

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral  
de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la  
Maioricensis Schola Lullistica

Núms. 64-66

## MIRAMAR

EN LA VIDA Y EN LA OBRA DE RAMON LULL

---

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

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

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

**OU AU SECRETAIRE DE REDACTION :**

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

---







# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestra  
de Investigación Luliana y Medievalística  
Publicada por la  
Maioricensis Schola Lulística

Vol. XXII

1978

Año XXII

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE  
Palma de Mallorca



Con el presente volumen ESTUDIOS LULIANOS ofrece a sus suscriptores una parte de los trabajos presentados al II Congreso Internacional de Lulismo, celebrado en Miramar (Mallorca) del 19 al 24 de octubre de 1976. Con su celebración la *Maioricensis Schola Lullistica* convocó a numerosos lulistas y medievalistas para la conmemoración del VII Centenario de la erección del "monasterium" de Miramar por el Papa Juan XXI. (Véase una referencia más amplia en ESTUDIOS LULIANOS, XXI (1977) 225-227; también: J. M. DA CRUZ PONTES. *II Congreso Internacional de Lulismo no sétimo Centenário de Miramar*. Didaskalia, 7 (1977) 209-214).

La presente publicación de algunos trabajos en esta Revista, coincide con la aparición de la edición oficial de las ACTAS de dicho Congreso, que se hace en dos volúmenes, recogiendo los textos de todas las Ponencias y Comunicaciones presentadas, así como otras intervenciones y reseña de los principales actos conmemorativos. Dicha edición podrá ser adquirida por suscripción, según se informará oportunamente.



## LA FUNDACIÓN DE MIRAMAR Y EL SENTIDO DE LA "SABIDURÍA CRISTIANA" DE RAMON LLULL

La fundación del *colegio de Miramar* por Ramon Llull, pese a su relevancia, suele entenderse desde el sentido misional de su vocación religiosa. La realidad de este hecho no debe impedir, empero, su valoración desde el sentido radical de la sabiduría luliana. Más aún, pues el respeto a la honestidad científica me obliga a adelantar mi tesis: la fundación cuyo séptimo centenario celebramos es el punto clave para comprender la vocación intelectual de Ramon Llull. La "conversión" del futuro Beato, como en el caso de San Agustín, no quiebra una línea intelectual; pero en este caso, no sólo no la rompe, sino que más bien la patentiza. Cuando Ramon Llull se convierte ha remontado el cabo de los treinta años; ha experimentado el matrimonio y la paternidad. La reiterada visión, hasta cinco veces, de Jesús crucificado le ha conducido a abandonar la vida mundana y a entregarse a la oración y penitencia. Su misión le parece ya clara y definitiva: convertir a los infieles islámicos, mediante la patentización de sus errores intelectuales. Si esta *cruzada* la hubiese emprendido al día siguiente de su conversión cabría pensar en el impulso de un profundo estado emotivo. Pero entre 1265 y 1274, tras su "Peregrinación" a Santiago de Compostela y Rocamadour, se consagra a los estudios filosóficos, lingüísticos y teológicos indispensables para su futura misión. Tras ello se retira al Monte Randa, a meditar contemplativamente; y más tarde al Monasterio de la Real, donde debió escribir el *Libre de Contemplació en Déu*. Hacia 1275 Ramon Llull se encontraba en Montpellier, según la tradición llamado por el Infante Don Jaume, futuro rey de Mallorca, atraído ya por su fama. Allí habría escrito la *Art demostrativa* y habría obtenido del Infante la fundación del *colegio* de Miramar.

Sin embargo entre estos últimos acontecimientos aparece algo de radical importancia: la redacción del llamado *Compendio de la lógica de al-Gazzālī*: Ramon Llull refiere que en Montpellier tradujo esta obra del árabe al latín para *consolatione scolarium affectantium suscipere ac theolo-*



*gia et philosophia paululum comprehendens*. El original árabe tuvo que ser escrito antes de 1275. ¿Para qué? Este sería un problema insoluble si no se acepta la tesis de la temprana y original vocación intelectual del futuro Beato hacia la conversión “científica” de los musulmanes. ¿De qué utilidad podía servirle, en su apologética con los creyentes islámicos, un “compendio” de los *Maqāṣid* de al-Gazzālī, cuando estos podían usar el texto original del pensador musulmán? Menos útil aún era para los cristianos. ¿De qué se trata, pues? La lectura del texto latino descubre un modesto compendio, algo así como un cuaderno de apuntes o notas lógicas *ac de theologia et philosophia*, como dice al principio. Que se trata de elementos *procedentes* de los *Maqāṣid* de al-Gazzālī es evidente por su contenido y por el *explicit* del texto latino: *Explicit compendium logice Algazalis cum aliquibus additionibus theologiae*. Que no es el texto de la lógica de los *Maqāṣid* es evidente, no sólo por las interpolaciones filosófico-teológicas, sino por la comparación con el texto original de al-Gazzālī; incluso los que no lean la lengua árabe pueden hacer la comparación utilizando la traducción latina de los *Maqāṣid al-falāsifa*, realizada en Toledo por Domingo Gundisalvo antes de 1185 y conocida en París antes del 1200. Por tanto, tampoco cabe la hipótesis de que Ramon Llull intentase ayudar a los escolares de Montpellier en 1275, con los extractos de una obra que conocían desde la fundación de la Universidad de dicha Ciudad. A quien se quiso ayudar fue a sí mismo, *arreglando* a su sentido intelectual cristiano — con ayuda del famoso e ignominado *moro* que le enseñó árabe — algún compendio árabe inspirado en al-Gazzālī y de uso entre los alfaquíes mallorquines. De ahí que intercale entre los textos lógicos cuestiones filosóficas procedentes de otras partes de los *Maqāṣid* y hasta elementos teológicos procedentes del *Tahāfut al-Falāsifa*. Ramon Llull se preparaba ya para su misión intelectual de conversión de los infieles islámicos. Sólo esto explica la *confección* — no me atrevo a decir *redacción*, porque en más del noventa por ciento no lo es — de ese aparentemente extraño *compendio*.

Aunque después insisto en ello, Ramon Llull antes y después de 1274 no concibe la existencia de una ciencia separada estrictamente racional independiente de la radical sabiduría cristiana, cuyos valores propios venían sosteniendo los “maestros” parisinos de la Facultad de Artes desde 1260 aproximadamente. Por tanto, la lógica y luego el *Arte* lulianos no son *de*, sino *para*. No se justifican *secundum se*, sino en tanto son los instrumentos de la radical sabiduría, que no es otra que la de *Nuestro Señor Jesucristo*, como repetiría incansablemente. Por esto interpola Ramon Llull

entre los textos lógicos tres cuestiones tomadas de la metafísica de los *Maqāṣid* y otras tres del *Tahāfut al-Falāsifa*. Las tres primeras son: sustancia, accidentes y distinción de esencia y existencia; demostración de la existencia de Dios; y conocimiento por reminiscencia, por sensación y por ideas. Las tres segundas son: demostración de la creación *ex nihilo sui et subiecti et in tempore*; atributos divinos; y teoría de las primeras y segundas intenciones éticas. Hasta aquí nada aparece que no pudiese ser admitido por un musulmán. Pero tras los atributos encontramos el punto central de la creencia cristiana: la demostración de la Trinidad de Personas divinas y la Encarnación del Verbo en la carne de la Virgen María. No ya en San Alberto y Santo Tomás, ni siquiera en los maestros agustinianos y franciscanos parisinos de 1274, encontraremos nada semejante. El propio Pedro Hispano, luego Juan XXI, se habría escandalizado de encontrar en su lógica los dogmas de la Trinidad y la Encarnación.

Aun aparecen en la obra que comentamos otros elementos que nos ponen en la pista del sentido luliano de la sabiduría cristiana: el intento de formulación simbólica y algebraica conservada hasta en la versión catalana. Dice el futuro Beato en el texto catalán, que lo escribe en verso y en términos corrientes, para que cualquier hombre pueda conocer la lógica y la filosofía. El único avance respecto a la versión latina consiste en trasladar las cuestiones filosóficas y teológicas al final. El recurso a la expresión *cualquier hombre* no es nada extensivo, en un momento en que bien pocos eran los humanos que sabían leer su lengua vernácula. Los musulmanes posibles lectores lo podían hacer en árabe. Los clérigos, que eran los intelectuales de aquellas calendas, lo hacían en latín. ¿Quiénes leían catalán, pero no latín a fines del siglo XIII? Algunos caballeros laicos y la naciente burguesía menestral, que tanto preocupó a Ramon Llull. Por esto me he atrevido a llamar al compendio en versión catalana versificada *lógica para caballeros laicos, a nivel de la Orden Tercera Franciscana*, expresión que no tiene un sentido peyorativo, sino todo lo contrario. A todo caballero cristiano es exigible una radical sabiduría cristiana que se imponga dialécticamente a los infieles islámicos y los conduzca a su conversión a Cristo. La *vanguardia* de estos caballeros debería ser formada en Miramar.

Don Jaume, convencido por Ramon Llull, concedió la autorización y los medios para la fundación del "Colegio" de Miramar. En él residirían y se formarían en la lengua árabe trece franciscanos, que en posesión de este vehículo lingüístico y del peculiar *Arte* luliano, podrían marchar a convertir con sus propias armas a los infieles islámicos. La fundación fue

dotada de posesiones notables y de una renta anual de quinientos florines de oro. Para su emplazamiento se eligió un lugar que aun sigue deleitando a quienes lo habitan o lo visitan. Y a comienzos del otoño de 1276 — casi 700 años justos antes de estas menguadas palabras de homenaje — el Papa Juan XXI, Pedro Hispano, daría la aprobación canónica a la fundación. Que no era una anécdota de fervoroso convertido lo prueba la marcha de Ramon Llull a Roma al año siguiente (1277) para obtener de la Santa Sede la fundación por toda la cristiandad de colegios semejantes al de Miramar. En 1285 insistiría cerca del Pontífice Honorio IV. En 1286 pediría “al rey de Francia y a la Universidad de París” la fundación de centros para el aprendizaje de las lenguas de los infieles. A partir de 1289 insiste cerca de Nicolás IV, Celestino V y Bonifacio VIII. En 1309 cerca de Clemente V; en 1310 en el Concilio de Lyon, esta vez con éxito, pues de acuerdo con la propuesta conciliar fueron creadas cátedras o colegios en Bolonia, Oxford, París, Roma y Salamanca para la enseñanza del árabe, caldeo y hebreo. La fundación de Miramar, por tanto, es un hecho radical; o sea: parte de la raíz misma de la sabiduría de Ramon Llull.

He de reiterar lo que ya he escrito más de una vez: *Ramon Llull parte radicalmente de su fe. No hay otra razón más segura que la creencia.* La verdadera sabiduría consiste en el recto uso de la “razón cristiana”, que no otra cosa sería su *arte*, apuntado ya en la época de la fundación de Miramar, tanto en el *Compendio de la Lógica de al-Gazzālī*, como en el *Libre de Contemplació en Déu*, en el *Art abreuçada de trobar veritat* y en el *Art demostrativa*. Y no se trata de una fe necesaria para entender; sino de una creencia operativa. El Beato Ramon Llull no discute ni con el cómodo *insipiens*, ni con el atrevido Gaunilon, como San Anselmo, sino con infieles de carne y hueso: los musulmanes coetáneos y vecinos. De aquí su peculiar idea de la *filosofía cristiana*. El no especialista, que no tenga tiempo para espigar en la abundosa y amplia obra escrita lulliana, puede obtener una idea bastante precisa leyendo el prólogo a las *Duodecim principia philosophiae* que dedicó al Rey Philippe le Bel de Francia. En él hace que la *Filosofía* se queje amargamente de las atroces ofensas que los impíos averroistas le han inferido; la peor de ellas, atribuirle la demostración de la no racionalidad de las verdades de fe, que serían creíbles, pero no deducibles por la estricta razón. Y como desde el momento en que escribe la obra (febrero de 1311), tras el fracaso de las ya lejanas *condenas* de 1277, piensa que no cabe remedio dialéctico, solicita el recurso a la *última ratio*: el fuerte brazo temporal de la justicia del Rey. La filosofía es auténtica *ancilla theologiae*; entiéndase: la suya; no la de otros

maestros parisinos. Por tanto, lo menos que puede hacer la Iglesia era imponerla; y así lo pidió al Concilio de Vienne en la célebre *Petitio Raymundi in Concilio generali ad acquirendum Terram Sanctam*, en septiembre de 1311. Los padres conciliares y el propio Pontífice deben reconocer que la sabiduría luliana es la más capaz para refutar todas las *falsas* filosofías. Y si no lo hicieran, malo será para la Cristiandad, pero peor para ellos, “pues quien pudiere mandar tal ordenación y no lo hiciere o impidiere la misma, ese mismo iría contra el fin en razón del cual Dios opera. Y tales sujetos no podrán escapar de Dios, ni huir de sus manos el día del Juicio. *Qui habet aures audiat et qui non habet, conscientiam habeat*”.

En el *Libre de demostracions*, escrito en Mallorca entre 1273 y 1275 ya está expuesto el *Programa* de la sabiduría luliana. Su fin consiste en una sistematización definitiva de la dialéctica que conduzca al creyente a reconocer la luz verdadera con que Dios le ilumina, y al infiel a abrazar los principios de la fe cristiana. Sus principios son cuatro: recta intención, afirmación de la posibilidad racional de comprender cualquier verdad, idea de Dios como el mayor y más noble ser y distinción entre los modos del conocer. Sus medios: la dialéctica luliana. Su contenido: servir y alabar a Dios. Sus límites: los de la fe cristiana; pues la inteligencia humana, por la gracia de Dios, puede comprender la existencia de Dios, las procesiones trinitarias, la Encarnación del Verbo, y el resto de los artículos de la fe.

Por alejado que se pueda estar de la mentalidad de Ramon Llull hay que reconocer el tesón con que mantendría y desarrollaría su concepción de la sabiduría cristiana desde su *conversión* hasta su muerte. Sin salir del terreno de la *posible* sabiduría cristiana del siglo XIII, el Beato piensa como si no hubiesen existido, no ya Santo Tomás, sino ni Rogerio Bacon, ni Enrique de Gante, ni siquiera San Alberto. Más aún, con los argumentos expuestos en 1275 y en los escritos antiaverroistas de 1298 y 1311, Ramon Lull no solo condena a Siger de Brabante y Boecio de Dacia, sino al propio Aquinate. Así, en 1275 al comienzo de la primera parte del *Libre de demostracions* identifica la estricta *ratio* con la inteligencia “iluminada por la luz de la soberana sabiduría”. Quien crea que Dios nos puede haber dado una inteligencia naturalmente incapaz de demostrar “todos los artículos de la fe cristiana” ofende a Dios y comete herejía. Y daba la casualidad que para aquellas fechas ya lo había dicho no solo el *infiel* Averroes, sino Fray Tomás de Aquino, cuya *Suma Teológica* acompañaría después a la *Escritura* en el altar de Trento. La única “distinción” que admite Ramon Llull es estrictamente modal: ser *filósofo*

consiste en admitir los principios de la fe; ser *teólogo* significa demostrar sus bases escriturarias. El *filósofo* cristiano debe demostrar la Unidad divina, la Trinidad de Personas, la Creación *ex nihilo sui et subiecti et in tempore*, la "Recreación", la glorificación, la Encarnación del Verbo; la vida, pasión y muerte, resurrección y ascensión de Nuestro Señor Jesucristo y el Juicio final. Ni un ápice se apartó el Beato de esta su concepción a lo largo de su amplia, viajera y azarosa vida. Y como los más cercanos infieles eran los musulmanes, por ellos debería empezar la conversión. Para ello era imprescindible comenzar por lo más necesario: que los predicadores de la única posible Verdad hablasen la misma lengua de tales infieles y fuesen doctos en el infalible arte luliano, ya que por definición se les suponía en posesión de la Sabiduría Cristiana. De ahí la radicalidad, en sentido de principio y raíz, de la fundación luliana de Miramar.

La anterior expresión acerca de la posesión de la sabiduría cristiana por los futuros frailes misioneros que debían aprender la lengua árabe en Miramar no es necesariamente dialéctica. La sabiduría luliana no admite más distinción que la modal entre razón y fe. La polémica de los medievalistas occidentales entre 1925 y 1940, y en la que intervienen, entre otros, Carreras i Artau, Gilson, Grabmann, Longpré, Keicher, etc. nunca logró aclarar este problema. La distinción entre *aprehensión* intelectual de la fe y una *comprensión* racional es útil para nosotros los estudiosos del saber medieval. Pero es inútil buscarla en Ramon Llull. En el prólogo a la *Disputatio fidei et intellectus* escrita en 1303 sienta el principio de que ninguna *ratio* es válida si resulta incapaz de demostrar las verdades de la fe. Sobra, pues, el resto del libro. Su valor reside en poner de manifiesto que existía la disputa escolar sobre el tema; mas para el Beato no tenía sentido: estaba resuelta a *priori*. Empero la optimista solución luliana tenía una dificultad. Siendo Dios el máximo objeto del saber no podía ser captado plenamente por algo inferior a él, como el humano entendimiento; este se vería privado del único saber que realmente importa. Pero Dios, que es omnipotente, no puede querer tan precaria situación del saber humano. Entonces hace que la humana naturaleza *flote* en el saber "como el aceite sobre el agua". Queda así el entendimiento iluminado y puede creer, alcanzando la comprensión de la sabiduría sobre lo divino. Por tanto Ramon Llull llama *filosofía* a entender por la razón lo que ya se creía por la fe. Así, a los futuros frailes misioneros sólo les era preciso el arte luliano para usar dialécticamente las verdades que tenían por la fe; y la lengua árabe, para que los infieles musulmanes pudiesen comprenderles. En cuanto así sucediera su conversión sería mucho más sencilla.

Ante esta concepción cabría la tentación de una fácil crítica de Ramon Llull. Nada más inadecuado. La naturalidad, llamémosle así, con que el futuro Beato veía en sí mismo la eficacia dialéctica del entendimiento iluminado por la fe, le conduce a pensar que esto es así *secundum se*. Si no se produce universalmente es porque la mente humana está empecatada. Y esta concepción debe ser hoy mirada con todo respeto, por quien no sea creyente; con veneración por quien haya recibido el don de la fe.

Pudiera pensarse que el puesto central que atribuyo a la fundación de Miramar por el Beato es partidismo de estudioso del pensamiento y cultura árabe-islámicos, o cortés ponderación de la ocasión que hoy nos congrega. Mas la vida de Ramon Llull *el fantástico*, como se llamó a sí mismo más de una vez, es su propia prueba. Quien fundó Miramar hace setecientos años, no cejó en su preocupación por la conversión del Islam, desde los años que pasó estudiando árabe con su paisano *moro*, hasta que fue por última vez escarnecido en Bugia, unos meses antes de su muerte. No se limitó a fundar Miramar y a retornar aquí una y otra vez, tras sus numerosos y azarosos viajes. No se cansó de pedir la fundación de centros internacionales para el conocimiento de lenguas orientales, hasta conseguirlos. Insistió, *oportune e inoportune*, ante los Reyes de Mallorca y de Francia; y ante más de media docena de Pontífices. Predicó repetidas veces, la última vez ya superado el difícil cabo de los ochenta años, en Bugia y Túnez. Para hacerlo y por hacerlo, sufrió naufragios, condenas, cárceles y destierros. Fuese o no apedreado en su carne, bien que lo fue en su espíritu. Y aunque no haya prueba formal de su hipotético linchamiento final en Túnez, para quien como él deseó de todo corazón el martirio, el morir en su lecho de Mallorca pudo ser la última gota de amargura. Vista, pues, desde la vida del Beato, la fundación de Miramar no es ni anécdota ni simple evento, sino el centro de un ideal de fe de un hombre tan arraigado en su tierra, que es el primer pensador medieval de Occidente que dió rango científico a su lengua vernácula; el lozano catalán del siglo XIII. Más también, tan vocado universalmente como para enseñar la imperecedera utopía del *Blanquerna*.

M. CRUZ HERNÁNDEZ





## LA IDEOLOGÍA LULIANA DE MIRAMAR

El estudio sobre la "ideología luliana de Miramar" tiene su origen en el examen de la bibliografía lulista sobre los contextos históricoculturales de R. Llull. Este examen nos ha permitido, sólo como índice orientador, clasificar aquella bibliografía en dos grandes sectores. Uno recoge los textos que, por llamarlos de algún modo, calificamos de *teorías integracionistas*. El otro, por las mismas razones, agrupa los estudios que llamamos *teorías diferencialistas*.

Las teorías integracionistas explican a Llull como un producto socio-cultural de su época. Llull se inscribe en una geografía cultural de corte hispano-mediterráneo <sup>1</sup> definida según los esquemas históricos de los mundos latino, bizantino e islámico.<sup>2</sup> Con espíritu de mayor precisión algunos estudios han venido a concretar y a matizar el encuadre anterior. Afirman que Llull pertenece política y religiosamente a la corona de Aragón,<sup>3</sup> aunque en contacto con los estados norteafricanos <sup>4</sup> y en amigable coincidencia ideológica con las religiones cristiana, judía y musulmana.<sup>5</sup>

Las teorías diferencialistas, sin negar las vinculaciones de Llull, resaltan primordialmente sus peculiaridades. En esta línea se insiste en el sentido peculiarmente luliano de los proyectos de cruzada,<sup>6</sup> en los enfoques personales del teologismo político,<sup>7</sup> pese a ciertas fidelidades al agustinismo, en las propias y específicas vinculaciones lulianas con el

---

<sup>1</sup> COLOMER, E. R. *Llull y el judaísmo en el marco histórico de la E. Media hispana*. Estudios Lulianos 10 (1966) 5-45.

<sup>2</sup> BATLLORI, M. *Ramon Llull en el món del seu temps*. Ed. R. Dalmau, Barcelona 1960.

<sup>3</sup> PLATZECK, W. *Raimund Lull*. Düsseldorf 1962.

<sup>4</sup> LLINARES, A. *Raimond Lulle, philosophe de l'action*. Grenoble 1963. Trd. esp. Edc. 62.

<sup>5</sup> PRING-MILL. *El microcosmos lullà*. Ed. Moll, Palma de Mallorca 1961.

<sup>6</sup> SUGRANYES DE FRANCH, R. *Raymond Lulle, docteur des missions*. Beckeuried 1954. También: *Els projectes de creuade en la doctrina misional de R. Llull*. Est. Lulianos 4 (1960).

