Quar. V, 63-68).

187) Cf. E.W. PLATZECK, *R. Lull*, I, 1962 p. 56 ss., 298 ss. S. GARCÍAS PALOU, *Miscelánea Comillas* 2 (1944) 218 s.

187a) Cf. S. GARCÍAS PALOU, *Las "rationes necessariae" del Bto. Ramón Lull, en los documentos presentados, por él mismo, a la Sede Romana*, EstLul 6 (1962) 311-325; n. 68.

188) Aunque el Corán se apoye frecuentemente en la Biblia, se presenta como el auténtico libro revelado. Repetidas veces acusa de malas interpretaciones y falsificaciones a

los enemigos del Islam (A. PALMIERI, DThC III, 2, col. 1799). Estas acusaciones se repiten también en la literatura polémica entre cristianos, judíos y musulmanes (M. STEINSCHNEIDER, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig 1878, 320). En la teología musulmana el auténtico criterio del conocimiento religioso fue la ratio como aclaración y argumentación (L. GARDET, M. ANAWATI, *Introduction a la théologie musulmane*, Paris 1948, 372 s., 350). Sobre la postura de Llull respecto de la Escritura cfr. PASQUAL, *Vind.* I, 31-45.

189) "Facta hypothesi, quod Deus sit ens magis agens per suas rationes, intellectus potest intelligere, quod Deus sit trinus... talis hypothesis autem est actus fidei, sine quo intellectus non potest probare, quod Deus sit trinus; et ideo arguo sic: Omne credere habitatum a fide disponit intellectum ad intelligere; sed credere fidelis est credere habitatum a fide: ergo credere fidelis disponit intellectum ad intelligere. Probatio maioris: Isaias propheta dixit: Nisi credideritis, non intelligetis; et sic formaliter sequitur, quod si credo quod Deus sit trinus, possim intelligere quod ipse sit trinus; quia credere est antecedens ipsum intelligere, et intelligere est consequens... Minor per se patet; et ideo est ostensum, quod posita fide ponatur possibilitas ad intelligere, remanente fide." *De convenientia quam habent fides et intellectus in obiecto*. (CIm. 10517 f. 85 v.; A.R. PASQUAL. *Vind.* II, 679).

"Per haec viginti principia facies mihi obiectiones contra fidem syllogizando, et ego solvam tibi, etiam syllogizando; et tunc apparebit, quod tui syllogismi erunt falsi, et mei veri. Et sic generabitur in te scientia ad defendendum fidem sanctam catholicam..." *De consolatione eremitarum* (ROL I, 110).

190) Cf. notas 71, 189, 202.

191) Citas en A.R. PASQUAL, *Vind.* II, 684 s., n. 30-32.

192) "Non dico, quod Deus possit demonstrari sine sua gratia et iuvamine mediante, sicut homo, qui non potest credere sine sua gratia et adiutorio veniente". *De Deo et mundo* (ROL II 370) Cf. J. AVINYO, *L'heterodoxia Lulliana encara?*, *Criterion* 7 (1931) 172.

193) "Intellectus per naturam potest facere scientiam de rebus corporalibus cum potentiis inferioribus, quae sunt potentia visiva, auditiva, gustativa, tactiva, effativa et imaginativa, et non oportet fides sibi fore instrumentum, cum ita sit, quod intellectus sit nobilior in natura bonitatis, magnitudinis, potestatis, durationis, virtutis et aliarum et potentiarum inferiorum; sed non potest scientiam facere de Deo nec de angelo, quin et nisi fides sit sibi instrumentum ad intelligendum et angelos, qui sunt superiores per bonitatem, magnitudinem... quam intellectus humanus". *Ars maior praedicationis, sermo de donis Spiritus sancti* (CIm 10495 f. 163 v), Cf. notas 94, 95, 102.

194) *Declaratio Raimundi*, cap. 35, 36 (ed. Keicher, p. 137 s.)

195) A. VILLALMONTE dice de BONAVENTURA: "Como fundamento sistemático más inmediato de las razones necesarias poníamos la teoría (Común a toda la Escuela Franciscana) de la ordenación natural a fin sobrenatural". *EstFranc* 53 (1952) 43. (Cf. p. 35-42 donde aduce otras citas).

196) "Aliqui literati sunt, qui dicunt, quod impossibile est probare divinam trinitatem et incarnationem. Et quia accidiosi et pigri sunt per intellectum ad venandum divinam trinitatem et incarnationem, reprehendunt et blasphemant illos, qui venantur divinam trinitatem et incarnationem, ut magis possint Deum intelligere et amare. Et quia accidia est peccatum mortale, iungitur invidia et ira et mendacium, quae sunt peccata mortalia. Unde propter hoc facimus istum librum ad reprehendendum ipsos, ut habeant conscientiam de commissis". *De definitionibus Dei* (ROL I, 125 s.).

197) "Nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum". (GREGORIUS MAGN., *Hom. in Ev.* 26, 1; PL 76, 1197) En Llull se encuentre muy citado; por ejp. en: "De convenientia, quam habent fides et intellectus in obiecto". Cf. AMBROSIUS, *de Fide*, lib 1, c. 13 n. 84.

198) A.R. PASQUAL, *Vind.* II, 692, n. 52.

199) "... Aliqui christiani dicunt, quod non est bonum probare sanctam fidem catholicam, quia amitteretur meritum salvationis, quod meritum homo acquirit per credere, non autem per intelligere. Sed ad hoc dico, quod tales homines sunt contra primum mandatum per Moysen datum, quando dixit: Unum Deum hebeas; quoniam tales homines plus diligunt se ipsos quam Deum intelligere. Quod est peccatum idolatriae, quia quilibet facit se Deum, sicut fecit Lucifer, quando voluit esse similis Deo". *De minori loco ad maiorem* (ROL I, 267 s.) Cf. notas 102, 173, 207; *Vita coetanea*, n. 43, ed. B. DE GAFFIER, p. 173 s.; *liber de Blanquerna*, cap. 43 n. 4 (Obres IX (1914) 139 s.). Vgl. BONAVENTURA: 3 *Sent.* dist. 24 q 2 ad 2 (Quar. III, 521 b), I *Sent.* prooem. q 2 ad 6 (Quar. I, 11 b).

200) "Et illi, qui dicunt, quod non est bonum, quod homo posset eum (Deum demonstrare, ideo ut fides non amittatur, per quam homo sibi credit, nam amitteret suum meritum, male dicunt; quia principaliter est homo ob hoc, ut Deum diligit per intelligere, et non quod Deum diligit per credere; et qui plus diligit habere meritum per credere quam per intelligere, diligit magis se ipsum quam Deum, et facit de se ipso Deum phantasticum; quem quidem Deum phantasticum appellare idolum potest homo. Et etiam dixit Raimundus, quod fides non amitteretur, si homo potest facere demonstrationem de Deo, cum sit hoc, quod fides sit instrumentum positivum ad intelligendum". *De Deo et mundo*, (ROL II, 370 s.)

201) Cf. M. GRABMANN, *Augustins Lehre von Glauben und Wissen*, en: *Mittelalterliches Geistesleben II*, Munchen 1936, 41; ANSELM, *De fide trinitatis*, c 2 (PL 158, 263-65); RICHARD, *Benj. minor*, c. 79 (PL 196, 56 B.)

202) "... infideles credunt impugnare sanctam fidem catholicam per necessarias rationes, quas non habent; fideles autem, qui habent rationes necessarias, errores infidelium debeant impugnare argumentando et intelligendo et sanctam fidem catholicam sustinendo. Et si hoc non faciunt, accidiosi sunt; quoniam ita potest esse homo otiosus per intellectum pigrum, sicut per bona terrena, quando negligit dare sive gubernare, etiam acquirere ea, quae sunt danda, gubernanda sive acquirenda. Et si hoc non faciunt, reprehendendi sunt, et conscientiam habere debent, cum accidia sit peccatum mortale. Unde propter hoc nos facimus istum librum de ente absoluto ad probandum divinam trinitatem et incarnationem, ut non habeamus intellectum pigrum atque accidiosum". *De ente absoluto*, (ROL I, 153 s.) Cf. n. 196; *De civitate mundi* (ROL II, 180).

203) "ulterius: Posito, quod possim intelligere divinam trinitatem, si ipsam volo plus intelligere quam credere, non pecco, sed mereor; cum intellectus magis sit circa divinam trinitatem, si intelligit, quam si credit. Et si volo ipsam credere et non intelligere, scio, quod pecco mortaliter, eo quia volo ab ipsa divina trinitate esse prolongatus.

Ulterius: Posito, quod possim intelligere divinam trinitatem, et nolo ipsam intelligere, ut habeam meritum per credere, quod meritum non possim habere per intelligere, scio, quod pecco mortaliter, quia plus diligo meum meritum quam Deum intelligere. Et ratio constat in hoc, quod Deus est finis mei intellectus, non autem meum meritum. Probatum est ergo, quod male dicunt illi, qui asserunt, quod non est bonum articulos fidei intelligere sed credere". *De veritate Dei*, (ROL II, 152).

204) "Praeceptum est per Moysen, quod homo diligit Deum et toto corde suo, ex tota anima sua, ex tota mente sua et ex totis viribus suis. ... Et ideo nullus est excusatus, quod non agat secundum posse suum ad cognoscendum divinam trinitatem et incarnationem. Et qui contra dictum praeceptum facit, est accidiosus, superbus et invidus, et poenae infernales et aeternales ipsum expectant". *De divinis dignitatibus inf. et benedictis*, (ROL I, 177 s.). Cf. n. 199, 205.

205) "Ulterius: Manifestum est, quod, si possem articulos fidei intelligere, multo melius possem cogere infideles ad destruendum errores, in quibus sunt; et melius possem illos dirigere ad diligendum Deum et fidem catholicam, quam per credere, cum intellectus

fortior sit per intelligere quam per credere; etiam, quia infideles dicunt, quod nolunt dimittere credere pro credere, sed imitterent credere pro intelligere. Et si magis volo articulos fidei credere quam intelligere, scio, quod pecco mortaliter, quia sum contra caritatem; et pecco per invidiam, superbiam et accidiam; et hoc per se apparet manifeste". *De perseitate Dei* (ROL II, 152).

206) "Et hos errores infidelim, quos ponunt contra fidem, homo non potest revincere per credere, quoniam credere non revincitur per credere, sed per intelligere". *Liber propter bene intelligere, diligere et possificare* (ROL I, 189).

207) "Fides ait: ... Homines de civitate mundi quasi omnes diligunt et possident, quae mea sunt, sed meam non cognoscunt essentiam atque diligunt eam. Et ideo cum talibus hominibus participare non possum, quia iniuriosi et accidiosi sunt valde. Iniuriosi autem sunt, quia diligunt ea, quae mea sunt, et non me: Accidiosi sunt, quia negligunt me praedicare et declarare infidelibus, dicentes: Non oportet praedicare atque declarare fidem eis; dicentes, quod, quando placebit Deo, ipse convertet omnes infideles ad sanctam fidem catholicam. Super hoc fuit magna controversia inter me et unum praelatum valde accidiosum et avarum. Qui dixit, quod nimis laboraret christianus in addiscendo linguam arabicam; et magnus labor et periculum mortis esset ire praedicatum evangelia infidelibus per universum mundum. Cui dixi: O miser, bene patet per verba tua, quod es accidiosus. "De civitate mundi (ROL II, 177).

208) ALBERTUS MAGNUS, in 3 *Sent.* dist. 23 a 13 ad 5.

209) La virtud teologal de la fe recibe su normal desarrollo a través del donum intellectus: Ph. T. TASCÓN, *Foi et don d'intelligence d'après St. Thomas*, Divus Thomas 7 (1930) 528-559.

210) "Venati sumus divinam incarnationem; et datus est modus ipsam inveniendi Spiritu sancto adiuvante, et talis doctrina valde utilis est". *De definitionibus Dei* (ROL I, 132); "Venati sumus divinam trinitatem.... Et gratia Spiritus sancti, qui est causa efficiens et finalis, ipsam divinam trinitatem invenimus et declaravimus tali modo, quod humanus intellectus non potest negare rationabiliter decem praedictos syllogismos". *De accidente et substantia*, ROL I, 146; "... de qua (trinitate) quidquid attingimus, sua assequimur gartia mediante, non quidem sensualiter sive imaginabiliter sentiendo, sed intellectualiter, amabiliter et memorabiliter speculando..." *De compendiosa contemplatione*, ROL I, 78. Cf. n. 192; PASQUAL, *Vind.* II, 680-682, n. 21-24, IV, 389 s.

En opinión de Lull la gracia no faltará si el hombre se dispone rectamente: "Quomodo contemplatio transit in raptum" (escrito en Paris 1297; Obres 18 (1935) 431).

211) Por ejemplo por L. KLAIBER, P. GROULT, J. DE GUIBERT, J. AMER, J.H. PROBST, H. HATZFELD (Bibliografía en E.W. PLATZECK, *R. Lull*, Bd. II, Dusseldorf 1964); E. LONGPRE, *DThCath* IX, 1 col. 1128-1132; L. SALA MOLINS, *Mystique byzantine et mystique lullienne: R. Lulle et Grégoire Palamas*, *EstLul* 7 (1963) 53-74.

212) "... el substratum... del sentido luliano es místico". F. SUREDA BLANES, *Bases criteriologicas*, 1935, 299.

213) E. LONGPRE, *Dth Cath* IX, 1 col. 1132.

214) M.J. SCHEEBEN, *Mysterien des Christentums*, Freiburg i. Br. 1951, ed. J. HOFER, 645.

215) A. DE VILLALMONTE, *EstFranc* 53 (1952) 32-35.

216) TOMAS enseña: Quia tota certitudo intellectus vel scientiae secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei, sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum". *S. th.* II, II, q 4 a 8 ad 3.

217) B. MENDIA, *AMR* XI (1954) 148.

218) Cf. THOMAS, in *Boeth.* q 3 a 1 ad 1.

BONAVENTURA: "Quamvis ergo Deum esse trinum non sit credibile ex ratione mera est tamen credibile ex ratione adiuva per gratiam et lucem desuper infusum. Et quod sic est credibile, non irrationabiliter creditur, quia gratia et lux desuper infusa potius rationem dirigit quam pervertit". *Qu. disp. de myst. trin.* q 1 a 2 (ed. Quar. V, 57 A).

- 219) Cf. THOMAS, S. th. II, II q 45 a 2 c; in III Sent. d 35 q 2 a 1, sol. 1 c.
- 220) THOMAS: "In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest..." S. th. I, II q 69 a 2 ad 3.
- 221) Cf. JOHANNES A S. THOMA: "Et iste modus cognoscendi et intelligendi res spirituales ex quodam experimentalis affectu illarum tendit de se ad evidentiam quasi experimentalem et est unica et specifica ratio formalis huius doni". "*Cursus theol.*, disp. 18 ex I, II a 3 (ed. Vives VI, Paris 1885, n. 39).
- 222) AVINYO, 184; CA 134; GLORIEUX gd.
- 223) "Intellectus est potentia, cui competit intelligere. Causat ergo Spiritus sanctus intellectum humanum ob hoc, ut intelligat intellectum, id est rem intellectam, quod est proprium obiectum intellectus, et dat ei fidem, ut fides adiuvat intellectum ad intelligendum Deum et opera eius, quoniam sine hoc videre non posset, sine aere illuminato ita humanus intellectus non posset intelligere Deum nec opus, quod in se ipso habet, sine lumine fidei, cum ita sit, quod Deus invisibilis sit et inimaginabilis. Unde cum hoc ita sit, ergo male dicunt illi, quid dicunt homines in vita ista non posse intelligere Deum nec sanctam trinitatem nec alios articulos fidei.... In hac praesenti vita humanus intellectus dono gratiae, quod Spiritus sanctus dedit sancte et ordinate et possibiliter potest intelligere sanctam divinam trinitatem... Intelligere est actus naturalis intellectus, et credere est instrumentum, quod Spiritus sanctus det intellectui, ut posset intelligere naturaliter, cum ita sit, quod potentia nuda non possit habere actum naturalem sine instrumento. ... Unde cum hoc ita sit, potest igitur humanus intellectus intelligere lumine fidei Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum, et hoc dono et ordinatione et sanctitate, quam Spiritus sanctus dedit humano intellectui". Clm 10495 f. 163 r - v. Cf. *De aequalitate potentiarum animae in beatitudine*, ed. M. XIBERTA, EstFranc 46 (1934) 325.
- 224) Cf. BONAVENTURA, in III Sent. d 35 a 1 a 3 concl. (ed. Quaracchi III, 668 A).
- 225) Cf. n. 92-94.
- 226) Desde otro punto de vista en cambio es superior el credere: "Igitur, quia fides, Domine, ascendit supra rationem in hoc, quod ascendat supra id, quod homo intelligit, et ratio detinetur intra terminos intellectus; propterea dicitur, quod vera fides valeat multo plus, et sit nobilior res, quam ratio, eo quod ascendat plus quam ipsa". "Sicut ignis habet naturam et proprietatem ascedendi altius, qua alia elementa, ita, Domine, fides habet naturam ascendendi altius quam ratio; quia operatio rationis in homine est composita ex sensualitate et intellectualitate; sed operatio fidei non est composita, immo est res simplex et stans super extremitates intellectualitatum intellectuarum". *Liber magn. contempl.*, c. 154 n. 11, 12.
- 227) Cf. *De civitate mundi*. ROL II, 182; vgl. n. 94.
- 228) "Multum est delectabile homini in Deo credere divinam trinitatem et incarnationem; sed multo magis est delectabile in Deo intelligere divinam trinitatem et incarnationem ipsius. Ratio huius constat in hoc, quia Deus intelligit et non credit; nam per intelligere sumus similes ei, non autem per credere". *Liber propter bene intelligere, diligere et possificare* (ROL I, 189); cf. *Ars consilii* (ROL II, 242).
- 229) A. DE VILLAMONTE, *El argumento de razones necesarias en San Buenaventura*, EstFranc 53 (1952) 43. Otros ejemplos se hallan en E. VON IVANKA, *Zur Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik*, Scholastik 30 (1955) 185-194.
- 230) Cf.: *De compendiosa contemplatione, De civitate mundi, Blanquerna*.
- 231) BONAVENTURA: "Scientia theologica est habitus affectivus et medius inter speculativum et practicum, et pro fine habet tum contemplatione, tum ut boni fiamus, et quidem principalius, ut boni fiamus". *In I Sent.*, proem. q 3 concl. (ed. Quaracchi I, 13 a).
- De esta forma es también válida para la doctrina de la trinidad de Lull la explicación de Buenaventura: "Sic quae auctoritates illud dicere inveniantur, quod Deus in praesenti vita ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae, quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur". *In II Sent.* d 23 a 2 q 3 (ed. Quar. II, 544 b).

232) CA I, 231 ss.

233) R. D'ALOS, *Poesies*, Barcelona 1925, 10.

233a) A. LLINARIS, *R. Lulle, Philosophe de l'action*, Grenoble 1964.

234) Cf: *Disputatio fidelis et infidelis*, prol. (ed. Mainz IV, 1729, f. 1 n. 1; cf. S. GARCÍAS PALOU, *RevEspTeol* 2 (1942) 523 a. 3.)

235) "Hos (professores Universitatis Parisiensis) autem aemulatus Raymundus ille Lullus, singularis item eruditionis ac pietatis vir, multa multoque vehementius,— quod erat viri ingenium — a decessoribus nostris Coelestino V ac Bonifatio VIII rogando impetravit, pro ratione temporum nonnulla audacis excogitata, de negotiis studiisque Orientalium tractandis, de uno aliquo ex ipsis Purpuratis Patribus studiis iisdem praeficiendo, de sacris denique expeditionibus iisque assiduis instituendis, cum apud Tartaros, Saracenos, aliosque infideles, tum apud "schismaticos" ad unitatem Ecclesiae revocandos. At vero solemnius illud et praecipue memorandum, quod eodem hortatore ac duce, ut referunt, in Concilio Viennensi generali latum et a Clemente V, decessore Nostro, promulgatum et decretum, quo veluti adumbratum Institutum Nostrum Orientale deprehendimus..." PIUS XI, *Rerum Orientalium* (8.9.1928) Ed. oficial, Freiburg 1928,8 s.

236) Cfr. *Libre de prima et secunda intentione*. (Avinyó 32, CA 78; Gl. ad). De tal forma acentúa Lull la perfecció i la munificència del amor de Dios, que el inquisidor N. Eymeric lo entendía en el sentido de las teorías de Fenelón que fueron condenadas (Propositio 80-83; PASQUAL, *Vind.* II, 583-610). En realidad Lull no rechaza, sin más la "intenció secunda"; la rechaza únicamente cuando esta intenta suplantar la "intenció prima".

237) Cf. s. th. I q 46 a 2 c; I q 32 a 1; c. gent. I c. 9.

238) Quodl. IV a 18.

239) B. ALTANER, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des R. Lullus*. *Histor. Jahrb.* 48 (1928) 586 a. 1.

240) Cf. s. th. II, II q 10 a 7 c.

241) ANSELMO, *De fide trin.* II (PL 158, 263)

LOS "EXEMPLIS" EN EL *LLIBRE DE EVAST E BLANQUERNA*

I.— ADVERTENCIAS PRELIMINARES

1.— *Escasez de bibliografía.*

Es forzoso reconocer que la bibliografía sobre Ramón Llull es particularmente extensa y que cuenta con obras de indiscutible mérito¹. Pero es preciso poner cuanto antes dos acotaciones a esta nota inicial de optimismo. La primera es para lamentar la relativa escasez de estudios literarios sobre Ramón Llull y la segunda para registrar su frecuente ausencia de obras de conjunto sobre estudios literarios medievales².

Ambas cosas son deplorables, pues prescindiendo de toda valoración del pensamiento luliano —aspecto al que siempre se consagran la mayor parte de obras, pese a encontradísimas opiniones sobre el particular— no se puede negar que el valor literario de Ramón Llull es incalculable y no admitirá jamás ni sombra de oscurecimiento.

Vamos pues en este trabajo a agredir un análisis puramente literario de un sólo aspecto de una obra luliana, el *Blanquerna*. Nos fijaremos en el uso que Ramón Llull hace del ejemplo como procedimiento expositivo.

Quizá ofrece el *Blanquerna* serias dificultades a nuestro estudio, nacidas del carácter predominantemente narrativo del libro, dificultad que no existiría en otras obras de tendencia más doctrinal. Pero en cambio una obra expositiva presentaría tal abundancia de ejemplos, que su magnitud y complejidad sería fácilmente superior a nuestras posibilidades y en definitiva resultaría menos oportuno empezar por lo más complejo, para no pretender sino un primer abordaje del problema.

Si alguien, aprovechando las conclusiones generales de nuestro estudio, quisiera intentar una revisión en gran escala de la técnica del ejemplo en las demás obras lulianas, confiamos que no hallaría mucho por enmendar, pero sí mucho por ampliar y perfeccionar.

2.— *Límites del trabajo. Corpus de "exemplis"*

Al redactar nuestro trabajo hemos seleccionado un pequeño corpus de ejemplos sobre el que principalmente hemos trabajado.³ Ciertos fragmentos escogidos por nosotros no son en realidad ejemplos, y por el

contrario alguien tal vez echará de menos ciertos pasajes que pueden ser tenidos por tales. No olvidemos cuán difícil es recortar de un texto, todo él ejemplifical, los ejemplos intercalados. Porque, si justo es tener por tales los dichos paradigmáticos, ¿por qué no catalogar entre los mismos aquellos hechos expresamente traídos a la narración con el fin de deducir una consecuencia, si en esto coinciden con la técnica del ejemplo?⁴. Y puestos en este disparadero, ya no es fácil prever por dónde pasarán las líneas de apreciación de cada lector.

Hemos incluido además en nuestra antología de pasajes, algunos que en realidad no contienen ejemplos, sino más bien frases interesantes y especialmente sugestivas para teorizar sobre el ejemplo. En cambio, hemos hecho caso omiso del *Libre de Amich e Amat y Art de Contemplació*.

II.— TEORIA Y USO DE LOS EJEMPLOS

I.— Atribución de los ejemplos.

Tratemos en primer lugar de la atribución de los ejemplos en el *Blanquerna*, o sea de quiénes son los personajes en boca de los cuales son puestos los ejemplos.

Va en cabeza, por el número de ejemplos pronunciados, el principal protagonista de la obra, *Blanquerna*. De su boca salen 9 ejemplos, todos ellos colocados en el segundo libro, y más en concreto en la segunda parte de éste. Son los que en el *Corpus* llevan los números 28, 31, 36, 40, 41, 42, 43, 44, 48.

Le sigue Ramón el Foll, personaje que hace su aparición en el Libro IV, en la corte pontificia, y en el que se ven ciertos rasgos especialmente propios del mismo autor, fuera del más evidente que es su identidad de nombre. Pronuncia el Foll 7 ejemplos, correspondientes a los números 76, 77, 78, 80, 82, 83, 89.

Por orden de importancia, encontramos al Abad del Monasterio en el que *Blanquerna* ingresa, quien pronuncia dos ejemplos mientras aún rige el monasterio y otro más tarde, cuando ha dejado su antiguo oficio para tomar el de monje de "Santa María, ora pro nobis". Advirtamos que este último ejemplo es el único en el libro de Ave María. El texto de los tres está bajo los números 35, 45, 51.

En un pasaje especialmente abundoso en ejemplos, expone dos de éstos el criado de Narpan, al entrar en escena en el libro segundo, en su segunda parte. LLevan los números 29 y 30.

Otros dos ejemplos corresponden al Canonge de nedectat, en el libro tercero, números 65 y 66, uno solo a Evast en el libro primero 1, otro al prior del monasterio en el libro segundo, 46. Finalmente en el libro cuarto pronuncian un ejemplo diferentes cardenales, 88, 92, 94, y 99 y el 98 uno de los "recomptadors".

2.— *Temática de los ejemplos.*

Intentaremos a continuación agrupar por temas los ejemplos del *Blanquerna* en línea ascendente, a partir de lo abstracto e irracional hacia lo humano y divino⁵.

Nos encontramos en primer lugar con un ejemplo basado en la personificación del entendimiento y la memoria, que dialogan, 99.

Entrando en el reino vegetal, un ejemplo está tomado del "fust de la creu", 98, y en otro discuten el pino, la palmera y la higuera sobre la primacía de sus frutos. Véase el número 45.

En el 43, la conversación se establece entre animal y planta; en concreto entre un ruiñeñor y un árbol florido.

Los ejemplos 29, 30, 31 y 41 pertenecen íntegramente a la animalística. El primero versa sobre la penitencia del lobo; el segundo sobre el incidente de las "bugies" que pretendían encender fuego sobre una luciérnaga, a lo cual se oponía el papagayo, pese a las amonestaciones del cuervo; el tercero versa acerca del jabalí que combate con un león, contra el consejo de la zorra, el último reproduce un diálogo entre la zorra y el águila.

Podríamos cerrar el grupo de ejemplos tomados del mundo irracional con el caso del perro del ciego, referido en el ejemplo número 36,⁶

Hemos hallado por tanto nueve ejemplos sacados de seres irracionales, frente a los restantes, que son veintidós y pertenecen al mundo racional. Los que se refieren al hombre están tomados de los más variados incidentes de la vida ordinaria.

Hallamos alusión a la elección de un rey en el número 35, a la caza en 1 y 92, al ejercicio de la medicina en 40 y 46, a un ahogado al pasar un río en 94, a un ciego en 66, a la vida en un monasterio en 42 y 44, a incidentes del amor en 51 y 78, al matrimonio en 83, a la muerte en 46.

El ejemplo 28 del predicador de infieles, podría ser tal vez autobiográfico, ya que nos parece recordar incidentes de las correrías apostólicas de Ramón Llull por tierras lejanas⁷.

El 48 es hagiográfico y hace alusión a la leyenda de Santa Sofía.

El 82 se refiere a las relaciones del hombre con Dios. 76, 77, 80 y 89 aluden al "amic e amat" y son como un anticipo de lo que será el libro íntegramente dedicado a este asunto. Por fin el 65 se refiere a la conducta de Dios para con el hombre.