<sup>7</sup> OLIVER, A. *El poder temporal del Papa según R. Llull y postura de las controversias de su tiempo*. Est. Lulianos 5 (1961) 99-131. También: *El agustinismo político en R. Llull*. Augustinus 81/84 (1976) 17-35.

mundo musulmán a pesar de seguir la corriente de la época respecto al estudio de la lengua árabe.<sup>8</sup>

Los esquemas bibliográficos citados plantean la cuestión en forma de una interrogación disyuntiva: ¿Debemos pensar en un Llull-isla o, por el contrario, en un Llull-hijo-de-su-tiempo? La interrogación que acabamos de formular es un tanto fantasma ya que las razones teóricas de la bibliografía en cuestión suelen olvidar los motivos ideológicos y culturales y se entretienen más bien en buscar vinculaciones e influencias teóricas. Así las teorías integracionistas apuntan a la comprensión de un Llull en la línea de continuidad neoplatónico-agustiniana. Algunas de las teorías diferencialistas explican las peculiaridades lulianas — peculiaridades dentro de un contexto ideológico-cultural cristiano, deberían precisar — por la absorción, por parte de Llull, de un arabismo de base.<sup>9</sup> En cualquier caso quedan un tanto relegados los condicionamientos sociales, lingüísticos, políticos y económicos del pensamiento de R. Llull.

Las consideraciones precedentes son las que nos han movido a considerar la obra de Llull desde aquellas coordenadas que acabamos de citar, situándolas en el punto de confluencia de la cultura latino-occidental con la cultura árabe-oriental.<sup>10</sup>

Preferimos hablar de condicionamientos o de coordenadas socio culturales porque el sentido de influencia de pensamiento deja fuera el ámbito social, político y económico en que siempre una ideología se inscribe. En R. Llull no caben particiones, sino que su obra — pensamiento y acción, por tanto, auténtica ideología — es el encuentro y absorción de la compleja episteme de su época. Los diferencialismos lulianos no se explican por el descubrimiento de raíces árabes en el pensamiento de R. Llull ni por la coincidencia de algunas tesis entre las ideologías cristiana y musulmana, como tampoco se explica el integracionismo olvidando aquellas raíces árabes en el esfuerzo por mostrar un Llull ortodoxamente cristiano. El integracionismo y los diferencialismos lulianos se explican desde la compleja unidad cultural — cristiana, musulmana, judía — de la Edad Media. Subrayamos el término complejo porque deben integrarse todos los factores y condicionamientos a que hemos aludido.

<sup>8</sup> URVOY, D. *L'apport de Fr. de Sahagún a la solution du problème lullien de la compréhension d'autre*. Est. Lulianos 18 (1974) 5-24.

<sup>9</sup> Una consideración y clasificación de la bibliografía al respecto puede leerse en nuestro libro: *El pensamiento y la palabra*. Palma de Mallorca 1972.

<sup>10</sup> TRIÁS MERCANT, S. *El pensamiento y la palabra*. Cfr. también: *Raíces agustinianas en la filosofía del lenguaje de R. Llull*. Augustinus 81/84 (1976) 59-80.

En otra ocasión ya hicimos referencia a esta tesis concibiendo el sistema luliano como un complejo de las lenguas latina, catalana y arábiga.<sup>11</sup> Aquí queremos volver sobre el mismo tema, aunque resaltando otros factores: aquellos según los cuales la obra luliana de Miramar se explica como una ideología de niveles múltiples.

### 1. *Status de la ideología luliana: ideología y utopía.*

En general una ideología se encuentra siempre más o menos vinculada a una utopía y a los sistemas prácticos de manifestación-transformación. Aprender la ideología luliana de Miramar implica a la vez apreciar el alcance de la utopía con la que está asociada.

Horkheimer ha definido esta orgánica interrelación afirmando que la ideología es función y la utopía, en cambio, intención. Significa con ello que la ideología es el horizonte de la situación que tiende a absolutizar la realidad presente como verdad definitiva; la utopía, por el contrario, trasciende la situación en una tensión anticipadora y orientadora a la que se pretende llegar. La fórmula expresa la vinculación dinámica entre lo que puede y debe ser y lo que es realmente, cuando ese deber ser es a la vez la negación de lo que no se quiere en lo que situacionalmente es.

La utopía comporta pues respecto a la ideología una doble determinación: La determinación de un presente crítico-crítico y la esquematización de un futuro prospectivo. Ambas determinaciones sólo adquieren auténtica efectividad desde una realidad en crisis y criticable, desde cuya situación son posibles posibilidades que no han tenido lugar (*u-topos*) todavía. La ideología genera por tanto una utopía y ésta actúa como esquema corrector de aquélla. Esta dialéctica de implicación comporta una serie de sistemas prácticos como instrumentos de la ideología con el fin de autoafirmar sus factores dominantes en el ámbito cultural de efectividad y como prácticas técnicas de transformación con el fin de conseguir el cumplimiento de la utopía.

En este esquema teórico debemos situar la ideología luliana de Miramar. Inmediatamente advertimos que su *status* carece de autonomía. Miramar es el lugar (*topos*) de encuentro de una dinámica sociocultural:

---

<sup>11</sup> TRIÁS MERCANT, S. *El pensamiento y la palabra.*

la que determina la interrelación orgánica entre la *utopía de la unidad*, la *ideología de la conversión* y los *sistemas prácticos de persuasión*.

La utopía luliana es la prospectiva de la unidad cristiana y la crítica de la multiplicidad religioso-social concreta. Lull aspira a una cierta igualdad comunitaria; pero esta aspiración implica la crítica de la situación dada y el esfuerzo de un proceso revolucionario de transformación. Quizás el sentido práctico de R. Lull le llevó a cargar el acento más sobre éste que sobre aquélla, con lo cual los riesgos de la realización utópica estuvieron mal calculados y, en consecuencia, la efectividad de la utopía luliana fue relativamente poca.

De todas formas la utopía luliana implica un pensamiento reflexivo en cuanto tensión anticipadora y orientadora de y en la realidad y urge la creación de las condiciones objetivas para su realización. En esta línea la utopía luliana viene definida por un principio de intencionalidad como imagen de futuro: la *christianitas*, y por un principio de esperanza como tiempo de deseos: *la reductio omnium ad unum*. La utopía luliana es la utopía de la unidad en la *Christianitas*, dando a ese término un alcance epistemológico, social, político y religioso.

El concepto de *christianitas* resume en R. Lull el sentido críscico-crítico de la utopía y su alcance prospectivo tanto como intencionalidad cuanto como tiempo de deseo. Dos textos lulianos —uno del *Arbre de Sciència*<sup>12</sup> y otro del *Blanquerna*<sup>13</sup>— son bastante significativos al respecto:

La intencionalidad utópica luliana viene expresada por el conocimiento de la necesidad (“hom *coneix* que segons ordonament de unitat”) de un “universal poder en lo mon” en la “concordancia en esser obedients a un princep tan solament” y por el deseo de su conveniencia: “se *convendria* que fos un emperador tan solament”. Pero esta prospectiva de necesidad y conveniencia es la conclusión de la contrastación crítica de la realidad situacional y de su negación. La situación real es totalmente otra:

- a) Un igualitarismo político: “egualtat de poder enfre un princep e altre, e una ciutat e altre”.
- b) Un pluralismo social: “Temperi depertit en moltes parts, e són fets mols prínceps e moltes comunes de ciutats”.

<sup>12</sup> I: *Del arbre imperial III*. ORL XI, pag. 308.

<sup>13</sup> Cp. 95.

- c) Una alteración interna del orden social: “les comunitats... son en gran discordia”... “e són guerres e traballs en lo mon”.
- d) Un individualismo discordante y negativo: “utilitats especials són més amades que públiques”.

Es cierto que en este utopismo R. Llull se integra en la línea platónico-agustiniana de un comunismo de sentido universalista;<sup>14</sup> pero también es cierto que en su utopía de un imperio capaz de administrar la justicia por igual y de implantar la paz universal y cristiana no cae en la “venganza escatológica” de las utopías greco-cristianas que no admitían más posibilidad de juicio que el juicio de Dios. Llull concreta la unidad de la *christianitas* en la efectividad de una unidad intramundana mediante un mismo lenguaje, idéntica creencia y una sola fe, aunque esta triple unidad venga garantizada en la unidad transmundana de un único Dios.

Pese a los engaños y a las pocas esperanzas que alentaba Llull, o quizás gracias a ellos, la utopía luliana es en los límites epistémicos de su entorno ideológico plenamente alcanzable. Todo es cuestión de crear las condiciones objetivas de su cumplimiento. Y estas condiciones objetivas son las que vienen dadas, según Llull, por los factores dominantes de de la ideología de la conversión.

## 2. Límites epistémicos de la ideología de Miramar.

La fijación de aquellas condiciones objetivas exigen determinar previamente los límites epistémicos de la ideología luliana de Miramar.

Una ideología implica siempre una doble función: la que se refiere al conocimiento y la que comporta un alcance social.

En su función de conocimiento la ideología no es sino la adhesión consciente e inconsciente a un bloque de representaciones y creencias ya hechas de carácter religioso, moral, jurídico, político o filosófico, que conciernen al mundo en que los hombres viven, a sus relaciones con el orden social, con los otros hombres y con sus propias actividades. Una ideología es un esquema de unidad que aglutina a los hombres entre sí y los vincula con las condiciones de su existencia y las perspectivas de su destino. Hablar de la ideología luliana de la conversión significa que la

<sup>14</sup> CARRERAS ARTAU, T. *Ética de Ramón Llull y el lulismo*. Est. Lulianos, 1 (1957) 1-30.

conversión de los infieles propuesta por R. Llull debe entenderse desde los esquemas de unidad de existencia y de destino que las representaciones y creencias de base propugnan en aquel momento.

En su función social la ideología expresa el esfuerzo por asegurar la cohesión que une a los hombres en el conjunto de las formas de su existencia y de sus tareas de destino con el fin de garantizar la preeminencia de dominio por parte de unos, fundada en la voluntad de Dios, en la naturaleza, en los deberes y normas morales o jurídicas, y, en consecuencia, la aceptación por parte de otros, del reconocimiento de su inferioridad. El cristianismo se presenta para R. Llull como la garantía de cohesión frente a las fuerzas disgregadoras que representa el judaísmo y el mahometismo. La ideología luliana de conversión expresa el dominio cristiano, fundado en la voluntad divina, y el reconocimiento del mismo por parte de los infieles. La ideología de la conversión comporta así un doble juego: el de que el cristianismo ejerza sobre la conciencia de sus miembros el sentido de dominio como algo absolutamente querido por Dios en función de la estructura global de la sociedad, y el de que los infieles reconozcan conscientemente su errónea situación y la acepten como algo que se debe corregir.

Los textos de R. Llull al respecto son bastantes, aunque cabría condensarlos en el silogismo que va repitiendo al comienzo de casi todas sus obras contra los infieles:

“Illa lex est melior et verior, qua homo potest melius cognoscere et diligere Deum et suas qualitates, et honorem, qui pertinet sibi. Lex christianorum est illa; ergo lex christianorum est melior et verior alia lege. Maior propositio per se dicitur esse vera. Minorem propositionem probabimus esse veram secundum processum istius libri”.<sup>15</sup>

El texto anterior vendría completado por otro de la *Doctrina pueril* en el que Llull refiere que los cristianos pueden obligar a algunos niños infieles a aprender la doctrina de la Iglesia, “con el fin de que tengan conciencia de estar en el error”.<sup>16</sup>

Ambos textos se complementan ya que la idea en el primero de que los cristianos vean en la dominación (*lex melior et verior*) algo querido

---

<sup>15</sup> *Ars consilii*. Véanse otros textos muy significativos en el *Tractatus de modo convertendi infideles*. De cuarta parte.

<sup>16</sup> Cp. 83, 4.

por Dios y asignado por el deber moral de su voluntad, se concreta en el segundo en la normativa de la voluntad divina que obliga a la Iglesia a “convertir a aquellos que están en el error”.<sup>17</sup>

Tanto como “representación de un mundo en que los hombres viven” cuanto como “fuerza de cohesión social”, la ideología comporta siempre una vinculación tópico-epocal con un ámbito dado y un esquema epistémico de convicciones y expectativas emotivo-valorativas. En el primer sentido la ideología se refiere a un *horizonte de situación*. Bajo el otro aspecto la ideología luliana de Miramar posibilita una efectiva dicotomía: la que viene expresada por el compromiso histórico-cultural de la situación musulmana y la que viene definida por la estructura teórico-práctica del cristianismo. En el primer sentido habla Llull de la necesidad de una encuesta — *registrum*<sup>18</sup>— sobre el modo de vida y la situación económica, social y política de los musulmanes.<sup>19</sup> En el otro caso indica Llull que los cristianos están en posesión de la verdad — “sunt in veritate”<sup>20</sup>— y del poder.<sup>21</sup>

El horizonte tópico-epocal de la ideología luliana de Miramar viene dado por las fechas en que Juan XXI y los reyes de Aragón y de Mallorca patrocinaron aquel Colegio luliano. En 1276 la bula papal garantiza su fundación. Alfonso III, en 1285, y Jaime II, en 1291, la confirman y apoyan. La historia temporal de Miramar, sin embargo, es efímera. En *Desconort* (1295), diecinueve años después de la bula papal, lamenta Llull la ruina del Colegio y se queja de quien o de quienes lo frustraron.

Los límites cronológicos, con ser muy importantes, refieren sólo un índice de situación. Interesan sobre manera los horizontes epistémicos, que sustentan la ideología de aquella fundación. Me refiero al espacio cultural capaz de aglutinar, según líneas inmanentes de ordenamiento, el discurso y la acción misional lulianos. Se trata de las estructuras subyacentes y normativas de la representación y de estrategia lulianas y de la red de sus necesidades. En este sentido el espacio epistémico ejerce un control sobre las formas concretas de articulación del discurso y de la acción lu-

<sup>17</sup> Cp. 83, 1, 2.

<sup>18</sup> *Tractatus*... Cfr. De tertia parte.

<sup>19</sup> Sabemos que el concepto de “*registrum*” es más bien una técnica cultural de conocimiento y que no debería incluirse aquí como cita. La incluimos sin embargo, para mostrar el compromiso histórico-cultural de la situación, sin perjuicio que podamos servirnos de ella en otra ocasión más oportuna.

<sup>20</sup> *Tractatus*... Cfr. De quarta parte.

<sup>21</sup> *Doctrina pueril*. Cp. 83, 1, 3.



lianas, perfilando un sistema de organización de las propias experiencias y de su forma de comunicarlas.

Este campo epistémico está definido por las líneas de demarcación que discurren entre el *Llibre de demostracions* (1274) y *Art demostrativa* (1274), con las obras que las explican o explanan, y el *Tractatus de modo convertendi infideles* (1292), con los escritos que lo siguen y completan. Las obras del primer grupo centran la ideología en una planificación de la utopía de la unidad. A partir del *Tractatus* la utopía busca el cumplimiento en la imposición de unas creencias ideológicamente planificadas. Pero en este horizonte ya no estamos en los límites epistémicos de Miramar.

Nuestro planteamiento puede parecer completamente extrapolado por olvidar críticas anteriores al respecto. No es así sin embargo, sino que el esquema que proponemos busca otra perspectiva en la obra de R. Llull.

Berthold Altaner apunta un corte entre un primer Llull y el Llull post-1296. El primero es el de la utopía juvenil que rechaza, en su idea, la guerra religiosa. El Llull de la madurez, por el contrario, movido por un franco realismo, se inclina por una cruzada militar.

Esta tesis ha sido rechazada por algunos y sincretizada por otros.

Sugranyes cree en una línea de costura en el pensamiento luliano. La posibilidad de una expedición militar ha sido entrevista por Llull desde sus obras más tempranas, lo mismo que las tesis sobre los poderes coactivos,<sup>22</sup> espiritual y material, que, bajo la imagen de las dos espadas,<sup>23</sup> Llull interpreta como la disputa de la verdad contra la falsedad, la ignorancia y el error de los infieles<sup>24</sup> y como el derecho efectivo de una guerra justa.<sup>25</sup>

Colomer, por su parte, piensa en un sincretismo. El fracaso de Miramar no hace retroceder los primeros propósitos lulianos, sino que reajusta los planteamientos al espíritu general del momento, que es el de un equilibrio dialéctico entre tolerancia y fanatismo, entre colaboracionismo y polémica, en las relaciones cristiano-musulmanas y judeo-cristianas.

No aceptamos una interpretación exclusivamente psicológica y, por tanto, que la utopía luliana sea reducida a un puro ideal de juventud que se desvanece luego en el realismo de la madurez. Como hemos ad-

<sup>22</sup> SUGRANYES, R. *Llull docteur des missions*.

<sup>23</sup> STICKLER, A. M. *Il gladius negli Atti dei Concilii e dei RR. Pontifici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux*. Salesianum, 13 (1951) 414-445.

<sup>24</sup> LLULL, R. *Liber de fine*. Ed. Moyá, 58.

<sup>25</sup> LLULL, R. *Tractatus...* Cfr. De quarta parte.

vertido anteriormente la utopía comporta un alcance netamente sociológico. La utopía luliana no es un sueño dorado construido con elementos inconscientes, sino una casi-fatalidad apoyada en factores sociales presentes y que apenas dejan opción. No cabe duda, por otra parte, de que en los textos lulianos aparece un espíritu militar de cruzada y un efectivo deseo de realización. Son distintas, no obstante, las bases ideológicas que los sustentan en el espacio epistémico de Miramar y en el horizonte cultural del post-1296.

En el ámbito de Miramar el poder coactivo de una expedición militar responde a un imperativo hipotético, condicionado siempre a exigencias de defensa una vez agotadas todas las soluciones de diálogo social. Llull asocia la ideología de la conversión a sistemas de persuasión. En el Blanquerna aparece clara esta postura luliana, diferenciando la situación de derecho de las situaciones de hecho, las únicas que en realidad tienen una efectividad práctica. Así el cardenal *Domine Deus*, en el caso hipotético de que los sarracenos impidieran en sus dominios la predicación de los cristianos, establece como norma de derecho la de que “a fuerza de armas fueran invadidos”.<sup>26</sup> Sin embargo, ante el caso concreto de un príncipe sarraceno que impidió —situación de hecho— la predicación cristiana y ante la petición de los cristianos de aplicación de la normativa establecida, juzga el cardenal que “si el rey moro se defiende con el poder corporal contra el de nuestras almas, conviene que su poder sea vencido y superado por mucho amar y honrar la santa pasión del Hijo”.<sup>27</sup> Más claramente todavía en el capítulo 80 contrapone el *método del profeta Mahoma* (“Conquista a fuerza de armas”) al *modo que usó Jesucristo y sus apóstoles* (“predicación y martirio”).<sup>28</sup>

En el horizonte cultural del post-1296 asocia Llull a la ideología de la conversión sistemas de coacción, fundados en imperativos categóricos del poder civil. Aunque muchas veces no se refiere Llull a una solución militar, insiste siempre en sus peticiones a los reyes en la urgencia de que los infieles “*sean obligados*” a aprender la doctrina cristiana, a asistir a la predicación de los cristianos, a leer las obras lulianas, a responder a sus argumentos<sup>29</sup> e, incluso, en caso de no unirse a la Iglesia, sean expulsados de sus tierras y sufran la espada corporal.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Blanquerna. Cp. 87, 4.

<sup>27</sup> Blanquerna. Cp. 87,5.

<sup>28</sup> Blanquerna. Cp. 80, 1.

<sup>29</sup> *Dictat de Ramón* (1299). *Liber de fine* (1305). *Petitio Raymundi in concilio generali* (1311). *Liber de novo modo demonstrandi*.

<sup>30</sup> *Tractatus...*

El planteamiento ideológico que venimos sugiriendo es mucho más complejo que el que pueda definir un sincretismo de tolerancia y fanatismo o de colaboracionismo y polémica, y que el que, buscando superar toda solución de tolerancia, explica la obra luliana por un carácter básicamente apologético. Efectivamente no se trata de hacer entrar en juego sólo elementos religiosos, gnoseológicos o éticos, sino también factores políticos, sociales y económicos. La conversión no es sólo una cuestión dialéctica ni sólo cuestión de gracia divina. El converso es un ciudadano que pertenece a una comunidad y, como tal, sujeto a sus implicaciones sociales, políticas, jurídicas y económicas. R. Llull lo sabe y lo tiene en cuenta. Basta leer el apartado 5 del capítulo 83 de la *Doctrina pueril*. Aquí escribe Llull que numerosos judíos se harían cristianos si pudieran cubrir, después de la conversión, las necesidades vitales para su mujer e hijos. Igualmente los musulmanes se convertirían al cristianismo si se percataran que los convertidos son considerados socialmente y no menospreciados por las gentes. Y concluye: quien no castiga el deshonor que se inflige a los convertidos, no usa correctamente del poder que Dios le ha confiado y no permite así que otros sarracenos tengan conocimiento de Dios. La desviación está en quienes han interpretado el tema luliano de la conversión como un problema subjetivamente religioso olvidando que esta subjetividad religiosa comporta toda una ideología de fondo: la ideología de la conversión.

### 3. *Los caracteres de la ideología luliana de Miramar.*

Las líneas generales que definen la ideología luliana de Miramar responden a la estructura teórico-práctica del cristianismo y a los esquemas del horizonte de situación del compromiso histórico-cultural con los musulmanes. En el primer caso se trata de determinar la verdad universal según el doble estatuto de la metafísica occidental y del teologismo cristiano cuyas propiedades formales vienen determinadas por el quehacer especulativo de un *colonialismo logocéntrico* y por la articulación funcional de un *teocentrismo político*. El compromiso coyuntural con los círculos socioculturales y político religiosos encuadra la ideología de Miramar en un *antropologismo epistémico* y en un *etnolingüismo cultural*.

Los caracteres anteriores no hacen más que concretar el fundamento de la ideología luliana de Miramar, condensada en los conceptos de *verdad, poder y voluntad divina*. Quien posee la verdad es el sujeto del po-

der y a la vez quien lícitamente (= por voluntad divina) está investido del poder es el sujeto de la verdad. Este juego de implicación es el que impide que Miramar sea sólo el lugar académico de un teoricismos ineficaz — simple dialéctica teórica de verdad/error — o mero código casuístico de un practicismo sin sentido. Miramar es un efectivo sistema teórico-ideológico y práctico-político.

### 3.1. *El colonialismo logocéntrico.*

Por colonialismo logocéntrico entendemos un esquema de representación y valoración sociocultural según el cual una parte de la humanidad ha estado — y debía estarlo — subordinada a otra <sup>31</sup> por ser ésta la poseedora de la razón. De ahí un doble dominio y una doble subordinación: la superioridad de la civilización occidental sobre las otras culturas y el dominio del logos como origen de la verdad y, por tanto, la presión de la ciencia como lógica sobre las otras formas culturales.<sup>32</sup> La historia occidental tanto a nivel teórico como a nivel sociocultural ha sido, a grandes rasgos, el desarrollo dialéctico de este colonialismo logocéntrico <sup>33</sup> según las formas de tres imperialismos:

La primera forma viene expresada, desde la *Política* de Aristóteles, en las parejas de griego/bárbaro, primitivo/civilizado, colonizador/colonizado, entre otras. Expresa un *imperialismo antro-po-lógico* o del Hombre civilizado que, por su dignidad de señor de la verdad, es también el señor de los otros.

La segunda forma obedece, desde la edad de la sofística, a la oposición *physis/nomos* matizada luego en la cadena histórica que opone naturaleza a cultura, materia a espíritu, a ley, a libertad, a historia, etc. Define un *imperialismo espiritualista*.

La tercera forma, de Platón a Heidegger, contrapone *logos/phoné* matizando históricamente esta oposición en las parejas *doxa/episteme*, *significante/significado*, *lengua/habla*, entre otras. Determina el *imperialismo del logos*.

<sup>31</sup> Un desarrollo amplio de esta temática puede leerse en LEVI-STRAUSS. *Anthropology: Its achievement and Future*. Current Anthropology, 2 (1966). LECLERC, G. *Antropologie et colonialisme*. Fayard, París 1972. LLOBERA, J. R. *La antropología como ciencia*. Compilación de textos. Ed. Anagrama, Barcelona 1975.

<sup>32</sup> DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Ed. de Minuit, París 1967.

<sup>33</sup> TRIÁS MERCANT, S. *El hombre y sus parámetros dialécticos*. Estudios, 34 (1978) 303-322.

Las tres formas anteriores fueron recogidas, a través del cristianismo, por R. Llull, quien las expresó en las siguientes parejas:

- a) Cristiano/Infiel. Imperialismo antro-po-lógico, por el dominio persuasivo o coactivo del cristianismo.
- b) Espiritual/Material (corporal). Imperialismo espiritualista, por el predominio de lo espiritual sobre lo corporal.<sup>34</sup>
- c) Verdad/Error. Imperialismo lógico, por el dominio de la ciencia como lógica sobre las otras formas culturales en las técnicas lulianas de la conversión.

Lo importante, sin embargo, en R. Llull es la implicación de los tres imperialismos. Para Llull *infieles* son “los que están en el *error*”<sup>35</sup> y *cristianos*, “los que están en la *verdad*”.<sup>36</sup> A la vez el error y la verdad se simbolizan en las imágenes de las dos espadas (*gladium corporale/gladium spirituale*) cuyo significado es el que contrapone la verdad a la falsedad, a la ignorancia y al error.<sup>37</sup> Por último, Llull traduce y resume todas las oposiciones anteriores a un nivel socio-político en los conceptos “*de disputatione/de bellatione infidelium*”.<sup>38</sup>

### 3.2. Teocentrismo político.

Muchos de los términos anteriormente expresados son en su etimología aparentemente inocentes. No obstante esconden dentro del contexto luliano de su expresión una fuerte carga ideológica en orden a una orientación emotivo-valorativa y a una función marcadamente práctico-social. La justificación de las mismas debemos buscarla en un teocentrismo político, que garantice la superioridad de los cristianos y, en consecuencia, avale el dominio de los mismos.

Para Ramon Llull el cristianismo representa la superioridad total (“*scientia, in maris, in pecunia, in moribus*”)<sup>39</sup> sobre las culturas musul-

<sup>34</sup> Sería muy interesante analizar las formas analógicas y metafóricas en que se concreta en la obra luliana esta fórmula general.

<sup>35</sup> *Doctrina pueril*. Cp. 83, 1, 2.

<sup>36</sup> *Liber de Fine*. Cfr. 57-58.

<sup>37</sup> *Liber de fine*.

<sup>38</sup> Esta fórmula la encontramos repetida en Llull. Quizás el texto más conciso sea el del *Liber de fine*.

<sup>39</sup> *Tractatus...*

mana y judía. El cristiano es superior porque posee la verdad. Por este motivo y porque el musulmán y los judíos están en el error, el cristiano es más noble científica, moral y económicamente. Esta mayor nobleza y señorío es la que justifica la *disputa* con los infieles y el *dominio* sobre los pueblos no cristianos.<sup>40</sup>

En cuanto la verdad justifica el poder de dominio sobre las naciones no cristianas toma el sentido de una soberanía política universal. La ideología de la conversión se explana así en el derecho de mostrar la verdad, combatir el error,<sup>41</sup> impugnar la falsedad,<sup>42</sup> confundir la incredulidad<sup>43</sup> de los infieles. Pero esta soberanía no la posee el cristiano por sí, sino por haberla recibido de la divinidad, única verdad y único poder absolutos. En este sentido escribirá muy lacónicamente R. Lull que el poder de los cristianos de convertir a los que están en el error reside en la voluntad de Dios.<sup>44</sup>

### 3.3. *Antropologismo epistémico.*

Entendemos aquí por antropologismo epistémico el origen de un sistema de representaciones en función de un tipo determinado de concepción del hombre como sujeto de conocimiento. En nuestro caso el antropologismo epistémico concretiza el colonialismo logocéntrico, que hemos resumido en la dialéctica del cristiano y el infiel. Esta dialéctica enfrenta dos humanidades,<sup>45</sup> en varios aspectos coincidentes y ocupando a veces una misma territorialidad, aunque no, por ello, menos extrañas desde el punto de vista de sus normas de vida.

Pring-Mill ha resaltado que el musulmán, el judío y el cristiano coinciden en el lugar común de un monoteísmo y un ejemplarismo de base.<sup>46</sup> No cabe duda respecto a esta afirmación, aunque la consideramos unidireccional. Se da otro hecho que al tiempo que acerca a cristianismo,

<sup>40</sup> *Tractatus...*

<sup>41</sup> *Doctrina pueril.* Cp. 83, 12.

<sup>42</sup> *Quomodo Terra Sancta recuperari potest.*

<sup>43</sup> *Introductoria Artis demonstrativae.*

<sup>44</sup> *Doctrina pueril.* Cp. 83, 1.

<sup>45</sup> Se ha afirmado que las Cruzadas contribuyeron a este enfrentamiento y permanecieron y permanecen aun en la memoria de los pueblos del Próximo Oriente como el recuerdo de incursiones injustificadas de Occidente o, por decirlo así, como un síntoma precursor del imperialismo occidental moderno (GARDET, L. *Connaitre L'islam.* Trd. esp. Ed. Casal i Vall, Andorra 1960, pág. 39).

<sup>46</sup> PRING-MILL, R. *El microcosmos lullà.* Palma de Mallorca.

judaismo y mahometismo no sólo como ideologías religiosas sino como grupos culturales, los diferencia también. Me refiero al hecho de pertenecer culturalmente los tres a los llamados “pueblos del Libro”. El Libro Sagrado es para musulmanes, judíos y cristianos el fundamento de su religión y de su cultura. Pero si los tres pueblos se aproximan en el fenómeno del Libro Sagrado se alejan por el modo de comprenderlo. Se trata de una hermenéutica asentada en una situación vivida diferentemente: aquella según la cual el cristianismo vive el suceso de la Encarnación como el hecho que señala la entrada de la divinidad en el tiempo y en la historia.

La unidad ideológica de Libro Sagrado en su diferencia de vivirla es lo que permite formular un antropologismo epistémico entre musulmanes y cristianos. Me refiero a la distancia que va de la *antropología del Profeta* a la *antropología del Maestro* y, derivadamente, a la contraposición respectiva entre una *gnoseología profética*, como respuesta a la “interrogación metahistórica de la divinidad”, y una *epistemología dogmática*, fundamentada en la “conciencia histórica de la Encarnación”.<sup>47</sup>

R. Llull es consciente de la aproximación y del alejamiento entre musulmanes y cristianos, y lo es en el doble sentido que acabo de apuntar. Habla distintamente del *pueblo* musulmán y de los cristianos y del *saber* y *poder* de unos y otros. En este doble sentido escribe que los sarracenos están más próximos a los cristianos que cualquier otra *religión* (sentido ideológico) porque los cristianos concuerdan con los sarracenos más que ningún otro *pueblo* (sentido antropológico).<sup>48</sup> En la *Doctrina pueril* completará este dualismo describiendo al *profeta* (Mahoma)<sup>49</sup> frente al maestro (figura que alienta todo el libro) y a la “doctrina de la Iglesia”<sup>50</sup> frente a las doctrinas del islam.<sup>51</sup> Pero Llull pretende mucho más. Quiere — aquí radica el alcance de su concepto de “conversión” — que los cristianos y los musulmanes sean ellos mismos conscientes de sus coincidencias y diferencias.<sup>52</sup> Es esta coincidencia y diferencia la que promueve un antropologismo epistémico justificando la necesidad de una estadística de

<sup>47</sup> Un análisis general de estas premisas que aquí hacemos valer puede leerse en CORBIN, H. *La filosofía islámica desde sus orígenes hasta la muerte de Averroes*, en “Historia de la filosofía” de Parain. Ed. Siglo XXI, vol 3 (1972).

<sup>48</sup> *Libre de Contemplació*. Cp. 346, 29.

<sup>49</sup> *Doctrina pueril*. Cp. 71, 1 al 10.

<sup>50</sup> *Doctrina pueril*. Cp. 83, 4.

<sup>51</sup> *Doctrina pueril*. Cap. 71, 10.

<sup>52</sup> *Libre de Contemplació*. Cp. 346, 16. *Blanquerna*. Cp. 88, 4. *Cent noms de Déu*. Prólogo.



las sectas religiosas, de un estudio de sus lenguas y de su situación económica.

Un sistema ideológico normalmente viene expresado en sus estructuras de superficie bajo las formas de textos o discursos, de sistemas de acción conductual, de esquemas de organización del espacio social. Cuando Llull aprende la lengua arábica — uno de los fines de los *Studia linguarum* y, por tanto, del Colegio de Miramar — asimila también las demás formas del sistema ideológico y la mentalidad misma que aquellas esconden. El esfuerzo luliano de fijar conscientemente las coincidencias y diferencias entre cristianismo e islam y la asimilación inconsciente de factores musulmanes a causa de su estudio y acción social permiten un juego importante en la ideología de la conversión. El problema originario como es el de la revelación luliana en orden a programar un *Arte* “contra los errores de los infieles” debe ser pues interpretado desde las premisas anteriores.

Respecto a la revelación luliana, Asín<sup>53</sup> aboga por un iluminismo ixraquí. Eijo Garay lo rechaza por el carácter gnóstico que comporta, señalando que, además de que el propio Llull diferencia la “ciencia... que se da por infusión” de “la que se adquiere”,<sup>54</sup> jamás ha atribuido a inspiración doctrina alguna, sino tan sólo la forma y el modo peculiar de su *Arte*.<sup>55</sup>

Otras soluciones han enriquecido posteriormente el problema. Pring-Mill cree que la visión en el monte de Randa debe entenderse como un ver de repente un esquema mental apto para estructurar un *Arte* general capaz de proporcionar una argumentación igualmente aceptable a cristianos, judíos y musulmanes. Este esquema mental sería el que habría sido intuído según el modelo de las operaciones de la naturaleza, modelo perfectamente aceptado por las tres culturas. Este esquema mental que le vino a la mente con toda la fuerza de una revelación y que Llull consideró siempre como una iluminación divina, puede ser la idea de que los métodos científicos de su tiempo son aplicables por analogía hasta a Dios, con sólo estructurar la doctrina ejemplarista de las Dignidades sobre el mismo sistema cuaternario de los elementos.<sup>56</sup>

53 ASÍN... *El islam cristianizado*.

54 *Disputatio Eremitae*. Quaest. 119, 2.

55 EJO GARAY, L. *¿Iluminismo ixraquí?* Est. Lulianos, 17 (1973) 61-79. El texto citado que publica E. L. pertenece a fechas anteriores. Por otra parte, la solución de Eijo Garay coincide con todo el lulismo de la Ilustración, principalmente, con el del P. Pasqual.

56 PRING-MILL, R. *Las relaciones entre el “Ars inveniendi veritatem” y los cuatro “libri principiorum”*. Est. Lulianos, 17 (1973) 18-42.

Otros, más que referirse al puro hecho de la revelación, a las vinculaciones meramente teóricas entre cristianos, judíos y musulmanes o a la inspiración musulmana de ciertas obras de Llull,<sup>57</sup> cargan el acento en el ámbito histórico-cultural musulmán y consideran el *Arte* como un medio para trascender la diversidad de las culturas cristiana y musulmana gracias a que el método luliano propugna desde el cristianismo la misma perspectiva que la de los musulmanes.<sup>58</sup>

Nuestro punto de vista pretende aunar bajo el concepto de ideología de la conversión los aspectos de representación y de praxis social, la dimensión subjetiva de la revelación y el hecho sociocultural de su cumplimiento. Recogiendo lo dicho anteriormente cabe ahora afirmar que se trata de coordinar la antropología del profeta con la antropología del maestro y la gnoseología profética con la epistemología dogmática.

El islam apoya un equilibrio entre revelación y conocimiento racional. En este sentido se ha hablado de una identificación entre el "ángel de la revelación" (Espíritu) y el "ángel del conocimiento" (Inteligencia), aunque tal identificación no supone una racionalización absoluta del Espíritu como sujeto trascendental, pura estructura lógica de conocimiento que impone a la razón las verdades enunciadas en la revelación. Al contrario, la comunicación divina y su racionalización apologética no se confunden, porque la gnoseología teológico-profética no se desliga nunca de la antropología del profeta. Las categorías de la gnoseología profética se establecen en función de la mediación visible o invisible del ángel de la revelación respecto al profeta y de la misión de éste como enviado a promulgar la ley divina por medio de la dialéctica racional del kalam. Así el profeta-de-la-visión, por imperativo y misión divinas, se transforma en el profeta-que-habla (kalam como discurso) con el fin de garantizar socialmente, por medio de recursos dialécticos, los artículos del credo revelado. Como profeta-que-habla la lengua lo inscribe en un ámbito sociocultural determinado, condicionando la misma revelación y el diálogo ulterior.

Lo que "hagué ell (R. Llull) per inspiració divinal" debe entenderse desde estos parámetros culturales. Lohr ha demostrado que el ideal luliano de atraer a los musulmanes al cristianismo le llevó a buscarlos en su

---

57 LOHR, C. H. R. *Lullus Compendium Logicae Algazelis, Lehre und Stellung in der Geschichte der Logik*. Freiburg in Brisgau 1967.

58 URVOY, D. *L'apport de Fr. de Sahagún a la solution du problème lullien de la compréhension d'autri*. Est. Lulianos, 18 (1974) 5-24.

misma teología musulmana.<sup>59</sup> También debemos añadir ahora a fundamentar el *Arte* “contra los errores de los infieles” en los esquemas de la visión profética. La *Vida coetánea* describe la visión luliana en los siguientes términos:

a) “*Remirant a la part dreta veé nostre senyor Déu...*”. El texto muestra claramente que la visión divina sucedió en estado de vigilia. Para que no haya dudas al respecto continúa el texto: “*Com doncs, tingués tot lo seu enteniment encès e ocupat en dictar aquella cançó*”. En la profética islámica la revelación en estado de vigilia es clave, ya que sólo en este estado puede el profeta ser enviado.

b) “*Un jorn li venc un pastor d'ovelles, jove, ab la cara molt plasant e alegre lo qual dins una hora li recontá singularitat de l'essència divina*”.

No sólo ocurre a Lull una visión consciente y en estado de vigilia, sino que recibe una revelación. Es la “comunicación divina” como primera categoría de la gnoseología profética.

c) Y “*així com si fos un gran profeta, parti's d'ell*”.

El uso del término “profeta” acaba de disipar las dudas. Sin embargo el profeta no es R. Lull, sino el “pastor-de-la-revelación”. La única manera, aun ajustándose a esquemas gnoseológico-proféticos, de no confundir la ideología cristiana con aquellos es mantener la antropología del maestro.

### 3.4. *Etnolingüismo culturalista.*

Para el etnolingüismo el lenguaje comporta un sentido activo sobre el pensamiento en la medida en que aquél, que se trasmite socialmente al individuo, crea la base de su pensamiento. Podemos, no obstante este sentido, considerar la lengua bajo un triple punto de vista: Concebirla como el hecho cultural por excelencia, ya que sedimenta y controla la historia sociocultural de un pueblo; concebirla, en segundo lugar, como instrumento de asimilación cultural, puesto que la absorción de la lengua conlleva la absorción de todos los elementos culturales que incluye en sí simbolizados, y, por último, considerarla como modelo de comprensión

<sup>59</sup> LOHR, C. H. Cfr. también. *Lección inaugural de ingreso en la Schola Lullistica*. Est. Lulianos, 17 (1973) 114-123.

de una cultura, porque la configuración sistemática de la lengua constituye el esquema mental más inmediato a través del cual se alcanzan otros niveles intermedios de objetivación.

El problema de la lengua es un tema constante en la obra de R. Llull<sup>60</sup> y adquiere un sentido de urgente necesidad en la ideología de la conversión, por varias razones:

a) Porque la ideología luliana forjada con la forma y la sustancia del latín académico, del catalán hablado y del árabe misional toma el color y la contextura de aquellas lenguas. La ideología luliana muestra que el encuentro de lenguas en ella permite la interrelación y se configura como un sincretismo lingüístico. No duda Llull de la riqueza de las lenguas como sistemas abiertos que comportan una estructura específica y responden como formas de expresión a las idiosincrasias que comprenden. En este sentido las lenguas aparecen como hechos culturales estructuralmente afines al conjunto de elementos de una cultura determinada. En esta línea contraponen Llull el *modum loquendi arabicum*<sup>61</sup> al *modo latino*, con su gramática propia y su lógica peculiar.<sup>62</sup>

En segundo lugar resalta Llull la conexión de la lengua y su estructura gramatical con las implicaciones lógicas del conocimiento.<sup>63</sup> La cuestión comporta, además, otro aspecto: el de la complejidad estructural entre la lengua y la mentalidad correspondiente. Así no es suficiente aprender la lengua como instrumento de comunicación, sino también como esquema de asimilación ideológica. Llull piensa que si los musulmanes no aprenden el modo latino de hablar no pueden entender las razones probatorias de la fe cristiana<sup>64</sup> ni tener conciencia de la disparidad de sus creencias con los cristianos ni alcanzar, mediante "lo pus general lenguatge" que es el latín, la unidad universal lingüística y, con ella, la unidad de creencia.<sup>65</sup>

Por último, llama Llull la atención sobre la eficacia de la lengua en el diálogo o la disputa con los infieles<sup>66</sup> y sobre la forma de conocer sus

<sup>60</sup> Vid. nuestros estudios citados en la nota n.º 10.

<sup>61</sup> *Commentum Artis demonstrativae*. Ed. Maguntina T. III. pág. 160.

<sup>62</sup> *Tractatus...* De tertia parte. *Blanquerna*. Cp. 80, 3.

<sup>63</sup> Véase al respecto el último capítulo de nuestro libro *El pensamiento y la palabra*.

<sup>64</sup> *Tractatus...* De tertia parte. Respecto al sentido de la Escritura habla en *Blanquerna*. Cp. 8, 5.

<sup>65</sup> *Blanquerna*. Cp. 94.

<sup>66</sup> *Libre del gentil e dels tres savis* (1272). *Disputatio fidelis et infidelis* (1288). Esta idea aparece en toda la historia luliana: *Libre de Contemplació* (1272), *Doctrina pueril* (1274). *Blanquerna* (1283-85). *Quomodo Terra Sancta recuperari potest, Tractatus* (1294).

objecciones a la religión cristiana.<sup>67</sup> En este caso interesa menos la estructura lógico-gramatical de la lengua que una semántica ajustada del habla. Así Llull se refiere a la "*ineptitudinem verborum*"<sup>68</sup> y a los *appropriata vocabula, quibus melius manifestetur* (el Arte) mediante *planis vocabulis y vocabulis convenientibus*.<sup>69</sup>

#### 4. *Prácticas ideológicas de persuasión.*

Esta es una cuestión que no entra ya en los límites que habíamos fijado a nuestro tema. Sólo haremos referencia a ella en la medida que lo hemos hecho al hablar de la utopía; es decir, como complemento al sentido de la ideología luliana que acabamos de definir. La ideología es, como ya hemos dicho, el polo de tensión entre una utopía que la proyecta y unas prácticas que la realizan.

Las prácticas ideológicas permiten ahora formular la pregunta sobre lo qué es la *conversión*. La respuesta la encontramos clara y concisa en la *Doctrina pueril*: convertir, dice Llull, es llevar los que están en el error a la vía de la verdad.<sup>70</sup> Conforme a todo lo que hemos sugerido en páginas anteriores consistirá en transformar una ideología en otra respecto a aquellos puntos en que ambas ideologías (cristiana y musulmana) entren en desacuerdo. Para llevar a cabo esta transformación se requieren una serie de técnicas de transformación: prácticas ideológicas de persuasión mediante las cuales, según la ideología de Miramar, sean los musulmanes convencidos de su error y de la verdad cristiana. Debemos resaltar que al hablar aquí de prácticas de persuasión no nos remitimos a aspectos de tipo psicológico como ideologías internalizadas en los actores, sino como configuraciones de mensajes que articulan una conducta social según normas institucionalizadas.

Estas prácticas, que sólo vamos a clasificar, pueden sintetizarse en los siguientes grupos:

##### 4.1. *Técnicas económicas.*

En el *Blanquerna* habla Llull de la conveniencia de dar dinero, bagajes y ricos vestidos a aquellos infieles que llegaron al conocimiento de la

<sup>67</sup> *Commentum...*

<sup>68</sup> *Commentum...*

<sup>69</sup> *Libre del gentil e dels tres savis*. Prólogo.

<sup>70</sup> Cap. 83, 1.

fe católica, para que, de esta forma, estén agradecidos y satisfechos.<sup>71</sup> Esta misma idea la repite en la *Doctrina pueril*, en el sentido de la necesidad de procurar una base económica a los judíos convertidos y en el sentido de recabar aportaciones pecuniarias de los príncipes para extender la fe católica.<sup>72</sup>

#### 4.2. *Prácticas sociales.*

Se refiere Llull a la consideración social para con los convertidos. No duda de que muchos sarracenos abrazarían el cristianismo si tuvieran la seguridad de ser honrados y no menospreciados socialmente después de su conversión.<sup>73</sup>

#### 4.3. *Prácticas pedagógicas.*

Llull dedica gran importancia a la enseñanza de los infieles, principalmente instruyéndolos en la lengua latina y en la doctrina cristiana.<sup>74</sup>

#### 4.4. *Prácticas retóricas.*

Llull distingue entre la aplicación de prácticas de predicación,<sup>75</sup> de diálogo<sup>76</sup> y de disputa apologetica.<sup>77</sup>

#### 4.5. *Prácticas lógicas.*

Esta es la gran obra de R. Llull y que cabría resumir en este texto: Conviene convertir a los infieles por medio del *Llibre de demostracions* y el *Art abreujada de trobar veritat*, con el fin de mostrarles la verdad y

<sup>71</sup> Cap. 80, 1.