Toda una legión abigarrada de personajes puebla este mundo de los ejemplos de Ramón Llull. Muchos de ellos están perfilados con vigorosos rasgos, aunque éstos sean por lo común pocos y breves. Véanse, por ejemplo, las referencias a reyes en los números 35 y 92, a cortesanos en el mismo 92, a ciudadanos en 35, 44, 78 y 94, a un "frare religiós" en 88, a los monjes en 42 y 44, al abada en el 42, al ermitaño en el 35, al

balletero, "parador" y carnicero en el 1, al pastor en 51, al marido en 83, a la mujer en 51 y 78, al herido en el 40, al enfermo en el 66, al médico en los dos ejemplos 40 y 66, al ciego y a su lazarillo en el 36, al rico moribundo en el 46. Finalmente aparece el concretísimo e inidentificado personaje En Jofa, nombrado en el ejemplo 94.

3.— Clasificación luliana de los ejemplos.

Veamos ahora los diversos apelativos que Ramón Llull aplica a cada uno de los ejemplos arriba mencionados.

Atribuye el nombre de "exempli"⁸ a los que llevan los números 28, 30, 31, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 51, 76, 78, 83, 92 y 94.

"Semblança" es la designación de los números 46, 41, 42, 40, 36 y 29.

"Questió" es el nombre propio del número 99, 78, 66 y 1.

"Comparació" el del número 66.

Son llamados indistintamente "exempli" y "semblança" los números 40, 41, 46.

Vamos a estudiar uno por uno, a base de los mismos textos de Ramón Llull, los cuatro tipos de ejemplos que acabamos de reseñar.

Con gran frecuencia aparece el nombre de "exempli" en el *Libre de Blanquerna*. Advirtamos en primer lugar que este término se presenta con diversas grafías. Tales son, "exemple", usado en I, 1, 17, "exempli", que se lee en I, 10, 2 y "eximpli", escrito en III, 75, 3.

4.— Significaciones de la palabra "exempli" y sus variantes ortográficas.

El uso más frecuente de estas variantes es para designar el ejemplo, bueno o malo; más frecuente se refiere al bueno, que una persona da a los demás con su proceder y conducta.

Véanse, por ejemplo, algunos casos de este uso en los cinco libros:

"Gran era l'exempli e la bona vida que Evast e Aloma fahien, e per los lurs mèrits. Déus fahia moltes gràcies a molts homens" (I, 10, 2).

"Si vosaltres per mi murits, per honrar Déu morrets, o màrtires serets, e bon exempli daret" (II, 20, 9).

"Molta dona de la ciutat ne pres bon eximpli, e molts d'altres monestirs prengueren regla e manera d'aquella qu.n ordena l'abadesa Natana" (II, 41, 4).

"A donar me cové bon exempli, o en lo meu mellorament deu haver algun profit aquest monestir" (II, 52, 15).

“Ni.l bon exempli que donaven a tots los monges e a tots los frares, qui.l vos puria dir?” (II, 62, 6).

“E lo burguès tractà ab lo príncep e ab lo consolat de la ciutat que null temps fembres de bordel no esteguessen per los camins qui són a l’entrant de la ciutat, per ço que.ls hòmens ni les fembres qui entren e hixen en la ciutat no prenguesen mal heximpli”. (III, 71, 4).

“E lo burguès, per lo bon exempli que.l bisbe li havia donat, e cor la fembra no volch retornar al peccat, tornà amar sa muller e fe pau entre ell e sos parents, e çessà la mala volentat que.y ssulia ésser”. (III, 75, 3).

“E si açò no fan, són donants al hòmens lechs mal exempli”. (III, 77, 1).

“Per honrar a la glòria de Déu e per lo bon exempli que.l apostoli e los cardenals li.n donaven, volía ésser parçoner en la missió que.ls estudiants ferien”. (IV, 80, 9).

“E los prínceps e.ls varons n’agren tan bon “eximpli”, que a les corts ordenaven inquisidors e ordenaments con fos conservada justicia e pau”. (IV, 89, 4).

“E majorment per lo bon exempli que daría a les gents”. (IV, 97, 3).

Ante todo aparece aquí, como en casi todos los libros, se encuentran usadas indistintamente las varias grafías “exempli” y “eximpli” sin que en ellas se pueda advertir ningún diferente valor representativo.

Una vez asegurado este uso y significación de la palabra “exempli” o de sus variantes ortográficas, vamos a estudiar un nuevo uso y significación de estas voces.

El puente de enlace entre ambos usos y significaciones, podría estar representado por un pasaje de especial interés que vamos a citar. Pertenece a la segunda parte del libro II y corresponde a los números 37 y 38 de nuestro corpus. Dice así la frase más interesante:

“Aquest cas qui.ns és sdevengut vos és exempli e significanca que Déus vol que vós siats son servidor en nostra companyia”. (II, 54, 7).

Se trata aquí de un hecho que acaba de acontecer, al cual considera el abad, cuyas son las palabras que acabamos de citar, como un “ejemplo” del que se infiere claramente lo que se debe pensar y obrar acerca de una cuestión que está sobre el tapete y no es otra sino el ingreso de Blanquerna en el monasterio.

Recapacitemos pues. Ejemplo era antes el proceder bueno o malo que una persona observa en orden a la edificación o escándalo de los prójimos. En el caso que acabamos de citar, "exempli", sigue designando un hecho de conducta, pero se le añade el elemento nuevo de significación moral o intelectual en orden al adoctrinamiento. De ahí a restar importancia al primer elemento y añadirsele al segundo no hay más que un paso, y ésta es la nueva significación que aparece también en el Blanquerna y que vamos a estudiar a continuación.

En realidad puede muy bien uno prescindir del puente que hemos establecido y del raciocinio que sobre él hemos presentado; no obstante, creemos que puede tener cierto interés el texto aducido, fuera de que el planteamiento del problema tal como lo llevamos hecho pone muy de manifiesto una posible originalidad de Ramón Llull en la utilización del recurso ejemplifical, con posible independencia de retóricas clásicas o modelos orientales.

Porque de hecho el uso del ejemplo como recurso explicativo o persuasivo intercalado en el discurso, no es algo nuevo y propio de Ramón Llull⁹. Pero antes de meternos a estudiar qué novedad u originalidad puede atribuirse a nuestro autor en la técnica del ejemplo retórico, es menester que aduzcamos algunos pasajes en que aparece citado el ejemplo en este último sentido.

Muy pronto encontramos en el Blanquerna tales pasajes. Copiemos algunos:

"Moltes altres bones rahons e bells exemples dix Evast a Aloma per tal que la aconsolàs e que llançàs la tristícia de la sua ànima". (I, 1, 17).

"Con Blanquerna ach dit al cavaller l'exempli demunt dit, ell féu al cavaller aquesta demanda". (II, 50, 7).

"Aprés que Blanquerna hac espost lo primer eximpli, el espòs lo según eximpli per altre eximpli, dient que una vegada..." (II, 56, 4).

"Lo monge preycà los pastors ab exemplis, per tal que mills los endugués a devoció". (II, 66, 22).

"Aquest exempli —dix lo juglar de valor— significa co qui és denunciat per lo soldà e per los axixins al sant pare e als cardenals...". (IV, 80, 2).

"...los serrayns an alguns hòmens religiosos, e, enfre los altres o aquells qui són més preats enfre ells, són unes gents qui han nom "sufies", e aquells han paraules d'amor e exemplis abreuyats e qui donen a home gran devoció". (V, 99, 3).

Otra vez se manifiesta en los ejemplos transcritos que las diferentes grafías no tienen distinta significación, sino que a lo más representan leves diferencias fonéticas, sobre las que no se puede insistir, ya que a veces pasa que en una misma página se presentan diferentes grafías, como ocurre en I, 56, 4 y 5.

Ahora, prescindiendo de todas las raíces clásicas u orientales que pueda tener la significación utilizada por Ramón Llull en los textos presentados¹⁰, vamos a intentar penetrar más en el sentido del ejemplo retórico en nuestro autor a base del análisis de los textos del mismo Ramón Llull.

5.— El "exempli" en Ramón Llull

Podemos definir el "exempli" del Blanquerna con estas palabras: "breve realización o narración de un hecho, del que más o menos inmediatamente se desprende alguna significación que, o bien se da por sabida, o bien se expone, o bien se solicita por medio de una pregunta, con la finalidad de iluminar el entendimiento sobre alguna verdad o decidir a la voluntad sobre algún proceder; todo ello de la manera más apta para captar la atención por medio del ingenio o de la sorpresa y para lograr una emoción en la que se apoye la convicción o la decisión"¹¹.

A continuación podemos dar la comprobación de todos los elementos que hemos incluido en nuestra definición, con sólo citar los casos que hemos tenido presentes al definir.

Hechos tomados como ejemplo se hallan en los números 86, 96 y en 37 y 38 de que ya hemos hablado. Pero ya hemos advertido al principio de nuestro trabajo que de ellos no trataríamos por esta vez. Sería muy prometedora la confrontación de este recurso de Ramón Llull con lo que Gracián expone en su *Agudeza y Arte de ingenio*, bajo el nombre de Agudeza de acción¹².

Continuando con nuestra definición, añadimos "del que más o menos inmediatamente se desprende alguna significación" porque si bien hay ejemplos de una gran nitidez, como los números 36 y 78, otros presentan una oscuridad grande, como son casi todos los que se refieren al Amic y Amat, como los números 76 y 77, además de otros muchos.

Pero ésta es intentada por Ramón Llull, quien da por supuesto que el ejemplo necesita exposición, y que la dificultad de comprensión es un mérito del mismo, ya que lo hace más interesante y logra que la lección inculcada se fije más en el oyente.

En cuanto a la significación del ejemplo, se da por supuesta y, por tanto, no se explica, o bien se deja en suspenso a la consideración del interlocutor en 40, 44, 77 y 83.

En cambio, se insinúa su significado en 41, y se hace su explicación en 29, 30, 31, 35, 43, 45, 78, 92, 94. Una aplicación velada del ejemplo se halla en 36.

Caso bien curioso es el de los ejemplos explicados por otro ejemplo, como el 40 explicado por el 42, y el 41 explicado por el 43.

A veces a continuación del ejemplo se formula una pregunta, cuya respuesta es la clave de la interpretación. Tales son los números, 1, 28 y 99 y todos los ejemplos introductorios de "comparacions" y "questions", dos recursos de los que trataremos a continuación.

Sobre la persona que hace la explicación del ejemplo, diremos que tanto puede ser el mismo que lo ha narrado, véase 30, 43, 78, etc., como otro de los interlocutores, caso del número 76.

La finalidad del ejemplo es o bien especulativa, tal como convencer de la importancia de ciertas cosas pequeñas, número 41; justificar un procedimiento, número 45; o el caso ya dicho de explicar otro ejemplo, como en 42 y 43¹³.

También puede ser una finalidad moral, como provocar el dolor de corazón, número 78; lograr una reforma, número 92; ridiculizar una conducta, número 29, o disuadir una acción, número 30.

Como ya se puede suponer, hay muchos casos híbridos, en los que es difícil ver si predomina la intención especulativa o la moral, como en 46, etc.

La posibilidad de captar la atención o provocar una emoción aparece por lo que ya hemos insinuado de la pretendida obscuridad del ejemplo¹⁴, en su temática, de la que también ya hemos tratado, y por todos los adjuntos en que se presenta, los cuales evidentemente no podemos recoger ni aun sistematizar aquí en su totalidad.

Cada ejemplo es matizado y modificado convenientemente a la calidad del oyente a quien va dirigido y por el efecto que con él se pretende lograr.

En el Blanquerna vemos que se habla con ejemplos a los hombres tomados individualmente, aunque éstos sean abades, obispos, cardenales, emperadores o papa, como a las turbas que acuden a los sermones, al público callejero o a determinados auditorios. La acomodación del ejemplo al oyente nunca se hace con mengua del margen indispensable para producir sorpresa, elemento primordial en el uso del ejemplo.

A pesar de esta prodigalidad en usar del ejemplo, Ramón Llull encarece la conveniencia de su utilización para determinados oyentes. Tal sucede por ejemplo con la predicación a los pastores —gente ruda e ignorante— y a los infieles —personas lejanas a la fe—, como puede verse en los textos que a continuación transcribimos:

"En un prat, prés de una bella font, estaven gran re de pastors qui guardaven bestiar. Lo ponge d'"Ora pro

Estrecho parentesco tienen con la comparación expresada en forma interrogativa lo que Ramón Llull designa con el nombre de “questió” y que vamos a estudiar seguidamente.

7.—La “questió”.

La “questió” es otro interesante recurso que con mucha frecuencia usa Ramón Llull en conexión con el “exempli” o bien independientemente.

Un estudio detenido de los pasajes en que aparece el término “questió” nos convence de que tiene una significación propia y peculiar del campo escolástico y jurídico. No es menester ir muy lejos para hallar un uso semejante del término; ahí está la *Summa Theologica*, en la que se proponen diversas *questiones*, en torno a las cuales se aducen razones en favor o en contra de diversas sentencias.

Precisamente en una disputa escolástica narrada al fin del libro III es donde adquieren un realce especial las “questions” en el Blanquerna. Transcribimos el pasaje.

“Un jorn s’esdenvench que dementre que lo bisbe era en lo capítol e havia manada disputació de quolibet, un home lech preposà aquesta questió: si bisbe, el matí com s’és levat, deu anar deportar ans que oja missa.

Molts arguments foren de cada part; mas lo bisbe solvé la questió dient que si los hòmens lechs han en custume o en ordenament anar ans a la missa que deportar ni fer nulles altres faenes, quant més los clergues, qui viuen del patremoni de santa Sgleya, deuan ans ohir la missa o cantar missa, que façen altres faenes ni que.s vagen deportar. E si açò no fan, són donats als hòmens lechs mal exempli”. (III, 77, 1).

La importancia que Blanquerna atribuye a la solución de ciertas “questions” que le han sido propuestas, hace que emprenda un viaje a Roma para obtener una sentencia decisiva del Papa. Esta es la ocasión buscada por el autor, para lograr que el protagonista ascienda al Sumo Pontificado.

Una vez colocado Blanquerna en el grado supremo de la jerarquía eclesiástica, convencido de la utilidad que puede reportar para la instrucción y edificación de los cristianos el que se debatan públicamente ciertas “questions” especialmente escogidas, instituye en su corte el oficio de “rahonador”¹⁹, con el encargo concreto de mantener disputas sobre tales cuestiones. Veamos el pasaje:

“Aprés que les letres foren lestes, l’apostoli e.ls cardenals loaren e beneyren Déu en la laor que.n donaren

Déu e la passió que sostench per nosaltres. Aquests recomptadors anaven per les viles e per les ciutats e per los castells, e anaven als oficials, als quals dehien bons exemplis". (IV, 88, 6 y 7).

Una muestra de la actuación de tales "recomptadors" puede leerse en el corpus, número 98. Pero también queremos añadir otro caso de especial interés:

"Esdevench—se un día, que .i. dels recomptadors exia de una vila e anava a .i. castell. e atrobà en la carrera gran re de romeus qui anaven a Sant Jacme, e mes—se en lur companyia, e anà ab ells tro a Sent Jacme. E dementre anaven per lo camí, el los recomptava exemplis e bones paraules e devotes, e dehia les stòries del Vell Testament e del Novell, e recomptava'ls los fets qui són passats dels apostolis e dels emperadors, segons que són scrits en les cròniques. Tant era lo plaer que los romeus havien en ses bones paraules, que major devoció n'avien en lur romeria, e menys del treball sostenien en lur anar e en lurs treballs; e per açò foren molts hòmens qui prengueren aquell ofici, per ço que aleuiasen als romerus lur camí e que .ls tenguessen en devoció". (IV, 88, 8).

Prescindiendo de otros valores del texto, sobre los que ahora no puedo insistir, de paso nos ha dado Ramón Llull una lista de temas sobre los que puede versar el ejemplo, aunque él en realidad no usa un campo tan vasto de ejemplos y dejando de lado los bíblicos e históricos, más bien se ocupa de los que saca de su propia invención o experiencia, o a lo más de los relatos referentes a los animales¹⁵.

El hecho de que, como hemos advertido antes, atribuya alguna vez Ramón Llull el nombre de "semblança" a alguno de sus ejemplos¹⁶, nos podía hacer sospechar que en realidad para él uno y otro eran lo mismo. Así es en efecto, como se deduce de la confrontación de muchos textos que aquí no podemos enumerar, en los que confiesa expresamente tal igualdad. La misma conclusión se infiere del estudio de muchos ejemplos, los cuales precisamente se fundan en una semejanza de situación con la que está viviendo el que en tal momento profiere el ejemplo.

6.— La "comparació".

Ofrece un peculiar interés el estudio de lo que Ramón Llull designa con el nombre de "comparació". Ya advertimos que nada tiene que ver con el instrumento retórico al que actualmente llamamos comparación y que se expresa, según el modelo más corriente, "por medio de las fórmulas "así como... de la misma manera...".

Precisamente podemos estudiar perfectamente este tipo retórico, tan amado por Ramón Llull, gracias a que sobre él nos ha dejado una abundante documentación, fácil de recoger.

El mismo autor nos explica el nacimiento de la “comparación”.

“A una festa molt gran s’esdevench que, en la ciutat de Roma, un día que hac cantada l’avengeli en la qual Jesu Crist dix que mellor cosa era entrar en parays ab .1. hull o ab un peu, que en infèrn ab .11. hulls e ab .11. peus, molt considerà lo diaque en aquella comparació, e per gràcia de Sant Sperit ach volentat que anàs per lo món feent comparacions a les gents per tal que.ls endugués ha via salutable. Lo diaque vench al apostoli e als cardenals, e demenà l’ufici de comparacions. L’apostoli dix que aquell ufici donava a .1. cardenal, e que aquell hagués dejús si molts oficials qui anasen per lo món faent comparacions, e que aquell ufici fos apellat “Qui sedes ad dexteram Patris, miserere nobis”. Com l’apostoli hac dites ses paraules, levà’s un cardenal qui pres l’ufici demunt dit. Aquell cardenal ordenà un libre on fossen les comparacions que sos deixebles diguesen a les gents”. (IV, 92, 1).

Por lo transcrito aparece claramente cual es la fuente de inspiración para descubrir la técnica de las “comparacions”; que no es otra sino el discurso de Jesucristo que se contiene en los versículos 8 y 9 del capítulo 18 del evangelio de San Mateo, que dice así:

“Si tu mano o pie te escandaliza,
córtalo y échalo lejos de ti;
mejor te vale entrar en la vida manco o cojo,
que con tus dos manos o tus dos pies ser arrojado al
fuego eterno.
Y si tu ojo te escandaliza,
sácalo y échalo lejos de tí;
mejor te vale con sólo un ojo entrar en la vida,
que con tus dos ojos ser arrojado en la gehena del fue-
go”¹⁷

Ramón Llull, como ve, cita aquí de memoria y condensado el sentido en menos palabras; su texto no reproduce el que acabamos de copiar de San Mateo, ni el de San Marcos con el pasaje paralelo, que se contiene en los versículos 43 a 48 del capítulo 9 y dicen:

“Y si te escandalizare tu mano, córtala:

más vale que entres manco en la vida
que con las dos manos irte a la gehena, al fuego inextin-
guible,

1) Véase la bibliografía que publica el P.M. Batllori en *Obres Essencials de Ramon Llull*, II, 1359—1376, Ed. Selecta, Barcelona, 1960.

2) Es sintomática en este sentido la ausencia de R. Llull en la obra de J. TH. WELTER. *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen age*. Paris-Toulouse 1927, que con frecuencia citamos. Para hablar con toda exactitud, Welter solo cita a R. Llull en una nota, al pie de la página 335, para decir que escribió el *Llibre de les Besties*. Posteriormente a la redacción de estas páginas, que forman parte de un trabajo más amplio, presentado en 1955 a la Universidad de Barcelona, afortunadamente han aparecido los estudios de los Profs. Badía Margarit, Moll y Rubió incluidos en el primero y segundo tomo de las *Obres Essencials de Ramon Llull*, mencionadas en la nota precedente, así como el trabajo de WOLFGANG SCHLEICHER *Ramon Lull's Libre de Evast e Blanquerna, eine Untersuchung uber den Einfluss der franziskanish-dominikanischen Predigt auf die Prosaerwerke des katalanischen Dichters*, Kolner romanistische Arbeiten, 1958, que trata de los ejemplares en las páginas 113—122.

3) En la imposibilidad de reproducirlo aquí, damos la cita numerada de los pasajes utilizados, refiriéndonos a las *Obres de Ramon Llull*, vol. IX, Palma de Mallorca 1914.

1.—1.1.c.3.n.2—7	56.—1.3.c.70.n.3
2.—1.2.c.19.n.4	57.—1.3.c.71.n.1
3.—1.2.c.19.n.6	58.—1.3.c.71.n.3
4.—1.2.c.19.n.12	59.—1.3.c.72.n.1
5.—1.2.c.20.n.9	60.—1.3.c.72.n.3
6.—1.2.c.20.n.9	61.—1.3.c.72.n.6
7.—1.2.c.23.n.2	62.—1.3.c.72.n.7
8.—1.2.c.26.n.2	63.—1.3.c.73.n.3
9.—1.2.c.29.n.3	64.—1.3.c.73.n.5
10.—1.2.c.30.n.2	65.—1.3.c.73.n.6—7.
11.—1.2.c.30.n.3	66.—1.3.c.74.n.1—3
12.—1.2.c.30.n.4	67.—1.3.c.74.n.4
13.—1.2.c.30.n.5	68.—1.3.c.74.n.5.
14.—1.2.c.30.n.6	69.—1.3.c.76.n.8
15.—1.2.c.31.n.5	70.—1.3.c.76.n.10
16.—1.2.c.32.n.3	71.—1.3.c.76.n.11
17.—1.2.c.33.n.3	72.—1.3.c.77.n.1
18.—1.2.c.33.n.8	73.—1.4.c.79.n.3—4
19.—1.2.c.35.n.3	74.—1.4.c.79.n.5
20.—1.2.c.35, n. 6	75.—1.4.c.80.n.1
21.—1.2.c.37.n.1	76.—1.4.c.80.n.2
22.—1.2.c.38.n.3	77.—1.4.c.80.n.2
23.—1.2.c.40.n.2	78.—1.4.c.80.n.6
24.—1.2.c.42.n.14	79.—1.4.c.80.n.7
25.—1.2.c.45.n.3	80.—1.4.c.80.n.7
26.—1.2.c.45.n.4	81.—1.4.c.80.n.10
27.—1.2.c.48.n.5	82.—1.4.c.81.n.4
28.—1.2.c.50.n.2—8	83.—1.4.c.81.n.4
29.—1.2.c.52.n.2	84.—1.4.c.81.n.7
30.—1.2.c.52.n.3	85.—1.4.c.81.n.8

nobis” vench en aquell prat e saludà.ls pastors, e dix que ell era preycador de pastors, e pregà'ls que volguessen ohir lo sermó que ell los volia dir. Lo monge preycà los pastors ab exemplis, per tal que mills los endugués a devoció. Tant plaents sermons fahia lo monge als pastors, que tot dia cogitaven en ço que.l monge los preycava; e per ço que cogitaven, s'enamoraven de Déu a honrar e de nostra Dona a pregar .VII. jorns stech lo monge ab ells, en aquell loch; al .VIII. jorn pres cumiat d'els, e anà preycar a altres pastors, qui estaven en altres partides. Los béns ni les laors per que Déus era honrat per aquells pastors que.l monge preycava, qui.ls vos puria dir? Ni la bona fama que.l monge havia per totes les terres, qui le.us puria recomptar? Ni.ls pastors qui.l venien ohir, qui.ls puria nombrar?” (II, 66, 22). “...e fo fet ordenament, per l'apostoli e per los cardenals, que a aquelles gents trame-tessen hòmens sants e hòmens devots qui saben lurs lenguatges, e que.ls preycasen segons exemplis e custumes, per metàfores e semblançes, tro que les sensualitats fossen ordenades a pujar les semblançes als poders de la ànima, per los quals en la entellectuitat fossen illuminats de la santa fe catòlica”. (IV, 88, 3).

Del texto que acabamos de citar, se desprende bien claramente la misión que Llull asigna al ejemplo, que no es otra sino la de mediar entre la fe y el entendimiento, tendiendo un puente a través del cual sea más fácil el paso por medio de la imaginación.

Es tan grande la importancia que Ramón Llull atribuye al ejemplo, que al llegar Blanquerna al Sumo Pontificado le hace establecer el célebre oficio de “recomptador”, cuya institución y misión se narra en el libro IV, capítulo LXXXVIII con estas palabras:

“En Ultramar vench un recomptador qui tramés a dir al cardenal que dos axixins havien mort .I. príncep, e que.ls havia hom morts; e lo cardenal anà preycar los religiosos qui aprenien diversses lenguatges, e enaguà—los de desirar la mort per Jesu Crist, pus que per error eren hòmens qui desiraven murir per ço que lurs parents hagen libertat. E per açò fo fet stabliment que hom aquells preycàs totes setmanes una vegada, per ço que ab major afecció aprenquesen e desiresen murir.

Segons esta manera demunt dita s'ordenà que anasen los misages per tot lo món; e en altra manera foren molts hòmens qui prenien ufici a recomptar a les gents exemplis e bones paraules per ço que suvin remembrasen lo Fill de

los .IIII. loadors demunt dits, e moltes foren les rahons qui.s digueren en la cort a rahonar la .I. part e l'altra, e on pus fortment les parts se contrastaven en jutjar qual de tots quatre havia mills loat Déu, pus fortment crexia devoció en les gents qui ohien lo contrast de les parts. E per açò lo cardenal de "Laudamus te" dix a l'apostoli que ell elongàs a solvre les questions damunt dites longament de temps, e que en sa cort fossen stablits rahonadors qui tots jorns rahonasen cascunes de les parts, e que totes les rahons fossen scrites, cor si un plet havia durat en la cort de dos reys, qui contrastaven per l'emperi, .XX. anys²⁰, quant més devia ésser alongada la sentència de les questions demunt dites, per ço que pus fortment ne cresqués devoció e bon eximpli en la cort, per la qual devoció e exempli fossen molts semblants loadors o màrtirs!". (IV, 82, 12).

En este caso, como ya hemos advertido en otra ocasión, no hemos de pensar que se inaugura aquí el uso de las "questions" como recurso retórico. Los hallamos ya anteriormente a este capítulo, por ejemplo en los pasajes que van bajo los números 1, 66 y 78. Lo que ocurre es que aquí empieza a utilizarse este instrumento retórico con más reflexión y concienzudamente. De paso, estos pasajes nos ilustran sobre la concepción de las "questions" en Ramón Llull.

Un tipo modélico de "questió" es el que hallamos bajo el número 90 y que conviene leer.

Este caso corresponde a una cuestión propuesta directamente como tal, pero puede también suceder que sea introducida por un ejemplo, como ocurre en el número 66.

Ramón Llull tien un interés especial en subrayar la eficacia de las "questions" en orden a la conversión o en general a la persuasión. Así lo advierte expresamente en este pasaje:

"Molt considerà lo jueu en les paraules que li hac dites lo cardenal, e per les questions e les rahons que li hac dites, aperçebé veritat e feuse crestià, e pres ufici que anàs en les sinaguogues dels jueus adorar Déu, en presència de tuyt, segons les .III. maneres demunt dites; e d'aquell ufici li féu l'apostoli previlegi". (IV, 84, 4).

El sentido jurídico del término "questió" aparece también claramente en el siguiente pasaje:

"Esdevench—se, un día, que .I. plet qui.s menava enfre .I. bisbe e un seu canonge, se devia determenar, e, ans que.s donàs la sentència, la .I. dels .II. procuradors

murí, e fo embargat lo plet, e per açò l'altre procurador recorrech al cardenal, e aquell féu .I. procurador qui menàs lo plet que menava lo procurador qui era mort, e donàs la sentència; ne fo questió, en la cort, si la sentència valia per Dret o no. Jutjat fo en la cort que aquella sentència devia valer, per ço cor l'apostoli havia fet stabliment que lo cardenal pogués fer procurador qui fos sufficient e qui no prengués null serviç". (IV, 90, 3).

Alcanza Ramón Llull una de sus más altas cimas en su técnica de personificar entidades, precisamente al proponer la curiosísima cuestión acerca de las relaciones del entendimiento con sus hermanas memoria y voluntad, que puede leerse en el número 99.