<sup>72</sup> Cap. 83, 5, 7.

<sup>73</sup> *Doctrina pueril*. Cp. 83, 5.

<sup>74</sup> *Blanquerna*. Cp. 80, 3; 87, 1, 4. *Doctrina pueril*. 83, 4. *Tractatus...* De tertia parte. *Libre de demostracions*. *Libre de coneixensa de Déu*. *Liber de Trinitate et Incarnatione*. *Liber per quem poterit cognosci quae lex sit melior et verior*.

<sup>75</sup> *Blanquerna*. Cp. 80, 3; 87, 5. Véase al respecto el capítulo penúltimo de nuestro libro *El pensamiento y la palabra*.

<sup>76</sup> *Libre del gentil e los tres savis*. *Liber de quinque sapientibus* (1295).

<sup>77</sup> *Liber de Sancto Spiritu* (1275?). *Liber Tartari et christiani* (1286). *Disputationi R. christiani et Homar sarraceni* (1308).

combatir con ella el error de las inteligencias.<sup>78</sup> En esta línea entran todas las conexiones con la estructura lingüística en el sentido de vincular el “*modum loquendi arabicum*” al “*declinare terminos figurarum*” con la intención de “*infidelium obsistere*”.<sup>79</sup>

S. TRÍAS MERCANT

---

<sup>78</sup> *Doctrina pueril*. Cp. 83, 12.

<sup>79</sup> *Commentum*... Cfr. Debo advertir que respecto a los números 4.3, 4.4, 4.5, la bibliografía es larga y conocida, motivo por el cual quedamos excusados de citarla en un esquema como el que ofrecemos. Sin embargo, respecto a las implicaciones lógico-lingüísticas quisiéramos hacer referencia a la correlación de la filosofía lingüística griega con la ciencia de las letras de Yābir. PAUL KRAUS (*Jābir ibn Hayyān contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*. Memorias del Inst. de Egipto. vol 44 y 45. El Cairo 1942-43) ha puesto de manifiesto la conexión entre la “Balanza yābiri” con su análisis de los términos del lenguaje, y el *Cratilo*, en el que la filosofía del lenguaje de Platón se basa en principios semejantes a los de Yābir, y el *Timeo*, donde se comparan los elementos físicos a las sílabas de las letras.





## DE LA ILUMINACIÓN LULIANA A LA FUNDACIÓN DEL MONASTERIO DE MIRAMAR

“Cuando pienso que la Señora, llena de amor y valor, dueña de justos y pecadores, y que todos los santos ruegan a nuestro Señor para que todo el mundo honre a Jesucristo, y veo que el mundo le hace tanta deshonra, entonces me siento morir de pesar y tristeza. Imagino que, por ser los hombres tan malvados e indignos, Dios casi no quiere ya que nadie ruegue por ellos; y de esta manera queda el mundo en su deprecable error; y no se halla apenas hombre alguno sobre la tierra que quiera alabar a Dios, antes cada uno se alaba sólo a sí mismo, a su hijo, a su caballo, a su halcón y a sus cosas. ¿Quién, pues, podrá alegrarse de cosa alguna? ¿Quién podrá dejar de entristecerse”. Así se expresaba Ramon Llull en su dramático “*Desconsuelo*”, patética serie de confesiones escritas ya en la vejez, al comprobar que el enorme dinamismo desplegado por su persona no había encontrado el eco apetecido. Ramon Llull, genial e insólita figura, irrepetible y única, se impuso a sí mismo los más difíciles objetivos tras su conversión.

Súbitamente y tras una serie de visiones de Cristo crucificado, su anterior vida le aparece vacía, absurda y carente de sentido. Las alegrías de juglar cortesano y los placeres del amor ya no le complacen. Nuevos objetivos se perfilan en el horizonte de la biografía luliana, lejanos, inaccesibles, altísimos. Consagrándose a ellos por entero, Llull demostrará hasta qué extremos increíbles puede llegar la actividad intelectual y biográfica de una sola persona, cuando se considera a sí mismo un elegido, una persona que debe desempeñar una misión trascendente y necesaria.

Lejos, muy lejos, quedan las peripecias vitales que hasta su conversión habían orientado su existencia. Tanto es así que Llull se reprochará a sí mismo, amargamente, y con excesiva dureza, su pasado. Incluso llegará a sospechar que su fracaso se debe a su pasado libertino:

“No digo que no haya pecado mortalmente muchas veces, pero heme confesado de ello. Desde la hora en que Jesucristo se me apareció crucificado, según tengo dicho, y confirmó mi querer con su amor, no caí jamás, a sabiendas, en pecado mortal. Puede ser que por lo que hice,

siendo ciego y amante de las vanidades del mundo, no me vea ahora ayudado por Jesucristo en el bien que proyecto; empero, injuria me haría Dios si no me ayudase, porque le amo, y por su amor he dejado el mundo" (*El Desconsuelo*).

Cuando se siente tocado por la gracia divina, Llull lo abandona todo, con generosidad que sólo puede nacer del más íntimo convencimiento. Porque Llull cree que no habla por sí mismo, sino que Dios se manifiesta en sus obras. Por ello no puede concederse tregua ni descanso, porque su "negocio", como él lo llama reiteradamente, no es, a fin de cuentas, un asunto particular, sino un debate trascendental, un encargo divino que él debe desarrollar y llevar a buen puerto. Llull es, básicamente, un profeta de su "Ars" y porque lo sabe encuentra la energía suficiente para desarrollar una actividad incansable, que incluye viajes, predicaciones, discusiones con los infieles, detenciones, asistencias a los Concilios, súplicas a los Papas y la redacción de docenas de obras, poéticas unas, literarias otras, filosóficas, teológicas o científicas las demás, y siempre sobre el mismo tema: la grandeza de Dios, el modo como su poder se refleja en todas las cosas creadas, la superioridad de los dogmas cristianos, la posibilidad de demostrarlos racionalmente, y ante todo, y como tema central, la utilidad del "Ars" revelado por voluntad divina para servir a tales fines.

Como todos los profetas, Llull no habla en su nombre. El es tan sólo el espejo en que se reflejan las intenciones divinas. Un numinosum se expresa a través de sus obras. Y él es el elegido, el destinado a dar forma al "Ars", el responsable de su desarrollo, aceptación y éxito. Con sus libros, dice en *El Desconsuelo*, se podría "poner al mundo en buen estado". Y al comprobar que pese a todos sus esfuerzos la semilla no ha germinado, Ramon se desespera y lamenta de este modo: "Oh Señor glorioso! ¿Hay en el mundo martirio como el que sufro, cuando veo que no os puedo servir ni tengo quien me ayude? ¿Cómo quedará este Arte que me disteis, de la cual puede seguirse tanto bien? Mucho temo que, después de mi muerte, no se pierda; porque, según veo, ningún hombre la sabe cual yo quisiera, sin que pueda obligar a que la oigan, ¡Ay, triste de mí! Si ella se pierde, ¿qué os podré decir, Señor, a vos, que me la disteis para que la extendiese?" (*El Desconsuelo*, XXXV).

Llull es, en consecuencia, un iluminado. En términos psicológicos, un poseído por la inflación psíquica. Ha contactado con los estratos más profundos del inconsciente, con los símbolos centrales que expresan el desarrollo absoluto de la personalidad: los símbolos del Sí Mismo jun-

guiano. Llull ya no es tan sólo su yo y su conciencia, sino el altavoz del inconsciente colectivo, el hombre que posee y es poseído por los símbolos religiosos que contienen la más alta numinosidad. Los símbolos que expresan la existencialidad misma de los seres. No en vano el "Ars" luliano adapta la forma circular mandálica. El Arte luliano es una visión, un símbolo que emerge súbitamente del inconsciente para compensar y estabilizar a una conciencia momentáneamente disipada y posiblemente unilateral. Es un "símbolo de transformación", según la expresión junguiana. Está cargado de energía y tiene el poder de movilizar todos los resortes psíquicos para la acción. Y así será. El enorme caudal del dinamismo energético luliano se dispara tras sus visiones: primero, Cristo crucificado apareciéndosele reiteradamente, como una clara advertencia de que la vida luliana debe cambiar; luego, el símbolo mandálico, el "Ars", el círculo que expresa el orden, la serenidad, la totalidad y el equilibrio. Llull responde a la llamada, y lo hace de modo genial y absoluto, casi desproporcionado. Muy posiblemente, el símbolo le rebasa y es incapaz de asimilarlo e integrarlo. Permanece fuera de él, como una manifestación divina, como una permanente incitación a la acción.

La visión del "Ars" es un contenido psíquico proyectado en el exterior y allí permanecerá, siempre, distante, y Llull correrá tras él, infatigable, persiguiéndose a sí mismo, durante todo su periplo vital. Dispuesto a propagar la fe cristiana y a rebatir las tesis de infieles y herejes, Llull se propone una serie de objetivos, perfectamente delimitados. Destacan entre ellos la redacción de un libro que fuese el mejor del mundo, una prueba definitiva de la verdad del cristianismo, y la fundación de Colegios de Lenguas Orientales destinados a la formación de misioneros. Por ambos senderos obtendrá frutos parciales, aunque no definitivos.

El intento de concebir esa obra trascendente, en lucha contra las concepciones averroistas y pseudoaverroistas, será el factor que conducirá a la redacción de docenas de libros, con los que Llull intentará, por distintos procedimientos, alcanzar la meta que se propone. Aunque centrados fundamentalmente en la idea del "Ars", se estructurarán también de modo totalmente independiente en varias ocasiones; así, en *"El Arbol de la Ciencia"* y en *"Libro del Ascenso y Descenso del Entendimiento"*, donde el símbolo mandálico deja lugar a los símbolos del árbol y de la escalera, respectivamente.

Posiblemente no existirá jamás un acuerdo absoluto sobre el valor de la obra luliana. Considerado por muchos como un pensador genial, original y de indudable valía, precursor, entre otras cosas, de las técnicas

combinatorias, ha sido también juzgado de superficial enciclopedista, visionario y charlatán. Las polémicas no han faltado en España. Basta recordar a Feijóo y a Weyler Laviña, que protagonizaron, en los siglos XVIII y XIX, fortísimos ataques contra la obra luliana. Pero acaso ésta no pueda ser, a la postre, alabada ni criticada; debe ser asumida y sentida. Para quien así proceda, y comparta las peculiares coordenadas existenciales del lulismo, Llull será siempre un valor impercedero. A fin de cuentas se limitó a recorrer un sendero que en cierto modo ya estaba trazado, por el que han caminado muchos santos, pensadores y teólogos cristianos. Por el contrario, a los observadores que contemplen con distanciamiento el opus luliano, a las personas alejadas del ámbito cristiano, a cuantos no "sienten" vitalmente sus símbolos, el enorme esfuerzo luliano parecerá siempre desproporcionado y lejano, incongruente y absurdo, carente, incluso, de valor y sentido. Sólo la psicología profunda puede ayudarnos a comprender la obra y la vida de los hombres que, como Llull, lo abandonaron todo, desde su familia al sentido común y a la lógica, para vivir en aras de un símbolo, al que dedicaron todas sus energías, convirtiéndose en seres sorprendentes y fantásticos. No en vano Llull se llamaba a sí mismo "el más fantástico de los fantásticos".

El fracaso luliano, por él mismo reconocido, no terminó con su muerte. Si en vida no vio cumplidos sus propósitos, la muerte no le concedió ni tan siquiera que sus desvelos fueran recompensados a título oficial y póstumo. Increíble aventura intelectual y espiritual, el lulismo fue la principal víctima de sus propias paradojas y de su desmedida ambición. Si Llull se hubiese limitado a cantar místicamente a su Dios, hubiese sin duda alcanzado la santidad.

Acaso también hubiese logrado este objetivo de haber construido un sistema filosófico coherente y riguroso, al gusto de la escolástica de su tiempo. Estos son los méritos de Tomás de Aquino y Llull le aventaja con creces por su generoso apostolado. Pero el mismo anhelo de unidad tan ardientemente perseguido por Ramon Llull, terminó siendo la principal causa de su fracaso; se estrelló ante la realidad de una vida que no aceptó doblegarse a sus deseos. La multiplicidad de los fenómenos vitales y la innegable variedad de los procesos filosóficos y científicos no se acomodaron al intento unitario acometido por Llull. Místico, filósofo y teólogo, intelectual y sentimental al mismo tiempo, no obtuvo los frutos y honores que sin duda hubiese alcanzado si hubiera cultivado tan sólo uno de los aspectos de su personalidad, acaso exhuberante en exceso.

Sin embargo, no deja de ser paradójico que haya sido maltratado por una religión que premia precisamente al idealismo y no al triunfo material; por una religión cuyo símbolo central es el Hijo de Dios crucificado por los hombres que intentaba redimir. Parecería lógico que Llull hubiese obtenido mejor trato, pues si tanto filosófica como científicamente pueden censurársele graves errores y omisiones, no parece que la religión pueda hacer lo mismo.

Hay que reconocer, sin embargo, que la Iglesia pueda objetar, contra el lulismo, un argumento de peso: la inoportunidad histórica de los planteamientos lulianos. Nacido unos siglos antes, cuando el platonismo era la filosofía dominante en Occidente, hubiese sido aceptado por la Iglesia con facilidad. En aquel entonces, la religión cristiana podía permitirse el lujo de aducir como argumento su propia fe, puesto que no se sentía amenazada por una filosofía capaz de esgrimir la lógica y la dialéctica contra los dogmas cristianos. Pero la obra luliana se produjo demasiado tarde, cuando el neoplatonismo estaba siendo progresivamente desplazado por el aristotelismo, mucho más lógico y cerebral. La obra de Sto. Tomás puede merecer muchas críticas, pero ofrecía a la Iglesia lo que ésta necesitaba: argumentos de peso contra quienes la combatían. Además, y esto es posiblemente lo más importante, neutralizaba los aspectos no cristianos del aristotelismo, despojándolo de su poder corrosivo y encuadraba la dialéctica aristotélica en el seno del pensamiento oficial de la Iglesia. No puede extrañarse que la Iglesia católica haya convertido a Sto. Tomás en su Doctor por antonomasia, puesto que llevó a cabo una hazaña cuyo paralelo actual sería la neutralización de la dialéctica marxista y su inclusión dentro del pensamiento cristiano.

El tomismo servía para los objetivos que perseguía y podía enfrentarse con mayor o menor éxito, pero sin caer en el ridículo, a las críticas racionalistas surgidas del ateísmo y del agnosticismo. Por el contrario, el ejemplarismo y el voluntarismo lulianos resultaban improcedentes e inadecuados en una época en que la religión tuvo que aprender, para sobrevivir, a ser razonable y coherente, además de simbólica y numinosa. La empresa luliana, tan meritoria desde el punto de vista ideal, no servía a los intereses materiales de la Iglesia, obligada a pactar con la realidad para conservar su poder temporal. Llull fue, desde este punto de vista, víctima de esta peculiar encrucijada histórica.

Juzgar a los hombres por la verdad contenida en su vida y en su obra, es tarea difícil y quizás vana y disparatada. ¿Qué es la verdad? Acaso su historia, pues con el paso del tiempo dista mucho en llegarse a

un acuerdo en tan delicada cuestión. Aunque más humilde y relativo, es probablemente más honesto y científico valorar a cada cual por la impronta que dejó en su propia época y en la historia, por el modo como supo dejar testimonio de su vida, hablándonos de la increíble complejidad del fenómeno humano. Desde ese punto de vista, Llull es inmortal, y eso, a mi parecer, ya le justifica y premia con creces. A él, amargado en los últimos años de su vida por el escaso eco que habían encontrado sus doctrinas, a él, tenaz defensor de unos ideales a los que no pudo ofrecer el éxito que perseguía. Pero su vida y su obra están ahí, como pruebas de su esfuerzo. Del mismo modo como consiguió que Jaime II le autorizase para llevar a la práctica uno de sus más preciados sueños: la fundación en Miramar de un Colegio donde trece frailes estudiaban permanentemente, preparándose y capacitándose para su futuro apostolado. El número tenía un significado simbólico: había trece frailes menores en recuerdo de Jesús y de los Doce Apóstoles. Su dotación era de 500 florines de oro anuales y se sabe que el propio Llull dirigía personalmente la Escuela y que el Papa Juan XXI aprobó el proyecto en 1276. Todavía existía en 1292; después fue cerrado, lo que dolió enormemente a Llull, que exclama en *“El Desconsuelo”*: “¡Perdone Dios a quien lo perturbó!”.

La génesis del Colegio arranca de la conversión e iluminación luliana. Sin ella hubiera sido imposible. Los símbolos a los que Llull consagró su vida no se impusieron, pero sí generaron una enorme energía, que movilizó hombres y voluntades, promovió estudios y levantó un Monasterio, como más tarde alzaría otros edificios destinados a estudiar y propagar las ideas lulianas. He aquí una clara demostración de que los símbolos distan mucho de ser estáticos, de que no son secundarios, sino que pueden ser el norte y la guía de toda una vida, tanto individual como colectiva. Los símbolos no son arcaicos factores psíquicos en desuso, sustituidos por el razonamiento conceptual, por la reflexión y por el yo. Son una parte de la personalidad, fundamental en la dialéctica psíquica cotidiana. Cada día, a menudo sin que lo percibamos — pues el hombre suele tomar por realidades físicas sus mitos del presente — actúan en nosotros. Llull no fue en esto una anómala excepción, sino un caso singular y arquetípico. Su fe no alcanzó todos sus objetivos, pero su empeño no debe considerarse totalmente infructífero. La misma existencia del Monasterio de Miramar demuestra que el empeño luliano, que produjo tantos disgustos a su autor, también dio frutos. Y acaso es eso lo que cuenta y permanece.

## L'ENSEIGNEMENT DE LA LANGUE ARABE À MIRAMAR, FAITS ET CONJECTURES

Celui qui veut traiter l'enseignement de la langue arabe à Miramar organisé par le Bienheureux Ramon Llull, se trouve en présence d'un petit nombre de faits certains. Pour parvenir à une idée plus complète de cet enseignement, il faut risquer des conjectures. Les faits et les conjectures sont le sujet de ma communication.

### I

Commençons par les faits concernant les étudiants de Miramar. La *Vida coetània* (texte latin) dit: "Sub eodem tempore impetravit etiam Raymundus a predicto rege Maioricarum unum monasterium construi in regno suo et possessionibus dotari sufficientibus, ac in eodem tresdecim Fratres Minores institui, qui linguam ibidem discerent arabicam pro convertendis infidelibus".<sup>1</sup> Dans la bulle du pape Jean XXI envoyée au roi Jacques de Majorque (Jaume de Mallorca) en 1276 — laissons de côté la question de la datation, qui est sans importance pour notre sujet — nous lisons également d'un "monasterium sive locus religiosus..., in quo tresdecim fratres ordinis Minorum... continue in arabico studeant".<sup>2</sup> Ramon Llull lui-même, qui parle plusieurs fois dans ses écrits des études arabes dans le collège de Miramar, mentionne dans son roman *Blanquerna* explicitement les "tretze frares menors" du couvent de Miramar (chap. 65).<sup>3</sup>

Treize moines comme étudiants — c'est le premier fait certain.

---

<sup>1</sup> *Vita Beati Raimundi Lulli*, ed. B. DE GAIFFIER, *Analecta Bollandiana* 48, 1930, § 17.

<sup>2</sup> Antoni RUBIÓ Y LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana mig-èval* I, Barcelona 1908, 4-5.

<sup>3</sup> *Obres de Ramon Lull (ORL)* IX, 1914, 230, et Ramon Llull, *Obres essencials (OE)* I, 1957, 206-207.

Il faut s'arrêter quelques moments sur le nombre de treize. Ramon Llull a une sorte de prédilection pour le treize. Dans le *Blanquerna* il parle, par exemple, deux fois de treize pauvres: "Evast e Aloma... lavaren les mans e.ls peus a tretze pobres... e Evast e Aloma menjaren ensems en la taula dels tretze pobres"<sup>4</sup> et "Evast e Aloma... deguessen lavar los peus a tretze pobres"<sup>5</sup>. Dans le même ouvrage *Blanquerna*, devenu évêque, organise les différents offices de son évêché, entre autres "tretze capellanies"<sup>6</sup>. Ramon Llull lui-même nous donne l'explication de ce nombre: le treize signifie Jésus-Christ et les douze apôtres, comme il indique dans le prologue de son grand *Libre de contemplació en Déu*,<sup>7</sup> dans lequel il attribue au deuxième livre "tretze distincions". Pour un collège de mission comme Miramar le nombre de treize est vraiment symbolique; car la mission chrétienne est inaugurée par treize personnes, c'est-à-dire par Jésus-Christ et ses douze disciples, auxquels il ordonne: "euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti" (Évangile de Saint Matthieu 28,19).

Il n'est pas surprenant que les treize étudiants doivent être frères mineurs, si l'on considère que Ramon Llull, sous l'impression d'un sermon prononcé par un évêque sur Saint François d'Assise chez les "Fratres Minores" à Palma, se décide à quitter le monde et à s'avouer tout à fait à Jésus-Christ en suivant l'exemple de Saint François, comme nous raconte la *Vida coetània*.<sup>8</sup> A partir de ce moment Ramon Llull peut être regardé comme partisan de l'ordre des franciscains; plus tard il se fera, à ce qu'il semble, recevoir dans le tiers ordre de Saint François.

Jusqu'ici nous avons parlé des étudiants de Miramar. Qu'est-ce qu'il faut dire des professeurs? Dans cette question, il n'y a pas de faits certains. On peut supposer que Ramon Llull lui-même ait pris une part active dans l'enseignement, lui qui, durant neuf années, avait appris l'arabe à l'aide d'un esclave sarrasin.<sup>9</sup> Mais il y a d'autres indices importants. Dans le roman *Blanquerna*, déjà plusieurs fois cité, Ramon Llull raconte que le pape — c'est *Blanquerna* lui-même, qui avait été élevé au pontificat — fait venir, des pays des incrédules, des hommes qui doivent enseigner leur langue et doivent apprendre le latin. Il dit qu'après une assem-

<sup>4</sup> ORL IX, 8 et OE I, 124.

<sup>5</sup> ORL IX, 52 et OE I, 141.

<sup>6</sup> ORL IX, 244 et OE I, 211.

<sup>7</sup> ORL II, 1906, 4 et OE II, 1960, 107.

<sup>8</sup> § 9.