III.— CONCLUSION

Para Ramón Llull la palabra "exempli", además del ejemplo de vida, significa una breve realización o narración de un hecho, del que más o menos inmediatamente se desprende alguna significación que, o bien se da por sabida,

o bien se expone,

o bien se solicita por medio de una pregunta, con la finalidad de iluminar el entendimiento sobre alguna verdad, o decidir a la voluntad sobre algún proceder; todo ello de la manera más apta para captar la atención, por medio del ingenio o de la sorpresa y para lograr una emoción en la que se apoye la convicción o la decisión.

Dentro de este tipo general de "exempli" distingue Ramón Llull las variantes llamadas "comparació" y "questió".

La "semblança" equivale al ejemplo o "exempli".

Cada uno de estos tipos de ejemplo está confiado en la obra luliana a un oficio diferente, cuyos nombres son: "recomptador" para el "exempli", "ofici de comparació" y "rahonador" para la "questió".

M. ARBONA PIZA, S.J.

Profesor Adjunto de la Universidad de Barcelona.

donde "su gusano no muere, y su fuego no se extingue".
 Y si tu pie te escandalizare, córtalo:
 más vale que entres cojo en la vida,
 que con dos pies ser arrojado en la gehena,
 donde "su gusano no muere y su fuego no se extingue".
 Y si tu ojo te escandaliza, sácalo:
 más vale que con un ojo entres en el reino de Dios
 que no con dos ojos ser arrojado a la gehena,
 donde "su gusano no muere y su fuego no se extingue"¹⁸

Como es de suponer, todo el capítulo 92 del libro IV, al que pertenece el texto anteriormente citado, está dedicado a las actividades del cardenal de "Qui sedes..." y es por consiguiente muy abundoso en comparaciones, que vamos a analizar un poco:

En primer lugar, podemos definir la comparación como el enunciado de un juicio de valor acerca de dos términos, entre los cuales se ha de elegir.

El modelo de comparación, como ya hemos visto, se presenta en forma de oración aseverativa, y a este tipo corresponde también el texto citado en los números 66 y 102 del corpus.

No obstante, con mucha mayor frecuencia aparece la comparación expresada en forma interrogativa, a modo de pregunta dirigida a un interlocutor presente o imaginario. Tales son los casos comprendidos bajo los números 27, 101, 104, 105, 106, 107, 109. Incluso se presentan tipos de comparación con preguntas múltiples, como en 103 y 108.

Los oficiales del cardenal de "Qui sedes..." van haciendo sus comparaciones por las calles y plazas. Las proponen frecuentemente al azar, sin esperar ocasión especial para ello; tal sucede en 103, 107 y 108. Pese a todo ello, de ordinario producen algún fruto tales comparaciones, en personas que al acaso las escuchan y así se refiere en 66, 103 y 108.

En otros casos, la comparación viene justificada por algún suceso que acaba de ocurrir, de cuyas circunstancias toma normalmente su asunto la comparación. Tales son los casos 27, 67, 101, 104 y 106.

Un tipo más curioso de comparación es la que viene introducida por un ejemplo, como sucede en 66.

También puede acontecer que la comparación se presente desnuda y escueta, como en 105 y 106 ó bien con explicaciones más o menos completas; véanse los números 101 y 104.

Del hecho de aparecer definido el recurso a la comparación y el oficio de comparación hacia el fin del libro IV, no se ha de deducir la conclusión de que no es utilizado con anterioridad en los libros de Blanquerna. De hecho ya hemos mencionado los casos número 27, 66 y 67, que se hallan en los libros II y III.

- 31.—1.2,c.52,n.4
 32.—1.2,c.52,n.7
 33.—1.2,c.52,n.8
 34.—1.2,c.52,n.9
 35.—1.2,c.53,n.4
 36.—1.2,c.54,n.2—4
 37.—1.2,c.54,n.5—6
 38.—1.2,c.54,n.7
 39.—1.2,c.54,n.8
 40.—1.2,c.56,n.3
 41.—1.2,c.56,n.3
 42.—1.2,c.56,n.4
 43.—1.2,c.56,n.4
 44.—1.2,c.57,n.4
 45.—1.2,c.57,n.6
 46.—1.2,c.57,n.7
 47.—1.2,c.58,n.3
 48.—1.2,c.58,n.12
 49.—1.2,c.60,n.5
 50.—1.2,c.64,n.4—5
 51.—1.2,c.66,n.14—15
 52.—1.2,c.66,n.22
 53.—1.3,c.68,n.1
 54.—1.3,c.68,n.6
 55.—1.3,c.70,n.1
 86.—1.4,c.82,n.6
 87.—1.4,c.82,n.14
 88.—1.4,c.83,n.6
 89.—1.4,c.83,n.6
 90.—1.4,c.84,n.4
 91.—1.4,c.84,n.8
 92.—1.4,c.85,n.1
 93.—1.4,c.85,n.7
 94.—1.4,c.87,n.2
 95.—1.4,c.87,n.5
 96.—1.4,c.87,n.6
 97.—1.4,c.88,n.7
 98.—1.4,c.88,n.7
 99.—1.4,c.91,n.4—5
 100.—1.4,c.92,n.1
 101.—1.4,c.92,n.1
 102.—1.4,c.92,n.1
 103.—1.4,c.92,n.3
 104.—1.4,c.92,n.4
 105.—1.4,c.92,n.5
 106.—1.4,c.92,n.5
 107.—1.4,c.92,n.6
 108.—1.4,c.92,n.7
 109.—1.4,c.92,n.8
 110.—1.4,c.99,n.3

4) Véase lo que a este respecto dice SCHLEICHER en las páginas 119-122 de la obra citada y el criterio de selección por él utilizado, que ya fue prácticamente el nuestro, aunque su aplicación (si no se ha de atribuir a descuido) le ha hecho excluir ciertos textos que nosotros habíamos recogido y creemos deber conservar.

5) WELTER en la obra citada, página 107, presenta "une douzaine de types d'exemple, a savoir: l'exemplum biblique, l'exemplum pieux, l'exemplum hagiographique, l'exemplum prosopopée, l'exemplum profane, l'exemplum historique, l'exemplum légendaire, l'exemplum conte, l'exemplum fable, l'exemplum moralité, l'exemplum prodige et l'exemplum personnel". En realidad resulta bastante difícil encasillar los ejemplos lulianos en esta clasificación. Véase la que propone SCHLEICHER en la obra citada, página 121.

6) Para ejemplos tomados de los perros, véase WELTER, o.c. págs.99—101.

7) Podría encuadrarse en el tipo del ejemplo que Welter llama "personnel".

8) Sobre el doblete *exempli—eximpli* cfr. *Obres Essencials de R. Llull* vol., II p. 1306. Es curioso que normalmente se encuentra en el *Blanquerna* la forma terminada en i. Tal desinencia parece no puede explicarse sino a partir de un genitivo latino. Quizá la solución esté en el frecuente uso que de tal caso se hacía al intercalar corrientemente en el discurso latino y aun en las alocuciones en lengua vulgar la frase *exempli gratia* o *exempli causa*, que daría lugar a la forma que no es exclusiva de R. Llull *exempli*. La acción metafónica que muy frecuentemente se atribuye a la i final explicaría la cerrazón de la vocal tónica en i, todo lo cual nos explicaría la forma *eximpli*.

9) Un largo y detallado proceso del uso del ejemplo en la literatura religiosa y didáctica en el medioevo, a partir de los primeros escritos cristianos, se hallará en la obra de WELTER ya citada, págs. 10 a 62.

10) No es nuestra intención en este trabajo tratar de las influencias sobre Ramón Llull, que tales ejemplos pueden descubrir. Una pista para esta investigación, que podría ser interesante, la daría el libro de WELTER.

11) Otras definiciones de ejemplo se hallan en WELTER, págs. 1 a 5. Coinciden substancialmente con la nuestra, la cual no obstante se adapta más exactamente al ejemplo en Ramon Llull.

Es lamentable que Curtius no trate del "exemplum" en el sentido que aquí nos interesa; véase no obstante esta cita: E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern 1948) págs. 65 a 68 donde se encierran algunas consideraciones interesantes.

12) Me parece notablemente prometedora la confrontación de ciertas ideas retóricas de Llull con las de Gracián. El primero en cierto modo parece a veces preluir cierto concep-tismo. Si por una parte la ausencia de citas de Ramon Llull —quizá explicables por las vicisitudes sufridas por el prestigio del escritor mallorquín— parecen insinuar un desconocimiento de la obra de Llull por parte de Gracián, por otro lado la concepción de *El Criticón* trae irresistiblemente a la memoria la técnica de las grandes novelas lulianas *Blanquerna* y *Félix de les Meravelles*. Incluso posiblemente está tomado de esta novela uno de los más célebres ejemplos de *El Criticón*. Compruébese el parecido en B. GRACIAN, *Obras Completas* (Madrid 1944) pág. 447 y R. LLULL, *Libre de Meravelles* Els nostres classicis 38 (Barcelona 1932) págs. 119—120. Los pasajes en que Gracián habla de la agudeza de acción pueden verse en el libro citado, págs. 66 y 230—232.

No debería olvidarse en esta confrontación de Llull y Gracián lo que Curtius ha escrito acerca de este último en la obra citada, págs. 295—303. La tendencia de este autor es explicar mucho del fenómeno gracianesco a base de elementos medioevales.

13) Véase WELTER, O. c. págs. 66—79.

14) No pondremos aquí los muchos pasajes del *Blanquerna* que se podrían aducir; sólo traeremos un texto clarísimo del *Félix de les Meravelles* que dice:

"—Senyer —dix Felix al sant ermità—, molt me meravell de vostros eximplis, car viyares m'és que no fassen res al prepòsit de què jo us deman—. —Bells amichs —dix lo ermità—, scientement vos fas aytals semblançes per ço vostro enteniment exalçets a entendre; car hon pus scura és la semblança, pus altament entén l'enteniment qui aquella semblança entén.—" Véase el texto en R. LLULL, *Libre de meravelles* Els nostres classicis 34 (Barcelona 1931), pág. 142.

15) Compárense esta lista de temas con la que hemos tomado de Welter en la nota 5.

16) Tales son los que, como ya hemos dicho, en el corpus llevan los números 40, 41 y 66.

17) Tomamos el texto castellano de BOVER—CANTERA, *Sagrada Biblia* II, BAC 26 (Madrid 1947) pág. 54 de la segunda serie de numeración.

18) Id. pág. 103.

19) El mismo oficio se halla documentado en la Crónica del Rey Don Jaime, con un sentido plenamente jurídico. Véase M. AGUILO FUSTER, *Chronica o comentaris del gloriosissim e invictissim Rey en Jacme Primer...*, Barcelona, 1873, pág. 491.

20) Pensamos que esta alusión podría hacer referencia al famoso "Fecho del ymperio", que provocó tantos debates judiciales durante el llamado "Largo interregno" o "Gran interregno", que va de 1250 a 1273. Esots acontecimientos eran todavía recientes cuando R. Llull escribió estas páginas. Sobre la datación del *Blanquerna* véase la introducción a dicho libro en *Obres Essencials* I.

EL PAPA "BLANQUERNA", DE RAMON LLULL Y CELESTINO V

El asunto de la fecha que hay que señalar al libro V del *Libre de Evast e de Aloma e Blanquerna*¹ se halla ligado al de la identidad del Papa *Blanquerna* —el protagonista del libro IV y del libro V² de la famosa obra de Ramon Llull— y del Papa Celestino V, que fue elegido el 5 de julio de 1294, y que renunció a la tiara, el 13 de diciembre siguiente.

El libro IV del *Libre de Blanquera es d'apostolical estament*³, y, además de describir *en qual manera lo bisbe Blanquerna fo apostoli*⁴, trata *del ordenament que el papa Blanquerna feu en sa cort*⁵. En el libro V se narra *en qual manera Blanquerna renuncia al papat*⁶. Por consecuencia, para resolver el problema relativo a la identidad o no identidad del referido Papa *Blanquerna*, sobre quien versan dichos dos libros de la novela lulliana, y del Papa Celestino V, no sólo hay que tener en cuenta las páginas de Ramon Llull que componen el libro V, sino también las que escribió en el libro IV.

Para resolver ese problema, no basta saber que el sucesor del franciscano Nicolás IV renunció a la tiara y que el Papa *Blanquerna renuncia al papat*. Es preciso averiguar quién fue Celestino V y cómo describe Ramon Llull al *papa Blanquerna*. Si, en efecto, los rasgos fisonómicos de éste no son los de aquél, evidentemente, por el hecho de que el Papa *Blanquerna renuncià al papat*, no puede concluirse de manera legítima, que al escribirse el último libro del *Libre de Blanquerna*, se aludiese a la renuncia de San Celestino V.

Si las líneas históricas de la personalidad y del pontificado del Papa *Blanquerna* coincidiesen con las del Papa Celestino V y no hubiese otras razones en contra tendría razón de ser, la hipótesis relativa a la composición de todo el *Libre de Blanquerna*, después de 1294, que es la de Tarré⁷ o, por lo menos, la de Gottron, quien mantuvo que los cuatro primeros libros de la misma obra lulliana pertenecen a los años 1283-1284 y que el quinto fué compuesto en 1294;⁸ opinión, a la que se adhirió Rubió Balaguer⁹.

El Prof. Rudolf Brummer ha señalado que la unidad de plan y de realización de la obra excluye la composición por etapas, y que el libro V forma parte de la primera concepción de la misma¹⁰, basado en que también habían dimitido el abad, a quien sucedió *Blanquerna*¹¹ y el obispo para cuya diócesis fue nombrado el mismo abad *Blanquerna*.¹²

O sea, que el libro V es parte esencial de la obra¹³; y no es posible que fuera añadido diez años después a los cuatro primeros libros.

Más esta razón no vale contra la hipótesis formulada por Tarré, quien, acaba de indicarse, sostuvo que todo el *Libre de Blanquerma* fue escrito después de 1294.

Para rechazarla habrá que apoyarse en otros argumentos. Más, quien, persuadido de que el Papa *Blanquerma* no es Celestino V, quiera demostrar que Ramon Llull no se inspiró en la historia de éste, tiene que poner de manifiesto las diferencias que separan al Papa de la novela lulliana, del Pontífice que dimitió en diciembre de 1294.

Hay que puntualizar, sin embargo, que, por muy claramente que se demuestre que el Papa *Blanquerma* no es Pedro de Murrone, no queda probado que el *Libre de Evast e de Aloma e de Blanquerma* sea anterior al mismo año 1294; sino que es preciso aducir otros argumentos contra la opinión de Mn. Tarré.

Mas este breve artículo no tiende, precisamente a señalar el año de la composición de aquella obra de Ramón Llull, sino, concretamente, a demostrar que, sea cual fuere la fecha que haya que atribuirle, el protagonista de sus libros IV y V —el Papa *Blanquerma*— no es el Papa Celestino.

Algunos puntos comunes a las líneas que definen a esos dos personajes habrán creído descubrir quienes piensan que Ramón Llull, al escribir los dos últimos libros del *Libre de Blanquerma* recordaba o quería describir la historia del Papa Pietro de Murrone. Pero el único realmente idéntico es el del mero hecho de la renuncia al Supremo Pontificado. Incluso, en efecto, las circunstancias que rodean la del Papa de la novela lulliana y la del Pontífice de la historia son totalmente diferentes, según se intentará poner de manifiesto.

Otro punto parecido es el de la presencia o intervención real en la elección del ermitaño de San Onofre, del monte Murrone, y en la del Papa *Blanquerma*. Pero la semejanza —si es que exista alguna— es, verdaderamente imperceptible, en medio de las grandes diferencias que las separan.

En la primavera de 1294, el rey Carlos II de Anjou, de Nápoles y su hijo Carlos Martel, rey titular de Hungría pidieron a los cardenales, reunidos en Cónclave, en Perusa, que se pusieran de acuerdo para dotar de un nuevo Papa a la Iglesia, cuya Sede Primada se hallaba vacante desde el 4 de abril de 1292, en que Nicolás IV —a quien Ramón Llull había presentado un memorial y un opúsculo—¹⁴ falleció, en Roma, en el palacio que había edificado junto a Santa María la Mayor¹⁵. Además, *parece ser* que, directa o indirectamente, rogaron al ermitaño Pietro la Murrone que exhortara a los referidos cardenales a dar a la Iglesia un Supremo Pastor, ya que al cardenal Malabranca leyó a aquéllos una carta del santo ermitaño.¹⁶

Pero este episodio es totalmente diferente del narrado por Ramon Llull en el capítulo del *Libre de Blanquerna* titulado *En qual manera lo bisbe Blanquerna fo Apostoli*, donde un juglar refiere a un cardenal lo que, según se cuenta, en el capítulo *De valor*¹⁷, les había ocurrido a él y al emperador, al encontrarse *per la forest* con el ermitaño *Blanquerna* quien *anava molt desirós com pugués atrobar loc cuvinent a fer penencia*¹⁸.

No hablaron de conclave alguno, ni de la necesidad de elegir un nuevo Papa, sino del *valor*.

“Blanquerna —refiere Ramon Llull— menà l'emperador a la font; sobre la herba fresca s'asigueren tots .iij. prés de la font. Blanquerna trase .iij. pans que li eren romases; ensems se dinaren e menjaren. Dementre que l'emperador menjava, Blanquerna demanà a l'emperador qual cosa li aprofitava pus fortment, o lo pa que menjava o son emperi. Respòs l'emperador e dix que en aquell loc més li aprofitava e li valia lo pa que menjava que son emperi. Blanquerna respòs e dix que pobre és de valor emperi qui no es tan profitable a son senyor com lo pa que menjava. E per açò tu, juglar, dix Blanquerna, pots conèixer què és valor, car tota valor està en tres coses: la una és com les coses terrenals valen a sustentar lo cors; l'altra és com valen a guanyar virtuts e mèrits; terça és com totes coses són bones en quant Déus n'és servit. conegut, amat, e vol usar de son poder en ses creatures”¹⁹.

Molt parlaren tots .iij. de valor, e tan longament anaren ensems, tro que esdevengueren en un bell prat environat de molts bells arbres. En lo mig d'aquell prat fo edificat un bell palau tot entallat e murat de marbre. Al cap del portal eren escrites estes paraules: Aquest palau es de la dona de valor, en lo qual no pot ni deu entrar null home qui sia enemic ni perseguidor de valor. En aquest palau està valor, qui és exillada del mon... Valor plora e plany tots jorns sos dampnatges e desira recobrar sa honor”²⁰.

Tal fue el tema de la conversación que mantuvo el monarca con el ermitaño *Blanquerna*, antes de ser elegido obispo.

Aquél —al contrario de lo que hizo Carlos II de Anjou con el ermitaño *Pietro da Murrone*— no le rogó que intercediera ante los cardenales, para que aceleraran la elección de un nuevo Papa; sino que “l'emperador demanà al juglar e a *Blanquerna* en quals paraules eren entrats de valor”²¹.

Por otra parte, el monarca se encontró, *casualmente*, con el ermitaño Blanquerna, mientras que Carlos II de Anjou, a su regreso a Nápoles, pasando por Sulmona, de manera directa o indirecta, se entrevistó con el ermitaño del monte Murrone²².

Los tres personajes de la historia son Carlos II de Anjou, su hijo Carlos Martel y el ermitaño de San Onofre, los personajes de la novela son el emperador, el juglar y el ermitaño *Blanquerna*.

Con ocasión de la entrevista de los dos personajes reales con Pietro da Murrone, éste fue elegido Papa inmediatamente. En cambio, después del encuentro del emperador y del juglar con el ermitaño *Blanquerna*, y sin que se debiese a aquél, sucedió que *fo elet a abat Blanquerna*²³, y que más tarde *l'abat Blanquerna fo elet a Bisbe*²⁴. Finalmente, *lo bisbe Blanquerna fo apostoli*²⁵.

Más su elección para el Sumo Pontificado de la Iglesia sucedió de muy distinta manera que la del Papa Celestino V. Se debió, en efecto, a que el juglar contó a un cardenal lo siguiente: "Per ordenament de Déu s'esdevenç que mon senyor l'emperador e jo nos encontrem ab un sant home qui havia nom *Blanquerna*. lo qual per un gran aforest anava cercar on pogués fer son ermitatge en lo qual tots los jorns de sa vida adoràs e contemplàs Deu".²⁶

Acaeció luego, que "lo cardenal recontà a sos companyons co que el juglar li havia dit de *Blanquerna*. Per aquelles paraules que l cardenal lur dix de *Blanquerna* e per les altres que ja n'avient oides, foren los cardenals en volentat que l bisbe *Blanquerna* fos creat apostoli, e tuyt digueren o volgren que ell fos apostoli. E digueren *Veni Creator Spiritus* e *Te Deum laudamus*, e volgeren *Blanquerna* assureu en a l'apostolical Cadira".²⁷. *En aprés, lo bisbe Blanquerna fo papa creat*.²⁸.

O sea que, en la elección del Papa *Blanquerna*, no hubo carta alguna de éste al Cónclave, ni por consecuencia, lectura de la misma, por un cardenal, a la presencia de los demás cardenales. Por cuyo motivo, no es sólo la dimisión del Papa *Blanquerna* que es totalmente diferente de la dimisión de San Celestino V, sino que son igualmente distintas la elección de aquél y la de éste para el Sumo Pontificado de la Iglesia.

Por razón de tantas y tales diferencias como las que existen entre la elección y la dimisión del Papa de la historia y las de *Blanquerna* —apenas se explica que Adam Gottron sostuviese que los cuatro primeros libros del *Libre de Blanquerna* pertenecen a los años 1283-1284, y que el quinto fue escrito después de 1294. Lo lógico, en efecto, debería ser, al parecer que, al sostener la composición de la noveña de Ramón Llull por etapas, hubiese atribuído los tres primeros libros a dichos años 1283-1284 y los dos últimos, íntimamente unidos, al años 1294, en que Celestino V fue elegido Papa y renunció a la Tiara.

Las diferencias que separan la elección del ermitaño Pietro da Murrone para la Sede Primaria de la Iglesia y la del obispo *Blanquerna* son tan grandes, que no sólo no es posible admitir que la abdicación de aquél no guarda relación alguna con la de éste, sino que es preciso mantener, que tampoco la elección del obispo *Blanquerna* se inspiró, bajo ningún aspecto, en la del ermitaño de San Onofre.

En resumen, que el Papa *Blanquerna* no es el Papa Celestino V.

Pero lo más singular del pontificado de San Celestino V fue su renuncia a la Sede Primada de la Iglesia universal, que es lo que caracteriza el pontificado del Papa *Blanquerna*, quien *renuncià al papat*; hecho que inspira todo el libro quinto del *Libre de Blanquerna*, titulado *de vida ermitana*, porque el Papa *Blanquerna* deseó *com fos contemplador de Déu en vida ermitana*.²⁹

Se da esa semejanza, pero puede demostrarse que se reduce al puro hecho de la dimisión papal. La circunstancia, en efecto, que rodean a la del Papa Celestino V y las que circundan la del Papa *Blanquerna* son totalmente diferentes. Tanto es así, que, si se compara la historia de aquél con la descripción que de éste ofrece Ramón Llull, ha de sacarse la conclusión de que se trata de dos personajes tan diferentes, que no es posible que el autor del *Libre de Blanquerna* se inspirase en la vida de Pietro da Murrone.

He aquí las diferencias:

BLANQUERNA

Cuando *Blanquerna* fue elegido Papa, era obispo. *Foren los cardenals en volentat que l bisbe Blanquerna fos creat apostoli...*³⁰ *En après, lo bisbe Blanquerna fo papa creat.*³¹

Blanquerna fue abad, antes de ser obispo. *Aquel qui sulia ésser bisbe, venc al capítol, e, en presència de tuyt, dix que ells elegissen bisbe l'abat Blanquerna, car no sabia null home tant digne fos de ésser bisbe.....*³³ *A totes passades, volc lo Papa que fos bisbe l'abat Blanquerna per ço que melloràs lo bisbat, segons que havia mellorat lo monestir.*³⁴

PIETRO DA MORRONE

Pietro da Morrone no era obispo. Fue elegido Papa, siendo un simple ermitaño, que no había recibido la ordenación episcopal.³²

Pietro da Morrone había sido abad en Faioli (1276-1279), de donde se había retirado al monte de Maiella, para fundar una congregación de ermitaños —los luego llamados “Celestinos” con los que vivía —como puro ermitaño— cuando fue elegido Papa.³⁵

Blanquerna, antes de ser elegido Papa, no había sido ermitaño. Lo fue, después de haber renunciado al Papado. Precisamente, a raíz de la renuncia, dijo lo siguiente a los cardenales: *Longament he desiderat com fos servidor contemplador de Deu en vida ermitana...*³⁶ *En axí vivia e estava Blanquerna ermità, considerant que anc no fo en tan plaent vida, ni anc no hac tan aparellat de exalçar molt sa ànima a Deu.*³⁷

El obispo *Blanquerna* fue llamado por un cardenal. *Lo cardenal tramès al bisbe Blanquerna que vengués a ell, e l juglar de valor lo viu e lo conec, e hac molt gran plaer d'ell a veer; emperò gran maravella hac com lo viu vestit tan noblement ni com portava anell d'aur en son dit.*³⁹

Es decir, que, previamente a ser elegido Papa, acudió a la Curia papal, ciertamente, desde Roma mismo, donde se hallaba por razón de asuntos diocesanos.

Quien trajo a la Curia romana noticias del bisbe *Blanquerna*, fue lo *Juglar de valor*, e era lo *juglar que Blanquerna atrobà en la forest...*⁴¹; y dijo al cardenal lo siguiente: *Per ordenament de Deu, s'esdevenç que mon senyor l'emperador e jo nos encontram ab un sant home qui havia nom Blanquerna, lo qual per una gran aforest anava cercar on pogués fer son ermitatge en lo qual tots los jorns de sa vida adoràs e contemplàs Deu*⁴².

Pietro da Morrone inmediatamente antes de ser elegido Papa, era ermitaño de San Onofre.³⁸

Pietro da Morrone se hallaba en el ermitorio de San Onofre, cuando los diputados del cónclave le trajeron el anuncio de su elección para el Sumo Pontificado de la Iglesia, la cual fue recibida, por el casi octogenario ermitaño, con lágrimas en los ojos.⁴⁰

O sea, que la elección se produjo, sin ser llamado a Roma ni a Perusa, donde se celebraba el cónclave.

De quien los cardenales tuvieron noticia inmediata de Pietro da Murrone, fue del mismo ermitaño, en virtud de la carta que le escribió a instancias de Carlos II de Anjou y de su hijo Carlos Martel.⁴⁴

El cardenal *recontà a sos compayons ço que l juglar li havia dit de Blanquerna*.⁴³.

El obispo *Blanquerna* era hombre culto. A uno de los cardenales explicó, en efecto, que *dues maneres son de demostracions: una es com la cosa se demostra sens que no y pot esser feta calumniació, axí com en quadrangle, on ha més angles que en triangle; l'altra es com si pot fer calumniació, axí com per l'efectu provar la causa, e per aço fe ha subject en ço que la demostració pot esser calumniada. On, ell no entenia a dir que los articles poguessen axí esser demostrats sens calumniació..., car... imposible cosa seria que los articles esteguessen en fe...*⁴⁵

Molt plac al cardenal la responsió del bisbe, e con fo en lo consistori ab los cardenals, sos companyons, ell loà molt lo bisbe de sciencia, segons la respunsió que havia feta.⁴⁶.

Los cardenales que eligieron Papa al obispo *Blanquerna*, se hallaban en Roma. Lo *bisbe Blanquerna*, en efecto, *fo a Roma, y denant lo Papa els cardenals, ell preposa les .x. questions...* Pero, *dementre que l papa e ls cardenals tractaven com responessen e determenassen les questions, volentat fo de Deu que l papa murí...*⁵⁰.

Dementre que los cardenals tractaven la elecció de fer papa,

Pietro da Marrone era hombre incapaz de tejer esta exposición sobre las maneras de demostración y sobre la diferencia que existe entre los dos modos que describió el obispo *Blanquerna*: sobre *si los articles dels crestians poder esser enteses per raons necessaries*⁴⁷ y sobre *si la fe val menys o més si'ls articles poden esser enteses*.⁴⁸.

El ermitaño del monte Marrone era hombre de tan poca paciencia, que apenas sabía latín.⁴⁹.

Apenas celebrados los funerales por el alma del papa Nicolás IV, los cardenales se reunieron en cónclave en Santa María la Mayor. Luego, lo hicieron en el Aventino. Más tarde, en Santa María sobre Minerva. Pero las disensiones entre los Colonna y los Orsini impidieron que se llegara a un acuerdo, y debido a los fuertes calores romanos, decidieron interrumpir las sesiones hasta septiembre del mismo año 1293.