<sup>9</sup> *Vida coetània*, § 11.



blée des missions, à laquelle ont participé les cardinaux et les religieux, "l'apostoli tramès per totes les nacions dels infeels, que hom n'amenàs per aprendre lo lur lenguatge e per ço que hom aprengué lo lur" (chap. 80).<sup>10</sup> Un peu plus tard il reprend cette pensée en disant d'une manière modifiée, mais plus nette encore: "l'apostoli trametia a aquell rei que li trame-tés dels hòmens religioses de sa terra per ço que mostrassen lur lenguatge e lurs letres als frares latins e que aprenguessen latí, e que ab los frares latins retornassen en lur terra per preïcar la santa fe e doctrina de Roma" (chap. 87).<sup>11</sup> De ces deux remarques on peut conclure que Ramon Llull a recruté, aussi pour Miramar, des professeurs natifs des pays arabes.

L'enseignement donné par ces professeurs doit avoir été extrêmement intensif; car, comme nous lisons également dans le roman *Blanquerna*, les moines apprennent les langues "per tal que participen ab aquelles gents, que.ls entenen, e que.ls preïquen sens altres enterpretadors" (chap. 85).<sup>12</sup> C'est décisif: les missionnaires doivent acquérir des connaissances tellement approfondies qu'ils sont capables de discuter avec les incrédules et de prêcher devant eux sans l'aide d'un interprète. C'est sans doute aussi le but de l'enseignement de l'arabe à Miramar, comme Ramon Llull l'a visé pour les treize moines. La discussion avec les infidèles est dans la mission de la plus grande importance, déclare Ramon Llull dans un autre écrit, dans le *Tractatus de modo convertendi infideles* de 1292: "principare contra infideles disputando et concordando in dignitatibus Dei et in rationibus necessariis plus importat quam bellare tantum contra infideles contrariando eis cum gladio corporali".<sup>13</sup>

En passant, on pourrait se demander quelle était la langue qu'on a employée pour enseigner l'arabe aux treize frères mineurs. Tout d'abord on peut dire que le latin était la langue de base. Dans les passages du *Blanquerna* cités plus haut, c'est aussi le latin qui est confronté aux langues des infidèles. Dans un autre passage de ce roman on reconnaît la grande importance que Ramon Llull accorde au latin, s'il fait dire à un cardinal: "latí és lo pus general lenguatge, e en latí ha moltes paraules d'altres lenguatges, e en latí són nostres libres" avec une perspective utopique: "com en tot lo món no sia mas un lenguatge, una creença, una fe" (chap.

10 *ORL IX*, 297 et *OE I*, 230.

11 *ORL IX*, 338 et *OE I*, 245-246.

12 *ORL IX*, 329 et *OE I*, 242; cf. aussi *ORL IX*, 330 et *OE I*, 243.

13 Édition de Jacqueline RAMBAUD-BUHOT, dans *Beati Magistri Raimundi Lulli Opera Latina*, fasc. III, Mallorca 1954, 109.

94).<sup>14</sup> Et le catalan, la langue maternelle du Bienheureux Ramon Llull? Laissons de côté cette question, pour y revenir plus tard, quand nous parlerons du matériel d'enseignement.

## II

Ce sont les faits et les conjectures (basées sur quelques passages dans les écrits de Ramon Llull) concernant les étudiants, les professeurs, le but de l'enseignement et la question de la langue de base. Maintenant il faut se demander s'il y a, pour cette entreprise de Ramon Llull, des précurseurs, dont on peut présumer les suggestions et les influences dans le collège de Miramar.

Rappelons-nous quelques faits qui se présentent à nos yeux, si nous envisageons la période avant la fondation de Miramar, et commençons par les traductions de l'arabe au latin. Dès la fin du XI<sup>e</sup> siècle on constate une activité remarquable à cet égard dans la péninsule Ibérique. Mais, pour la plupart, il s'agit de traductions d'écrits médicaux, mathématiques, astronomiques et astrologiques.<sup>15</sup> Il y a seulement un tout petit nombre d'exceptions. En premier lieu il faut nommer Petrus Venerabilis ou Pierre le Vénérable, abbé de Cluny. Celui-ci, se trouvant en Espagne en 1141 pour visiter les monastères de son ordre, conçoit l'idée de combattre les musulmans sur le terrain intellectuel, et pour faire connaître d'abord la doctrine de l'Islam, il prend en considération la traduction du Coran. Pour ce projet il réussit à gagner, non sans lui donner une rémunération considérable, Robertus Retenensis ou Ketenensis, un savant clerc natif d'Angleterre, vivant en Espagne et versé dans la langue arabe. Robertus achève sa traduction du Coran en 1143 — c'est la même année qu'il devient archidiacre de Pamplona.<sup>16</sup> On a parfois critiqué avec violence ce travail,<sup>17</sup> mais l'arabisant allemand Johann Fück<sup>18</sup> a constaté que la traduction, qui

<sup>14</sup> ORL IX, 364 et OE I, 255.

<sup>15</sup> Cf. F. WÜSTENFELD, *Die Übersetzungen arabischer Werke ins Lateinische seit dem XI. Jahrhundert* (Abhandlungen der historisch-philologischen Classe der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen XXII, 2 et 3), Göttingen 1877.

<sup>16</sup> Sur les activités ecclésiastiques et politiques de Robertus cf. Angel J. MARTÍN DUQUE, *El inglés Roberto, traductor del Corán, estancia y actividades en España a mediados del siglo XII*, Hispania, Revista española de historia XXII, Madrid 1962, 483-506.

<sup>17</sup> Cf. p. e. F. WÜSTENFELD, op. cit., 45-46.

<sup>18</sup> *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1955, 8-9.

est, à vrai dire, une paraphrase, rend d'une manière à peu près exacte les idées principales du Coran. Pierre le Vénéral ne se borne pas à faire traduire le Coran, mais il suggère aussi la traduction de quatre petits traités arabes sur Mahomet et l'Islam, exécutée par Hermannus Dalmata et Petrus Toletanus.<sup>19</sup> Il joint aux traducteurs chrétiens un Sarrasin, comme il dit lui-même: "Et ut translationi fides plenissima non deesset, nec quidquam fraude aliqua nostrorum notitiae subtrahi posset, Christianis interpretibus etiam Sarracenum adiunxi... Sarraceni Mahumeth nomen erat".<sup>20</sup> Il faut retenir ce fait important: la collaboration d'une personne dont la langue maternelle est l'arabe. Quant à la traduction du Coran, nous y reviendrons en parlant du matériel d'enseignement à Miramar.

En même temps que se manifeste l'activité littéraire de Pierre le Vénéral, s'établit à Tolède la fameuse école de traducteurs, fondée, à ce qu'il semble, sous la protection de l'archevêque Raymond, grand chancelier de Castille, c'est-à-dire entre 1126 et 1152.<sup>21</sup> Mais même dans ce collège c'est seulement un petit nombre de traducteurs qui s'occupent d'écrits philosophiques arabes (la plupart d'eux préfèrent des textes mathématiques, astronomiques ou médicaux). Dans le second quart du XIIe siècle est achevée la première traduction d'un ouvrage d'Avicenne (Ibn Sinā): *De anima*, exécutée par Dominicus Gundisalvi, archidiaque de Tolède, et Iohannes Avendehut ou Avendauth (= Ibn Dāwūd), Juif converti au christianisme et appelé plus tard Iohannes Hispanus.<sup>22</sup> Dans le prologue de cette traduction, adressé à l'archevêque Raymond de Tolède, nous lisons que Iohannes a rendu le texte arabe en langue vulgaire (c'est-à-dire en castillan) et Dominicus a traduit le castillan au latin; Iohannes s'exprime sur le procédé ainsi: "Hunc igitur librum... me singula verba vulgarter proferente, et Dominico archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum...".<sup>23</sup> Nous constatons de nouveau qu'un connais-

19 Pour les détails cf. P.-F. MANDONNET, *Pierre le Vénéral et son activité littéraire contre l'Islam*, Revue Thomiste I, Paris 1893, 328-342, et M. Th. d'ALVERNY, *Deux traductions latines du Coran au moyen âge*, Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge XVI (22e et 23e années), Paris 1948, 69-113.

20 J.-P. MIGNE, *Patrologia Latina* 189, 671.

21 Sur ce personnage cf. Angel GONZÁLEZ PALENCIA, *El arzobispo Don Raimundo de Toledo*, Barcelona 1942.

22 Sur ces deux traducteurs tolédans cf. Manuel ALONSO ALONSO, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*. Al-Andalus VIII, Madrid-Granada 1943, 155-188.

23 Le texte du prologue est reproduit par Manuel ALONSO ALONSO, *loc. cit.*, 169-171.

seur de la langue arabe — ici un Juif converti — a collaboré à la traduction. Mais dans les années suivantes Dominicus Gundisalvi, qui semble avoir entre-temps perfectionné ses connaissances de l'arabe, traduit lui seul (peut-être parfois aidé par Iohannes Hispanus) des livres de philosophes arabes: deux autres ouvrages d'Avicenne, un écrit d'al-Kindī, quelques traités d'al-Fārābī et les *Maqāṣid al-falāsifa* (en français *Tendances des philosophes*) d'al-Gazālī sous le titre *Logica et philosophia Algazelis Arabi*.<sup>24</sup> L'activité de l'école de Tolède se poursuit, et quant aux traducteurs d'ouvrages philosophiques nous rencontrons Gerardus Cremonensis (1114-1187), qui traduit, entre autres, des livres d'al-Kindī et d'al-Fārābī (en partie les mêmes que Dominicus Gundisalvi avait traduits),<sup>25</sup> et au XIIIe siècle Hermannus Alemannus, qui vit à Tolède entre 1240 et 1260 pour apprendre l'arabe, et traduit surtout quelques écrits d'Averroès (Ibn Rušd).<sup>26</sup>

Egalement à Tolède, un chanoine Marcus entreprend une nouvelle traduction du Coran, achevée vers 1210; elle s'adapte mieux au texte arabe que celle de Robertus Retenensis (Ketenensis), mais est beaucoup moins répandue au moyen âge.<sup>27</sup>

On voit par là que de la première moitié du XIIe jusqu'au milieu du XIIIe siècle le Coran et un nombre considérable d'ouvrages philosophiques ont été traduits de l'arabe au latin et se trouvent maintenant à la portée des chrétiens de l'Occident en leur donnant des suggestions décisives.

A côté de l'activité des traducteurs il y a celle des interprètes. Si un prêtre, si un missionnaire, sans avoir des connaissances de la langue du pays, veut faire de l'effet sur la population indigène, il dépend de la collaboration d'un interprète. Citons un seul exemple, pourtant un exemple remarquable. Jacques de Vitry ou Iacobus de Vitriaco, évêque de Saint-Jean-d'Acre ou 'Akkā de 1216 à 1228, écrit, dans une lettre du mois de mars 1217, sur un sermon qu'il a prononcé devant des jacobites: "Feci autem sermonem ad eos in ecclesia sua per interpretem qui sciebat loqui lingua Sarracenorum" et, dans la même lettre, sur son séjour à Tripoli de

<sup>24</sup> Cf. Manuel ALONSO, *Traducciones del arcediano Domingo Gundisalvo*, Al-Andalus XII, Madrid-Granada 1947, 295-338.

<sup>25</sup> Cf. Baldassare BONCOMPAGNI, *Della vita e delle opere di Gherardo Cremonese, traduttore del secolo duodecimo, e di Gherardo da Sabbionetta, astronomo del secolo decimoterzo*, Roma 1851, 3-65, et Manuel ALONSO, *loc. cit.* (supra n. 24), passim.

<sup>26</sup> Cf. F. WÜSTENFELD, *op. cit.*, 91-96.

<sup>27</sup> Cf. M. Th. d'ALVERNY, *loc. cit.*, 113-131.

Syrie: "in eadem civitate moram per mensem feci, et quia communis lingua civitatis erat lingua sarracena, per interpretes frequenter predicabam et confessiones audiebam".<sup>28</sup> Les interprètes doivent être, comme il est à présumer, des habitants indigènes, qui savent passablement le latin. Il faut retenir ce fait important.

Mais ça ne suffit pas. L'interprète comme médiateur, c'est une affaire trop compliquée, trop difficile. Qu'est-ce qu'il faut, ce sont des missionnaires pourvus de connaissances des langues. L'idée vient des dominicains et surtout de Ramon de Penyafort. Jusqu'ici nous pouvons parler de suggestions reçues par Ramon Llull, maintenant il s'agit d'influences. Comme nous lisons dans le texte latin de la *Vida coetània*, Ramon Llull est en relation avec "Fratr Raymundus de Ordine Predicatorum, qui quondam Domini Gregorii noni compilaverat decretales",<sup>29</sup> c'est-à-dire avec Ramon de Penyafort, nom qui est expressément indiqué dans le texte catalan.<sup>30</sup> C'est pourquoi il est à présumer que Ramon Llull prend connaissance des intentions de Ramon de Penyafort concernant les études des langues. Le zèle des dominicains s'oriente tout d'abord vers les missions, et comme on peut conclure d'une lettre de Philippe, provincial de Terra Sancta, de 1237, les frères prêcheurs s'efforcent aussi d'apprendre des langues des indigènes.<sup>31</sup> Mais l'initiative d'établir des collèges de langues pour y former des missionnaires vient de Ramon de Penyafort (1180/85-1275), fondateur de deux écoles: l'une, destinée à l'enseignement de l'arabe, à Tunis et l'autre, destinée à l'enseignement de l'arabe et de l'hébreu, à Murcia. Celle de Tunis semble être fondée quelques années avant 1250, celle de Murcia vers 1266. Toutes les deux ne furent pas de longue durée: environ 10 ou 12 années.<sup>32</sup> La *Vetus Vita* de Ramon de Penyafort, écrite par un auteur anonyme dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, mentionne dans quelques lignes les études de la langue arabe en disant: "cum licentia Magistri Ordinis et cum auxilio domini Regis Castelle et domini Regis

<sup>28</sup> *Lettres de Jacques de Vitry*, édition critique par R. B. C. HUYGENS, Leiden 1960, 83 et 93; pour la date de la lettre cf. *ibid.*, 52-53.

<sup>29</sup> § 10.

<sup>30</sup> *Vida coetània del Reverend Mestre Ramon Llull*, ed. Francesc de B. MOLL, Palma de Mallorca 1933, 13.

<sup>31</sup> Cf. Berthold ALTANER, *Die fremdsprachliche Ausbildung der Dominikanermissionare während des 13. und 14. Jahrhunderts*. Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 23, Münster 1933, 236.

<sup>32</sup> Sur ces deux écoles cf. José M.<sup>a</sup> COLL, *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV (Periodo Raymundiano)*. Analecta Sacra Tarraconensia XVII, Barcelona 1944, 121-135; cf. aussi André BERTHIER, *Les écoles de langues orientales fondées au XIII<sup>e</sup> siècle par les dominicains en Espagne et en Afrique*. Revue Africaine 73, Alger 1932, 84-103.

Aragonum studium lingue arabice fieri procuravit, in quo viginti Fratres Ordinis Predicatorum vel plures in lingua illa per ipsius diligentiam sunt instructi".<sup>33</sup> Il faut s'arrêter un instant sur l'expression "cum licentia Magistri Ordinis". Sans doute, il ne s'agit pas seulement d'une autorisation usuelle. L'autorisation doit comprendre plutôt la possibilité de s'orienter sur la doctrine islamique dans des livres arabes, dont la lecture était généralement interdite, et d'avoir pour maîtres ou professeurs des infidèles (arabes ou juifs); car les relations avec ceux-ci étaient également interdites.<sup>34</sup> La *Vetus Vita* nous informe encore en peu de mots sur les professeurs en disant: "et magistri Fratrum in lingua scilicet arabica fere omnes per ipsorum industriam sunt conversi",<sup>35</sup> d'où l'on voit qu'il s'agit d'Arabes qui, à la fin, se sont convertis au christianisme. C'est à peu près la même conception de l'enseignement qui se trouve chez Ramon Llull. Mais, n'insistons pas sur l'activité de Ramon de Penyafort ni sur celle de ses disciples, dont le plus fameux est Ramon Martí, qu'on a nommé "il primo, si può dire, orientalista europeo".<sup>36</sup>

C'est peut-être sous l'influence des dominicains qu'Alfonso el Sabio, roi de Castille, établit un "studium generale" à Séville en 1254, destiné uniquement à l'enseignement du latin et de l'arabe — ce sont, il est vrai, les langues qui sont d'intérêt pour la mission, mais Alfonso poursuit encore d'autres buts.<sup>37</sup> Sans doute, l'influence de Ramon de Penyafort est plus grande dans l'institution de Miramar, vers laquelle nous nous tournons de nouveau, pour traiter la question du matériel d'enseignement.

### III

Ici, il faut se contenter de quelques conjectures.

Nous connaissons deux glossaires latins-arabes écrits dans la péninsule Ibérique au XIIe respectivement au XIIIe siècle. Le premier d'eux,

<sup>33</sup> *Raymundiana*, fasc. I (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica VI, 1), Romae/Stuttgartiae 1898, 32.

<sup>34</sup> Cf. J. GARRIDO, *S. Raimundo de Peñafort y los misioneros del siglo XIII*, Bibliotheca Hispana Missionum II, Barcelona 1930, 254, et Fernando VALLS TABERNER, *San Ramón de Penyafort*, Barcelona 1936, 125.

<sup>35</sup> *Raymundiana*, fasc. I, 32.

<sup>36</sup> Ugo MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano 1944, 37.

<sup>37</sup> Cf. Heinrich DENIFLE, *Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400*, Graz 1956, 495-499, et Hastings RASHDALL, *The Universities of Europe in the middle ages*, new ed., II, London 1964, 90-91.

intitulé *Glossarium Latino-Arabicum*, se trouve dans un manuscrit de Leyde en Hollande et a été édité par Christianus Fredericus Seybold à Berlin en 1900.<sup>38</sup> Il s'agit d'une collection de gloses latines traduites en arabe peut-être par un mozarabe. Le travail est inachevé, et la traduction manque de précision d'autant plus que l'auteur anonyme possède parfaitement l'arabe, mais n'a pas de bonnes connaissances du latin; en outre il ne sait pas toujours différencier entre la traduction d'un mot et l'explication d'un mot.<sup>39</sup>

L'autre glossaire, se trouvant dans un manuscrit de la Biblioteca Riccardiana de Florence et édité par C. Schiaparelli en 1871 sous le titre *Vocabulista in Arabico*,<sup>40</sup> est d'une plus grande valeur. On a même supposé que l'auteur de ce dictionnaire soit Ramon Martí, cité plus haut comme un des plus fameux disciples de Ramon de Penyafort. Le glossaire est divisé en deux parties: arabe-latine et latine-arabe; celle-ci surpasse l'autre de beaucoup en étendue. Une copie de la partie arabe-latine se trouve aussi dans un manuscrit de Munich;<sup>41</sup> comme j'ai constaté, cette copie n'est pas tout à fait identique au texte de l'édition de Schiaparelli. Le manuscrit de Florence ne semble pas être l'original, provenant peut-être de la région valencienne, mais une copie, écrite, comme on a présumé, dans les Baléares.<sup>42</sup>

Pourtant n'insistons pas sur ces hypothèses et ne demandons pas si la copie de Florence est peut-être l'ouvrage usité dans l'enseignement de Miramar. Il faut retenir seulement le fait que des dictionnaires de ce genre — probablement plus que les deux qui se sont conservés dans les manuscrits mentionnés — ont existé au XIII<sup>e</sup> siècle; l'usage de ceux-ci dans le collège de Miramar paraît vraisemblable.

Quant à l'existence de grammaires arabes, il faut admettre: nous n'en savons rien.

L'enseignement de l'arabe ne se restreint pas à l'instruction linguistique. Les étudiants doivent avoir des connaissances solides de la doctrine islamique, des idées philosophiques, de la vie et des coutumes des Ara-

<sup>38</sup> *Glossarium Latino-Arabicum, ex unico qui exstat codice Leidensi undecimo* [sic!] *saeculo in Hispania conscripto* (Semitistische Studien 15-17), Berolini 1900.

<sup>39</sup> Cf. Johann FÜCK, *op. cit.* (supra n. 18), 10-13.

<sup>40</sup> *Vocabulista in Arabico*, pubblicato... da C. Schiaparelli, Firenze 1871.

<sup>41</sup> Bayerische Staatsbibliothek, Cod. arab. 906.

<sup>42</sup> Cf. David A. GRIFFIN, *Los mozarabismos del "Vocabulista" atribuido a Ramón Martí*. Al-Andalus XXIII, Madrid-Granada 1958, 269-276, et M. SANCHIS GUARNER, *Cómo aprendían el árabe los franciscanos de Miramar en el siglo XIII*, San Jorge 40, Barcelona 1960. 27-28. Pour quelques détails cf. aussi Johann FÜCK, *op. cit.*, 22-25.

bes. Les moines de Miramar sont donc en premier lieu engagés à étudier le Coran; ils doivent apprendre à le lire en arabe, d'abord certainement à l'aide d'une des deux traductions dont nous avons fait mention plus haut. D'une importance sont peut-être aussi les quatre traités traduits, de même que le Coran, à l'instigation de Pierre le Vénérable, parce qu'ils procurent des connaissances de Mahomet et de l'Islam. Contentons-nous de ces exemples.

Quant à la philosophie nous avons vu que plusieurs ouvrages arabes sont connus dans la péninsule Ibérique et déjà traduits par les traducteurs de l'école de Tolède, p. e. des écrits d'al-Kindī, d'al-Fārābī, d'Avicenne, d'al-Gazālī, d'Averroès. Tous ces philosophes et, vraisemblablement, d'autres sont à la portée du collège de Miramar, soit en textes arabes, soit en versions latines. Vu le grand intérêt que Ramon Llull a pour la philosophie arabe, il est à présumer qu'on étudie à Miramar aussi des écrits philosophiques. Pour cela on se sert peut-être seulement de traductions. Armand Llinarès a même supposé que Ramon Llull lui-même ait adapté la *Logica* d'al-Gazali non d'après l'original arabe, mais d'après la version latine du tolédan Dominicus Gundisalvi,<sup>43</sup> dont nous avons parlé plus haut.

S'il a existé aussi du matériel pour l'enseignement concernant la vie et les coutumes des Arabes, nous n'en savons rien. Ce sont probablement des sujets qu'exposent les professeurs originaires des pays arabes oralement.