*lo bisbe venc a un cardenal... y ell lo pregava com precuras que li fos feta resposta a les .x. questions que havia preposades... Lo cardenal respos al bisbe e dix que en breu de temps creia que haguessen papa, com fos descuivent cosa que l papat vagas longament.*⁵¹.

Habiendo el cardenal hablado de *Blanquerna*, a los demás cardenales, *foren los cardenals en volentat que l bisbe Blanquerna fos creat apostoli...*⁵²

El Papa antecesor del Papa *Blanquerna* murió en Roma, el Obispo *Blanquerna* se hallaba en la misma ciudad, a donde había ido para la solución de las aludidas diez cuestiones.⁵⁴

El Pontífice murió *dementre que l papa e ls cardenals tractaven com responessen e determenassen les questions.*⁵⁵.

El juglar y el emperador encontraron a *Blanquerna*, de pura casualidad, mientras *per un gran aforest anava cercar on pogués fer son ermitatge, en lo qual tots los jorns de sa vida adoràs e contemplàs Deu.*⁵⁷.

O sea, que *Blanquerna* aún no tenía su ermita.

El obispo *Blanquerna*, que estaba en Roma, cuando murió el Papa, no hizo gestión alguna para que el nuevo Pontífice fuese elegido pronto. Al contrario, el cardenal con quien habló sobre las cuestiones que había propues-

Las primeras reuniones también resultaron infructuosas, y se suspendieron de nuevo.

En octubre, se congregaron en Perusa. Mas, en la primavera de 1294, no habían logrado elegir Papa.

A los veintisiete meses, de cónclave, en Perusa mismo, fue elegido Pietro da Murrone.⁵³

Cuando murió Nicolás IV —el 4 de abril de 1292— Pietro da Murrone ya se hallaba en el ermitorio de San Onofre, en el monte Murrone⁵⁶.

Cuando Carlos II de Anjou y Carlos Martel se pusieron en relación con el ermitaño Pietro de Murrone, lo hicieron, premeditadamente, y cuando él, desde hacía años, se encontraba en su ermitorio de San Onofre⁵⁸.

Pietro da Murrone, rogó, por escrito, a los cardenales, que eligieran pronto nuevo Pontífice.⁶⁰

to, le dijo que *en breu temps creia que haguessen papa, com fos descuvinent cosa que l papat vagàs longament*⁵⁹.

El papa *Blanquerna ordenament... feu en sa cort*⁶¹, juntamente con los cardenales⁶²: *Esdevencse un dia que l'apostoli convidà tots los cardenals, e tenc gran cort aquell dia*⁶³; y, *con lo papa e ls cardenals hagren fet l'ordenament damunt dit, lo papa e los cardenals ordenaren...*⁶⁴.

Papa y cardenales tomaban los acuerdos juntos;⁶⁵ y, después de la renuncia, les agradeció su colaboració con estas palabras: *"a Deu e vosaltres faç gracies grans com tan bé m'avets ajudat a mantenir lo papat longament.*⁶⁶

El Papa *Blanquerna* hubo de arrodillarse y derramar lágrimas ante los cardenales, para conseguir de ellos que se aviniesen a que renunciase a la tiara; y *ab tan gran devoció, afecció demanava misericordia, que tots los cardenals obeiren a son manament.*⁶⁸

El Papa *Blanquerna* *près humils vestiments de vida ermitana, ... e besà los peus e les mans a l'apostoli, e plorosament lo comanà a Déu. L'apostoli lo besà e manà que dos cardenals lo seguissen tro a l'ermitatge on devia estar... Los cardenals seguiren Blanquerna e tot lo poble lo seguí tro a l'ixent de la ciutat...; los cardenals anaren ab ell tro a la*

Se refiere que Celestino V, rodeado de monjes excéntricos y de políticos intrigantes, no consultaba negocio alguno con los cardenales.⁶⁷

El desorden en la Curia llegó a tal punto, que algunos cardenales aconsejaron a Celestino V que renunciase al Sumo Pontificado de la Iglesia.⁶⁹

Consultó el caso con personas doctas en Derecho canónico, especialmente con el cardenal Benedicto Gaetani —el futuro Bonifacio VIII— todos los cuales le aconsejaron la dimisión.⁷⁰

Celestino V —ya dimisionario— quiso retirarse a su eremitorio de San Onofre. Más, para evitar un cisma, Bonifacio VIII se lo prohibió. Sin embargo, él se escapó, ocultamente, hacia el monte Gargano; y, al ser detenido por los emisarios del Papa, fue conducido al castillo de Monte Fumone, donde murió el 19 de mayo de 1296.⁷³

cella on havien aparellat son habitatge.⁷¹ Luego, los cardenals prengueren cumiat de *Blanquerna molt agradablement, e comenar-se en ses oracions e retornaren-s-en a Roma*.⁷²

Blanquerna, después de haber renunciado al Papado y ya ermità, feu lo "*libre de Amic e Amat*"⁷⁴, compuesto con *paraules d'amor e exemplis abreujsats e qui donen a home gran devoció*⁷⁵, a la manera de *unes gents qui han nom "sufies"*.⁷⁶

El pontificado de *Blanquerna* duró largos años, como él mismo señaló en los instantes de su dimisión... e *Deus e a vosaltres*—dijo a los cardenales— *faç gracies grans com tan bé m'avets ajudat a mantenir lo papat longament*.⁷⁷

El pontificado del Papa *Blanquerna* se caracterizó por el *gran ordenament en lo qual era* ("la cort") *per Deu e per la santa vida de Blanquerna*.⁷⁹

El Papa dimisionario no conocía la cultura musulmana, ni su escasa ciencia le permitía escribir un libro de la belleza literaria ni de la altura mística del "*Libre de Amic e Amat*" ni de *La Art de Contemplació* (Obres de Ramon Lull, IX, Mallorca, 1914, 378-431 y 432-496).

El Papa Celestino V fue elegido en Perusa, el 5 de julio de 1294 y fue coronado en Aquila el 29 de agosto. Renunció a la tiara el 13 de diciembre del mismo año.⁷⁸

Su pontificado, a contar desde la fecha de su elección, duró cinco meses y ocho días.

El pontificado de San Celestino V se distinguió por el desorden. De un plumazo, creó doce nuevos cardenales y distribuía favores y dispensas con larga liberalidad; y llegó a conferir un mismo beneficio a tres o cuatro pretendientes⁸⁰.

CONCLUSION.- Lo que, directamente, se deduce de la exposición precedente y del cotejo de la figura y de las circunstancias de Celestino V de la historia y las del Papa *Blanquerna*, no es, precisamente, la fecha de la composición del *Libre de Evast e de Aloma e de Blanquerna*, sino, únicamente, que el Papa *Blanquerna* de la novela de Ramón Lull no puede identificarse con el Papa dimisionario de fines del año 1294, y, por consiguiente, que no puede demostrarse que aquél se inspirara en su historia para escribir los libros cuarto y quinto de su famosa obra.

Quien afirme que le bastó que se produjera la dimisión papal del antiguo ermitaño Pietro da Murrone para componer esos dos libros del *Libre de Blanquerna*, además de señalar en qué se basa esa hipótesis, habrá que explicar el hecho extraño y casi incomprensible de que describiera un Papa y unas circunstancias no sólo *distintos* de los referidos por la historia de San Pedro Celestino, sino también totalmente *opuestos*.

Resulta tan extraño como inaceptable, que Ramón Llull, inspirado en la renuncia del Papa Celestino a la tiara, para dar a conocer el singular suceso, apelara a la narración de unos hechos de sentido y significado históricos absolutamente *contrarios* a los que tejen la verdadera historia de la elección, del pontificado y de la dimisión de aquél.

Es evidente que, cuando Adam Gottron afirmó, en 1924, que los cuatro primeros libros del *Libre de Blanquerna* pertenecen a los años 1283-1284 y que el quinto fué compuesto en 1294, primariamente le movió a ello la coincidencia de la dimisión de San Pedro Celestino y la renuncia del Papa Blanquerna, descrita, en el libro quinto del *Libre de Blanquerna*. Pero lo cierto es que las dos dimisiones papales no tienen parecido alguno, tantas y tan grandes son las diferencias existentes.

Pero no sólo la renuncia del Papa Celestino a la tiara, que es sumamente diferente de la del Papa *Blanquerna*, y hasta de espíritu e índole contrarios —por razón de las circunstancias— a la misma, sino que, del mismo modo, lo son la elección papal y el pontificado de uno y otro. Por cuyo motivo, la opinión del Dr. Gottron —secundada por Longpré y por Rubió Balaguer— carece, al parecer, de base legítima.

Evidentemente, esa oposición existente entre la figura global de Celestino V y la del Papa *Blanquerna* no autoriza —por sí misma— el señalamiento de fecha alguna a la composición del *Libre de Blanquerna*; pero tampoco en virtud de la misma, se permite que, *necesariamente*, el libro quinto tenga que atribuirse al año 1294.

Si los libros IV y V del *Libre de Evast e de Aloma e de Blanquerna* describiesen, con mayor o menor parecido, un Papa semejante a Celestino V, habría algún fundamento para sospechar que Ramón Llull se hubiese inspirado en su historia anterior a su elección para el Papado, en la de su Pontificado y la de su vida eremética posterior a su renuncia a la Silla Primada de la Iglesia.

Luego, sí podría admitirse que, probablemente dichos libros IV y V —no sólo el libro IV— fueron escritos después de 1294.

Mas, si no se guardan parecido alguno, habría que concluir que la sola abdicación del Papa *Blanquerna* se considera motivo para suponer que la de Celestino V inspiró la composición de todas aquellas páginas lulianas.

Esto parece deducirse de la formulación de la hipótesis del Dr. Adam Gottron, seguida por el P.E. Longpré y por el Dr. Rubió Balaguer. Más es preciso hacer una puntualización.

Esa dimisión papal de *Blanquerna* —según se ha indicado más arriba— no constituye una nota extraña dentro de la narración del *Libre de Blanquerna*, sino que, al contrario, es una prolongación de la línea descriptiva de la dimisión del abad, a quien sucedió el abad *Blanquerna* y de la dimisión del obispo que se retiró a un monasterio que se hallaba *luny de tot poblat*.

O sea, que los libros IV y V se hallan en perfecta continuidad respecto del libro II y del libro III. En el II, efectivamente, se describe la dimisión de un abad, y la de un obispo. La primera se produjo, porque el abad aspiraba a mayor perfección religiosa y la segunda, porque el obispo quiso retirarse, con algunos canónigos y personas religiosas a un lugar solitario.

Además, es muy importante comprobar que la dimisión del Papa *Blanquerna* sucede de forma muy semejante a la del abad, como puede comprobarse en estas descripciones:

RENUNCIA DEL ABAD

"*Envellí lo senyor abat, e sa persona no poc satisfacer a les necessitats del monestir. L'abat fo en lo capítol ab tot lo covent, e demanà misericòrdia, dient estes paraules: Longament de temps m'es estat fet honrament per vosaltres, senyors, qui m'avets tengut per major. Indigne som estat a reebre tan gran honrament... En la fi som de mos dies, e volria esser sotsmés a alcú de vosaltres per ço que fons pus obedient. Prec vos que elegiscats abat e de vos prenga pietat... Consell e acort fos pres per *Blanquerna* e per tot lo capítol que fos feta gracia al senyor abat, a significar caritat justicia qui volien que al senyor abat fos retut guardó del treball en que *longament havia perseverat per guardar e servir ses ovelles. Caritat volc que al**

RENUNCIA DEL PAPA "BLANQUERNA"

"*Blanquerna papa envellí, e remembrà lo desig que sulia haver de esser en vida ermitana; e en lo consistori ell fo secretament ab tots los cardenals, als qual dix aquestes paraules: Per divinal benedicció en molt bon estament es lo papat en la cort de Roma, e per aquell ordenament se segueix gran examplament a la fe catòlica... On... seria bo que feessem un oficial qui feés tots jorns oració e que hagués vida contemplativa... Cascú dels cardenals ho tenc per bo... Com la papa ha ente la volentat dels cardenals, s'agenollà davant tots, pregant los cardenals que'ls plagués que ell renunciàs al papat e que li fos donat aquell ofici d'oració. Tots los cardenals s'agenollaren a l'apostoli e tots li contrastaren, dients que no era cosa cuvinent que ell*

*senyor abat fos donat un loc cuvinent en alguna granja on estegués e vivís, e que un monge lo servís e que son cors hagués alguna pietança per ço que vivís pus longament. L'abat graí a tot lo capítol la misericordia que li havien feta, e reté lo sagell e renuncià a l'abadia; e los monges ordenaren com elegissen abat... Segons la art de elecció per la qual fo eleta a abadesa Natana, fo emprès que fos elet abat.*⁸¹

renunciàs a l'apostolical dignitat... Respòs lo papa Blanquerna que... d'aquí en avant no's podia destruir aquell ordenament, e majorment per regimen d'altre apostoli *elet per la art on fo feta l'abadesa Natana...* Tant estec agenollat l'apostoli e tant... Tant estec agenollat l'apostoli e tant plorà denant los cardenals e ab tan gran devoció afecció *demanà misericordia*, que tots los cardenals obeiren a son manament... Com Blanquerna fo absolt del papat es sentí franc a anar a servir Deu en vida ermitana... dix als cardenals aquestes paraules: ...a Deus e a vos altres faç gracies grans com tan bé m'avets ajudat *a mantenir lo papat longament...* Estant Blanquerna ab los cardenals en la ciutat de Roma, los cardenals trameteren missatges per les selves e per los alts munts *per encerar un loc cuvinent en lo qual pogués estar Blanquerna...*⁸².

La gran semejanza existente entre la dimisión del abad a quien sucedió el abad *Blanquerna* y la renuncia del Papa *Blanquerna* es uno de los aspectos relevantes de la unidad de plan del *Libre de Blanquerna*⁸³, en la que insistió el referido Prof. Brummer.

Aquella revela que, independientemente de la renuncia de Celestino V y con anterioridad a la misma, Ramón Llull había concebido la renuncia de un Papa que anhelaba consagrarse a la vida contemplativa, dentro de la soledad y del silencio.

S. GARCÍAS PALOU, PBRO.

NOTAS

1) Este es el título exacto, debido a la pluma de Ramon Llull (*Incipit*, ed. Obres de Ramon Llull, IX, Mallorca, 1914, p. 3).

2) El primero abarca los capítulos 78-95 (ed. cit., pp. 283-368) y el segundo, los capítulos 96-99 (ed. cit., pp. 369-378).

3) Ed. cit., p. 283.

4) *Ibidem*, pp. 283-289.

5) Cap. 79 y ss. (pp. 289 y ss).

6) Cap. 96 (ed. cit., p. 369 y ss).

7) J. T. ARRE, *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, *Analecta Sacra Tarraconensia*, XIV, 1942, p. 159.

8) A. GOTTRON, *Neue Literatur zur R. Lull*, *Franziskanische Studien*, XI, 1924, p. 220.

Fr. E. Longpré reflejó, con toda fidelidad, y divulgó, ampliamente, la hipótesis de M. Gottron, en 1926 (*Lulle Raymond*, *Dictionaire de Théologie Catholique*, IX, Paris, 1926, col. 1091).

9) J. RUBIO BALAGUER, *Historia General de las Literaturas Hispánicas*, I, *Desde los orígenes hasta 1400. Literatura catalana*, Barcelona, 1949, 693.

10) RUDOLF BRUMMER, *Zur Datierung von Ramon Lulls "Llibre de Blanquerna"*, *Estudios Lulianos*, II, 1957, pp. 257-261.

11) "Envellí lo senyor abat, e sa persona no poc satisfacer a les necessitats del monestir. L'abat fo en lo capítol ab tot lo covent e demanà misericordia, dient estes paraules. Longament de temps m'es estat fet honrament per vosaltres, senyors, qui m'avets tengut per major... Prec vos que elegiscats abat e de mi vos prenga pietat... L'abat... reté lo sagell e renuncià a l'abadia" (cap. 60, ed. cit., p. 205, nn. 1-2).

12) "Aprés pocs jorns lo bisbe ordenà e bastí lúny de tot poblat en un loc cuvinent, un monestir molt bell... Lo bisbe mès nom a aquell monestir...; e renuncia al bisbat, e ab alguns canonges e religioses e homens lecs, mès se en aquell monestir..." (cap. 65, ed. cit., p. 231, n. 4).

13) El abad cuya dimisión se refiere en el cap. 60 del *Libre de Blanquerna* aspiraba a mayor perfección religiosa. Dijo, en efecto, al capítulo, las siguientes palabras: "En la fi de mos dies volria esser sotsmés a alcú de vosaltres per ço que fos pus obedient" (ed. cit., p. 205, n. 1).

El obispo descrito en el cap. 65 se retiró a la soledad, para vivir "segons la regla e la manera del monestir de Miramar" (ed. cit., p. 231, n. 4).

14) GARCÍAS PALOU, *Circunstancias históricas que inspiraron la composición del Tractatus de modo convertendi infideles, del beato Ramon Llull*, *Estudios Lulianos*, VII, 1963, pp. 189-202.- B.M. RAIMUNDI LULLI *Opera latina*, III, Mallorca 1954, pp. 93-112: JAUQUÉLINE RAMBAUD-BUHOT, *Raymond Lulle-Le Livre du Passage (Quomodo Terra Sancta recuperari potest.- Tractatus de modo convertendi infideles)*.

15) R. GARCIA VILLOSLADA, S.J., *Historia de la Iglesia católica*, II, *Edad Media*, Madrid, 1948, p. 658.

16) GARCIA VILLOSLADA, *ob. cit.*, pp. 658-659.

17) El capítulo *En qual manera lo bisbe Blanquerna fo Apostoli* es el 78 de la novela luliana y primero de lo *Quart libre* (ed. cit., pp. 283-289) que versa sobre *Apostolical estament*.

El Capítulo *De valor* pertenece al libro II, que es *De religió*, y es el cap. 48 del mismo *Libre de Blanquerna* (ed. cit., pp. 152-158).

- 18) Cap. 48, ed. cit., p. 152, n. 1.
- 19) Ibidem, p. 154, n. 5
- 20) Ibidem, p. 155, n. 7.
- 21) Ibidem, p. 154, n. 6.
- 22) GARCIA VILLOSLADA, ob.cit., pp. 658-659.
- 23) Cap. 60, ed. cit., p. 208, nn. 8 y 9.
- 24) Cap. 67, ed. cit., pp. 242-243, nn. 4-5.
- 25) Cap. 78, ed. cit., pp. 287-289, nn. 9-12.
- 26) Ibidem, p. 285, n. 5.
- 27) Ibidem, n. 4.
- 28) Ibidem, p. 289, n. 12.
- 29) Cap. 96, ed. cit., p. 370, n. 3.
- 30) Cap. 78, p. 287, n. 9.
- 31) Ibidem, p. 289, n. 12.
- 32) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., p. 659.
- 33) Cap. 67, p. 241, n. 1.
- 34) Ibidem, p. 243, n. 5.
- 35) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., p. 659.
- 36) Cap. 96, p. 370, n. 3.
- 37) Ibidem, p. 376, n. 5.
- 38) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., p. 659.
- 36) Cap. 96, p. 370, n. 3.
- 37) Ibidem, p. 376, n. 5.
- 38) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., p. 659.
- 39) Cap. 78, p. 286, n. 7.
- 40) M. HEMMER, *«Célestin (Saint) Dictionaire de théologie catholique, II, deuxième partie*, Paris, 1923, cols. 2062 - 2064.
- 41) Cap. 78, p. 285, n. 4.
- 42) Ibidem, n. 5.
- 43) Ibidem, p. 87, n. 9.
- 44) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., p. 659.
- 45) Cap. 78, p. 284, n. 2.
- 46) Ibidem, n. 3.
- 47) Cap. 77, p. 280, n. 2.
- 48) Ibidem.
- 49) GARCIA VILLOSLADA ob. cit. p. 660.
- 50) Cap. 77, pp. 280-281, n. 4.
- 51) Cap. 78, p. 283, n. 1.
- 52) Ibidem, p. 287, n. 9.
- 53) HEMMER, H. *artíc. cit., lug. cit.*
- 54) Se especifican en el cap. 77 *De quolibet*, pp. 279-280, n. 2.
- 55) Ibidem, p. 281, n. 4.
- 56) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., p. 659.
- 57) Cap. 78, p. 285, n. 5.
- 58) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., pp. 658-659.
- 59) Cap. 78, p. 283, n. 1.
- 60) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., p. 659.
- 61) Cap. 79, p. 289 y ss.
- 62) Ibidem, p. 290.
- 63) Cap. 79, p. 290, n. 3.
- 64) Ibidem, p. 283, n. 8.
- 65) Cap. 89, p. 348, n. 2.

- 66) Cap. 96, p. 370, n. 2.
 67) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., p. 661.
 68) Cap. 96, p. 370, n. 2.
 69) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., p. 661.
 70) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., pp. 661-662.
 71) Cap. 97, p. 373, n. 4.
 72) Cap. 97, p. 374, n. 5.
 73) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., p. 662.
 74) Del *Libre de Amic e Amat, Del Pròlec*, ed. Obres de Ramon Lull, IX, Mallorca, 1914 p. 379.
 75) Cap. 99, p. 378, n. 3.
 76) Ibidem.
 77) Cap. 96, p. 370, n. 3.
 78) GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., pp. 659-662.
 79) Cap. 96, p. 370, n. 2.
 80) GARCIA-VILLOSLADA, ob. cit., p. 661.
 81) Cap. 60, p. 205, nn. 1 y 2.
 82) Cap. 96, pp. 369-371, nn. 1-4.
 83) Esta semejanza contrasta con la desemejanza existente entre la dimisión de Celestino V y la del Papa "Blanquerma". Sin embargo, según Fr. R. Ginard Bauça "La renuncia del papa Blanquerma es tan semejante a la del papa Celestino V, que enseguida se plantea el lector al problema de su mutua relación". (R. GINARD BAUCA, *Introducción al Blanquerma*, en RAMON LLULL, *Obras literarias*, ed. B.A.C., vol. 212, Madrid, 1948, p. 156).

LES "OBRES DE RAMON LULL"

Ramon Lull des del seu convertiment desitjà, amb ànsies irrefrenables, treballar incansablement i esgotar les seves forces per tal de conseguir que tota gent conegués i sevis al seu "Amat". Instruments del seu apostolat que volia rubricar la porpra de la seva sang havien d'ésser la paraula oral i la paraula escrita.

En la *Vida coetània* s'hi llegeixen aquestes paraules: "Lo dit reverend mestra ell ja tot enses en ardor de amor vers la creu dellibera que maior ne pus plasant acte no podia fer que tornar los infels e increduls a la veritat de la sancta fe catholica, e per allo posar la persona en perill de mort" (1).

I en el pròleg del "Liber de fine" confessa sincerament que vol "mediante gratia Jesu-Christi ad bonum statum reducere universum et ad unum ovile catholicum adunire" (2). Per a assolir aquest ideal: ideal suprem de totes les seves activitats d'apòstol "ell faria llibres huns bons e altres millors successivament contra les errors del infaels" (3).

Amb ardidesa indòmita començà en nom de Déu i Santa Maria la seva tasca feixuga i aclaparadora. No obstant els seus viatges per les corts reials d'Europa i per terres d'ultramar, fou sempre fiel a la seva promesa i així anaren sortint continuament de la seva ploma gran quantitat de llibres de varietat enciclopèdica.

Quants en sortiren?... No ho sabem.

Dels catàlegs coneguts actualment el més antic és el de 1311, compost, segons pareix, pel canonge d'Arràs, Tomàs le Myesier. Cita 121 escrits lullians. Essent de principis de la segona dècada del segle XIV és inútil cercar en ell les darreres obres del gran polígraf mallorquí.

Alfons de Proaza en el seu catàleg posat al final d'algunes obres lullianes publicades a València l'any 1515, enumera uns dos cents vuitanta títols. Segons els autors de la "Bibliografia de les impressions lullianes", aquest catàleg: "Encara que està molt lluny d'ésser complet, és interessant per ésser el segon que s'estampà. Es superior al del Bouvelles, que es limità a copiar el

(1) *Vida coetània del Reverend Mestre Ramon Lull...* per Francesc de B. Moll (Palma de Mallorca, 1933), p. 10.

(2) *Divi Raymundi Lulli martyris...* Libellus de Tine (Palmae Balear, 1665), p. 5.

(3) *Vida coetània*, p. 10.

coetani, i revela un estudi directe dels textos. Serví de base al del Nicolau Antonio" (4).

A la biblioteca de l'Escorial hi vaig veure l'any 1942 el catàleg dels escrits lullians compost pel Dr. Arias de Loyola l'any 1594; i la "Memoria de los libros que han venido a noticia del Dr. Dimas de Miguel, del Dr. Iluminado Raimundo Lulio". En el primer hi figuren 431 obres i la "Memoria" fa menció de 292.

Aquests dos darrers catàlegs foren editats pel P. Pedro Blanco Soto (5).

En el catàleg de Nicolau Antonio, vol. II de la seva "Bibliotheca Hispana vetus" s'esmenten unes 404 obres.

Iu Salzinger en el tom I de l'edició maguntina analitza 342 escrits lullians (6).

El P. Pasqual en les "Vindiciae lullianae" compta 246 obres (7).

El P.E. e en l'article "Lulle" registra 219 escrits de Ramon Lull (8).

Joan Avinyó en l'estudi monogràfic "Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull". Repertori bibliogràfic (Barcelona, 1935) ne senyala 239.

Ultra aquests n'hi ha d'altres, però no n'hi ha cap que sia definitiu i que sigui la darrera paraula, referent al nombre i autenticitat de les obres del fecond polígraf mallorquí. Malgrat això, pels catàlegs esmentats es pot deduir que la producció lulliana oscilla entre uns 200 i 250 escrits, puix cal tenir en compte que, si alguns superen aquest nombre, és o bé perquè hi ha en ells, llibres repetits amb dos o tres títols diferents o també perquè hi inclouen els escrits d'alquímia els quals han d'ésser considerats apócrifs, com demostrà Josep R. de Luanco (9), i recentment han confirmat Littré-Haureau (10) i també el nostre volgut amic Miquel Massutí (11).

Si no ens podem gloriari encara de tenir un catàleg crítico-bibliogràfic complet, menys podem sentir la satisfacció de posseir una edició completa de les obres del "Fill major de nostra raça", malgrat les diferents temptatives realitzades durant els set segles que han transcorregut des de la mor del Penitent de Randa.

Segons els diligents investigadors Rogent i Duran, el primer intent que se'ns ofereix és de principis del segle XVI.

En 1501 Pere Posa publicava a Barcelona "l'Ars generalis ultima". L'any 1504 el "Llibre dels articles de la fe", en llengua llatina, i l'any 1505 l'"Abre de Sciència", també en llatí.

Tal vegada l'edició d'aquests tres toms constitueix el primer esforç de

(4) Cfr. Elies Rogent i Estanislau Duran, *Bibliografia de les impressions lullianes* (Barcelona, 1927), núm. 53.

(5) P. Blanco Soto, *Estudios de Bibliografía luliana*, Madrid, 1916.

(6) Cfr. *Catalogus librorum magni operis lulliani*, vol. I, p.1-103.

(7) *Vindiciae lullianae* (Avinyó, 1778), vol.I, p.369-382.

(8) *S. Lulle* (en Dictionnaire de théologie catholique, vol. IX, Paris, 1926).

(9) José Ramón de Luanco, *Ramón Llull considerado como alquimista*, Barcelona, 1870.

(10) Raymond Lulle en "Historie littéraire de la France", vol. XXIX (Paris, 1885).

(11) Cfr. Miquel Massutí, *Ramón Llull y la alquímia, separata del B.S.A.L. n.º 695-703*, Palma de Mallorca, 1943.

publicar a l'ensems tot l'"Opus" lullia.

Un poc més tard, 1515-1518, Josse Bade, hamanista, i un dels més famosos editors de París arribà a fer set edicions d'obres lullianes (12).