Enfin on ne devrait pas perdre de vue une autre matière importante: l'enseignement de la doctrine chrétienne adaptée aux besoins des missionnaires, qui doivent la propager ensuite en langue arabe. En suivant Petrus Marsilius ou Marsilii (en catalan Pere Marsili) dans sa chronique de Jacques le Conquérant,<sup>44</sup> on a affirmé à plusieurs reprises que Ramon de Penyafort a prié, pour ce propos, Thomas d'Aquin d'écrire la *Summa contra gentiles* (1259-1264). Ramon Llull, par contre, ne dépend pas de l'aide d'un autre auteur; car, dans sa propre activité littéraire, il est de prime abord soucieux d'agir pour la conversion des infidèles, comme nous lisons dans la *Vida coetània*: "quod ipse factururus esset postea unum librum meliorem de mundo contra errores infidelium".<sup>45</sup> Ses premiers ouvrages sont pour la plupart apologétiques, en tout premier lieu son *Ars compendiosa inveniendi veritatem* ou *Ars magna*. Nous n'en connaissons

<sup>43</sup> Raymond Lulle, *philosophe de l'action*, Paris 1963, 93, et Ramon Llull, Barcelona 1968, 71.

<sup>44</sup> Cf. *Raymundiana*, fasc. I, 12.

<sup>45</sup> § 6.



que le texte latin — et c'est vraisemblablement en latin que se fait l'enseignement à Miramar. Mais il y a d'autres ouvrages, écrits tout d'abord et uniquement en catalan. Laissons de côté le *Libre del gentil e los tres savis*, dont le texte original était peut-être arabe, mais pensons plutôt à un livre un peu négligé dans la recherche lullienne: le *Libre de demostracions*, qui est caractérisé au début comme "una branca de la Art de atrobar veritat",<sup>46</sup> c'est-à-dire de l'*Ars magna*. Sur le contenu le prologue dit ce qui suit: "Aquesta branca es departida en quatre llibres: lo primer es en cinquanta capítols a provar per rahons necessaries que l'enteniment per gracia de Deu ha possibilitat de entendre los articles; segon es en cinquanta capítols on se prova per necessaries rahons Deus esser; ters es en cinquanta capítols per los quals se prova per necessaries rahons la sancta trinitat divina; lo quart es departit en cinquanta capítols per los quals se prova per necessaries rahons la encarnació e l'aveniment de nostre Senyor Deus Jhesu Crist".<sup>47</sup> Il s'agit donc d'une exposition de la doctrine chrétienne. Il est intéressant d'observer que Ramon Llull s'adresse, à partir du deuxième livre, à un interlocuteur imaginaire. (Entre parenthèses: c'est seulement dans le manuscrit de Munich qu'une addition à la fin du chapitre XVII du livre premier s'adresse à l'interlocuteur).<sup>48</sup> Les objections de celui-ci — également imaginaires — sont rejetées par des argumentations précises et convaincantes. Qui est cet interlocuteur imaginaire à qui Ramon Llull adresse la parole? Nous apprenons par quelques passages du troisième et du quatrième livre que c'est un infidèle: "tu infeeel" ou "tu qui est infeeel", dit Ramon Llull expressément.<sup>49</sup> On peut ajouter quelques autres passages où nous lisons qu'il est ennemi de la trinité et nie l'incarnation.<sup>50</sup> Les infidèles sont pour Ramon Llull, comme il déclare lui-même, en premier lieu les Sarrasins et les Juifs.<sup>51</sup> Le *Libre de demostracions* est donc une sorte de manuel ou plutôt d'arsenal pour les missionnaires. Comme il est des premiers ouvrages de Ramon Llull,<sup>52</sup> on peut conclure qu'il est écrit justement pour l'enseignement à Miramar.

46 ORL XV, 1930, 3.

47 ORL XV, 4.

48 Bayerische Staatsbibliothek, Cod. hisp. 62, f. 3 v.º b.

49 ORL XV, 255, 377, 395, 434, 435, 461, 571, 594.

50 ORL XV, 340, 429, 485, 506, 572.

51 Cf. p. e. ORL XV, 458.

52 Dans le prologue du deuxième livre Ramon Llull dit: "cor nos en tot aquest llibre tenim la manera e la regla de la Art de atrobar veritat qui novellament es atrobada"; ORL XV, 52.

Revenons encore une fois à la question de savoir quelle était la langue employée pour enseigner l'arabe. C'est, de prime abord, le latin, si nous pensons aux dictionnaires latins-arabes, aux versions latines des écrits arabes, au texte latin de l'*Ars magna*; mais si nous prenons en considération un ouvrage comme le *Libre de demostracions*, nous pouvons conjecturer que c'est aussi la langue maternelle de Ramon Llull, le catalan.

R. BRUMMER

## LA SITUACIÓN DEL *LIBRE DEL GENTIL* DENTRO DE LA ENSEÑANZA LULIANA EN MIRAMAR

Para situar el *Libre del gentil e dels tres savis* dentro de la enseñanza luliana en Miramar, deberíamos tener una idea clara tanto de su finalidad como de su situación dentro de la producción general del autor. Porque con Ramon Llull no se puede separar enseñanza de producción o de pensamiento; todo su sistema filosófico, o Arte, toda su variada e inmensa obra, si no está dedicada a la tarea, o “primera intención” como decía él, de “convertir los infaels”,<sup>1</sup> que al fin y al cabo es una especie de enseñanza, está dedicada directamente a la enseñanza, o “segunda intención”, para demostrar a los demás como se tiene que estructurar y efectuar esta empresa de conversión.

Ahora bien, para situar y comprender la finalidad de una obra luliana, no hay nada mejor que las famosas autocitas, pasajes donde el propio Ramon Llull recomienda al lector tal o cual obra suya. Empezando por la base obvia de que cuanto más citó una obra tanta más importancia le daba, daremos una lista de las únicas obras citadas diez veces o más.<sup>2</sup>

N.º de citas	Título	N.º en el catálogo de Platzeck
17	<i>Ars compendiosa inveniendi veritatem</i>	3
15	<i>Ars inventiva veritatis</i>	55
15	<i>Taula general</i>	67
13	<i>Art demostrativa</i>	21
11	<i>Art amativa</i>	58
11	<i>Arbre de Sciència</i>	77
10	<i>Libre del gentil e dels tres savis</i>	6

<sup>1</sup> Cf. la n. 24 más abajo.

<sup>2</sup> Esas cifras vienen del catálogo de Platzeck, que, malafortunadamente, es precisamente en este aspecto de las autocitas donde tiene más errores. Pero pienso — o al menos espero — que una lista más correcta cambiaría detalles más que el orden básico de nuestra lista.

Las cinco primeras se justifican claramente por ser obras de primera importancia dentro del Arte luliana, obras de base para la construcción de sucesivas etapas de su gran sistema filosófico. La sexta obra tampoco nos debería sorprender, por ser el *Arbre de Sciència* la recopilación más vasta, sistemática y mejor integrada que hizo Ramon Llull de todos los conocimientos y conceptos que formaron parte de su sistema. En cambio, la presencia de la séptima obra, sí que nos podría sorprender; el *Libre del gentil* parece una obra de forma demasiado literaria y amena, y de contenido demasiado restringido para ser incluida en esta lista de obras tan fundamentales. Además no solamente es la única obra directamente apologética de esta lista, sino que es la única obra de apologética citada tantas veces, y eso a mucha distancia de sus contrincantes.<sup>3</sup>

¿Por qué Ramon Llull le dio tanta importancia? ¿Es realmente un libro de tema tan restringido como parece por el título? En las mismas autocitas lulianas encontraremos, quizá, los principios de una respuesta.

Las más interesantes y abundantes de esas autocitas se encuentran sin duda en la famosa "bibliografía" de su propia obra que Ramon Llull nos brindó en la Tercera Distinción del *Liber de Fine*. Empieza diciendo: "Esta distinción está dividida en dos partes. La primera es de Arte general, o compendiosa, o inventiva, o demostrativa, que quieren decir la misma cosa, porque son deducidas partiendo de los mismos principios. La segunda es de veinte Artes especiales, descendidas del Arte general, que son:

1. *Arbre de Sciència*
2. *Arbe de filosofia desiderat*
3. *Arbre de filosofia d'amor*
4. *Libre del gentil e dels tres savis*".<sup>4</sup>

---

Otro problema es que a partir del *Arbre de filosofia desiderat* (Pla 59) de 1289-1290, Llull empieza a hacer referencias al *Ars generalis* en vez de a una obra específica de esa Arte; y a partir del *Ars compendiosa* (Pla 92) deja completamente de hacer referencias a obras específicas del Arte (ver, por ejemplo, la cita del *Liber de Fine* más abajo).

Así que amontona más de medio centenar de referencias al Arte en general, sin que podamos saber que obras concretas consideraba más importantes.

Parece probable que si no fuera por este cambio de sistema, obras como la *Ars brevis* (Pla 142) y la *Ars generalis ultima* (Pla 146), y quizá también la *Ars compendiosa* mencionada antes, aparecerían en nuestra lista.

<sup>3</sup> La *Disputació dels cinc savis* (Pla 72) está citada tres veces, y las demás obras apologéticas no pasan de una sola cita cada una.

<sup>4</sup> *Liber de Fine*, Palma, 1665 (RD 252), 110; texto substancialmente similar en Gottron, *Ramon Lulle Kreuzzugsideen*, Berlín y Leipzig (Brummer 25 y 890), 91. "Distinctio ista in duas partes sit divisa. Prima est de Arte Generali, aut compendiosa, sive inventiva, vel demons-

Después de enumerar las demás 16 obras, vuelve al principio para dar una breve descripción de cada una de ellas, diciendo de la que nos interesa: "El *Libre del gentil* se llama 'arte' por eso de que la Dama Intelligenza, con la ayuda de sus cinco árboles, enseña como descubrir artificialmente que la ley cristiana se debe elegir sobre todas las demás; y se llama 'especial' porque a ese fin son deducidos principios muy especiales".<sup>5</sup>

Fíjense que Ramon Llull lo llama claramente "arte" y dice que se puede emplear para *artificialiter invenire*, aseveración bastante sorprendente acerca de una obra normalmente considerada como un simple diálogo. Esta calificación está plenamente confirmada por una cita de la *Ars universalis*, donde, después de indicar al lector como debe empezar en el estudio del Arte, y después de recomendar la lectura de los "cuatro *Principios*, es decir los de *Teología, Filosofía, Derecho y Medicina*", afirma que luego "los estudiantes, por la práctica, deben llegar a dominar el Arte, en el *Arte Mayor*, en el *Libro del gentil y de los tres sabios*, y en el *Volumen de demostraciones*, en los cuales está contenida la práctica de esta Arte".<sup>6</sup> Aquí ni la llama "especial"; la presenta simplemente como una obra central del Arte.

Ahora bien ¿en qué sentido es Arte esa obra? Sencillamente en el empleo de todos los elementos esenciales de ese sistema luliano menos el simbolismo algebraico, es decir el mecanismo del alfabeto. Como conceptos básicos emplea los de la figura A, las conocidas Dignidades divinas, aquí llamadas "virtuts increades essencials" y reducidas a siete por razones combinatorias, y los de la figura V, que son "les .vij. virtuts creades" y "los vicis, qui són .vij. peccats mortals".<sup>7</sup> Con estos conceptos, como muy bien

---

trativa, quae idem sonant; quia per eadem principia sunt deductae. Secunda est de viginti artibus specialibus descendentibus ab Arte Generali. Quae sunt hae, scilicet: 1. Arbor Scientiae. 2. Arbor Philosophiae. 3. Arbor Philosophiae boni amoris. 4. Liber Gentilis".

<sup>5</sup> Ed. de 1665, 114 (Grotton omite esta parte del texto): "Arbor Gentilis dicitur ars, eo quia Domina Intelligencia cum suis arboribus docet artificialiter invenire, quod Christiana lex est super omnes alias eligenda; & dicitur specialis, quia ad hoc principia specialissima sunt deducta". He corregido el texto impreso que lleva "divina intelligencia", que es seguramente un error, quizá de algún Ms. que tenía *día* por *dñā*.

<sup>6</sup> *Ars universalis* (Pla 5), MOG I, L. 2, 5b: "Post haec vero debet tradi doctrina quatuor principiorum, videlicet Theologiae, Philosophiae, Juris & Medicinae... Consequenter scholares practica artis potiri debent in arte majori, in libro gentilis & trium sapientum, ac in Volumine demonstrationum, in quibus practica hujus artis continetur". La *Ars major* es la *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (Pla 3) y la última obra citada es el *Libre de demostracions* (Pla 7).

<sup>7</sup> *Obras de Ramón Llull*, Vol. I, Palma, 1901 (Bru 35), 8-9; *Obres essencials*, Vol. I, Barcelona, 1957 (Bru 37), 1058b. Las Dignidades son reducidas de 16 a 7 para combinarlas con las 7 virtudes y los 7 vicios.

ha visto Llinarès,<sup>8</sup> hace las mismas combinaciones binarias de siempre, pero en vez de exponerlas esquemáticamente en las “cambres” de una serie de “segundas figuras” triangulares, las expone en las flores de cinco árboles simbólicos. Incluso llega a referirse a “les cambres damunt dites, ço son, les flors”,<sup>9</sup> curiosa contraparte del *Liber principiorum philosophiae* donde habla de “*camerae sive flores*”,<sup>10</sup> intercambio de método que ha hecho decir a Rubén Darío que Llull había hecho florecer robles filosóficos, poblados de ruseñores.<sup>11</sup>

Para efectuar esas combinaciones, emplea, como siempre, los conceptos de lo figura T, y sobretodo los del triángulo verde: diferencia, concordancia, contrariedad. La figura S, también como siempre, es la menos empleada<sup>12</sup> (es bien conocido que desapareció en la etapa final del Arte luliana); aquí está restringida casi siempre a frases formularias como “manifesta cosa és al humá enteniment”,<sup>13</sup> concepto que normalmente sería representado por la letra C. La figura X, en cambio, es de primera importancia, y sobretodo los pares de conceptos perfección/defecto (sinónimo luliano de imperfección), mérito/culpa, gloria/pena, y ser/no-ser o privación, que actúan como determinantes de la validez de los argumentos, lo que también hacen las figuras Y y Z de Verdad y Falsedad respectivamente.<sup>14</sup>

<sup>8</sup> En su *Le livre du gentil et des trois sages*, París, 1966 (Bru 122), 22 n. 84. Cf. Millás Vallicrosa, *Liber predicationis contra judeos*, Madrid-Barcelona, 1957 (Bru 30), 24 y ss.

<sup>9</sup> Obras I, 135; OE I, 1092a, citada por Llinarès, ib.

<sup>10</sup> MOG, L. 4, 1b. En el *Liber principiorum theologiae* (Pla 8), MOG I, L. 3, 1, va más lejos y habla de los dieciséis Principios “ex quibus composita est supra scripta Figura in centum viginti floribus figurata”, concepto que repite a la p. 30, y que no tendría sentido para un lector no familiarizado con el simbolismo del *Libre del gentil*. Otros detalles que demuestran como están relacionadas estas dos últimas obras son:

a) Las dos emplean las mismas siete Dignidades: bondad, grandeza, eternidad, poder, sabiduría, amor y perfección; el *Libre del gentil* por razones combinatorias (cfr. la n. 7 más arriba), y el *Liber principiorum theologiae* “cum nos in hac Arte intendamus fugere prolixitatem” (ed. cit., 4a).

b) Las dos emplean algunas “condiciones” idénticas (sobretodo los de B y C en el *L. princ. theol.*, ed. cit., 3-5).

c) Las dos quieren probar, entre otras cosas, la verdad de los catorce Artículos de la Fe.

<sup>11</sup> Citado por Langlois, *La vie en France au moyen âge*, IV, París, 1928 (Bru 587), 357 n. 1.

<sup>12</sup> A pesar del hecho que en esta (y la siguiente) etapa del Arte, una porción del Alfabeto principal (de B a R) discurría por el interior de la figura S. Para una discusión de ese problema y para la articulación de las varias etapas del Arte, ver mi artículo *Problemes de cronologia luliana*. Est. Lul. 21 (1977) 35-58.

<sup>13</sup> Cf. Obras I, 17; OE I, 1060b.

<sup>14</sup> Debe ser evidente tanto por la simple enumeración de todo este aparato secundario, como por la lectura de cualquier página del *Libre del gentil*, que el Arte luliano es mucho más que un método tan mecánico como ingenuo para encontrar todos los predicados posibles para un sujeto dado, y vice-versa, como se ha venido aseverando durante siglos.

Además de todas esas figuras con sus conceptos, hay otro elemento del Arte, uno quizá más importante todavía, presente en el *Libre del gentil*. En las demás obras de esa primera fase del sistema luliano, la presentación del Alfabeto y de los Principios está intercalada con notas sobre el modo de empleo de ese mecanismo, sin las cuales el lector se encontraría perdido o tomando caminos erróneos. Aquí, estas reglas de juego, ese *modus operandi* del aparato combinatorio, se encuentran en las llamadas “diez condiciones de los árboles”,<sup>15</sup> que en algunas miniaturas del *Libre del gentil* están escritas bajo los mismos árboles.<sup>16</sup> Las hemos llamado el elemento quizá más importante de la obra, por la importancia que el mismo Ramon Llull les da. En la mayoría de los pasajes donde cita el *Libre del gentil*, por ejemplo, no se refiere a la obra en general, pero específicamente a esas diez condiciones: así hace en las citas del *Ars universalis*, *Liber principiorum theologiae*, *Liber principiorum philosophiae*, *Liber de Spiritu Sancto* y *Blanquerna*.<sup>17</sup> En esta última obra, llega hasta el extremo de afirmar que ellas servirían para idear una “novella manera de elecció, la qual està en art e en figures, la qual art segueix les condicions del *Libre del gentil e dels .iii. savis*, lo qual segueix la *Art de atrobar veritat*”.<sup>18</sup> Más sorprendente todavía es una cita del *Libre d'Amic e Amat*: “Digues, foll! ¿En què has conexença que la fe cathòlica sia vera, e la creença dels jueus e dels serryans sien en falsetat e error? — Respòs: En les .x. condicions del *Libre del gentil e dels tres savis*”.<sup>19</sup> Así que presenta esas diez condiciones nada menos que como la semilla y fundamento de toda su empresa apologética! Más tarde, su discípulo, Thomas le Myésier, llegará aún más lejos, afirmando que, “In istis conditonibus arborum stat virtus omnium artium Remundi”.<sup>19a</sup>

<sup>15</sup> Obras I, 10; OE I, 1059a. En realidad hay dos condiciones suplementarias, con un total de doce; pero Llull siempre hace referencia a las diez condiciones básicas.

<sup>16</sup> Sobretudo en la famosa miniatura de París B. N. lat. 15450 (el *Electorium* de Thomas le Myésier), fols 457v-458r, reproducida en OE I, 1056 y Llinarés, *Ramon Llull* (la traducción catalana), Barcelona, 1968 (Bru 195), entre 224-5. También se encuentran al principio de Palma Bibl. Publ. 1.062.

<sup>17</sup> Respectivamente *Ars universalis* (Pla 5), MOG I, L. 2, 82; *Liber principiorum theologiae* (Pla 8), MOG I, L. 3, 57; *Liber principiorum philosophiae* (Pla 9), MOG I, L. 4, 64; *Liber de Spiritu Sancto* (Pla 13), MOG II, L. 2, 1. Para las citas de *Blanquerna*, ver las notas siguientes.

<sup>18</sup> *Blanquerna* (Pla 44), ENC I, 147; OE I, 155b. La *Art de atrobar veritat* es, naturalmente, la *Ars compendiosa inveniendi veritatem* (cf. la n. 6 más arriba).

<sup>19</sup> Op. cit., ENC III, 76; OE I, 274-5.

<sup>19a</sup> *Electorium* (ver n. 16) 458r, nota marginal citada por Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism in Fourteenth-Century France*, Oxford, 1971 (Bru 1144), 386.

Para nuestro propósito, es también importante observar que esas diez condiciones actúan como cerradura al Arte empleada en el *Libre del gentil*, haciendo posible que esta versión algo abreviada del sistema pudiera ser completo en sí mismo. Y el hacer de ese libro una obra totalmente independiente, sin referencia explícita al mecanismo más complicado del Arte ni a su alfabeto,<sup>20</sup> ha permitido a Ramon Llull verterla dentro de un molde literario, con sus descripciones de bosques y fuentes, y con su diálogo a veces sorprendentemente humano. Pero no debemos perder de vista que todo este aparato literario, por agradable y bello que sea, no es más que una estratagema para hacer más aceptable el corazón de la obra, no es más que la capa azucarada para hacer más sabrosa la píldora cuyo contenido real es el Arte luliano dirigida directamente hacia la apologética.<sup>21</sup>

Podríamos ahora resumir todo lo que hemos expuesto acerca de la importancia de esa obra dentro de la producción luliana, acerca de su contenido y finalidad, alegando que ya no parece mera retórica la declaración al principio del mismo *Libre del gentil*: “Per les condicions demunt dites van les flors, qui són començaments e doctrina a endreçar los hòmens errats qui no han conexença de Déu, ni de ses obres, ni de la creença en què són. E per la conexença d’aquests arbres pot hom consolar los desconsolats, e pot hom asuaular los trebaylats. E per aquests arbres mortifica hom temptacions, e munda hom la ànima de colpes e de peccats. E per la utilitat dels arbres, qui fruyt ne sab cuylir, fuig hom a trebayls infinits e ve hom a perdurable repòs”.<sup>22</sup>

Situada así la obra dentro de la producción y pensamiento luliano, sólo nos queda por situarla dentro de la enseñanza de Miramar. Ahora bien, sabemos que el *Libre del gentil* fue escrito antes de la fundación de Miramar,<sup>23</sup> y que Miramar era un monasterio construido para que en él “pos-

---

<sup>20</sup> Quizá por eso resulta la mejor obra que conozco para introducirse en el mecanismo del Arte — a condición de ser consciente en cada momento de que “figura” está empleando en el juego de apariencia puramente verbal.

<sup>21</sup> También Lull la consideraba apta para otros fines, como por ejemplo cuando nos explica en el *Felix* (Pla 51; ENC III, 92; OE I, 411a) que sirve para conocer “los .xiii. artículos por los quales descubre la nostra santa fe romana”, y específicamente para reconocer (op. cit., ENC II, 14-15; OE I, 354a) “que en la esencia de Déu són .iii. personas, segons que.s recompte en lo *Libre del Gentil* e en lo *Libre dels Articles*” (referencia al *Liber de quatuordecim articulis fidei*, Pla 24). En el *Liber de Fine* (ed. de 1665, 79; Gotttron 80; también Hillgarth, op. cit., 154) lo incluye entre los libros “qui boni essent... propter mores” y por los cuales se puede “habere bonas delectationes, scientias atque mores”.

<sup>22</sup> Obras I, 10; OE I, 1059a.