Llàtze Zetzner, des de 1598 a 1651 feu a la ciutat de Strasburg fins a quatre edicions de Ramon Llull i dels *seus comentaristes* (13). S'hi beslluma ja en aquest recull el desig de voler publicar totes les obres del prolífic filòsof mallorquí, però no cal dubtar que, per trobar un esforç decidit i seriós de voler estampar tota la vasta producció lulliana és precis arribar a l'època de 1721-1742 en què sortiren de les premses de Joan Mayer, a Magúncia, els vuit toms "in folio" de l'edició maguntina (14).

El nom de l'editor apareix en el "Privilegium Caesareum", es: Iu Salzinger, canonge regular de Reigesberg.

Els sis primers volums foren publicats des de l'any 1721 a 1740 i els dos darrers, el novè i el desè que contenen l'edició completa del "*Llibre de contemplació en Déu*" (text llatí) sortiren en 1740 i 1742.

En quant al setè i vuitè, sembla que no s'estamparen mai, encara que les indicacions d'alguns bibliògrafs vulguin suposar que també veren la llum pública. Segons Adam Gottron: "Tal vegada s'havia projectat fer sortir els quatre en un mateix any, però amb la mort del Lotari Francesc es degué esmortuir tot l'interès. Perquè era possible que ja des d'algun temps s'anés treballant en l'estampació dels volums novè i desè, però que d'acord amb el pla de l'edifici, se'ls volgués fer precedir dels altres dos volums. Com que d'aquests últims, en decaure l'interès, no n'havia de sortir ja res, es publicaren mentrestant els altres dos que ja eren impresos, i els quals duien ja a la portada els números IX i X, tal com s'havia previst en el pla anterior. Després mancaren el mecenes i editors, i ocorregué amb aquesta obra, el mateix que amb tantes altres empreses, que no comptaven amb altre impuls que l'interès d'uns pocs" (15).

Aquesta edició se ressent tota de manca de sentit crític, i així no és estrany que hagi quedat interrompuda, puix el continuarla no tendria objecte, actualment.

D'ella diu el ja citat Gottron: "Sols una cosa ens ensenya la seva història. Abans de cap treball de síntesi i elaboració de la teologia i filosofia lulliana, és precis fer una preparació crítica del material manuscrit. Sols quan damunt la base d'estudis arxivístics i bibliogràfics s'hagi fet una edició crítica d'En Llull, serà possible pensar en un floreixement de la filosofia lulliana" (16).

Esforços més reduïts foren els que's realitzaren a Mallololorca deeeefany 1744 a 1746 amb la publicació d'"Opera parva Raymundi Lulli". Sembla que aquesta col·lecció havia de constar de cinc volums, dels quals, emperò, només

(12) Cfr. Bibliografia de les impressions lullianes, núms. 57, 60, 62, 68 i 75.

(13) Cfr. Bibliografia de les impressions lullianes, núms. 144, 163, 180 i 233.

(14) Cfr. Bibliografia Imp. lul. núm. 302.

(15) Adam Gottron, L'edició maguntina de Ramon Llull (Barcelona 1915), p. 35.

(16) Gottron, lloc citat, p. 38.

coneixem el I, el IV i el V. La seva finalitat era presentar reunits baix unes mateixes característiques tipogràfiques, els treballs menors de R. Lull. Els editors no's proposaven fer treball d'investigació, com ho havia fet lu Salzinger, sinó arreplegar únicament els material que s'havien publicat ja, servint-se així d'edicions anteriors (17).

L'any 1752 sortien de la impremta de Pere Antoni Capó (Mallorca) quatre obres lullianes fins llavors inèdites, a saber: "Ars compendiosa medicinae", "Liber de regionibus sanitatis et infirmatis", "Liber de levitate et ponderositate elementorum" i "Liber de lumine". El seu titol complet, era el següent: "Beati Raymundi Lulli", Doctoris Illuminati et Martyris, tertii Ordinis Sancti Francisci. Opera medica continens quatuor libros" (18).

L'any 1859 a la impremta de Pere J. Gelabert, de Mallorca, s'estampaven les "Obras rimadas de Ramón Lull". La seva publicació: "Assenyala el començ de la nova manera de veure i de comprendre la proteica figura de Ramon Lull. Fins llavors hom havia vist en ell, adés el teòleg, adés l'alquimista o el filòsof. D'aleshores estant, hom veuria en l'illustre mallorquí el literat dotadíssim, el plasmador d'una llengua, el poeta. No cal dir, doncs, que el mèrit principal de l'edició que hem descrit és l'haver iniciat la publicació del text català de les obres de Ramon Lull. Al Jeroni Rosselló, l'editor de les "Obras rimadas", correspon tota la glòria de la iniciativa, i per ell tota lloança es poca" (19).

Que no era aquesta publicació fruit esporàdic d'entusiasmes juvenívols ens ho testimoniaja el fet de que l'any 1886, el mateix Rosselló, ja d'edat provecta, empenia amb gran força de coratge la impressió sistemàtica dels textos originals quasi tots inèdits encara. Així sortirem a llum en 47 fascicles obres tan importants com: "Llibre del gentil", "Llibre de la primera e segona intenció", "Llibre de mil proverbis", "Arbre de filosofia d'amor", "Llibre de Deu" i "Arbre de sciencia" (incompleta aquesta, puix arriba solament a l'"Arbre imperial").

Amb motiu de la mort del fervent lullista, una "colla de mallorquins amadors de les glòries d'aquesta terra", unia els seus esforços amb la finalitat de continuar i millorar la tasca començada un dia a major glòria de Deu i del Benaventurat Mestre Ramon. Així l'any 1906 sortia de les premses d'Amengual i Muntaner el primer tom de les "Obres de Ramon Lull". El seu contingut era: "Doctrina pueril", "Llibre de l'orde de Cavalleria", "Llibre de Clerecia", "Art de confessió".

En el pròleg s'hi troben traçades per la mà segura i experimentada del savi lullista i erudit investigador Mateu Obrador Bennàssar les normes que s'havien de seguir en la transcripció del còdex i publicació dels textos. Segons pròpia confessió, no volien fer una edició verament crítica: "Creym que dins l'actual fase o etapa que travessa el nostre renaixement, no som ben arribats

(17) Rogent i Duran, lloc citat, nùms. 325, 332 i 334.

(18) Rogent i Duran, lloc citat, nùm. 363.

(19) Rogent i Duran, lloc citat, nùm. 412.

encara a temps i sahó d'arriscar i d'acometre veritables *edicions crítiques*... Nos sembla que tant per part d'escriptors i mestres com de lectors i deixebles, l'oportunitat encara no passa d'hora" (20).

En l'edició es seguiria, en certa manera, l'ordre cronològic, donant, emperò la preferència als llibres inèdits.

S'illustrarien els toms amb notes biogràfico-bibliogràfiques i se reeditarien els textos que Jeroni Rosselló havia estampat ja, i que reclamaven una revisió i rectificació fetes escrupulosament a base de còdex que ell no havia pogut consultar ni confrontar.

Segons la "Taula cronològica de l'edició original" que figura al pròleg d'aquest primer tom, s'havien de publicar 30 volums en 10 anys, a raó de 3 cada any. Així l'any 1915 centenari "segons el testimoni històric i la llegenda tradicional" de l'any en què s'extinguí la vida de Ramon Lull s'acabarien d'imprimir les obres en llengua original. Els toms havien de tenir unes 500 pàgines cada un (21). Però l'eminent lullista Mateu Obrador moria dia 27 de Maig de l'any 1909 quan no més s'havien publicat encara dos toms de les "Obres completes". Preveia ell, per ventura, que s'acostava l'hora de la seva mort quan el en pròleg d'aquest primer volum escrivia: "Deu sab qui ho veurà, ni qui hi serà a temps, a gaudir l'esplai de donar la feixuga tasca per acabada! Potser la mort trencarà camí a qualcun de nosaltres, com al malahurat Rosselló. No hi fa res. Ell partí isolat, solitari; nosaltres feim estol. Si'n cau un a mitjan romiatge, un altre ompliràl seu buit. La colla de lullistes no s'esvahira" (22).

Efectivament, el seu deixeble i successor Miquel Ferrà escometia l'àrdua tasca encetada, enllestint el volum tercer i preparant el quart.

En el tom VII de les "Obres originals" (23) s'hi llegeix per primera vegada el nom del qui havia de suportar amb paciència benedictina el "pondus diei et aestus" de l'edició. Es Mossèn Salvador Galmés, qui firma aquesta nota preliminar: "Intimament convençut del pobre merit del meu treball en aquesta *Edició de les Obres Lullianes* i seguint l'exemple del benaventurat mestre, no me considerava digne de que el meu nom fos escrit en la portada per indicar la meva labor de transcripció directa, confrontes, variants, regim i cura de la publicació. Per aixó no'l vaig posar en els volums V i VI (toms IV i V del Libre de Contemplació).

Mes ara, indicacions de la *Comissió Editora*, qui creu del cas que hi haja una persona moralment responsable de la Edició, me constrenyen a postposar el meu criteri i sotsmetre-me als desitjos de la *Comissió*".

En el vol. vuitè hi figuren per primera vegada els noms dels qui integraven aleshores la "Comissió editora de les Obres originals del B. Ramon Lull". Eren aquests:

(20) "Obres completes" vol. I, pròleg, p. IX.

(21) "Obres completes" vol. I, p. XXVII ss.

(22) "Obres completes", vol. I, p. XXXI.

(23) Ob. cit., p. XXVII ss.

M.I. Sr. Mn. Antoni M. ^a Alcover	<i>President</i>
M.I. Sr. Mn. Miquel Costa i Llobera	<i>Vocal</i>
M.I. Sr. Mn. Josep Miralles i Sbert	<i>Vocal</i>
M.I. Sr. Mn. Mateu Rotger i Capllonch	<i>Vocal</i>
N'Estanislaü de K. Aguiló i Aguiló,	<i>Vocal</i>
En Joan Alcover i Maspons	<i>Vocal</i>
En Miquel Ferrer i Mayol,	<i>Administrador</i>
Mn. Salvador Galmés i Sanxo	<i>Secretari</i>

Després de la publicació del vol. XI (1917), a causa de la mort d'Estanislaü Aguiló i de l'absència de D. Jaume Lluís Garau fideicomissari literari de Jeroni Rosselló va deixar d'actuar la "Comissió editora", i així ho comunica en una advertència al vol. XII (1923) Mn. Galmés amb aquestes paraules: "Dissolta l'antiga *Comissió Editora Lulliana*, com a causa-havent d'ella me consider en obligació moral de prosseguir l'edició de les Obres originals del Illuminat Doctor Mestre Ramon Llull, que inicià aquell eminent patrici que fou D. Jeroni Rosselló, i seguí després dita *Comissió*, en la forma i criteri actuals, sots la mestrivola direcció de D. Mateu Obrador primerament, d'en Miquel Ferrà després, i finalment meva."

Continuava la publicació de les obres baix el generós patronatge de la "Diputació Provincial" de Balears primerament i després de l'"Institut d'estudis catalans" de Barcelona i altres entitats.

El darrer tom, el XX de la sèrie de les "Obres originals" sortí l'any 1938 quan, segons frase de l'editor manlevada a la Sagrada Escripura, hi havia "forius pugnae intus timores".

En l'espai de 32 anys s'havien publicat, doncs, en llengua original les obres místiques i les composicions poètiques del Dr. Illuminat. En total 38 obres, algunes d'elles importantíssimes com: "Libre de Contemplació" (7 vols.), "Blanquerna" (IX), "Libre de Sancta Maria" (X), "Arbre de sciència" (3 vols.) i tota la producció poètica de Llull en "Rims" (2 vols.).

Falten a publicar uns deu toms en llegua catalana.

L'any 1938 amb ocasió de celebrar-se el XXV aniversari de la installació dels nostres germans d'hàbit, els Terciariis franciscans a l'històric santuari de la Mare-de-Déu de Cura, Mn. Galmés, en el tombat ja de la seva feconda existència deia en el seu bell parlament que, malgrat els obscurs horitzonts que tenia al seu davant l'edició de l'"Opus lullia", hi brillava un raig d'esperança.

Aquest raig de llum, gracies a Déu, no s'es extingit encara. La llum no s'ha posada negligentment baix l'almud. Nosaltres fills de Sant Francesc i germans de Ramon Llull no volem pesi per més temps damunt les nostres espatlles la responsabilitat de què parlava Menéndez i Pelayo en el discurs pronunciat a l'Institut de Balears l'any 1884 quan deia que a Espanya no s'havia fet encara la collecció de les obres del benaventurat Ramon Llull.

Per aixó l'any 1938 adquirirem de Mn. Galmés els còdex i les fotocòpies que en les seves recerques científiques havia recollit Obrador en les principals biblioteques d'Europa.

El nostre criteri vol acomodar-se en les seves línies principals al que sortí l'any 1906 en el pròleg que encapçala el primer tom de les "Obres originals" i

les normes que seguim en la transcripció dels còdex i fotocòpies són les publicades en el "Bulletino storico italiano" Roma XXVIII (1906) amb el títol: "Norme per le pubblicazioni dell' Instituto storico italiano".

Als qui, amb just motiu, voldrien veure accelerat el ritme de la publicació, les advertim tenguin en compte que, les dificultats en que ensopegam són moltes, que el personal de què podem disposar és molt reduït i que els mitjans econòmics amb que comptam són excessivament escassos.

A tots asseguram però, que encara que amb lentitud, continuarem amb constància la tasca començada, tal vegada contre el consell d'Horaci:

"Sumite materiam vestris que scribitis aequam

Viribus, et versate diu quid ferre recusent

Quid valenat humeri..."

Ni volem tornar tampoc la vista enrera puix no ens volem fer mereixedors d'aquella reprensió evangèlica: "Aquests començaren a edificar i no pogueren acabar."

Que Déu ens ajudi i ens doni força per veure acabada l'obra empresa amb entusiasme i ardidesa per Jeroni Rosselló i continuada amb acert i competència per Mateu Obrador, Miquel Ferrà i Mn. Galmès, puix estam convençuts de que la publicació de les obres lullianes en llengua original, és, sens dubte, el monument millor "aere perennius" que es pugui erigir a la memòria del que és "Fill major de nostra raça"; i no dubtam tampoc de que els seus escrits, supervivència gloriosa del seu cor apassionat i de la seva intelligència volcànica són condició necessària i preliminar obligat perquè Roma pronuncii el seu veredicté definitiu i digui la seva darrera paraula, posant, com desitjava Menéndez i Pelayo, a Ramon Lull en el mateix catàleg en què brillen St. Agustí i St. Tomàs i faci que tots, àdhuc els seus més violents adversaris es convertesquin en fervents devots seus i caiguin agenollats davant la seva imatge veneranda, implorant la seva benedicció i dient: "Sancte Raymunde Lulle: ora pro nobis". St. Ramon Lull pregau per nosaltres.

MIQUEL TOUS GAYA, T.O.R. (+)

BIBLIOGRAFIA

I

RECENSIONES Y NOTAS BIBLIOGRAFICAS

1. EDAD MEDIA

ALLEGRO, Calogero. *Giovanni Scoto Eriúgena. I, Fede e ragione*. Ed. Città Nuova, Roma 1974, 467 pp.

Interesantísima obra ésta, que se ofrece como primer volumen de estudios sobre Escoto Eriúgena. Se inicia el estudio intentando poner en claro los datos biográficos ciertos, salvándolos de entre la profusión de tradiciones acientíficas, fabulaciones incluso, que se inventaron en torno al gran filósofo irlandés. Nacido en los albores del siglo IX, sin pertenecer al estado clerical (quizá ni siquiera fue monje), Eriúgena emigra a Francia (ca. 850) huyendo de los estragos ocasionados por los invasores daneses. Estando ya en Francia es llamado por Carlos el Calvo, a cuyo servicio desplegará sus dotes —raras en aquellos tiempos— como traductor del griego. Las controversias, a parte de su obra dionisiana, fue lo que conservó para la historia la memoria de Escoto, pues perdemos toda noticia sobre su vida una vez acabada la discusión acerca de la predestinación. Es principalmente este silencio lo que fecundó la imaginación de sus biógrafos.

Abrir un estudio sobre Escoto Eriúgena señalando como primera cuestión el problema de las relaciones entre fe y razón, es adentrarse de lleno en la relevancia histórica de su obra. Colocado en una época de frontera, Escoto contribuirá en primera línea a la, llamémosla, ruptura epistemológica, que supone el nacimiento del pensar científico escolástico. Escoto es un pionero, y como tal no puede sino servir de unos esquemas y una conceptualidad con evidentes riesgos de ambigüedad. Su concepción es eminentemente unitaria, que no monista. La verdad —y la razón— es una misma. La diferenciación ontológica corre pareja con la diferenciación gnoseológica. A la gradación de ser corresponde una gradación del conocer. Es en estos dos planos donde se detiene la gran obra del Eriúgena: *De divisione naturae*. Sustentando esta empresa está una innovación metodológica e ideológica de capital importancia: la solución, o por lo menos el planteamiento del valor de la *auctoritas*. Para Escoto la *auctoritas* no es un producto anclado en una memoria histórica a la que el sabio deba rendir tributo de homenaje únicamente, sino una expresión histórica de la una misma verdad. No hay, pues, conflicto, sino que debe haber coincidencia directa entre la razón y la *auctoritas*. De lo contrario no se participa de la “recta razón”.

El autor va analizando estas cuestiones a través de los diferentes escritos del Eriúgena. De esta manera van descubriéndose los diferentes elementos tradicionales que conforman su pensamiento. Junto a Dionisio y Máximo, deben contarse Orígenes y Agustín como fuentes de esta síntesis en busca de la unidad. Cierra la obra una abundante bibliografía. El trabajo es presentado como primer volumen, y no cabe sino desear ver ultimada esta obra emprendida, haciendo objeto de un análisis semejante los restantes aspectos del pensamiento del Eriúgena.

Pere C.

ANDRESEN, Carl (Hrsg.). *Fruhes Monchtum im Abendland*. Intr. trad. y notas de: Karl S. Frank. Ed. Artemis, Zurich 1975, 2 Vols. 464 - 332 pp.

Una interesante aportación bibliográfica la que se lleva a término con esta selección de textos, que a lo largo de setecientas páginas recogen los datos fundamentales de la historia monástica occidental en sus primeras y más genuinas manifestaciones. El hecho del monacato es fundamental en la historia de la Iglesia, y en la historia toda de la cultura occidental, transmitida en su gran parte por el trabajo asiduo de los claustros. La introducción a esta obra subraya de una manera particular la normalidad de este hecho. Sin apologías ni reduccionismo, el autor va mostrando los orígenes del monacato, insinuando las raíces culturales y sociales que lo posibilitaron. De tal forma que no aparece como un cuerpo de alguna manera extraño al contexto occidental, sino en muchos aspectos deudor del ideal del ciudadano romano. A partir de ahí la selección de los textos se divide en dos grandes grupos. En primer lugar se recogen algunos escritos referentes a la "forma de vida": el opúsculo de Agustín sobre el trabajo manual. "La vida en común" de Juan Casiano, "Introducción a la ciencia espiritual" de Casiodoro, la "Regla de Pablo y Esteban", así como las reglas de Leandro de Sevilla y de Isidoro. La segunda parte aporta diferentes textos biográficos: de Sulpicio Severo selecciona la "Vida de Martín de Tours", de Constancio de Lyon se recoge la "Vida de Germano de Auxerre", le sigue la "Vida de los Padres del Jura", continuando con la "Vida de Columbano" de Jonás de Bobbio, y, finalmente, la "Vida de Gallus" del monje Wetli de Reichenau. Numerosas notas acompañan al texto traducido aclarando sus puntos más difíciles y citado textos paralelos.

Pere C.

BEDAE VENERABILIS *Opera, Pars I: Opera Didascalica*. Corpus Christianorum, series latina CXXIII A. Ed. Brepols, Turnhout 1975, XXVI-237 pp.

Se hace innecesario ponderar la importancia de Beda para la cultura medieval. El legado de la cultura romana, compendiado en el sistema de las artes liberales, encuentra en las obras de Boecio, Isidoro, Alcuino y Notker Balbulus sus mejores transmisores. Por el contrario, desde Quintiliano a las escuelas del siglo XII únciamente Beda sobresale como maestro. Su actividad se enmarca precisamente en el florecimiento de las escuelas monásticas, junto primero, suplantando después, a las escuelas catedralicias. Es en los ambientes culturales irlandeses donde se perfecciona la estructura escolar que pasará luego a las escuelas carolingias. La actividad de Beda se desarrolla en estas coordenadas, inmerso en una larga tradición de maestro a discípulo.

Junto a su *Historia ecclesiastica gentis anglorum*, y a sus homilias y comentarios bíblicos, lo más relevante son sus opúsculos didácticos. Su edición crítica es la ofrecida en el volumen que presentamos.

A la introducción general de Ch. W. JONES sigue la edición crítica del *De orthographia*, a cargo del mismo autor. Este opúsculo consiste en una colección alfabética de palabras con referencias a su pronunciación, careciendo en absoluto de toda indicación teórica.

A cargo de C. B. KENDALL corre la edición de *De arte metrica* y *De schematibus et tropis*, basada en 96 manuscritos que contienen total o fragmentariamente la obra. Una obra más sistemática que la anterior y que ocupa un lugar importante en la tradición carolingia. A lo largo de la obra se transparenta el conocimiento que Beda tenía de las fuentes clásicas. El texto va acompañado de comentarios y glosas de Remigio de Auxerre, de cuya edición cuida M. H. KING.

Cierra el volumen la edición del *De natura rerum*, a cargo de Ch. W. JONES. Este opúsculo, de amplísima tradición manuscrita, es un ejemplo clásico de la producción cultural irlandesa. Le sirve de precedente el *De natura rerum* de Isidoro, así como el anónimo *De ordine creaturarum*, obra maestra de aquellos siglos. El opúsculo de Beda sigue de cerca sus fuentes, casi a modo de florilegio. Acompañan también a esta obra unos comentarios anónimos, tomados de un manuscrito berlinés (Berlin, MS Phill. 1832), como ejemplo de entre las numerosas glosas y comentarios existentes.

La presentación del texto crítico sigue en todo la altura científica propia de la ya imprescindible colección de fuentes patrísticas y medievales, sin que puedan silenciarse tampoco las excelentes descripciones que en cada caso se hacen de las fuentes manuscritas.

Pere C.

CASTALDO, André. *Seigneurs, villes et pouvoir royal en Languedoc: Le consulat médiéval d'Agde*. Ed. Picard, Paris 1974, 633 pp.

Una monografía de tal extensión supone sin lugar a dudas una aportación interesante, aún más allá del reducido círculo estudiado. Los dos ejes mayores que enhebran esta obra son la historia general del Languedoc, y la de las instituciones socio-políticas de la Edad Media. El estudio se desenvuelve en los límites cronológicos de los siglos XIII y XIV. El hecho consular de Agde queda emplazado entre 1260 y 1409.

La aparición del consulado es la respuesta social al renacimiento de la cultura urbana. En este sentido es un hecho en el que vienen a concretarse los factores económicos, demográficos, políticos, etc. que conforman toda comunidad humana. Concretamente en el siglo XII todos estos elementos coadyuvan al debilitamiento del orden feudal establecido. Un orden que, atacado en sus bases materiales, irá desapareciendo poco a poco. Sin duda alguna esta evolución podrá evitar evidentes tensiones, pero hay que subrayar que en el caso concreto de la aparición de la institución consular, ésta no se enraiza en la violencia. El consulado no se presenta, por lo menos en sus comienzos, como reivindicación de poder colectivo. Así, por ejemplo, no pertenecerá a la institución consular la administración de la justicia. El consulado, en definitiva, se establece como un instrumento de equilibrio entre poderes superiores, es decir, frente al poder episcopal-señorial y el poder real.

Si podemos señalar un planteamiento universal en el origen del consulado, no por ello hay que olvidar que cada caso podrá ser muy peculiar, atendidos los factores que intervienen en su nacimiento. Peculiar en las estructuras que se confiere a sí mismo, e incluso diferente en los diversos momentos de su historia. El caso concreto de Agde muestra cómo la institución consular va reaccionando a cada nueva situación, subrayando en cada caso el elemento estructural adecuado. Porque en el interior mismo del consulado se distinguen los tres sectores diferentes de poder: el señor, la universitas y el poder real. A través de ellos vive el consulado dándose aquellas instituciones más apropiadas. En Agde se va gestando una armazón política entre 1260-1294, para después construir una económica que se prolongará hasta 1338. Ello no obstante son en el campo económico donde se notarán las primeras actuaciones del consulado (en la constitución de un patrimonio).

En 1409 la nueva ordenación real viene a cerrar el período consular medieval de Agde. Hay que reconocer que la institución duró bastantes años, y ello gracias a que su evolución no fue obstaculizada por otros procesos sociales. La economía de Agde era eminentemente estable, y en ello no participa quizá de todas las consecuencias que supone en el siglo XIII la cultura urbana, con el nacimiento de la masa artesanal. El mismo carácter "reservado" de su economía hace que sus relaciones con las comunidades circundantes sean más bien escasas.

La obra de CASTALDO sigue paso a paso todo el proceso histórico del consulado de Agde, reconstruyendo minuciosamente la vida de aquella comunidad abocada al mar. El libro concluye con más de millar de fichas bibliográficas. Sobre ellas y sobre un particularmente rico fondo archivístico la obra representa un análisis de amplia trascendencia para la visión de la vida social medieval.

Jordi Gaya
Prof. Filosofía (CETEM)

CLASSEN, Peter. *Burgundio von Pisa. Richter, Gesandter. Übersetzer*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1974, 4. Winter Vrl., Heidelberg 1974, 106 pp.

Cuando el modo de hacer historia ha construido su objeto propio aparecen instantáneamente unas situaciones liminares que se convierten en otros tantos polos de atracción para el descubrimiento de la historiografía posterior. En el conjunto de los estudios medievales estas posiciones al margen (Randerscheinungen) quedan significadas por las investigaciones científicas o por las personalidades no claramente identificables institucionalmente. Médicos, traductores, juristas, poetas, forman a pesar de todo una parte esencial de todo el desarrollo cultural del Medioevo. Burgundio de Pisa (m. 1193) es uno de estos casos. Sin pertenecer al orden clerical, sin entrar a formar parte del estamento universitario, actúa como juez en algunas cuestiones privadas o colectivas, y toma parte en alguna legación pisana. Su biografía queda descrita de alguna manera en los diferentes testimonios legales y en los rasgos autobiográficos del prólogo a la traducción de las homilías de Juan Crisóstomo sobre el evangelio de san Juan; prólogo que es presentado en edición crítica en la presente obra. Citado por Juan de Salisbury en su "Metalogicon" como fuente de sus afirmaciones proaristotélicas, el juez Burgundio de Pisa cumple con su obra de traductor el oficio de trasmisor de textos fundamentales para el desarrollo de la Edad Media. De Juan Crisóstomo traduce las homilías a los evangelios de Mateo y Juan. Del Damasceno, el *De orthodoxa fide*. También se debe a su pluma de traducción del *De natura homines* de Nemesio de Emesa. Como seguras figuran algunos opúsculos de Galeno, mientras permanece la duda por lo que respecta a algunos textos de Basilio (*Exaameron*, Sobre Isaías) y dos *Digestos* de Justiniano.

El autor del estudio presentado trabaja punto por punto todos los datos que sirven para la construcción de esta biografía. Antes de ofrecer el texto crítico mencionado, dedica especial atención al modo de traducción usado por Burgundio, y que éste explica ampliamente en el prólogo

a las homilias del Crisóstomo sobre el evangelio de san Juan. Burgundio es consciente del lugar necesario del traductor en el proceso científico, se reconoce integrado en la tradición de Justiniano, Boecio, Juan Scotus. Es gracias a esta labor como podrán llenarse las lagunas bibliográficas (Burgundio se lamenta de que haya disponible un único comentario joaneo, el de Agustín). Por ello el oficio de traductor requiere una seriedad y responsabilidad avaladas por un conocimiento profundo del texto y una fidelidad rigurosa. El ideal de Burgundio es la traducción *de verbo ad verbum*, cuya tradición remonta a la misma Biblia de los Setenta.

Jordi Gaya

CORRIENTE CORDOBA, Federico. *Las muĉallaqāt: antología y panorama de Arabia preislámica*. Instituto Hispano-árabe de Cultura, Madrid 1974, 141 pp.

De atender la letra de las prescripciones coránicas y a los consejos de los más fervorosos musulimes, la poesía no estaba llamada a ocupar ningún honroso lugar en la cultura musulmana. Ciertamente no ocurrió así. A través de siglos y regiones diferentes fue cultivada la poesía, no como mero arte de versificar, sino como manera total de concebir la realidad y vivirla. Las *muĉallaqat* médula de la cultura preislámica sobreviviente, fueron una constante referencia en el hacer poesía de los siglos posteriores. Más como modelo de forma y de lenguaje, de lenguaje sobre todo, que parámetro de imitación preceptuada. Porque en ello va quizá el conceptuar mismo de la poesía preislámica. A diferencia del concepto griego, nacido desde la operatividad de la poesis, la poética preislámica, y la musulmana en general, destaca ante todo la percepción afectiva (*šīĉr*). Es una contemplación directa e inmediata de la realidad. La presencia sustantiva de los objetos tomó de tal modo cuerpo en el decir poético, que muchas veces se ausentan bajo el adjetivo ya definitivamente consagrado (metáfora versus signo). Poesía es así indicación de la realidad, no como extrañeza, sino como patria del hombre. ¿Cuál fue el origen de estas concretas páginas poéticas? El autor de la obra presenta las resume y discute en sus páginas introductorias. Su opción parece inclinarse hacia la señalización de ciertos certámenes poéticos como origen de tales joyas literarias. Certámenes que irían de un modo u otro vinculados a fiestas religiosas, y de las que de alguna manera serían su vertiente secularizada. Así también cabría traducir su oscuro nombre por "comentadas" o "preferidas". Con todo, la oscuridad de sus orígenes y de su motivación no representan graves obstáculos a la hora de determinar su autenticidad. Los principales datos biográficos de sus autores se fijan en la segunda mitad del siglo V y en las primeras décadas del VI. En sus poemas, que por su estructura tripartita pueden concebirse como

casidas, nos legaron un documento valioso para conocer su mismo entorno cultural. A través de un paciente análisis, el autor dibuja los rasgos de esta cultura. En cuanto a la traducción no resta sino ponerse en la línea expresamente intentada por el autor. Se trata de una versión que tanto en su forma, como en su terminología, transmita el significado del poema, pero que también provoque aquella sensación de arcaísmo que estos poemas causaban, y causan, en todo conocedor del árabe clásico.

Jordi Gaya

CROPP, Glynnis M., *Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*. Librairie Droz, Ginebra 1975, 509 pp.

Puesto que casi toda nuestra poesía lírica occidental deriva directa o indirectamente de la de los trovadores, es importante llegar a conocer a fondo los términos sociales en que se desarrollaba. A ese fin nos llega ese *vocabulaire*, no en forma de diccionario, pero ordenado, después de una breve introducción, por materias, en capítulos sucesivos de *La dénomination de la dame*, *La dénomination du poete-amoureux*, *La presentation de l'amoureux et de la dame*, etc. Eso da oportunidad a la autora de examinar todos los pormenores de las varias denominaciones de cada concepto en una serie de ensayos densos y muy bien documentados.

Mi único reparo ante ese excelente libro es que continua una confusión que ha venido plagando el mundo de los estudios trovadorescos desde más de un siglo - una confusión entre tres elementos: la poesía como tal (es decir, como obra de arte), el contenido conceptual del mismo y el mundo y pensamiento social dentro del cual los poetas se movían. Suponer que son idénticos, es tan incorrecto —aunque quizá no tan absurdo— como identificar los poetas pastorales del siglo XVI con el mundo contemporáneo de la ganadería. Así que decir “Les mots qui nous intéressent n'expriment pas l'idéal particulier d'un poete, mais celui que se partage une succession de poetes” es descartar por completo la posibilidad de que los espléndidos artificios verbales de Arnaut Daniel, la ternura y aparente sencillez de Bernart de Ventadorn y los magníficos laberintos conceptuales de Folquet de Marselha sean —en un sentido distinto pero análogo al de Góngora o Mallarmé— grandes juegos verbales. Hace años que Stronski nos advirtió que el mundo de amores adúlteros de que nos hablaban los trovadores era esencialmente una ficción literaria. Y ya en el siglo XII la feroz sátira (*Pois Raimons en Trucs Malecs*) del gran Arnaut Daniel contra todo el aparejo del amor cortés debía ya advertir a los críticos que todo no era tan sencillo como hubieran anhelado.

Pero a pesar de eso, es interesante e importante llegar a conocer con exactitud los términos en que se desarrolló el mecanismo literario de esa poesía, y para eso nada mejor que el estudio profundo y detenido que nos ha brindado Glynnis M. Cropp.

A. Bonner
Puigpunyent (Mallorca)

DEMPF, Alois. *Die Naturphilosophie Ockhams als Vorbereitung des Kopernikanismus*. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte, 1974 Heft 2. 20 pp.

Revolución copernicana es un concepto ya universal en la historia de las ciencias. Pero sucede frecuentemente que con ello quiere también denotarse un a modo de radical cesura en la teoría científica. Es en definitiva la consideración exacta de la historia de la ciencia lo que posibilitará finalmente un concepto más exacto de la misma ciencia.

Los trabajos ya clásicos de P. Duhem y A. Maier han mostrado la larga preparación que para las teorías de Copérnico y Galileo supuso la actividad científica de siglos anteriores. En esta misma línea, el autor del presente trabajo refiere algunos puntos de la filosofía natural de Ockham que, integrados en un sistema más amplio, pudieron a la vez servir de punto de partida para una nueva cosmovisión. El punto trasmisor que justifica el paso de Ockham a Copérnico no sería otro que el gran científico Nicolás Oresme.

Para el autor todo comienza al discutir Ockham el movimiento de las masas. Partiendo de su sistema general su crítica se dirige contra las hipóstasis que Aristóteles mantiene en algunas de sus teorías científicas. La primera crítica la dirige Ockham al movimiento originado por la generación y la corrupción. Este hecho, según Ockham, no debe entenderse como una repentina desaparición o suplantación de forma. Es más bien un proceso por el cual la cosa va cambiando su estado progresivamente. El movimiento nace de esta expansión o concentración de las cosas. Lo cual, por nuestra parte, nos hace recordar la *intensio* y *remisio* que tanto ocupará a Oresme. Esta teoría, por otra parte, no carece de raigambre histórica. Ya Filopono con su teoría del *impetus* había criticado la doctrina aristotélica del movimiento. Después al-Britrugi, Bacon, P. Olivi, podrán ser considerados de una manera u otra en esta línea. Para Ockham una consecuencia le sigue inmediatamente a este presupuesto: que en el cosmos no pueden ser colocados polos inmóviles. La "fijación" de las estrellas resulta, por el contrario, de la constante equivalencia entre el movimiento circular y el ímpetu inicial de cada cuerpo.

Nicolás Oresme es el más importante eslabón científico entre Ockham y Copérnico. La teoría heliocéntrica propuesta por Oresme es retomada también por Nicolás de Cusa, que la divulgó en su *Docta ignorantia*.

En el *De hypothesis motuum caelestium a se constitutis commentariolus* de Copérnico halla el autor casi idénticas las tesis propuestas por Ockham. Un paralelo que no se trata de explicar por génesis directa, sino a partir de la novedad que en la cosmovisión usual introdujo el planteamiento ocamista.

Jordi Gaya

FOLEY, Pascal F. (ed.). *Proceeding of the seventh centenary celebration of the death of Saint Bonaventure*. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY 1975, 120 pp.

El volumen recoge las lecciones pronunciadas con ocasión de la investidura de doctor honoris causa de cuatro destacadas personalidades franciscanas de Estados Unidos, con motivo de la celebración centenaria de 1974. El P. Z. HAYES analiza en su disertación las líneas maestras que en vistas a una educación integral del hombre moderno pueden ser extraídas de la obra y sobre todo del espíritu de san Buenaventura. Por su parte, I. BRADY hace un estudio de la espiritualidad bonaventuriana. Señala brevemente las etapas fundamentales de su desarrollo, considerando a la *Apologia pauperum* como caso típico de la exposición de esta espiritualidad centrada en el ejemplarismo. Cristo es el modelo de toda perfección, tanto como Palabra increada, como encarnada, y el seguimiento de esta ejemplaridad se lleva a término en diferentes grados de la vida cristiana. El arzobispo melquita J. TAWIL examina en su alocución las actividades ecuménicas de la Iglesia Griega Católica de rito melquita. También de ecumenismo trata la intervención del cardenal L. SHEHAN, examinando diversos aspectos teológicos.

GRACIA, Jorge J.E. *Tres Quaestiones inéditas de Guido Terrena sobre los trascendentales*. *Analecta Sacra Terraconencia* 45 (1972) 87-130.

ID. *The Structural Elements of necessary reasons in Anselm and Llull* *Diálogos* (Puerto Rico) 9 (1973) 105-129.

Dos estudios que tienen en común su dedicación a la teología catalana a principios del siglo XIV. De Guido Terrena (maestro en París, 1313-1318) el autor edita tres cuestiones que versan sobre la univocidad del ser y sobre su relación con la bondad. En el segundo estudio el autor se limita a exponer por vía de comparación los pensamientos anselmiano y luliano. Cabe destacar el acierto con que el autor insiste en la intentada proyección metafísica del Arte luliano (recuérdese, por ejemplo, el prólogo

al *Logica nova*, si bien la necesidad que se atribuye al aspecto formal del Arte se usa apologeticamente por vía negativa. El autor quiere ver más allá de la base agustiniana que une a los dos autores, cómo Llull "aristoteliza" el papel de la fe. En resumen, el autor lanza unas fundadas sugerencias que podrían dar lugar a estudios muy significativos.

HARVEY, E. Ruth. *The inward wits. Psychological theory in the Middle Ages and the Renaissance*. The Warburg Institute, London 1975, 79 pp.

No pocas veces suele acusarse de reduccionismo gnoseológico a los diversos intentos contemporáneos de la filosofía. La parcial verdad que a tal acusación asiste no debe hacer olvidar la importancia que en todo pensamiento filosófico ocupa el tratamiento del conocer. Punto de cruce entre las esferas de la realidad, la solución del problema califica el conjunto de sistema. Una investigación de la "teoría psicológica en la Edad Media y el Renacimiento" exige, para ser completa, una extensión muy superior a la de la obra que nos ocupa. La caracterización de las principales soluciones se dan, sin embargo, aquí con claridad a partir de unos pocos representantes privilegiados. La cuestión psicológica es crucial precisamente por intentar resolver el hiato entre dos esferas de realidad, la corporal y la espiritual. La antropología fundamental de la Edad Media se elabora a partir del *De natura hominis* de Nemesio de Emesa. El hombre, microcosmos, reúne en sí las diferentes esferas de la realidad. Es, por tanto, partiendo de la antropología que deberá intentarse la solución. Ahora bien, la antropología puede considerarse desde dos ángulos diferentes, el médico y el filosófico. Al primero corresponde la consideración a partir de la materia, al segundo al partir del alma. Con ello parecen predeterminarse las dos soluciones futuras. Pues la teoría estoica, la incorporada por Hipócrates y Galeno, hablará del *pneuma* como algo material. Y ello según dos figuras, una centrada en el corazón y otra centrada en el cerebro. Galeno mismo, siguiendo a Erasistratus de Ceos, postulaba un doble principio neumático, el vital y el síquico. Esta distinción galénica, juntamente con otras tesis de procedencia platónica y agustiniana, conformarán las diferentes concepciones medievales en torno al cuadro semántico *ánima-ánimus-spiritus*. En las obras de Galeno, empero, las reflexiones indicadas se llevan a cabo desde la perspectiva médica. Ello supone el intento de una anatomía correlativa del espíritu. Tradición que se prolonga en la medicina árabe, especialmente en las obras de Abū Bakr M. ibn Zakaryyā al-Rāzī (m. 923/932), ʿAlī ibn al-ʿAbbas al-Majūsī (Haly Abbas, m. 994/5) y Husain ibn Abdullah ibn ʿAlī ibn Sīnā (980-1037), en quien logran una síntesis la tradición médica y la filosófica. Haly Abbas localiza fisiológicamente los tres espíritus: natural (miembros), vital (corazón) y animal (cerebro). *Phantasia, cogitatio y memoria*

integran la *mens*, una de las partes del espíritu animal. Con ello queda construído a grandes rasgos el esquema que Avicena hará suyo.

Frente a esta tendencia explicativa, predominantemente médica y materializante, se opone la solución filosófica que parte del problema gnoseológico. Pues la principal dificultad de la teoría materializante reside en la ausencia de planteamiento del hecho intelectual-espiritual. Bien es verdad que la solución no podía hallarse en un concepto del alma *sicut nauta* como, en palabras de Aristóteles, era el platónico. Si no querían dejarse de lado las experiencias médicas debía irse hacia una solución más inmanente. De las teorías que arrancan de estos postulados, y al mismo tiempo mantienen una referencia fisiológica, las estudiadas en la obra reseñada son las de Kosta ibn Luka al-Ba'albaki (864-923) en su *De animae et spritus discrimine*, y la de Avicena en la parte sexta de su enciclopedia al-Shifa' (*De anima*). Tanto para Costa, como para Avicena, el alma es algo de por sí diferente del cuerpo; una sustancia, al decir de Avicena. La cuestión, por tanto, reside en elaborar un esquema explicativo de cómo en la fisiología humana hay unas facultades que posibilitan el actuar espiritual propio del alma humana. De ello se trata al fin y al cabo al hablar de los sentidos internos, puente entre la esfera sensual exterior y el proceso espiritual del conocimiento. Los esquemas de Avicena fueron casi íntegramente adoptados por Tomás de Aquino y toda la Escolástica medieval. Cambió la acentuación en la exposición solamente. Pues, mientras Avicena centraba en el alma la definición del hombre, Tomás insistía en la concepción del hombre como *compositum*.

El camino bosquejado es sugestivo y a todas luces interesante. La complejidad de las teorías y la acumulación de tendencias diversas hace difícil una visión global unitaria. Por lo que hace a la tradición estoica, por ejemplo, deberá considerarse un estudio más atento de toda la tradición latina. Los mismos textos médicos deberán ser analizados de una manera mucho más integral, no como un mero discurso periférico del pensar medieval. Inscribiéndose en esta línea la obra presentada es, dentro de sus naturales límites, un punto de referencia interesante.

Jordi Gaya

JAN HUS, *Il primato di Pietro, dal "De Ecclesia"*. Ed. Claudiana, Torino 1974, 108 pp.

El "espíritu laico" que surge al final de la Edad Media son las tesis de Marsilio de Padua, y es también este afán de reforma que cunde en el ánimo de teólogos, pastores y fieles. Las tesis teológicas que en este contexto desarrolla Wiclef son las posiciones ideológicas que hacen suyas los nacionalistas bohemios, por ejemplo. Respaldado por la Universidad de Praga, Huss se presenta al Concilio de Constanza y es ejecutado en la ho-

guera. ¿Es Huss sencillamente un plagiario?. Es demasiado simplista la visión que de tal manera convierte a Huss en un mero lector de Wiclef. Huss, por el contrario, debe ser considerado como un personaje verdaderamente representativo de su sociedad, aunando en sí los deseos de una reforma profunda y el interés que en el teólogo pudiera despertar la discusión de esta temática.

De su tratado *De ecclesia* la presente edición traduce los capítulos VII al XI. En ellos Huss se propone discutir si “la iglesia universal, esposa santa de Cristo, es la iglesia romana”. La distribución temática se hace conforme a la exégesis de Mt. 16, 16-19. El primer capítulo, por tanto, trata del concepto de iglesia, partiendo particularmente de la *ecclesia praedestinatorum*. En este sentido la iglesia romana (Papa y cardenales) es parte de la iglesia universal, es una manifestación local de esta iglesia. El segundo capítulo trata de la fe como “fundamento” de la iglesia; aquella fe “por la que la iglesia confiesa que Cristo es el Hijo de Dios viviente”.

Trata, en tercer lugar, del “fundamento” (la piedra) de la Iglesia, declarando sin rodeo alguno “Cristo Jesús es el fundamento del cual y en el cual está ante todo fundada la santa iglesia católica”. Sobre este fundamento edifican los apóstoles la iglesia enseñando y viviendo la fe en Cristo. La primacía atribuída a Pedro en el seno de los doce debe entenderse, según Huss, como reconocimiento de “la excelencia de su cualidad para el gobierno”. De manera que para la historia posterior vale el principio del mismo primado de virtud. El contenido de verdad de la expresión “vicario de Pedro” (así se expresa Huss) depende de la perfección personal en la fe, humildad y caridad. De lo contrario hay que identificarlo como mensajero del Anticristo.

Finalmente trata Huss acerca del “poder de las llaves”, “poder espiritual”, afirma, dado por Cristo a la iglesia toda y ejercido por ministros “regularmente ordenados”.

Pere C.

LOMBARD, Maurice. *Etudes d'économie médiévale*. Ed. Mouton, Paris.

I: Monnaie et histoire d'Alexandre a Mahomet. 1971, 233 pp.

II: Les métaux dans l'ancien monde du Ve. au XIe. siècle. 1974, 295

pp.

Profesor hasta su muerte en la “Ecole Pratique des Hautes Etudes” M. Lombard dejó abundante material referente a la historia de la economía que, ordenado por algunos profesores de la misma escuela, se ofrece en esta amplia obra. Después de un primer trabajo en el que se recogen las fuentes relativas a la historia de la economía musulmana, se inician

las investigaciones históricas con un cuadro general de la economía monetaria del s. IV aC. Se establece a grandes rasgos cómo mientras en el imperio sasánida se establece el dinero-plata, en la cuenca mediterránea se usa el dinero-oro. Los metales, procedentes generalmente de regiones exteriores, confluyen hacia los centros de acuñación de moneda, revirtiendo en parte a sus puntos de origen, o pasando a engrosar ciertos núcleos-esponja. La conquista musulmana unificará la corriente monetaria, relegando el dominio asiático de la plata a las regiones periféricas de India y China, y convirtiendo a los árabes en los más importantes expedidores de monedas. Al impacto de esta corriente monetaria va transformándose la sociedad de la Europa medieval, avanzando hacia la constitución de la sociedad postfeudal.

La historia de los siglos V-XI, analizadã en el segundo volumen, constata una profunda correspondencia entre la acentuación de la afluencia de metales hacia el área mediterránea y el afianzamiento de los centros de poder establecidos en ella. No se trata ya únicamente de determinar las corrientes de los metales preciosos, sino de estudiar, gracias a la pervivencia de testimonios fidedignos, el papel que el mundo de los metales juega en la civilización humana. Su extracción, su comercialización, las diferentes técnicas de su industrialización, son términos en los que hay que insistir al considerar globalmente la historia. Lombard propugna una visión anticatastrófica de la presencia de los hunos en Europa, por ejemplo, pues comportaron una renovación importante en las técnicas de manufacturación.

La formación del mundo musulmán es explicada más en términos de historia económica, que no como fruto de un fanatismo religioso. El mundo musulmán pone en circulación los metales tesaurizados, explota al máximo las fuentes que entran en su dominio, y, sobre todo, absorbe nuevas fuentes, especialmente el oro sudanés. Sobre estas bases se organiza una sociedad plutócrata, dedicada al comercio, impulsora de una civilización eminentemente urbana.

Resumiendo, podrían señalarse los siguientes puntos importantes, que están a la base de la obra reseñada: 1) Unidad estructural entre los diferentes sectores económicos: metales-técnicas-rutas. 2) Relevancia que para la concepción global de la historia adquieren las técnicas del dominio estepario ya como aportador original, ya como trasmisor de Oriente a Occidente.

Cabe destacar, por último, la presencia de numerosísimos gráficos y mapas que ilustran y sintetizan cada momento de la investigación. De modo especial es necesario mencionar los extensos cinco mapas finales. Algo semejante habría que decir respecto de la bibliografía moderna y abundante.

Jordi Gaya

POLAK, Emil J. *A textual study of Jacques de Dinant's Summa dictaminis*. Ed. Droz, Geneve 1975, 150 pp.

A fines del siglo XIII la cultura europea se halla sin duda en uno de sus mayores momentos. Toda la sociedad participa en un movimiento intelectual, económico, político de gran intensidad. Y junto a las nobles artes del razonar, de la física etc. se intensifican también los estudios de las artes menores al servicio del trabajo cada día más complicado de las cancillerías o en la transmisión de información. La tradición del *Ars dictaminis*, que procede del siglo XI con una amplia base italiana, se ha desarrollado posteriormente, conociendo en su seno la escisión de tradiciones, que no es sino reflejo de aquella más general disputa entre *antiqui* y *moderni*.

Francés de nacimiento, pero integrado en la universidad de Bolonia, Jacques de Dinant, perteneciente a una no determinada orden monástica, se muestra más partidario de la vía antigua, en un afán de restaurar las enseñanzas de Cicerón. Su conocimiento del tema es amplio y su bibliografía abundante, significando su obra un hito importante en toda la tradición retórica y epistolar. Su obra más conocida, que fue escrita entre 1283 y 1295, es la editada por Polak en base al único manuscrito conocido por el momento. Una edición cuidada, a la que precede una introducción histórica y un estudio temático del opúsculo. Tanto las indicaciones referentes a las fuentes usadas en el *Ars dictaminis*, como la bibliografía que cierra el estudio son muy interesantes para una visión de conjunto de esta parte concreta del acervo cultural medieval.

R.H.

PASTOR DE TOGNERI, Reyna. *Del Islam al Cristianismo. En las fronteras de dos formaciones económico-sociales*. Ed. 62, Barcelona 1975, 188 pp.

Como estudio "sobre el problema de las transferencias al nivel de la superestructura" podría resumirse la presente obra, a tenor del título de la conclusión. El caso estudiado es el problema de la "arabización" de España durante el dominio musulmán, y la persistencia de esta arabización luego de la reconquista cristiana. Problema que ha conducido a bien conocidas discusiones, en particular entre los dos grandes historiadores hispanos Sanchez Albornoz y A. Castro. El hecho de que España, o mejor dicho a través de España, se constituyera la frontera occidental de la formación económico-social feudal dificulta radicalmente todo juicio definitivo. Por ello, a juicio de la autora, "las aisladas explicaciones superestructurales, a las que es tan afecta la historiografía hispánica, tienen que ser revisadas en su exacta dimensión analizando sus conexiones estructurales". Y estas conexiones se descubren en el paso que en la península

Ibérica se da desde una formación tributaria-mercantil propia del mundo árabe, a una formación "occidentalista", que en algunos de sus rasgos más agresivos estuvo determinada por la influencia del Papado cluniacense y por los francos. Es norma casi universal el que la trasmisión estructural no se realiza sino a través de las infraestructuras económicas y sociales.

En este contexto se desarrolla la investigación sobre Toledo, objeto del presente libro. Toledo es el ejemplo arquetípico de la situación histórica de la Edad Media española. La autora, tras una descripción del mundo musulmán andaluz, estudia minuciosamente la "Toledo" musulmana" y la "Toledo cristiana". Se menciona su agricultura, su demografía, su industria, su cultura, sus estratificaciones sociales, sus ambientes culturales y religiosos. Poco a poco va formándose a través del contraste la imagen de la ciudad que fue fuente de la cultura europea. Ampliamente estudiada, el libro cita la ineludible historia de la Escuela de Traductores de Toledo, ejemplo eminente de como se trasmite la cultura de una a otra parte, salvando esquemas estructurales que a nivel superior parecen (o deberían ser) insuperables.

Una obra, en fin, que en su brevedad sintetiza con mano maestra el hacerse historia de la España medieval, sin necesidad de buscar personalismos o caracterizaciones intemporales para comprenderla.

Jordi Gaya

RATRANUS, *De corpore et sanguine Domini*. Ed. por J.N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK. North-Holland Publ. Co., Amsterdam 1974, 150 pp.

Se nos ofrece en este libro el texto de una de las obras importantes de la incipiente Edad Media. El progreso científico impulsado por el renacimiento carolingio tuvo uno de sus más significativos catalizadores en la primera gran controversia eucarística, junto a la no menos célebre en torno a la predestinación. Testimonio de la primera es esta obra de Ratramnus, escrita entre 844-853 a petición de Carlos el Calvo, y probablemente dirigida contra Pascasio Radberto, quien a su vez había presentado una obra homónima en 843. La tradición manuscrita, en que se apoya la edición, cuenta con diez copias. El texto editado reproduce íntegramente el texto del manuscrito de la Biblioteca de la universidad de Gante (ms. 909), pues, como señala el autor, los estudios de B. Bischoff y T. Bishop han establecido con exactitud que este ejemplar fue escrito en la misma abadía de Corbie en los días en que vivieron en ella Pascasio y Ratramno. Las escasas variantes de los restantes códices se recogen como aparato crítico. En la introducción que precede al texto se estudia la tradición manuscrita mencionada.

El texto se distribuye como respuesta a dos preguntas formuladas por Carlos el Calvo: a. ¿La comunión del cuerpo y sangre de Cristo se realiza en el misterio o en verdad?; b. ¿Es éste el mismo cuerpo que nació de María, fue crucificado y resucitó?.

La respuesta de Ratramno se desarrolla en un doble frente. Por una parte su método consiste en la discusión terminológica, comportando por tanto una línea discursiva casi innovadora en la teología de su época. El segundo frente acometerá la consideración de *auctoritates* que con relación al tema discutido son habitualmente citadas. En el primer campo, dos complejos temáticos llaman la atención por el lugar que ocupan. Uno será la discusión de los conceptos *figura* y *veritas*. Nos hallamos no con la contraposición positividad-negatividad, sino con la consideración de dos formas de realidad. Por eso la afirmación de Ratramno podría sintetizarse: en la comunión realmente se come y bebe el cuerpo y sangre de Cristo en figura. La distinción viene reforzada y precisada por la diferenciación que introduce la referencia al cuerpo místico de Cristo. Ello obliga al estudio de un segundo complejo temático centrado sobre la idea sacramental, apoyada por la reflexión tipológica de diversos pasajes bíblicos. Al aducir textos patrísticos en apoyo de sus tesis, Ratramno se deja guiar por el texto mismo de Pascasio Radberto, a fin de iniciar una discusión hermenéutica. No es extraño, por lo demás, que el autor más citado sea Agustín, presente como estuvo en las discusiones teológicas de la época. Recordemos finalmente que entre la terminología usada destaca el uso del término *permutatio*, junto a otros como *demudatio*, *commutatio*, etc.

A la edición del texto sigue una amplísima "nota bibliográfica" (pp. 71-137) en la que se estudian minuciosamente las ediciones que conoció el opúsculo en los siglos XVI y XVII. El interés de este estudio para la historia teológica es evidente, pues en estos siglos se desencadena de nuevo en torno a la eucaristía una discusión de amplia resonancia. Con ello la obra presentada no se agota en la edición esmerada del texto medieval, sino que se amplía con la lectura que del texto se hizo en momentos que por sus características invitaban a que se le dedicara especial atención.

Jordi Gaya

ROBERTO GROSSETESTE. *Suma de los ocho libros de la "Física" de Aristóteles*. Ed., trad. y notas de J.E. BOLZAN y C.L. MENDOZA, EUDEBA, Buenos Aires 1972, 150 pp.

La autoría de la obra publicada bajo el nombre de Roberto Grosseteste (m. 1253) está sujeta todavía a discusión. Ch. Lohr en su "Medieval Latin Aristotle Commentaries" la catáloga entre las obras dudosas, señalando la discusión entre Baur (1912) y Thomson (1940), así como la

aportación de nuevos argumentos en contra por Dales (1964). La obra, pues, conocida en muchas ediciones antiguas y ahora presentada en su traducción castellana, no puede usarse como una directa definición del pensamiento de Grosseteste.

En la introducción se van repasando aquellas diferencias terminológicas y temáticas que separan la *Summa* del restante corpus filosófico de Grosseteste. De modo que su valor histórico radica principalmente en su valor de testimonio de un círculo intelectual determinado. La explicación de este círculo es el trabajo que resta por hacer mediante una investigación paleográfica y de una comparación histórica crítica. El título de la obra puede ser una fuente de desorientación al inducir a considerar el contenido de la misma directamente dependiente del esquema de la obra aristotélica. Parece más bien que su unidad interna no depende de esta identidad de esquemas, sino del tratamiento de las cuestiones mismas. Es decir, la obra resulta no tanto una suma, sino una "quaetiones", ciertamente muy breves, tal como las conocemos de autores del siglo XIV. Por lo que a su contenido se refiere, se observa a primera vista una tendencia que podría calificarse de "metafísica", frente a otra más "científica" en temas como el del movimiento. Eso mismo aleja esta obra de los círculos mertonianos influídos por Grosseteste. A la espera de un estudio profundo que desmienta o aclare estas por ahora meras sospechas, la edición presentada rescata para nuestro estudio uno más de estos textos breves raramente atendidos con justicia.