<sup>23</sup> Para la complicada cuestión de qué obras había escrito antes de la fundación de Miramar, ver mi *Problemas de cronología luliana* citada a la n. 12.



quessen viura .xiii. frares qui aprenguessen la lengo morische per convertir los infaels".<sup>24</sup> Sin embargo, es evidente que, para la tarea de conversión, no bastaría el simple conocimiento de "la lengo morische"; tenía que haber también una enseñanza doctrinal de *como* "convertir los infaels". Y, puesto que no hay ninguna otra obra luliana contemporánea tan claramente dirigida a ese fin, ni ninguna otra obra apologética a la cual Llull diera tanta importancia, quisiera sugerir que el *Libre del gentil e dels tres savis* fue una de las obras básicas, una de las piedras angulares de la enseñanza luliana en Miramar. Durante todo el resto de su vida, Ramon Llull le guardaba gran cariño,<sup>25</sup> cosa casi única entre obras de las primeras etapas de su producción, y quizá una parte de ese cariño fue debido a su papel central en la primera gran empresa de su vida — el monasterio de Miramar.

A. BONNER

---

<sup>24</sup> *Vida coetània*, ed. F. de B. Moll, Palma, 1933 (Bru 147), 16; OE I, 40b.

<sup>25</sup> En 1309 — a distancia de unos 35 años — lo vuelve a citar en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (ed. Longpré en CRITERION, 1927 (Bru 12), 276).



## O ESPÍRITO DE MIRAMAR NO “LIVRO DE BLANQUERNA”

Foi precisamente um papa português, João XXI, ou Pedro Hispano, natural de Lisboa, que no ano de 1276, a 16 de Novembro, confirmou o colégio de Miramar, em Deyà, fundado por Jaime de Aragão, na ilha de Mallorca. Como nota Waddingus, nos *Annales Minorum*, destinava-se este colégio a treze frades menores, a fim de ali aprenderem árabe para depois missionarem os povos muçulmanos. E para provar que tal iniciativa pertencia a Raimundo Lulo e que dela falava no *Blanquerna*, acrescenta o famoso cronista: “Ut ita rex faceret persuasit Raymundus Lullus, qui Sarracenicæ gentis convertendæ maximo tenebatur desiderio, idque testatum ipse reliquit in libro inscripto *Blancherno*, seu ejus marginator ibidem. Et in quibusdam carminibus, seu rythmis idioma patrio a se conscriptis, præsertim in illo, quo breviter suæ vitæ recitat compendium et cui initium *Son creat per esser*, etc. Ubi ita habet: *Lo Monaster de Miramar, fiu a Fraris Menores donar, per Serranis a preicar enfre la vinya e el fenollar*”. E à margem, esta nota: “*Lullus in Blanch., lib. 2, par. 2, c. 72*”. Copiamos à letra e deixamos ao cronista a responsabilidade do catalão.

O português João XXI conhecia de sobra a importância da língua árabe, pois muitas vezes trabalhou à base de versões latinas deste idioma e os seus opúsculos médicos referem-se, com frequência, a autores do Islão, conhecidos na história da medicina, e a médicos gregos traduzidos em árabe e depois vertidos em latim. Como dissemos atrás, a intervenção de João XXI, no colégio de Miramar, verificou-se a 16 de Novembro de 1276, quer dizer, só quase dois meses depois da consagração papal.

Raimundo Lulo, esse conhecia directamente a literatura muçulmana, manejava bem o idioma arábico e nada tão natural como sentir o desafio da conversão ao catolicismo desses povos tão perto e tão longe da Cristandade. Perto, geograficamente. Longe, pelo idioma e sobretudo pela religião.

O *Libre de Blanquerna*, “escrit a Montpeller devers lany M.CC. Lxxxiiij”, é uma das obras mais famosas da Idade Média. Consiste numa espécie de *Guia Espiritual*, ou melhor, *Novela Exemplar dos Vários Esta-*

*dos e Ofícios da Igreja de Deus*: matrimônio, vida religiosa, episcopado, sumo pontificado, vida ermitica, administração pública, vida jogralesca, etc. Muitos destes estados percorreu Blanquerna, neles deixou a marca da sua personalidade e dos seus ideais de reforma. Se ele coloca a vocação anacoretica no cimo da pirâmide espiritual, é porque ela possibilitava, para Raimundo Lulo e para muita gente da Idade Média, a atmosfera mais propícia, em geral, para a ascensão espiritual, neste mundo.

Trata-se dum livro imaginoso, com estrutura flexível e tendências ecuménicas, não só pela preocupação de ensinar todos os idiomas aos pregadores do evangelho (inclusive o tártaro e o turco), mas também pelo cuidado de aproveitar tudo o que de belo e verdadeiro existia fora da Cristandade, por exemplo certas obras da literatura religiosa muçulmana, onde ecoa o lirismo do *Cântico dos Cânticos*. Verificamos isto numa das partes mais perfeitas do *Livro de Blanquerna*, a saber, o *Libre de Amic e Amat*.

Com efeito, conta Raimundo Lulo que o visitador dos ermitões pedira a Blanquerna que escrevesse um livro devoto para consolação dos anacoretas. Lembrou-se então de um muçulmano lhe ter dito que os sufis compunham parábolas de amor e contavam exemplos para afervorar os fiéis no caminho do amor de Alá. À imitação do estilo dos sufis, escreveu Blanquerna o *Livro do Amigo e do Amado*. E a seguir, juntou-lhe a *Art del Libre de Contemplació*. Quem lê o *Cântico dos Cânticos* e mergulha, depois, nas páginas líricas do *Livro do Amigo e do Amado*, fica pelo menos a suspeitar que ambas as obras são da mesma família estilística, com raízes no longínquo Oriente e no que poderíamos chamar a sua literatura erótica do amor divino.<sup>1</sup>

Nesta obra metódica, a que não falta certo enredo mais ou menos movimentado de romance, tem papel importante o Jogral de Valor (ou *juglar de valor*), sobretudo na canção final, onde se fala da fundação de Miramar.<sup>2</sup> Que o Jogral de Valor cantasse essas *cobles* (coplas) na corte de Roma, tal era o desejo do Imperador. Este jogral, que foi, por assim dizer, o cantor da epopeia de Miramar, encontrara-se já com o ermita Blanquerna no meio da floresta. O jogral e o Imperador. Também este era grande poeta, pois diz-nos Raimundo Lulo que o jogral cantava canções e coplas “que l'emperador havia fetes de nostra Dona Santa María e de valor”.<sup>3</sup>

---

1 RAMON LULL, *Libre de Blanquerna* (Malhorca, 1914) pp. 377-431.

2 *Ib.*, pp. 493-495.

3 *Ib.*, p. 285.

Afonso X, autor das *Cantigas de Santa Maria*, devia ser esse imperador, pois ainda vivia em 1284 e nunca renunciou ao Sacro Império Romano. Isto mesmo salta à vista no começo das *Cantigas de Santa Maria*: "E que dos Romãos Rey/é per dereit'e Sennor".

A fundação da escola de Miramar integra-se numa preocupação universalista de salvação, que se revela em passagens inúmeras do *Livro de Blanquerna*. Basta lembrar o *Libre de Ave Maria*<sup>4</sup> de que nós copiamos um parágrafo da versão castelhana de 1552: "Ave María. Saludos te traigo de parte de los moros, judíos, griegos, mogoles, tártaros, turcos, búlgaros, húngaros de Hungría la menor, comanes, beduínos, asasinis, surianos, jacobinos, nestorianos, marotinos, russios, armenios y georgianos. Todos estos y otros muchos cismáticos e infieles te saludan por mí, que soy su procurador".<sup>5</sup> Estes infiéis por quem eu te saúdo, ó Virgen Maria, não te conhecem. Contudo, assemelham-se, por fora, ao teu Filho. No entanto, vão direitos ao fogo eterno e perdem a glória celeste! Têm boca para te louvar, coração para te amar, mãos para te servir, pés para andar pelos teus caminhos. Ora tu, Senhora, bem mereces que te conheçam, amem, sirvam e honrem todos os povos de toda a Terra!

A característica essencial da acção de Blanquerna, ao longo das várias fases da sua vida, consiste numa preocupação constante do desenvolvimento do ensino das ciências e línguas, ao serviço da expansão da Igreja, tanto em densidade como em extensão geográfica e humana.

E Raimundo Lulo (ou Blanquerna por ele) conta-nos a seguinte parábola: À sombra duma árvore carregada de flores e frutos, junto duma fonte clara, estava sentado um ancião, numa cadeira de oiro, prata e marfim. As suas nobres e amplas vestes vermelhas significavam a Paixão do Filho de Deus. O ancião chamava-se Entendimento e ensinava filosofia e teologia a muitos alunos. Acompanhado pela Fé e pela Verdade, Blanquerna aproximou-se do Entendimento e dos respectivos escolares. Cumprimentaram e foram bem acolhidos pelo mestre e pelos discípulos.

Depois de breve diálogo, o Entendimento voltou-se para os alunos e disse-lhes: Os infiéis querem provas e demonstrações que os levem a acreditar. Pois bem, chegou a hora de eles usarem da ciência que têm, para honrar Aquele que lha deu. Com efeito, muitos sábios muçulmanos duvidam da sua crença. Com os judeus em cativoiro, acontece o mesmo, pelo menos a alguns deles. E bastos são os pagãos sem fé de espécie nenhuma.

<sup>4</sup> *Ib.*, pp. 210-239.

<sup>5</sup> RAIMUNDO LULIO, *Blanquerna*, t. 1 (Madrid, 1929) p. 219.

Bom é que a tenham. Ireis disputar com os descrentes por meio da *Arte Abreviada de Encontrar a Verdade: Art abreviada datrobar veritat*.<sup>6</sup> É este o programa de boa parte da *Corte Imperial*, em português, tão influenciada por Raimundo Lulo. Com razões (e não com a Sagrada Escritura ou o Alcorão) é que se devem converter os gentios, alheios à Bíblia e à doutrina de Maomé.

Para a conversão dos homens à religião cristã, era preciso muita instrução. Por isso, o abade Blanquerna reuniu os monges em capítulo e tratou de organizar os estudos: sitio para estudar, horário, mestres e programa a seguir. Eis senão quando, entrou um homem no capítulo, com carta de dois monges do mosteiro, que estudavam na Universidade de Mompilher e pediam dinheiro para as despesas e livros de Direito. Era justo ajudá-los, pois os mosteiros precisavam de quem defendesse depois o direito aos bens conventuais, em demanda no tribunal!

Complica-se esta narrativa com a morte dum frade, sem assistência médica, contam-se fábulas cheias de manhosa sabedoria e, por fim, aparece o programa escolar: Primeiro, Blanquerna ensinaria gramática, para os alunos melhor entenderem as ciências. A seguir, daria lições de lógica, para eles bem compreenderem a filosofia natural e moral, antes da teologia. Depois da teologia, Blanquerna daria aulas de medicina e, finalmente, lições de jurisprudência.

Um monge protestou que era impossível aprender estas ciências todas. Blanquerna, porém, respondeu que os escolares iriam estudando o que de cada uma fosse conveniente. E no fim, durante um ano, assimilariam “los començaments e la art de les quatre sciences generals qui son pus necessaries, ço es a saber, teología e natures e medicina e dret”.<sup>7</sup>

Já se vê que o ensino da “gramática” implicava o latim. Afora esta língua, os monges nenhum outro idioma estavam obrigados a saber, afora o materno, claro. Quer dizer, Blanquerna, quando abade do mosteiro, não pensava em pôr os seus monges a pregar aos muçulmanos ou aos turcos. Pelo menos, não dá essa impressão. Mas vamos ler, no *Livro de Blanquerna*, como ele ia fazer tudo para mobilizar os franciscanos para a pregação em língua arábica.

No *Livro da Ave-Maria*, dentro do *Livro de Blanquerna*, conta-se o sucesso do cavaleiro que o sobredito abade achara ao pé da fonte, a cantar cantigas de amor. Convenceu-o Blanquerna a celebrar antes os louvores da

<sup>6</sup> RAMON LULL, *Libre de Blanquerna*, ed. cit., pp. 142-143.

<sup>7</sup> *Ib.*, pp. 189-191.

Virgem Maria, pois era a mais bela de todas as mulheres. E assim fez o cavaleiro. Ora, em certa ocasião, quando um bispo pregava num sínodo diocesano, entrou na igreja um eclesiástico natural da Ilha de Malhorca. Na presença de todos, narrou ele como el-rei D. Jaime, senhor daquela ilha, pelos desejos que tinha de que pregassem a Jesus Cristo entre os infiéis, ordenara que treze frades menores aprendessem árabe no mosteiro de Miramar. Uma vez bem dominado aquele idioma, iriam os frades pregar aos infiéis muçulmanos.

Em terra fértil caiu o exemplo. Ali estava uma boa ideia para honrar a Virgem Maria! Assim pensou o bispo e determinou fundar outro mosteiro semelhante ao de Miramar, na sua diocese, com aprovação do papa e do cabido. Lá estariam igualmente treze pessoas (*personas*) que aprendessem ciências e línguas, para bem da Santa Igreja. Chamou-se o mosteiro *Benedictus fructus ventris tui* e nele entrou o bispo, com alguns cónegos e seculares, todos sob a regra de Miramar, da Ilha de Malhorca.<sup>8</sup>

Como se vê, Miramar, na intenção de Raimundo Lulo, era só um começo, à maneira da primeira casa duma ordem religiosa, destinada às missões entre infiéis.

Blanquerna foi sagrado bispo e, mais tarde, eleito papa. Ora, aconteceu que, estando ele reunido em consistório com os cardeais, entrou um embaixador muçulmano, trazendo uma carta do sultão de Babilónia. Maravilha-se o sultão de os cristãos quererem tomar posse da Terra Santa, empregando a força das armas, tal qual fizera Mafoma. O papa e os cristãos, insistia ele, deviam mas é imitar a Cristo e os apóstolos. Eles converteram o mundo pela pregação e pelo martírio!

Muito se pensou neste caso e resolveram, por fim, mandar aprender ciências e línguas a alguns religiosos mais inteligentes. E resolveram também que, por todo o mundo, se fundassem casas de estudos, bem providas do necessário, conforme o plano do mosteiro de Miramar da Ilha de Malhorca. E os mestres? Pois bem, ordenou o papa que se procurassem em terras de infiéis. Eles aprenderiam a nossa língua e nós a deles! Para acabar, iriam juntos para essas terras os mestres e os discípulos, a fim de aí se pregar o reino de Cristo. E os infiéis que tivessem aprendido latim e conhecessem a doutrina cristã, que eles recebessem presentes em dinheiro, bagagens e ricos vestidos, a fim de abalarem satisfeitos e ajudarem os missionários nas terras donde tinham vindo.

---

<sup>8</sup> *Ib.*, pp. 229-231.

Não se tratava unicamente de pagãos. O papa enviou emissários às regiões da Geórgia, da Grécia, de Alexandria e da Índia, a buscar alguns religiosos cristãos que aprendessem a nossa língua e tomassem conhecimento da verdadeira doutrina, pois eram cismáticos. Depois, voltariam para as regiões onde viviam.

As ordens do papa Blanquerna sucediam-se umas às outras, sem esquecer os mouros e judeus que moravam nas terras cristãs. Que ao menos alguns deles aprendessem latim (*apendre lati*) e vivessem entretanto à custa da Igreja. Depois, seriam declarados livres (*francs*) e honrados por todos, servindo para ajudar na conversão dos outros judeus e muçulmanos.<sup>9</sup>

Longo nos parece este capítulo. Porém, ainda maior nos parece a imaginosa iniciativa de Raimundo Lulo, sobretudo na sua preocupação dos conhecimentos linguísticos, como base da evangelização em escala ecuménica. Miramar destinava-se à aprendizagem do árabe. Contudo, já notámos que Raimundo Lulo (ou Blanquerna, se assim quisermos) pensava também noutros idiomas.

O cardeal do ofício *Glorificamus te* lembrara ao papa Blanquerna que muitos cristãos viviam abandonados entre sarracenos e tártaros. Alguns deles deixavam a fé e não tinham pregadores do evangelho. Logo o papa resolveu que as ordens religiosas mais instruídas fundassem mosteiros de religiosos, nos confins da terra onde havia cristãos, à maneira dos fronteiros das ordens militares. Uma vez ali, que aprendessem a língua do país e ensinassem a doutrina cristã!<sup>10</sup>

Conforme diz o *Livro de Blanquerna*, alguma coisa se ia fazendo. Com efeito, dois frades, conhecedores da língua árabe, foram pregar o Evangelho a terra de mouros.<sup>11</sup> Graças à iniciativa do papa, passou à Turquia um mensageiro do cardeal *Domine Fili* e ali encontrou quatro religiosos que sabiam falar turco. Blanquerna enviou belos presentes ao chefe dos tártaros, que era então senhor da Turquia, e os quatro frades puderam pregar a fé cristã.<sup>12</sup> Numa palavra, Miramar e a língua árabe não passavam duma pequena parte dum programa ecuménico e ambicioso, que abrangia todos os povos e línguas. Miramar era uma realidade que se ultrapassava como significado universal, lembra uma seta a indicar o caminho, embora ficasse no começo e durasse poucos anos. Raimundo Lulo, graças à ideia de Miramar na sua expressão mais ampla, expressa no *Livro de Blanquerna*,

<sup>9</sup> *Ib.*, pp. 295-298.

<sup>10</sup> *Ib.*, pp. 329-330.

<sup>11</sup> *Ib.*, pp. 360-361.

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 345.



pode ficar na história como um dos raros homens que soube pensar e programar em grande estilo.

Voltando ao romance, Blanquerna renunciou à Cátedra de S. Pedro e foi viver numa ermida, entregue à contemplação. Certo dia, foi até ele um jogral, a chorar muito pelos pecados que fizera no seu ofício. Blanquerna lembrou-lhe que todos os ofícios têm as suas razões de ser e dirigem-se todos a fins determinados por Deus. Cavaleiros, juristas, decretalistas, médicos, artesãos, mercadores, religiosos, ermitães, enfim homens de qualquer estado, mundano ou religioso, todos devem orientar-se na devida direcção. Ora bem, os jograis destinam-se a louvar a Deus e a consolar os que, por amor dele, andam metidos em trabalhos e sofrimentos. A penitência imposta ao jogral, pelos desvios da sua vocação jogralesca, foi andar pelo mundo, a gritar, a cantar e a explicar, entre gentes de todas as qualidades e estados, qual a razão de ser da *jogralia* e de todos os ofícios e estados.

Para isso, o ermita Blanquerna entregou ao jogral o *Libre de Blanquerna*, ou *Libre de Evast e de Aloma e de Blanquerna*, onde vinham escritas as obrigações de cada estado. E conforme a natureza do auditório, lia o jogral esta ou aquela parte da obra, repreendendo e corrigindo.

Submeteu-se o jogral à penitência do ermita Blanquerna e começou a andar pelo mundo, a ensinar o bom caminho a homens de todas as castas e cargos. E eles ficavam a saber o sentido e a missão da teologia, da vida clerical, da cavalaria, do direito civil e canónico, da medicina, do comércio, etc. E pelas praças, cortes e mosteiros, lá ia o jogral lendo o *Livro de Blanquerna* a toda a gente de boa vontade.<sup>13</sup>

Vamos assistir a encontros inesperados. O Imperador, que tantas cantigas fizera em louvor de Santa Maria, renunciara ao Império, na pessoa do seu filho, e metera-se a caminho da ermida onde morava Blanquerna, para viverem e rezarem juntamente. Por acaso, o Imperador encontrou-se com certo bispo, que se encaminhava para Roma. Tencionava o bispo pedir licença para se ensinar, em todos os Estudos Gerais, a *Art abreviada d'atrobare veritat*. Pediu, então, o Imperador ao bispo que procurasse, em Roma, o Jogral de Valor e lhe entregasse certas coplas, a fim de ele as cantar na corte pontifícia, diante do papa e dos cardeais. Falavam as coplas dos feitos e santa vida dos apóstolos, quando a vida santa e devota reinava no mundo: “Sènyer ver Deus, rey gloriós, / qui ab vos volgués hom unir! / Membreus dels vostres servidors / qui per vos volen mort sufrir”...

<sup>13</sup> *Ib.*, pp. 490-491.

Estas coplas do Imperador, em catalão,<sup>14</sup> têm um não sei quê de pentecostalismo, de vinda duma era nova do Espírito Santo. Fala do novo fervor que, naquela época, abrasava a Igreja, como se tivessem renascido os tempos apostólicos, refere-se aos franciscanos, pregadores, abades e prelados, e acaba pelo desejo expresso de servir a Virgem Maria e ser ermita junto de Blanquerna. Destes versos interessam-nos sobretudo os que se referem a Miramar:

Remembrat han frares menors  
 lo Salvador, qui volc vestir  
 ab sí lo sant religiós,  
 e han fayt Miramar bastir  
 al rey de Mallorca morós:  
 iràn serraíns convertir  
     per far plaer  
 a Deu, qui a mort volc venir  
     per nos haver

A versão castelhana destes versos afasta-se da edição crítica de Moss. Salvador Galmés (Malhorca, 1914), ou autôr o tradutor agiu muito à-vontade. Por isso, nem sempre coincide com o texto catalão acima transcrito. Ainda assim, não se afasta demasiado do essencial:

Ya los Frailes menores  
 Recuerdan, fervorosos,  
 De un Dios crucificado  
 Los debidos honores;  
 Ya en Miramar, dichosos,  
 Que el gran Rey de Mallorca ha destinado,  
 Y en Colegio fundado,  
 Se ocupan estudiando  
 El idioma morisco;  
 Y en el Cristiano aprisco,  
 Recogerán al moro bautizado,  
 Con que de África el suelo  
 Volverá a fecundarse para el Cielo.<sup>15</sup>

<sup>14</sup> *Ib.*, pp. 493-495.

<sup>15</sup> RAIMUNDO LULIO, *Blanquerna*, t. 2 (Madrid, 1929) p. 274.

No *Livro de Blanquerna*, tornamos a dizer, a fundação de Miramar era um começo, um exemplo a seguir e a multiplicar em várias línguas e povos. Por isso, as coplas do Imperador dirigiam-se também aos pregadores e homens da Igreja: Que fazeis, pregadores? Se tanto amais a Deus, aproveitai a ocasião e imitai os frades de Miramar.

Abades, bispos e priores, em que vos ocupais? Largai os bens da fortuna e, sem tardança nenhuma, servi a Deus que é justo.

A canção tende para uma espécie de mobilização da Cristandade, uns para a vida apostólica entre os pagãos e outros para a penitência e oração, como Blanquerna na vida eremítica. A este se juntaria, em breve, o Imperador que escrevera as coplas e renunciara ao trono, como Blanquerna renunciara à Cátedra de S. Pedro.

MARIO MARTINS



## EL NOMBRE DE “MIRAMAR” DENTRO DE LA TOPONIMIA LULIANA

Organizado este II Congreso Internacional de Lulismo con motivo del VII Centenario de Miramar, necesariamente el mencionado nombre ha tenido que sonar y resonar una y otra vez en los oídos de todos ustedes.