R.H.

SLICHER VAN BATH, B.H. *Historia agraria de Europa occidental (500-1850)*. Ed. 62, Barcelona 1974, 516. pp.

Esta obra de Slicher representa una de las aportaciones decisivas para la historia agraria europea. Consciente de no poder construir una historia completa sin la debida atención al aspecto agrario, el autor emprendió la búsqueda de un método que le permitiera la división de la historia agraria en períodos unitarios, y su posterior análisis. Este método viene expuesto en la introducción. Se concibe el hecho agrario como resultado de dos clases de factores. Unos de orden objetivo, y otros internos. Entre los primeros son considerados el clima, el medio geográfico, las circunstancias económicas. Se dan entre estos factores unas relaciones simples al principio, pero que se complican progresivamente. En la agricultura medieval, por ejemplo, se pasa de una interrelación entre la población, al medio, el área cultivada y la técnica, al esquema complejo de la edad moderna, donde intervienen además el precio, la masa monetaria, los abonos, la rapidez de circulación, etc. Los factores variables pueden ser resumidos a cuatro: el volumen de la empresa y de la familia, la pro-

porción entre simiente y cosecha, la relación entre superficie laborable y fertilizable, y la relación entre la fuerza de tiro y la producción de alimento de la misma. En base al estudio lo más exhaustivo posible de estos factores objetivos e internos, se podrá exponer la historia de la empresa agrícola delimitada de antemano.

Pertrechado con estos presupuestos metodológicos Slicher propone una división de la historia que resulta novedosa por muchos conceptos. Coloca el autor como base de su periodización el concepto de consumo. La producción agrícola queda de esa manera integrada en la historia en su aspecto más esencial, y se le reconoce el papel fundamental que juega en la historia económica, o historia a secas. Según este concepto, pues, Slicher propone una división en tres grandes períodos: 1. Período de una "economía familiar cerrada" (-500), en el que, simplificando, los agentes productores obran en vistas a su propio consumo. 2. Un período en el que se pasa a un "consumo agrario directo" (500-1150), es decir, los sujetos productores abastecen directamente a aquellos miembros de la sociedad improductivos (desde el punto de vista agrario). 3. Un tercer período caracterizado por un "consumo agrario indirecto" (1150-), es decir, todo abastecimiento tiene lugar, de una manera u otra, a través de un tercer distribuidor (mercados etc.). Este tercer período, desproporcionadamente amplio, puede subdividirse: a. un período en el cual la producción agraria constituye la principal fuente de aprovisionamiento (1150-1850); y b. un segundo período en el que la producción agraria pasa a un segundo plano (1850-), particularmente, debe precisarse, por lo que a la ocupación de fuerza de trabajo se refiere.

De esta división que presenta Slicher lo que más se presta a discusión es, sin duda, la cesura que se establece en 1150, separando así la Alta y Baja Edad Media como subgrupos de diferentes grupos más generales. Lo que parece querer expresar el autor con esta división, en líneas generales, es el papel civilizatorio que juega el relanzamiento económico que tiene lugar en el siglo XII. Frente a los avances técnicos y sociológicos que eso supone, la gran depresión (particularmente demográfica) de la primera mitad del siglo XIII no es sino un breve paréntesis (semejante de alguna manera a la depresión del siglo VII). Económicamente esto se traduce, entre otras, por el alza del índice salarial, y baja del índice de precios. Será en las circunstancias económicas del siglo XVI y XVII (masiva afluencia de metal precioso) cuando se produce la rápida inversión de índices. Por ello, a la división propuesta en un principio puede superponerse otra en la que se detalla el triple movimiento de alza-decadencia-restablecimiento: Alta Edad Media (700-1150), Baja Edad Media (1150-1550). Edad Moderna (1550-1850).

Es imposible ponderar a través de estas breves referencias todo el contenido de la densa obra de Slicher. Su aportación no podrá ser olvidada por cualquier interesado por la historia en general, y muy particularmente por el historiador medievalista.

Jordi Gaya

STUDIA SILENSIA, I. *Los consejos evangélicos en la tradición monástica*. Abadía de Silos 1975, 422 pp.

Con la publicación de las ponencias presentadas en la XIV Semana de estudios monásticos, que tuvo lugar en septiembre de 1973 en la Abadía de Silos, se inicia una nueva colección bajo el nombre de Studia Silensia. En los trabajos reunidos en este primer volumen predominan los trabajos de investigación histórica acerca del lugar que ocuparon los votos en la evolución de la institución monástica. Ya en los escritos del Padre del monacato, san Benito, puede rastrearse la presencia de los votos monásticos tradicionales. Los siglos posteriores vieron multiplicarse las diferentes modalidades de vivir el ideal monástico, tomando en cada caso particular relevancia uno u otro de los consejos evangélicos. Diferentes estudios se dedican a este tema: J. PEREZ DE URBEL. El compromiso monástico en la España de la Reconquista; R. GREGOIRE, La pratique des Conseils évangeliques a Cluny; A. DIMIER. Les Voeux des Freres convers chez les premiers cisterciens; J. MILLAN RUBIO, El voto mercedario de dar la vida por los cautivos cristianos; A. ALTISENT. Para la historia de la pobreza entre las monjas cistercienses.

Otros trabajos tratan el tema en una mayor concreción geográfica: C. de la SERNA, El voto de clausura en la Congregación de Valladolid; P. GUERIN BETTS, Votos en la Congregación de s. Bernardo de Castilla; A. MOSOLIVER, Votos, consejos y vida interior en la Congregación Cisterciense de la Corona de Aragón. Cierran el volumen otras ponencias relativas a la historia monástica reciente y a problemas teóricos que se plantean a la vida monástica en el mundo moderno.

R.H

URVOY, D. *La pensée d'Ibn Tumart*. Separata de: Bulletin d'Etudes Orientales, 27 (1974) 19-44.

El propósito de este estudio es trazar un cuadro con las líneas maestras del pensamiento de Ibn Tumart (m. ca. 1030). La relevancia del maestro bereber para el Islam español es evidente. Fundador del movimiento almohade, su credo será tenido como oficial en las regiones musulmanas de la península Ibérica a partir de 1158. El punto quizá más oscuro de todo el tema es la cuestión en torno a la filiación intelectual y religiosa de Ibn Tumart. No en último término —y los análisis de D. Urvoy insisten sobre ello— la causa de estas dificultades reside en la manera, muchas veces demasiado simplista, con la que el historiador se enfrenta con los datos de la misma biografía musulmana. Se precisa remodelar el núcleo personal de cada autor sin querer con ello aportar una galería de originalidades, antes al contrario mostrar como las atribuciones genealógicas deben ante todo entenderse desde los postulados políticos y

culturales en que se manifiestan. En el caso de Ibn Tumart será la cuestión de sus relaciones con el *harigismo* principalmente. El autor toma como criterio de diferenciación el predicado de "racionalista" con que ya Ibn Haldun caracterizó al movimiento almohade. Con él repasa el autor los temas fundamentales de la *ʿaqida* y del *fiqh*, tal como los presenta Ibn Tumart. El talante intelectualista de sus ideas desemboca en una jerarquización tanto intelectual como social. Esta última, reforzando la figura del *imam*, consiguió para el movimiento almohade una consistencia y estabilidad de la que habían carecido movimientos anteriores.

La herencia de Ibn Tumart fue recogida por los pensadores oficiales Ibn Tufayl e Ibn Rušd. Con sólo mencionar estos dos nombres puede vislumbrarse la importancia del exacto conocimiento de Ibn Tumart. Sin que se pueda dejar tampoco de lado la influencia que ejerciera sobre otros pensadores, como Ibn Sabʿin. La mención del nombre de Ramón Llull en un pasaje del artículo nos recuerda la importancia que Ibn Tumart, y los otros nombres y movimientos mencionados, toman en el marco de la investigación luliana. Investigación que ocupa, nos consta, el estudio asiduo del Dr. Urvoy.

2. TEOLOGIA

J. IBAÑEZ - F. MENDOZA RUIZ. *Melitón de Sardes: Homilía sobre la Pascua*. EUNSA, Pamplona 1975, 291 pp.

Nunca se ponderará suficientemente el esfuerzo de los autores que trabajan en la edición y traducción de los textos cristianos de los primeros siglos, base indispensable para la reflexión teológica. El libro de IBAÑEZ y MENDOZA, publicado por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra en su colección "Biblioteca de Teología" (Pamplona 1975), viene a llenar un hueco en el ámbito de la patrología en lengua castellana, ya que este documento nos ofrece el primer testimonio de la celebración anual de la pascua y una de las primeras reflexiones teológicas sobre la misma.

A la edición de la Homilía, los autores adjuntan también la edición de los fragmentos del mismo Melitón sobre temas varios. La edición de los textos va precedida de un largo estudio sobre el contenido teológico de la Homilía. A este estudio lo precede una presentación esquemática de la figura de Melitón, y una detallada reseña de las principales ediciones y estudios de la Homilía pascual.

El estudio sobre el contenido teológico de la Homilía, se fundamenta en tres puntos: a) pecado original y antropología sobrenatural; b) naturaleza de la "salvación"; y c) modos de presencia de Cristo, después de habernos dado una breve síntesis de visión de conjunto de la Homilía.

El primer punto se estudia solamente en la Homilía de Melitón, mientras que los otros dos se estudian comparativamente en el marco de la tradición asiática y homilias pascuales griegas de los cuatro primeros siglos, respectivamente.

El texto griego de la Homilía, como ya hemos insinuado al principio, va acompañado de la traducción castellana, apoyada en gran cantidad de notas explicativas a pié de página.

Antes del texto griego de la Homilía, con su respectiva traducción castellana, está la presentación de los manuscritos y versiones; después de la Homilía y fragmentos de Melitón, los autores nos ofrecen la bibliografía de las fuentes usadas y de los estudios publicados sobre el tema.

Concluye la obra que presentamos con unos valiosos índices; un índice de citas de la Escritura y de palabras griegas de la Homilía y de los fragmentos; un índice de palabras latinas correspondiente a la traducción latina de los fragmentos siríacos; finalmente un índice de autores.

Sin menoscabar el indiscutible valor de la obra llevada a cabo por los autores Ibañez y Mendoza, quisiéramos, sin embargo, hacer algunas observaciones o precisiones al trabajo que recensamos.

Creemos que el conjunto de la obra hubiera ganado mucho, si el estudio de contenido teológico se hubiera centrado más sobre la Homilía, ciñéndose al hilo conductor del pensamiento melitoniano y destacando los grandes temas que aglutinan el conjunto del texto de la Homilía; como por ejemplo el tema de la Pascua, el de la figura y realidad, el tema de la victoria de Cristo sobre la muerte, el concepto de misterio, etc.

Otros temas muy conexos con el tema de la Homilía, y que al mismo tiempo lo ilustran, no son estudiados; estos temas son sobre todo, la cuestión cuatordecimana, y la cuestión del doble concepto de la palabra pascua según la etimología que se adopte: padecer o tránsito; doble concepto que es el exponente de una doble concepción teológica de la misma, que concretamente en Melitón, al interpretar la pascua en el sentido de pasión, se pronuncia en favor de una tradición que probablemente arranca del cuarto evangelio no filológicamente, sino teológicamente.

Quizás es por esto que se notan algunas lagunas en la bibliografía: así, por ejemplo, no se citan trabajos de BRIGTMANN, DUGMORE, LOHSE, RICHARDSON sobre la cuestión cuatordecimana; ni tampoco los trabajos sobre la cuestión pasión — pascua de CODMAN y JEREMIAS; también se notan a faltar algunos trabajos sobre el mismo Melitón de HALL, HALTON, ORBE y PERLER, algunos de ellos del 1970.

Estas objeciones u observaciones que acabamos de hacer, no quitan valor a la obra, ni mucho menos; obra que esperamos sea un instrumento de trabajo muy útil en manos de teólogos, patrólogos y liturgistas de habla castellana.

Dr. Gabriel Ramis
Profesor teol. litúrgica (CETEM)

KUNG, HANS. *La Encarnación de Dios*.

Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura. Ed. Herder, Barcelona 1974, pp. 782

Nos encontramos ante un libro sorprendente. Acostumbrados a los temas de crítica eclesiológica sorprende que Hans Kung, haya dedicado este tomo impresionante al tema de Jesucristo. La edición alemana apareció en el año 1970. Pero el autor confiesa que el manuscrito que había de dar origen al libro quedó concluido, en su primera redacción en el año 1961.

Sorprendente también el constatar que el filósofo Hegel, ha sido un gran teólogo que ha marcado el espacio teológico posterior.

El autor quiere ofrecer una iniciación a la cristología de Hegel. Partiendo de todas las obras de Hegel, (diarios, obras, prelecciones sobre temas filosóficos) Hans Kung nos ofrece el desarrollo de su pensamiento filosófico, y teológico.

El libro quiere servir al diálogo ecuménico. El autor ofrece los términos en que la discusión sobre Dios y Cristo deben moverse. Marx, Kierkegaard, la teología católica y la protestante, todos son llamados a tomar postura ante las afirmaciones fascinantes de Hegel.

El autor pasa de la discusión con Hegel a las cuestiones teológicas más debatidas de la actualidad. Dos son los grandes temas: la historicidad de Dios y la historicidad de Jesucristo. Junto a estos temas, son sometidos a discusión otros temas de la discusión actual: Ateísmo, Teología de la Muerte de Dios, Teología Política y Teología del Futuro. Axiomas traducidos de la Teología como inmutabilidad e impasividad de Dios son sometidos a revisión crítica y constructiva, para mostrar la vitalidad de Dios y al mismo tiempo la historicidad y significado de Jesús.

La obra contiene una serie de bibliografías, que ofrece una panorámica casi exhaustiva sobre Hegel y sobre la Cristología. La bibliografía sobre Hegel contiene 450 títulos. La bibliografía cristológica suma 325 títulos. Aunque la mayoría sean alemanes, tiene esta parte un inapreciable valor.

MANUEL BAUZA

Prof. teol. dogmática (CETEM)

Teología y Mundo Contemporáneo. Homenaje a K. Rahner. Ed. Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 692.

En este volumen se recogen 26 trabajos y tres discursos pronunciados en el acto de investidura de doctor "honoris causa" en Sagrada Teología por la Universidad Pontificia Comillas de Madrid al Profesor Karl Rahner (31 mayo 1974).

De este libro-homenaje nos limitaremos a hacer una presentación.

En la PRESENTACION el P. Vargas-Machuca da la motivación del libro. Es un homenaje de gratitud y reconocimiento que un grupo de profesores de Comillas, alumnos en otro tiempo de Karl Rahner cuando éste enseñaba en Innsbruck, le han dedicado. Ocasión de este libro fué el 70mo. aniversario del maestro, cumplido el 5 de marzo de 1974. El presentador pasa revista a cada uno de los colaboradores y da un breve resumen del artículo.

La PRIMERA PARTE recoge los discursos pronunciados en la celebración académica del doctorado: la presentación de Alvarez Bolado, la lección doctoral del P. Rahner, y las palabras finales del Rector, P. Marduga. De esta Primera Parte queremos destacar las tres ideas que, según el P. Alvarez Bolado, constituyen la contribución específica del P. Rahner a la Teología: 1) La impregnación filosófica de la Teología; 2) "Dios en el mundo" o el núcleo antisectario y antiprivatista de la Teología de Rahner; y 3) La experiencia ignaciana de Dios como legado teológico.

La SEGUNDA PARTE contiene seis trabajos agrupados bajo el título de Cuestiones fundamentales sobre Dios y la Teología. Laín Entralgo, Xavier Zubiri, Cabada-Castro, García-Murga, Víctor Codina y Raimundo Panikkar. De esta sección recomendamos vivamente el artículo de Panikkar. El presente tempiterno. Una apostilla a la Historia de la Salvación y a la Teología de la Liberación. Es una reflexión sobre problemas teológicos actuales (Historia de la Salvación, Teología de la Liberación, Teología del Futuro Absoluto) hecha desde la situación socioteológica de una tercera parte o de la mitad de los seres humanos que vive en Asia. El problema del dolor y del tiempo son vistos a través de las categorías hindú, budista, judeo-cristiana y china. La solución, válida para esta mitad de la humanidad, es presentada por Panikkar en la vivencia del tiempo tempiterno, simbiosis entre la concepción del tiempo lineal y cíclico, que es característico de la mentalidad india.

La TERCERA PARTE lleva por título Cristo y su mensaje. Engloba tres escritos de Olegario González, González Faus y Leonardo Boff. Interesante nos ha parecido el de González Faus, Notas marginales sobre el celibato de Jesús. Después de una parte exegética de Mt. 19, 12, pasa a estudiar en una segunda parte sistemática el valor intrínseco del celibato por el Reino y su relación con el amor humano.

Muy reveladora resulta la CUARTA PARTE dedicada a la Teología latinoamericana. Acostumbrados a indentificarla como Teología de la liberación para apoyar procesos de descolonización, resulta reconfortante ver que el pensamiento latinoamericano tiene consistencias amplias. Terán Dutari, Mons. Pironio, Ignacio Ellacuría, Scannone, Vergara Aceves, y Ricardo Falla. De estos artículos destacaríamos el de Juan Carlos Scannone, Teología, cultural popular y discernimiento. Hacia una teología

que acompaña a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación. Este artículo es una reflexión y una información sistematizada sobre las corrientes de la teología de América latina.

Exponentes de la actual situación pastoral española forman la QUINTA PARTE dedicada a Cuestiones básicas de teología pastoral. Luis Maldonado, Rovira Beloso, Andrés Tornos y Casiano Floristán. Este último analiza las tendencias pastorales en la Iglesia Española. Este artículo ofrece la clave para entender la evolución del Instituto de Pastoral de Madrid y la problemática teológica y pastoral de la frustrada Asamblea Cristiana de Vallecas.

Finalmente la SEXTA PARTE ofrece una lista de siete trabajos, que el editor no ha podido clasificar bajo un común denominador. Jiménez Urresti, Ruiz de la Peña, Romer, Manuel Alcalá, Alonso Díaz, Vargas-Machuca y Jesús Ma. Granero recogen una serie de temas particulares.

Este libro-homenaje honra al P. Rahner, maestro de muchos de los autores, y honra también a la Universidad Comillas al ofrecer una obra que refleja de manera amplia las tendencias variadas de la Teología hispana.

Manuel Bauzá

AA.VV. *La Trinidad en la tradición prenicena*. Ed. Secretariado trinitario, Salamanca 1973, 213 pp.

En esta obra se recogen las ponencias habidas en el VII Simposio Internacional de Teología Trinitaria (Salamanca, octubre 1972), y cuyo tema general dio pie al subtítulo "Cristo, revelador del Padre y emisor del Espíritu en las primeras generaciones cristianas".

Tras una presentación de A. HAMMAN, dos estudios repasan la vivencia del misterio cristiano en los cuatro primeros siglos. Mientras C. VACAGGINI se refiere a las liturgias del bautismo y confirmación, I. OÑATIBIA hace lo propio respecto al tercer sacramento de iniciación, la Eucaristía. No es preciso ponderar la importancia de estos estudios, pues sería imposible querer entender la fe primitiva de la Iglesia sin acercarse a las instituciones que le dan nacimiento y crecimiento. La Eucaristía en particular, por ser el centro de la vida eclesial y tender desde un principio a la formulación exacta y permanente, conserva en las diversas modalidades de su celebración los testimonios más genuinos de la conciencia eclesial. Los Padres exponen, en general catequéticamente, estas doctrinas que el pueblo cristiano celebra. Ello no obstante la peculiaridad de sus escritos reside en la intención de buscar una formulación inteligible de las verdades, no exentas éstas de ataques de dentro y de fuera de la comuni-

dad creyente. Así puede comprobarse en los Padres Apostólicos — tema tratado por A. HAMMAN — y sobre todo en los campeones de la defensa de la fe cristiana, como fueron Ireneo (estudiado por V. GROSSI), Tertuliano (tratado por A. QUACQUARELLI) y Orígenes (por J. RIUS CAMPS).

BRAIN, Roger. *Dios... El incomprendible*. Ed. Studium, Madrid 1975, 178 pp.

Incluído en la colección “testimonios”, este libro habla de un personal razonamiento de la fe. Habla de la experiencia mundana empapada de sed de absoluto, que pide a gritos una fundamentación radical. Este fundamento es Dios, que se dirige él mismo a los hombres. Este fundamento es Cristo, es la Iglesia, es la humanidad toda que trabaja para su realización y que vence día tras día los obstáculos que se le oponen. La experiencia vivida en apertura radical de horizontes es la que se va manifestando a través de las páginas de este libro. Ausente la ayuda que puede significar la tradición positiva, el libro queda a mitad de camino. En definitiva, como testimonio de la fe a la intemperie.

BULTMANN, Rudolf. *Historia y escatología*. Ed. Studium. Madrid 1974, 174 pp.

Basándose en unas “Lecturas” mantenidas en 1955 el texto traducido recoge el marco en el que surgió el pensamiento más original del teólogo alemán. El mismo título recoge dos conceptos mayores de la teoría de la “desmitologización” y, a veinte años de distancia, aclara poderosamente una de las líneas teológicas determinantes del panorama del siglo XX. Los primeros capítulos presentan el punto de partida de la reflexión bulmaniana en relación con la tradición historiográfica. Se estudia la ausencia de historia en la Antigüedad (y presencia del mito), las repercusiones que en el concepto de historia tuvieron las ideas escatológicas del Antiguo Testamento, así como la “neutralización” de la escatología en el Nuevo, y su “secularización” en los siglos posteriores. Los capítulos más interesantes son los dedicados a la “esencia de la historia”, en los cuales se plasman las líneas maestras del pensamiento de Bultmann. No teme el autor en afirmar que “la cuestión acerca del sentido de la historia se haya convertido en una cuestión absurda”, si por tal entendemos el fin último que no estamos en posibilidad de conocer. Por ello, la pregunta debe resolverse en el marco mucho más concreto de la individualidad (“la verdadera esencia de la historia.. es el hombre”). Si a ello añadimos la libertad por la fe, habremos dado con el “especificum” cristiano de la historia. No es este el lugar de intentar una valoración de la teoría de Bultmann. Los postulados ideológicos (existencialismo y Alemania de postguerra) de que depende son de sobras conocidos, y el

talante individualista y antiutópico de su concepción son defectos menores de una obra ingente y permanente.

CANTINTAT, Jean. *La iglesia de Pentecostés*. Ed. Studium, Madrid 1975, 226 pp.

Cuando el cristianismo pregunta por su identidad es obligado el volver la mirada hacia aquellos años fundacionales que transcurrieron inmediatamente después de la muerte y resurrección de Jesús. Pentecostés es el hecho central a partir del cual debe pensarse la actividad misionera de los primeros creyentes. De la comunidad apostólica a la fundación de la Iglesia fuera del ámbito judío, ésta es la historia que coincide con la fundación de la misma Iglesia, y de la que los documentos neotestamentarios dan testimonio. A través del análisis de estos documentos. Hechos de los Apóstoles fundamentalmente, el autor va resumiendo la vida de la Iglesia primitiva, encuadrándola siempre en los distintos marcos sociales y políticos en que se desenvuelve. Partiendo de esta misma vida se perfila la constitución que sustenta en la unidad a esta Iglesia misionera. El libro pretende poner al alcance de un gran círculo de lectores una problemática vital en toda reflexión eclesiológica, y ello sin dejar en ningún momento la seriedad y profundidad que el tema exige.

HERNADA, Javier. *Tres estudios sobre el uso del término laico*. EUNSA, Pamplona 1973, 242 pp.

El primero de estos tres estudios trata de la "definición nominal de laico". Los primeros documentos eclesiásticos se refieren a "discípulos", "fieles", presbíteros". Es a partir de Clemente Romano cuando aparece el término para referirse a quienes no participaban del orden clerical. Su etimología no es derivable sin más del griego "laos", sino con la necesaria observación de que el término se emplea "para señalar una categoría del pueblo". Sobre esta base se irá perfilando el uso del término para distinguir los diferentes órdenes en la Iglesia. Lo cual se acentúa durante los siglos VI al X. Sobre ello versa el segundo estudio recogido en el presente volumen ("Notas sobre el uso del término laico en los siglos VI al XI"). La estructura social está de lleno pensada en términos de cristiandad. Ello provocará no pocos conflictos en las diferentes actuaciones. Conflictos que hacen cada vez más necesaria una distinción entre los diferentes dominios. Surge así la distinción de actividades: a los clérigos corresponde el ocuparse de los "negocios eclesiásticos", y a los laicos les incumben "los negocios seculares".

El tercer estudio ("Notas sobre la noción de laico en los canonistas decimonónicos") muestra cómo, partiendo de la consideración de la Iglesia como sociedad perfecta, se van diferenciando en su seno los diferentes estados o estamentos. En esta concepción formalista de la Iglesia-socie-

dad unos poderes específicos son de la competencia exclusiva de los clérigos. En su acepción más amplia son considerados laicos quienes son o pueden ser objeto de las postestades de la Iglesia, incluyendo con ello no sólo a los fieles, sino también a los infieles.

KITAMORI, Kazoh. *Teología del dolor de Dios*. Ed. Sígueme, Salamanca 1975, 241 pp.

Escrita en el Japón destruido por la segunda guerra mundial, esta obra, una de las más significativas del pensamiento cristiano japonés, fue redescubierta en el contexto de la "theologia crucis" moltmaniana. Al presentar al "dolor como la esencia de Dios" el autor se inserta en una teología bíblica de la "muerte de Dios", y en la tradición cristiana subrayada por Lutero. Sus fundamentos, por tanto, no son meros postulados teológicos, sino que asumen un riesgo de cientificidad teológica. "No podemos creer en el dolor de Dios, a menos que Dios nos lo revele". Y esta es la revelación que es tema central de toda la historia salvífica y que tiene su "encarnación" en Jesús de Nazaret. El cristiano parte de su afirmación creyente en esta realidad salvadora para conformar su vida religiosa y su talante ético. "El dolor de Dios es un principio omni-abarcante". Y como tal está presente en el deseo vehemente que informa la esperanza escatológica del cristiano. A la lectura de esta obra teológica se va detectando una de las muchas paradojas del cristianismo auténtico, aquella que ya en Pablo constituye como expresión de su fe una *theologia crucis cordial*.

3. FILOSOFIA

DERRIDA, Jacques. *La diseminación*. Ed. Fundamentos, Madrid 1975, 556 pp.

Hay que acoger con gratitud la aparición de traducciones como ésta. Pues gracias a ellas el interés por la reflexión filosófica deja de ser patrimonio de un reducido círculo de estudiosos. Sobre todo porque la posibilidad de contacto con los textos fundamentales del pensamiento actual puede ayudar a esclarecer el confuso panorama de las ideas. No es este el lugar apropiado para una presentación exhaustiva o discusión de la obra de Derrida. Un texto a fin y al cabo que no puede ser comentado, pues el comentario sería sencillamente otro texto. No confundir, por tanto, diseminación con polisemia. Esta pide lectura (s), exige las lecturas. La diseminación, en cambio, la realidad presente siempre en el texto, va mucho más allá de toda lectura, pues al final cada uno puede volver al

principio y ver de nuevo disparado —y disparatado— su discurso. La amplia referencia a Platón y las lecturas de Mallarmé y Ph. Sollers con incursiones a través de la filosofía, en el nuevo sentido de traspasar (horadar - coser -...) el texto (filosófico). La lectura de esta obra se cierra siempre con la impresión de haber asistido a una sesión terapéutica.

MARTINO, Eutimio. *Aristóteles. El alma y la comparación*. Ed. Gredos, Madrid 1975, 209 pp.

El tema central de la obra es el de la comparación (/metáfora) como instrumento del conocimiento. El estudio se desarrolla en tres partes. En la primera, y a modo de ejemplo, se analizan las comparaciones de las que se sirve Aristóteles en su tratado *De anima*. En la segunda parte se sintetiza el pensamiento del mismo Aristóteles sobre la metáfora, señalando su función (enseñar, poner ante los ojos, clarificar) y su limitación (“no se debe definir por metáforas”). A partir de esta doctrina se explicita el pensamiento aristotélico sobre la comparación, motivada principalmente por la necesidad que tenemos en el conocer de valernos de testimonios visibles acerca de las cosas invisibles. En la tercera parte se ofrece una reflexión más amplia de este poner ante los ojos propio de la comparación. Al demostrar el autor el valor filosófico de la comparación aristotélica, demuestra implícitamente la proximidad de este sistema al pensamiento platónico. Y, por extensión, obliga a matices importantes en la consideración de sus respectivas herencias históricas.

ODIER, Daniel — SMEDT, Marc. *Las místicas orientales*. Ed. Martínez Roca, Barcelona 1975, 250 pp.

Esta obra viene a ampliar la vasta literatura que en tiempos recientes ha venido proliferando sobre el tema. En un apretado resúmen distribuido en tres partes, se presentan las cinco grandes corrientes espirituales (hinduismo, budismo, taoismo, judaísmo e islam), se analizan algunas “actitudes mentales y técnicas místicas”, estudiando finalmente el “occidente oriental”, en donde incluyen aquellas manifestaciones contemporáneas que pretendidamente quieren gozar de orientalismo (alucinógenos, erotismo, etc). En un capítulo final se recogen algunos textos de las culturas religiosas mencionadas. El libro no es, ni pretende serlo, una historia de las religiones orientales. Su interés reside más bien en ofrecer algunos datos objetivos para enjuiciar tantos elementos de nuestra cultura, subcultura incluso, contemporánea que ostensivamente, se profesan orientales.

SEECK, Gustav Adolf (Hrg.). *Die Naturphilosophie des Aristoteles*. Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, XXIII-426 pp.

Este libro forma el tomo 225 de la interesante colección "Wege der Forschung", en donde se recogen monográficamente las aportaciones más significativas de la investigación durante un siglo. El tema aquí tratado gira en torno a la obra científica del máximo filósofo griego. La rigurosidad de su sistema y la amplitud de sus investigaciones metodológicas forman el cuadro en el seno del cual hay que debatir el problema insinuado por el título: ciencia o filosofía de la naturaleza. Sería tergiversar el texto y el nervio del pensar aristotélico el negar la coincidencia de ambos aspectos en un mismo proceso. Aristóteles opera ejemplarmente en sus obras aquello que enseña: la observación de lo concreto y particular como primer momento en la construcción de la ciencia de lo universal. Por ello, junto a sus especulaciones cosmológicas, lleva a cabo casi por necesidad la observación atenta y minuciosa, como nos revelan sus tratados zoológicos. La obra que presentamos reúne en una primera sección trabajos referentes a aspectos regionales. Las investigaciones sobre puntos concretos se recogen en la segunda sección. Los trabajos de la tercera tienen por objeto diversos temas aristotélicos comparándolos con el estado evolucionado de las ciencias. Por último se recogen algunos artículos que coinciden en manifestar un prudente escepticismo frente al valor de ciencia natural en Aristóteles. De entre los importantes estudios reunidos citemos el de E. VON IVANKA (Zur Problematik der Aristotelischen Seelenlehre) 1955), en el que, contra la opinión de Jaeger, muestra la continuidad del III libro de *De Anima* respecto del I y II. La tensión ahí presente no es sino la insuficiencia de una definición "mocional/vital" del alma en vistas a la definición del alma humana. Problema claramente detectado por la filosofía medieval. Señalemos también el extenso trabajo de W. WIELMAND (Das Kontinuum in der Aristotelischen Physik, 1962) que expone este concepto de la física aristotélica, "uno de los puntos que nunca fue atacado o siquiera discutido" por la física moderna.

4. HISTORIA

FABRE, Daniel — LACROIX, Jacques (eds.). *Communautés du sud*. UGE, Paris 1975, 653 pp.

El medio rural de Occitania a través del tiempo es el tema que unifica los trabajos muy diferenciados que componen la presente obra. Los diferentes estudios no solamente se ocupan en temas diversos (biología, ecología, economía, política, comunicación, desarrollo), sino que metodológicamente conservan su pluralidad. En este sentido es sumamente interesante para el historiador, sea cual fuere su interés específico, el ver reunidos monográficamente estudios de tan diversas procedencias. Pues en esa obra no es la coincidencia de los investigadores quien confiere uni-

dad, sino un "nuevo objeto" histórico. En este sentido el estudio arranca en el período prehistórico y sigue a través de los siglos intentando la definición de un "objeto" que, de clasificarse, debería ser colocado entre región (nación) y mentalidad. Del conjunto excelente de todos los trabajos, cabe resaltar el estudio de E. LEROY LADURIE, *La domus a Montailou et en Haute Ariège au XIV e siècle* (167-220), que trabaja basándose en documentos inquisitoriales con motivo del catarismo.

GERARDIN, Lucien. *La alquimia*. Ed. Martínez Roca, Barcelona 1975, 286 pp.

La historia de la alquimia es la otra cara de la historia de la ciencia. Aún más, la historia de la conciencia, si atendemos a los laboriosos estudios de Jung. La obra que presentamos es una iniciación a este complejo y fascinante mundo, donde la pasión por la verdad no siempre coincide con nuestro pensar mecanicista. Pero por ser pasión de verdad empuja a la ciencia misma hacia su perfeccionamiento. Desde los albores de la humanidad, a través del propio pasado que la alquimia misma se modeló, transcurre la historia de esta búsqueda a través de los símbolos y de las cosas. Como cabía esperar en esta historia ocupan su lugar tradicional los científicos catalanes Arnau de Villanova y Ramón Llull. El autor es honesto en sus aseveraciones. Lo propio de Llull es el Arte, que bien poco o nada tiene que ver con la alquimia. De los "quinientos tratados de alquimia" que se le atribuyen, opina que "un falsificador no hubiera ejercitado su imaginación hasta tal punto. Si no son de Llull, hay que pensar en un discípulo directo". Es una hipótesis. La solución no será posible sino después de un profundo trabajo de catalogación y revisión del corpus pseudoluliano, trabajo que por ahora no se emprendió. Lo dicho con referencia a Llull es aplicable a la mayoría de personajes que intervienen en esta historia. Nos hallamos ante un objeto que ha ido produciéndose a lo largo de siglos, y que aún espera ser producido como objeto de estudio científico. Mientras, la obra presentada ofrece una visión equilibrada y completa.

VILA PALA, Claudio. *Escuelas Pias de Mataró. Su historial pedagógico*. Salamanca 1972, XIX-989 pp.

Escuelas Pias de Olot. Salamanca 1974, 746 pp.

Escolapios en California. Salamanca 1975, 286 pp.

La pedagogía es sin duda un aspecto decisivo en la conformación de la historia. Su institucionalización confiere a cada período una impronta distintiva. En este sentido los siglos XVIII y XIX vienen ocupados por un diálogo no siempre ecuánime entre la escuela como institución privada y

la escuela como institución pública. Merece por tanto todo aplauso la dedicación que el autor aplica con constancia y rigor científico ejemplar a una de las instituciones eclesiásticas que hicieron de la enseñanza su particular propósito. Las fundaciones de Mataró (1737), y Olot (1856) llenan tres largos siglos de la historia de la pedagogía en Cataluña. En el tercer libro publicado se historian los 27 años (1949-75) que llevan los escolapios en la costa Oeste de los Estados Unidos de América.

II

RESEÑA DE REVISTAS

LITERATURA MEDIEVAL

AL-ANDALUS, 39 (1974) 391-406: F. de la GRANJA, A propósito de una embajada cristiana en la corte de Abd al-Rahman III; 407-430: F. GABRIELI, Consideraciones sobre el califato omeya de Oriente; 455-464: J.M. CONTINENTE, Datos biobibliográficos sobre algunos poetas cordobeses emigrados de Al-Andalus durante la dominación almohade.

ANGELICUM, 52 (1975) 3-35: PAULUS VI, Sanctus Thomas Aquinas, Lumen Ecclesiae; 69-90: A. FAY, Analogy and the Problem of the Divine Names in the Metaphysics of Thomas Aquinas; 91-124: M.-D. PHILIPPE, Originalité de l'“ens rationis” dans la philosophie de st. Thomas; 164-178: L.M. HUGHES, Charity as Friendship in the Theology of st. Thomas; 179-227: T. URDANOZ, La moral y su valor objetivo. Nueva moralidad y moral de st. Tomás; 227-301, 485-520: D. DUBARLE, L'ontologie du mystère chrétien chez st. Thomas d'Aquin; 340-383, 541-586: A. JUDY, Avicenna's “Metaphysica” in the “Summa contra Gentiles”.

ANTHOLOGIA ANNUA, 20 (1973) 11-202: A. QUINTANA PRIETO, La diócesis de Astorga durante el Gran Cisma de Occidente; 203-751: X. BASTIDA, Guillermo Cassador: su vida y sus obras.

ANUARIO DE ESTUDIOS MEDIEVALES, 8 (1972-73) 69-103: M. CARLE, La ciudad y su contorno en León y Castilla (ss. X-XIII); 105-141: P. HELIOT, Les débuts de l'architecture gothique dans le Midi de la France, l'Espagne et le Portugal; 143-197: P. LINEHMAN, La carrera del obispo Abril de Urgel: La Iglesia española en el s. XIII; 257-304: A. SANTAMARIA, La deuda pública en la parte foránea de Mallorca, al finalizar el s. XV; 463-466: J.L. MARTIN, La monarquía portuguesa y la Orden de Santiago (1170-1195); 521-536: W. HENSEL, La civilisation polonaise de haut moyen âge à la lumière des recherches archeologiques.

ARCHIVES DE PHILOSOPHIE, 38 (1975) 3-32: D. DUBARLE, La nature chez Hegel et chez Aristote; 33-60: J. COMBES, Damascius lecteur du Parménide; 431-457: P. QUILLET, Les Proverbes de Charles de Bovelles; 559-593: E. POUSSET, Une relecture du Traité de Dieu dans la “Somme Théologique” de st. Thomas (1).

ARCHIVUM FRANCISCANUM HISTORICUM, 68 (1975) 3-22: D. VORREUX, Un sermon de Philippe le Chacelier en faveur des Frères Mineurs de Vauvert; 111-196: M.G. BISTONI, Catalogo dei codici del convento di Monteripido conservati nella Biblioteca Comunale di Perugia

(sec. XII-XVI); 273-297: P. PEANO, Jacques de Tolomei (1323-1380). *Eléments de biographie*; 298-345: V. GIDZIUNAS, *De vita et apostolatu Fratrum Minorum Observantium in Lituania saec. XV et XVI* (1).

AUGUSTINUS, 20 (1975) 17-28: J. PEGUEROLES, *Naturaleza y persona en s. Agustín*; 29-81: F. LEJARD, *El tema de la felicidad en los diálogos de s. Agustín*; 83-105: M. AVILES, *Algunos problemas fundamentales del "De doctrina christiana"*; 225-252: V. CAPANAGA, *El hombre-abismo según s. Agustín*; 339-351: S. KOWALCZYK, *Idea de Dios en el pensamiento agustiniano*.

BULLETIN D'ETUDES ORIENTALES, 27 (1974) 7-18: A. ROMAN, *L'expression du "Je" dans la langue arabe révélée*; 19-44: D. URVOY, *La pensée d'Ibn Tumart*; 45-50: J. SUBLET: *La folie de la princesse Bint al-Ašraf*; 51-108: M.A. TAHER, *Textes d'historiens damascènes sur les tremblements de terre*; 109-126: A. S. MELIKIAN - CHIRVANI, *Venise entre l'Orient et l'Occident*; 195-203: U. HAARMANN, *L'édition de la chronique mamelouke de Dams ad-Dīn Muḥammad al Ġazarī*.

BULLETIN OF HISPANIC STUDIES, 52 (1975) 13-32: F. BOGDANOW, *The relationship of the Portuguese and Spanish Demands to the extant French manuscripts of the Post-Vulgate Queste del Saint Graal*; 33-53: R.W. TRUMAN, *Lazarillo de Tormes, Petrarch's De remediis adversae fortunae, and Erasmus's Praise of Folly*; 109-122: C. SMITH, *Literary sources of two episodes in the Poema de mio Cid*.

BURGENSE, 16 (1975) 201-248, 465-535: A. MARTINEZ ALBIACH, *La Universidad Complutense según el Cardenal Cisneros (1508-1543)*.

CAHIERS DE JOSEPHOLOGIE, 23 (1975) 5-22: P. GLORIEUX, *Les "Considerations sur saint Joseph" de Jean Gerson*; 23-38: G. REILLY, *The Marriage of Mary and Joseph according to St. Bonaventure*; 173-210: H.-P. BERGERON, *S. Joseph dans la prédication en France durant la Renaissance* (1); 211-230: R. GAUTHIER, *Notre-Dame et s. Joseph dans la poésie narrative et religieuse de langue française au Moyen Age*; 231-254: M.T. DRISCOLL, *"L'Histoire des Trois Maries" by Jean de Venette*.

CLARETIANUM, 15 (1975) 237-267: J.M. LOZANO, *La comunità pacomiana: dalla comunione all'istituzione*; 269-327: A. LEVIS, *Koinonia e comunidade no monacato pacomiano*.

DIVINITAS, 19 (1975) 187-206: P. LALAZZINI, *L'amministrazione del sacramento della riconciliazione nelle opere di S. Pier Damiani (1007-1072)*; 335-352: P. BLET, *La représentation pontificale de Grégoire I à Grégoire XIII*.

EPHEMERIDES CARMELITICAE, 26 (1975) 176-212: E. LLAMAS, Jerónimo Gracián Dantisco en la Universidad de Alcalá (1560-1572) 230-251: M. CAPRIOLI, IL "De vita contemplativa" di Giuliano Pomeria (ca. 498).

ESCRITOS DEL VEDAT, 5 (1975) 9-54: L. ROBLES, La cultura religiosa de la España visigótica; 55-80: A. OSUNA, Derechos de la persona y jerarquía desde la perspectiva de Sto. Tomás; 81-132: J. GALLEGU, La Facultad de Teología de la Universidad de Valencia durante la primera mitad del s. XVI; 263-292: M. BRASA DIEZ, Lo que la Historia ha pensado de Juan de Salisbury; 293-342: G. FERRER, Hacia una metafísica tomista de la existencia.

ESPIRITU, 24 (1975) 5-26: P. RIBES MONTANE, Algunos precedentes albertinos del tomismo; 127-133: J. PEGUEROLES, Materia Informe en Plotino y san Agustín.

ESTUDIO AGUSTINIANO, 10 (1975) 357-372: S. KOWALCZYK, La mort dans la doctrine de s. Augustin; 373-400: Z. HERRERO, La pastoral de la confesión en sto. Tomás de Villanueva.

ESTUDIOS ECLESIASTICOS, 50 (1975) 269-286: G. TEVAR, Aspectos de crítica de la Iglesia en "De consideratione" de Bernardo de Claraval.

ESTUDIOS FILOSOFICOS, 24 (1975) 3-33: A.R. MATUTE, El problema de la representación: Sto. Tomás y Kant; 55-77: A. DEL CURA, Verdad y ser en Sto. Tomás de Aquino; 87-99: M. BRASA DIEZ, Quintiliano y Juan de Salisbury; 161-222: I. PEREZ FERNANDEZ, Verbización y nocionización de la metafísica en la tradición latina; 383-408: A. MARLASCA, Las utopías comunistas en la edad media.

FILOSOFIA, 26 (1975) 139-148: L. GENTILE, La Scolastica, Cartesio e Bertrando Spaventa; 257-270: N. CAPPELLETTI, Alcuni problemi di interpretazione nell'Espitolario di Abelardo ed Eloisa.

GREGORIAUM, 56 (1975) 163-168: P. HENRICI, Saint Thomas après Kant?; 545-550: H. CROUZEL, Le christianisme de l'empereur Philippe l'Arabe.

JOURNAL OF MEDIEVAL HISTORY, 1 (1975) 1-17: J. BRUNDAGE, Concubinage and marriage in medieval canon law; 71-101: Th. TURLEY, Infallibilists in the curia of Pope John XXII; 139-150: J. NAVARI, The leitmotiv in the mathematical thought of Gerbert of Aurillac; 151-164: G. EVANS, The influence of quadrivium studies in the eleventh— and twelfth-century schools; 279-305: S. VAUGHN, St. Anselm of Canterbury: the philosopher-saint as politician; 329-362: R. DAVIES, Richard II and the Church in the years of "tyranny".

LIGARZAS, 7 (1975) 5-24: A. LINAGE CONDE, La autoridad en el monacato visigótico; 25-35: M. CARCEL - L. ROMERO, Notas sobre los Jueces de Córdoba; 133-166: M. RODRIGO, La Unión valenciana y sus

protagonistas; 171-212: P. LOPEZ, El acuerdo comercial de la Corona de Aragón con los italianos en 1403. "Dret italia"; 229-240: M. CABANES, La ciudad de Valencia y su ayuda económica a las empresas reales.

MAYEUTICA, 1 (1975) 22-31: S. MARCILLA, Conveniencias antropológicas de la sacramentalidad en Cristo según el pensamiento de Sto. Tomás de Aquino; 176-181: V. CAPANAGA, Releyendo la "Ciudad de Dios"; 225-244: F. FERNANDEZ, San Agustín y el problema de la libertad.

MEDIAEVAL STUDIES, 37 (1975) 7-41: D. WILLIMAN, Memoranda and Sermons of Etienne Aubert (Innocent VI) as Bishop (1338-1341); 85-121: P.S. JOLIFFE, The Middle English Tracts on the Contemplative Life; 130-189: J. COLEMAN, Jean de Ripa ofm and the Oxford Calculators; 235-251: J.R. SWEENEY, The problem of inalienability in Innocent III's Correspondence with Hungary: A contribution to the study of the historial genesis of "*Intellecto*"; 252-286: B. MCGINN, Apocalypticism in the Middle Ages: An historiographical sketch; 287-315: G.J. ENGELHARDT, The Ecclesiastical Pilgrins of the "Canterbury Tales": A studi in Ethology; 316-339: Th. S. NOONAN, Medieval Russia, The Mongols, and the West: Novogorod's relations with the Baltic, 110-1350; 340-359: C. ERICKSON - K. CASEY, Women in the Middle Ages: A working Bibliography; 407-418: F.J. YARTZ, Order and Right Reason in Aquinas' Ethics; 419-432: A.K. BROWN, Bede, A hisperic Etymology, and early sea Poetry; 433-444: J.H. PRYOR, The working Method of the thirteenth-century French notary: The exemple of Girand Amalric and the "Commenda" Contract.

NEUE ZEITSCHRIFT FUR MISSIONSWISSENSCHAFT, 31 (1975) 241-258: J.L. VAN HECKEN, Les noms de chrétiens Mongols et quelques tableaux généalogiques de familles mongoles chrétiennes.

NOUVELLE REVUE DE THEOLOGIE, 97 (1975) 97-109, 229-250: D. DIDEBERG, Esprit Saint et charité. L'exégese augustinienne de 1 Jn. 4, 8 et 16.

PENSAMIENTO, 31 (1975) 27-41: J. PLAZAOLA, La belleza y el arte, caminos hacia Dios en s. Buenaventura; 245-271: I. PEREZ FERNANDEZ, Verbización y nocionización de la Metafísica en la tradición siro-árabe.

RASSEGNA DI ASCETICA E MISTICA, 26 (1975) 43-48, 132-142: T. ZENAROLA, L'ideale politico-sociale di sta. Caterina; 317-329: C.R., Amore alla chiesa e sana contestazione all'interno di essa in sta. Caterina de Siena; 330-337: T.S. CENTI, Il mistero della Croce nella vita e nel pensiero di sta. Caterina da Siena.

REVISTA AGUSTINIANA DE ESPIRITUALIDAD, 16 (1975) 55-86: J. FERNANDEZ, Contenido antropológico de la liturgia en s. Agustín.

REVISTA VALENCIANA DE FILOLOGIA, VIII, 3 (1975) 193-239: V. FERRIS, Les construccions absolutes en "Tirant lo Blanc".

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, 31 (1975) 169-178: C. PIRÉS, Tomás de Aquino no diálogo das filosofias; 420-425: M. MARTINS, En torno da Pedro Lombardo e dalguns códices alcobacenses.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, 67 (1975) 422-431: A. CANAVERO, L'amicizia nell'epistolario di Marsilio Ficino; 489-515: P. ROSSI, Per l'edizione del "Commentarium in Posteriorum Analyticorum Libros" di Roberto Grossatesta.

SALESIANUM, 37 (1975) 39-67: T.P. STELLA, Gli "Articuli parisienses, qui doctrinam eximii doctoris beati Thomae de Aquino tangunt vel tangere asseruntur" nella accezione di Giovanni Regina di Napoli; 219-250: F. GASTALDELLI, L'esegesi biblica secondo Goffredo di Auxerre; 547-599: P. STELLA, La questione inedita "Utrum in Patre essentia habeat rationem verae potentiae productivae" di Pietro Rogerii de Malomonte.

STUDIA MONASTICA, 17 (1975) 13-27: D. SHEERIN, Some observations on the Date of Lanfranc's "Decreta"; 257-282: J.P. TORRELL, La notion de prophétie et la méthode apologétique dans les "Contra Sarcenos" de Pierre le Venerable; 283-294: J. FRANCE, The Divine Quaternity of Rodulfus Glaber.

VERDAD Y VIDA, 34 (1975) 75-89: S. LOPEZ, Francisco, un hombre comunión; 167-179: J. USCATESCU, S. Buenaventura y la teoría de los valores; 181-206: E. RIVERA DE VENTOSA, S. Buenaventura y M.F. Sciacca; 207-224: V. MUÑIZ RODRIGUEZ, La doctrina de la Luz en el Pseudo-Dionisio y s. Buenaventura; 253-301: A. DE VILLALMONTE, La teología de Adán en s. Buenaventura.

INDICES DEL VOLUMEN 20 (1976)

ARTICULOS

ARBONA PIZA, Miguel. Los exemplis en el <i>Llibre de Evast e Blanquerna</i>	53-70
GARCIAS PALOU, Sebastián. El Papa «Blanquerna», de Ramon Llull y Celestino V	71-86
STOHR, Johannes. Las <i>rationes necessariae</i> de Ramon Llull a la luz de sus últimas obras	5-52
TOUS GAYA, Miquel. Les «Obres de Ramon Llull»	87-94

BIBLIOGRAFIA

Libros.—

<i>Teología y mundo contemporáneo</i>	116
ALLEGRO, C. <i>Giovanni Scoto Eriugena</i>	95
ANDRESEN, C. <i>Frühes Mönchtum in Abendland</i>	96
AUTORES VARIOS. <i>La trinidad en la tradición prenicena</i>	118
BEDAE, VEN. <i>Opera, p. I: Opera Didascalía</i>	97
BRAIN, R. <i>Dios... El incomprendible</i>	119
BULTMANN, R. <i>Historia y escatología</i>	119
CANTINAT, J. <i>La Iglesia de Pentecostés</i>	120
CASTALDO, A. <i>Seigneurs, villes et pouvoir royal en Languedoc</i>	98
CLASSEN, P. <i>Burgundio von Pisa</i>	99
CORRIENTE, F. <i>Las mu^lallaqat</i>	100
GROPP, G. <i>Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique</i>	101
DEMPF, A. <i>Die Naturphilosophie Ockhams als Vorbereitung des Kopernikanismus</i>	102

DERRIDA, J. <i>La diseminación</i>	121
FABRE, D. - LACROIX, J. <i>Communautés du sud</i>	123
FOLEY, P. <i>Proceeding of the seventh c. celebration of the death of St. Bonaventure</i>	103
GERARDIN, L. <i>La alquimia</i>	124
GRACIA, J. <i>Tres Quaestiones inéditas de Guido Terrena sobre los trascendentales.</i> <i>The Structural Elements of necessary reasons in Anselm and Llull</i>	103
HARVEY, E. <i>The inward wits</i>	104
HERNADA, J. <i>Tres estudios sobre el uso del término laico</i>	120
IBAÑEZ, J. - MENDOZA, F. <i>Melitón de Sardes</i>	114
JAN HUS, <i>Il primato di Pietro, dal «De Ecclesia»</i>	105
KITAMORI, K. <i>Teología del dolor de Dios</i>	121
KUNG, H. <i>La encarnación de Dios</i>	116
LOMBARD, M. <i>Etudes d'economie médiévale</i>	106
MARTINO, E. <i>Aristóteles. El alma y la comparación</i>	122
ODIER, D. - SMEDT, M. <i>Las míticas orientales</i>	122
POLAK, E. <i>A textual study of J. de Dinant's Summa dictaminis</i>	108
PASTOR DE TOGNERI, R. <i>Del Islam al Cristianismo</i>	108
RATRAMNUS. <i>De corpore et sanguine domini</i>	109
ROBERTO GROSSETESTE. <i>Suma de los ocho libros de la «Física» de Aristóteles</i>	110
SEECK, G. <i>Die Naturphilosophie des Aristoteles</i>	123
SLICHER VAN BATH, B. <i>Historia agraria de Europa occidental</i>	111
STUDIA SILENSIA, I: <i>Los consejos evangélicos en la tradición monástica</i>	113
URVOY, D. <i>La pensée d'Ibn Tumart</i>	113
VILA PALA, C. <i>Escuelas Pías de Mataró.</i> <i>Escuelas Pías de Olot.</i> <i>Escolapios en California</i>	124
Reseña de revistas	127

PUBLICACIONES
DE LA
MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA
RAIMUNDI LULLI OPERA LATINA :

TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, 510 páginas.
1.500 pts.

TOMO II (OPERA MESSANENSIA ET TUNICIANA), 1960,
568 páginas, 1.500 pts.

TOMO III (LIBER DE PRAEDICATIONE), 1961,
407 páginas, 1.500 pts

TOMO IV (LIBER DE PRAEDICATIONE), 1963,
649 páginas, 1.500 ptas.

TOMO V (OPERA PARISIENSIA), 1967,
615 páginas, 1.500 ptas.

MISCELLANEA LULLIANA (In memoriam Dom.
Salvatoris Galmés, I, 1955. 228 págs., 400 pts.

STUDIA MONOGRAPHICA (LULLIANA),
vols. III-XIV, 1949-1955, 2.000 pts.

FR. EPHREM LONGPRE, O. F. M., La primauté du Christ selon
Raymond Lulle, 1969, 31 págs., 75 pts.

T. CARRERAS ARTAU, La ética de Ramon Llull y el lulismo, 1957,
30 págs., 75 pts

J. H. PROBST, Langage imagé et symboles du B. Ramon Lull, 1955,
26 págs, 75 pts.

L. EIJO GARAY, La supuesta heterodoxia del Bto. Llull, 1968,
15 págs., 50 pts.

GIULIO BONAFEDE, La condanna di Stefano Tempier a la
«Declaratio» di Raimondo Lullo, 1960, 23 págs. 50 pts.

J. M. MILLAS-VALLICROSA, El «Tractatus novus de Astronomia» de
Ramon Llull, 1962, 16 págs., 50 pts

ARMAND LLINARES, Theorie et pratique de l'allegorie dans le
«Libre de contemplació», 1971, 29 págs., 75 pts.

(Con licencia eclesiástica)

Este número correspondiente al año 1976, se publica, con retraso, en 1977.

ULTIMAS PUBLICACIONES LULIANAS

RUDOLF BRUMMER

Bibliographia Lulliana

Ramon-Llull-Schrifttum 1870-1973.

Hildesheim, 1976, 104 págs.

MIGUEL DURAN PASTOR

Historia de una Persuasión

De cómo Miguel Cayetano Soler logra que un jesuita suceda al
Obispo Díaz de la Guerra en la sede mallorquina.

Palma de Mallorca, 1975, 23 págs.

ALVARO SANTAMARIA ARANDEZ

La Donación Proluliana de Beatriu de Pinós

Publicaciones del Seminario de Historia medieval: Núm 19.

Palma de Mallorca, 1976, 140 págs.

MIGUEL CRUZ HERNANDEZ

El Pensamiento de Ramón Llull

Valencia, 1977, 452 págs

MIGUEL COLOM MATEU, T. O. R.

Onomástica Lul-liana

L'antroponímia i la toponímia dins l'obra catalana
de Ramon Llull

Mallorca. 1977, 124 pàgines.

Estudios Lulianos

se publica con la ayuda de la CAJA DE AHORROS Y MONTE
DE PIEDAD DE LAS BALEARES