Mi insistencia sobre el mismo tema tiene, sin embargo, una explicación y legitimación: el haber preparado un trabajo de cierta extensión sobre la onomástica, antroponimia y toponimia, esparcida en los escritos catalanes de Llull, los editados, y por ser “Miramar” uno de los artículos del pequeño diccionario que forma el trabajo al que acabo de aludir. Haré observar que el diccionario consiste sencillamente en poner por orden alfabético, en dos Secciones, los antropónimos y los topónimos, seguidos de una brevísima noticia histórica o geográfica. A continuación van citas donde aparece el nombre cabeza de artículo, o sea que cada antropónimo o topónimo se presenta en su correspondiente contexto. Dicho con palabras más literarias: cada fruto ha sido cogido con su respectivo brote o ramita. De esta manera no sólo puede conocerse el fruto, sino también, al menos en parte, cómo es el árbol de donde se ha desprendido. Sólo en casos especiales se añade alguna nota etimológica.

Y sin más preámbulos, vamos ya a ver cómo está redactado, en el pequeño diccionario, el artículo “Miramar”, hechas sólo las necesarias acomodaciones para poder darle lectura en este acto.

MIRAMAR.—Lugar de la zona costera occidental de la isla de Mallorca, entre Valldemossa y Deià, famoso por haber fundado allí, Ramon Llull, en 1276, un colegio de lenguas orientales. “Lo monestir de Miramar / fiu a frares Menors donar / per sarrayns a preïcar” (*Rims I*). “Aquell rey (en Jacme Rey de Mallorques) és bé acustumat e ha devoció com per preycació fos honrat Jesu Christ enfre.ls infeels; e per açò ha ordenat que .xiiij. frares menors estudien en aràbic en un monestir apellat Miramar, apartat, assegut en loc cuvinable, e ha.ls proveïts a lurs necessitats; e con sabran l’aràbic, que vagen honrar, per licència de lur general,

lo fruyt de nostra Dona" (*Blanquerna*). "Lo bisbe ordenà e bastí luny de tot poblat, en un loc cuvinent, un monestir molt bell... e renuncià al bisbat, e ab alguns canonges e religioses e hòmens lecs, mès-se en aquell monestir per honrar lo fruyt de nostra Dona, segons la regla e la manera del monestir de Miramar, lo qual és en la illa de Mallorca" (Ib.) "L'apostoli e los cardenals e ls religioses, a honrar la glòria de Déu, ordenaren que de tots los religiosos qui havien sciència, fossen assignats frares a aprendre diverses lenguatges, e que n fossen fetes diverses cases per lo món, e que a lurs messions fossen bastantment procurats e ordenats, segons la manera del monestir de Miramar qui és en la illa de Mallorca" (Ib.). "Remembrat han frares menors / lo Salvador, qui volc vestir / ab si lo sant religiós, / e han fayt Miramar bastir / al rey de Mallorca morós: / iran serraïns convertir / per far plaer / a Déu, qui a mort volc venir / per nos haver" (Ib.). "La manera con Déus fos mays amat, / ja la vos ay contada, si bé u avets membrat: / so és que l papa agués mant home letrat, / qui desiràs per Jhesú esser marturiat, / per so que per tot lo món fos entès e honrat; / e que cascú lenguatge fos mostrat, / segons que a Miramar ha estat ordenat, / aja'n consciència qui ho ha afollat" (Rims I).

—Miramar es uno de los lugares de Mallorca lulianos por excelencia. Lo demuestran los textos que acabamos de aducir. Dichos textos son como su geografía y su historia. Nos describen sucintamente la situación del monasterio y sus contornos. Hacen deducibles los años aproximados de su fundación y destrucción. Señalan quien fue su fundador o los que intervinieron en su fundación; la familia religiosa a la cual pertenecen los que han de habitarlo; qué finalidad concreta ha de ser la de sus trece moradores, etc.

Miramar es un topónimo privilegiado. Es el único, en su categoría (nombres de "possessió" o finca rústica; en caso que la denominación de "Miramar" no se refiriese sólo al monasterio), que ha merecido el honor de aparecer en los escritos catalanes auténticos de Llull. Miramar es un nombre descriptivo de la cosa; es un nombre proposicional, con verbo y complemento, bien directo, *Mira mar*, bien con preposición indicadora de la dirección, *Mira a mar*. El nombre responde perfectamente a la cosa. La semántica no tiene nada que investigar aquí.

Ignoramos, sin embargo, la historia del topónimo. Ocurren todas estas posibilidades: podría ser una supervivencia románica, a través de la dominación árabe; una importación llegada con la conquista de la isla por los catalanes (ignoro la historia del municipio *Miramar*, de la comarca

de Gandía, Valencia). Podría tratarse de la traducción al catalán de un nombre árabe preexistente; de una creación del primer favorecido con aquellos terrenos en el repartimiento que siguió a la reconquista; de una imposición de nombre por el mismo Ramon Llull (Del hecho de no aparecer el nombre *Miramar* en el documento de 1276, según el cual el abad de La Real cede al rey Jaime II la alquería de Deiá, a cambio de la que había sido de Na Matona; y que se vea luego en el documento de 1301, cuando el Rey de Mallorca hace donación, con ciertas condiciones, de la casa y lugar de Miramar al monasterio de La Real, no se deduce claramente que el topónimo ya no existiese antes; ni siquiera parecen las mismas, las confrontaciones de una y otra finca). De todos modos, y por la razón que ya hemos indicado, de responder a la cosa, el nombre es ocurrente, obvio, fácil para cualquier imaginación. Tan fácil que son diversos los lugares, y hasta calles, que lo llevan sin que por necesidad haya de ser sugerencia del lugar de Valldemossa.

Pero porque sí tiene una indiscutible conexión con el luliano "Miramar" de Valldemossa, séame permitido referirme al traslado de nuestro topónimo a un castillo de la familia Habsburgo (la del Archiduque Luis Salvador), situado en la costa adriática. Viajando por aquella costa e ignorando entonces la historia de dicho castillo, me llamó mucho la atención ver por allí, escrito con letras grandes y muy visibles, nuestro familiar nombre de Miramar.

Las otras referencias históricas y, sobre todo, las abundantísimas literarias respecto de Miramar, por ser extrañas al nombre propiamente dicho, no pueden tener lugar en este trabajo.

MIQUEL COLOM





## EL PENSAMIENTO MÉDICO DE RAMON LLULL EN LA ÉPOCA DE MIRAMAR

Para poder acercarnos al pensamiento médico de Ramon Llull en la época de Miramar debemos estudiar, atentamente, su biografía. Y la obra escrita por el Maestro hasta aquel momento. Y meditar, también, sobre los condicionamientos sociales, religiosos y filosóficos de su entorno vital.

\* \* \*

La Medicina, en la Baja Edad Media, era una rama más de la Filosofía, pero con características muy diferenciadas. Era un pensar práctico que se enseñaba siguiendo, al pie de la letra, los escritos de Galeno y de Hipócrates; los textos de Aristóteles, de Avicena, de Rhazes. Y diversas versiones árabes.

Fue el arabismo el gran catalizador de la cultura medieval. Y, lógicamente, la sugestiva espiritualidad musulmana, profética, ascendente, neoplatónica en sus técnicas sufíes, inspiró y dio forma a los escritos médicos de Llull.

La doctrina sufí que propagaban unos hombres “vestidos de lana” que creían en la bondad de la vida, era una “doctrina secreta” que impregnó el pensamiento medieval. Su profeta máximo fue un árabe español, nacido en Murcia, Ibn el-Arabi, que hablaba así, en el siglo XII:

“Mi religión es el Amor,  
unas veces me llaman  
pastor de gacelas (sabiduría divina),  
otras monje cristiano  
o sabio persa”.

La doctrina sufí aceptaba cualquier religión, vegetaba en cualquier árbol, como el muérdago. Preconizaba el amor entre los hombres, sin detenerse en analizar sus credos religiosos.

Sobre la noble urdimbre del pensamiento sufí los poetas de todas las épocas tejieron bellísimos poemas con un lenguaje místico, esotérico, oriental; el *Cantar de los Cantares*, *Las Mil y una noches*; el *Libre d'Amic e Amat*, de Ramon Llull.

Avarroes fue, sin disputa, sufí. Y también nuestro Ramon, iniciado, a buen seguro, en la ascética masonería de la mano de aquel enigmático esclavo moro que le enseñó, durante nueve años, la lengua arábiga y que tan mal fin tuvo, pese a sus desvelos pedagógicos.

\* \* \*

Ramon Llull, conecedor de Hipócrates, por ser visitante asiduo de la Universidad de Montpellier, basa su pensamiento médico en el principio de la analogía, de la correspondencia del hombre con el cosmos. La enfermedad surge por una desarmonía en la unidad del hombre, por un mal funcionamiento de la psiquis o del cuerpo.

La salud sería una "simpatía universal" que se altera cuando los humores varían en su justa proporción y sobreviene la "crisis" o enfermedad. Crisis que no surge de súbito, sino lenta, acumulativamente, "antes de manifestarse por sus efectos". La armonía fisiológica, sin embargo, lucha contra esta distorsión de sus constantes, intenta eliminar los efectos nocivos retenidos y sumados. Ramon Llull, hipocrático y sufí, piensa que la enfermedad es una crisis de purificación que debemos favorecer y no combatir; *natura medicatrix*. Hay que dejar que actúe la naturaleza, ayudarla sólo en lo preciso.

"El arte del médico consiste en seguir la naturaleza, no en hacer una nueva".

Las ideas médicas de Llull las encontramos dispersas en sus libros.

Es harto sabido que Ramon escribió muchísimo y sobre toda suerte de temas y dictó reglas de enseñanza que todavía nos asombran hoy por su clarividencia. Y, claro está, discurrió acerca de las "artes liberales". (*Ars* significa regla, teoría. *Liberal* deriva de libre, no de libro). Artes, pues, pensadas sin fines lucrativos, para hombres libres. Que estudiaban en las escuelas, como un *orden legendi*. Porque en el siglo XIII aparece el nuevo *ordo docendi et discendi*, integrados ya en la *Universitas, magistrorum et discipulorum*. La treceava centuria, en la que vivió Llull, nacido hacia 1232, la mayor parte de su existencia, fue "el siglo de la Universidad".

Ramon perfeccionaría, años después, sus conocimientos sobre el aristotelismo, en París; un aristotelismo averroista, inspirado en las explicaciones de Siger de Brabant. Y aunque escribió contra estas teorías, en sorprendente coincidencia con una acotación de Lucas de Tuy, y las fustigó de continuo, la influencia árabe en Ramon, su sentir aristotélico, es siempre fortísimo, no lo puede disimular, como se revela en su concepción del valor y significado de los elementos, la posición del hombre (un microcosmos en el universo); y su fecunda hipótesis sobre la teología de las dignidades, por ejemplo, y sus ideas acerca de la política, la poesía y el poder de la razón, que le llevarán a estructurar las *razones necesarias*.

Ibn Sab'in, el maestro sufí, tuvo una influencia indiscutible sobre el proyecto existencial de la orden franciscana. Los sufíes fueron, obvio es el decirlo, muy anteriores a Francisco de Asís.

Los sufíes no tenían morada fija, vestían un tosco sayal y un ceñidor, iban descalzos por los caminos (sí acaso calzados con sandalias). Vivían en la más extremada pobreza, predicaban su saber en verso o en vulgar. Así el pueblo retenía mejor sus trascendentales enseñanzas. Las analogías con el esquema de conducta de Ramon Llull, son, en verdad, sobrecogedoras.

\* \* \*

La filosofía aristotélica dio un nuevo sentido y valor a las ciencias de experimentación, descuidadas entre los cristianos y conocidas sólo por judíos y musulmanes. La Medicina, la Cirugía, junto con las Ciencias del *Quadrivium* adquirieron prestigio gracias a Aristóteles. El Maestro Ramon fue un cultor extático de todas ellas, como se revela, por ejemplo, en el *Ars Magna*.

A la Medicina la llamó Marciano Capella, en el siglo V, en su famoso *Tratado de las siete Artes liberales*, "la doncella dormida". Necia muchacha que no quiso asistir, perezosa, a la boda de la cultísima Filología con Mercurio, mas que despertó, al fin, sobresaltada, por las voces de otro español eximio, San Isidoro de Sevilla, quien en su libro *Etymologiae* o libro de los *Orígenes* reivindica la ciencia de curar y la eleva al rango de *magistralis*, ya que aúna y abarca todas las teorías particulares. Las ciencias del *Trivium* y del *Quadrivium* son esquemas de un saber enciclopédico. La Medicina realiza este saber con sangre, con dolor, con angustia, luchando contra su eterna enemiga, la Muerte.

La Medicina, despierta, pues, ya en el siglo XIII, con pleno derecho, pudo ser, no sólo la hermana de la Filosofía, *soror philosophiae*, como escribiera Tertuliano, sino la segunda Filosofía, la que cuida el cuerpo, así como la clásica se ocupa del alma.

Ramon Llull, por filósofo y como tal enamorado de la vida y de los hombres, fue un médico conspicuo. En sus libros habla, con pasión, de nuestro arte de sanar. Siempre en la referida forma dual, binaria, típica del siglo XIII, mencionando al individuo y al cosmos, cual corresponde a un pensamiento hipocrático, aristotélico y sufí.

Creía el Maestro, al igual que Hipócrates, que el cuerpo humano estaba compuesto por cuatro elementos; cólera (*foch*), sangre (*aire*), flema (*aigua*) y melancolía (*terra*).

El alma, a su vez, constaría de cinco potencias; vegetativa, sensitiva, imaginativa, motriz y racional. Defiende, además, Llull, la existencia de un sexto sentido, que denomina *Affatus*, “aquella potencia por la cual el hombre manifiesta su concepción”.

Las doctrinas médicas de Ramon, en el momento de la fundación de Miramar, en 1276, resultan, pues, debemos confesarlo, poco originales y, tal vez, demasiado abstractas. Cabalísticas en ocasiones, ya que tienen tendencia a resolver pitagóricamente, mediante símbolos y esquemas matemáticos y geométricos (círculos, triángulos, cuadrados), sin duda aprendidos también en los textos árabes de Montpellier, el intrincado problema del diagnóstico y la terapéutica de las enfermedades.

Ramon Llull, en 1276, es un hombre maduro, de 44 años, que dista catorce de su conversión moral. Ha viajado por España y Francia. Estudió largos años el árabe; estuvo, como alumno y maestro, en la Universidad de Montpellier. Piensa que el médico debe conocer a fondo el temperamento de cada paciente, individualizadamente. Cuenta el enfermo, *no* la enfermedad, aunque deban estudiarse la fiebre, la toxicidad de las drogas y otros principios de la ciencia médica. Que tiene mucho de ciencia natural, de *physica*, de quehacer práctico.

Llull fue un hombre que vivió entre los hombres, con el pueblo, y supo de sus miserias, e intentó remediarlas acercándose al conocimiento empírico de los galenos de su tiempo. Presentía, sin saberlo, una época nueva en el acontecer de occidente; el Renacimiento y el mundo moderno, que se apoyarán sobre las ciencias de las experiencias y el papel del pueblo como protagonista de la historia.

No sentía, sin embargo, gran simpatía Ramon Llull por los médicos. Decía que “engañaban de todas maneras”, alargando las enfermedades,

ordenando jarabes, lavatorios y “otras cosas” inútiles, para tener buenas ganancias de los especieros y boticarios. Creía que el médico jamás debe explotar al paciente. (Los médicos sufíes sólo cobran a sus clientes “un puñado de cebada”).

Llegó a escribir Ramon que la cura que hacen los médicos “es más peligrosa que segura” y “mueren más hombres por los médicos que no curan”.

Pretendía Ramon que los médicos poseyeran un saber teórico, dominio de la técnica y capacidad de influir sobre el alma. Cualidad, esta última, también muy sufí, ya que los físicos de esta doctrina curaban por el hipnotismo, con la mirada, y con la imposición de sus manos sobre el enfermo.

Sabía, asimismo el Beato del valor de la *diaetetica* (*la regula vitae*), y de la *pharmaceutica* (*la regula medicaminum*), aunque su espíritu filosófico tendiera, de continuo, a buscar normas generales y principios matemáticos, astrológicos, rituales, que gustaba de aplicar a toda cuerte de ciencias.

\* \* \*

Durante el período de Miramar la actividad literaria de Ramon Llull fue increíblemente intensa. Mencionaré algunas obras en las que se encuentran, directa o indirectamente, noticias médicas: el *Ars Demonstrativa*, la *Doctrina pueril*, el *Libre de Contemplació*, el *Liber principiorum medicinae*, el *Ars compendiosa medicinae*, *De regionibus sanitatis et infirmitatis*. *De los comensements et graus de medicina*.

Al Doctor Iluminado le atribuyen, incluso todavía hoy, renombrados historiadores nacionales y extranjeros, unas decididas aficiones por la alquimia. Algunos llegan a presentar al sabio mallorquín como a un nigromántico, preparando filtros extraños en una botica poblada de murciélagos.

Roger Bacon y Arnau de Vilanova sí fueron alquimistas. Y pudo muy bien Ramon Llull, contemporáneo suyo, caer en la tentación de practicar tales quehaceres. La alquimia tenía gran arraigo en su época, como lo había tenido siempre, desde lejanos tiempos. Los “hijos de Hermes” aunaban la ciencia experimental al sistema filosófico: pretendían más un ideal que una búsqueda química. Ansiaban lograr una personalidad plena, completa, feliz, el oro espiritual, el *lapis*, la *ipseidad*, el sí mismo, simbolizada en el mandala, representación pitagórica, místico-

mágica, con círculos, triángulos, cuadrados, en una relación equilibrada entre el centro y la periferia, que aparece en alguna obra de Llull.

En este alto sentido sí fue un alquimista Ramon. Pero no en el otro, el de fabricar, manualmente, una sustancia sólida, “la piedra filosofal”, para poder convertir los metales vulgares en oro y obtener una sustancia líquida, “el elixir de larga vida”, capaz de prolongar, indefinidamente, la efímera juventud. Empeños iniciados, que sepamos, en el siglo I y que culminaron en los experimentos, del siglo VII, del árabe Khalid ibn Yazid, y los de Gébert, de la octava centuria. Fundamentos remotos, todos ellos, de la química actual.

Reyes, sabios, monjes, humanistas, se interesaron por la alquimia. Si el hermético Ramon Llull no se decidió por tales menesteres, como demostró Luanco, fue, sencillamente, porque sus absorbentes preocupaciones existenciales fueron especulativas, filosóficas, poco experimentales. Ramon Llull nunca estuvo en el convento de Santa Catalina, en Londres, vistiendo el hábito de los dominicos y haciendo alquimia de laboratorio, como pretende un pasaje, sin duda interpolado, de la *Vida Coetànea*. Ni descubrió el ácido nítrico, ni un elixir de efectos médicos milagrosos.

Era otro el talante existencial de Ramon Llull, autor del *Blanquerna*, espíritu inquieto que oscilaba, ambivalente (deprimido y exaltado), entre el más místico y sedentario pensar filosófico y una desazonada actividad andariega.

Ramon poseía la verdadera piedra filosofal: el oro del amor al prójimo. Y el elixir de la larga vida bullía en su sangre, convencido como estaba de la inmortalidad del alma. ¿Para qué buscar nada material en este mundo?

\* \* \*

Sólo así, a partir de estas premisas (en las que se superpone al panorama de un contexto histórico de iniciales afanes universitarios la silueta apologética, cristiana, sufí, del más popular filósofo del medioevo), podremos acercarnos al pensamiento médico de Ramon Llull por aquellos ilusionados años en que fundara el monasterio franciscano de lengua arábica de Miramar.

JOSÉ MARÍA RODRÍGUEZ TEJERINA

## LA MEDICINA DE RAMÓN LLULL EN EL PERÍODO DE MIRAMAR

La Medicina en el saber luliano constituye una parcela importante ya que además de escribir diversas obras de Medicina, Ramón Llull dispuso el que los frailes apostólicos de Miramar se adiestraran conjuntamente en el arte *d'atrobare veritat*, en el conocimiento de la lengua arábiga y, entre otros, en los *començaments* de Medicina.

La formación médica de Ramón Llull en la época de Miramar, a partir de 1276, ya debió de estar perfectamente configurada, precisamente por su indudable estudio de los textos médicos árabes, quizás a través de su siervo musulmán y por las enseñanzas adquiridas y contactos científicos mantenidos en Montpellier.

La Medicina luliana hay que enmarcarla en las coordenadas científicas del mundo medieval para poderla comprender, y sobre todo para comprender a Ramón Llull, como escritor de obras médicas.

La visión medieval del mundo consideraba a éste ordenado matemáticamente, jerarquizado en los seres y dispuesto en planos sobrepuestos y referidos analógicamente al original o ejemplar divino, siendo cada plano una distinta semblanza de su creador, pudiéndose distinguir en tres grandes niveles:

El de los seres materiales, el de los espirituales y el del creador.

La cosmología era heredera de la astrología babilónica, desarrollada por los griegos y transportada y enriquecida por los árabes y, sobre todo, aceptada totalmente en el mundo Medieval.

El hombre colocado sobre la tierra participaba en el mundo material en los planos:

- Elemental
  - Vegetal
  - Sensual
  - Imaginal
- más un quinto, el del alma racional.

La teoría estequiológica o de los cuatro elementos que data de seis siglos antes de Jesucristo, con los filósofos presocráticos, empezando por Tales, Anaxímenes, Anaximandro, llega a estructurarse con Empédocles de Agrigento, pero los grandes filósofos como Aristóteles, son los que prestigian totalmente la teoría y así transmitida a la ciencia Medieval a través de los árabes.

Es tan conocida que reuniremos brevísimamente su exposición. Los elementos dependían de las cualidades:

- El fuego dependía del calor (predominante) y de la sequedad.
- El aire dependía de la humedad (predominante) y del calor.
- El agua dependía de la frialdad (predominante) y de la humedad.
- La tierra dependía de la sequedad (predominante) y de la frialdad.

El calor y la frialdad eran cualidades activas y las del otro binario: humedad y sequedad, eran pasivas. Realmente era un juego de positivos y negativos.

Activos: calor — no calor  
Pasivos: humedad — no humedad

De los pares de cuaternarios de elementos y cualidades eran derivados los humores y las compleciones o temperamentos.

Sangre (aire) — sanguíneo	Cólera (fuego) — colérico
Flema (agua) — flemático	Melancolía (tierra) — melancólico

Intuimos lo que querían decir los filósofos de la Antigüedad y Edad Media con esta teoría estequiológica si establecemos un paralelismo con el estado de la materia; así podríamos decir que el fuego sería la energía, la tierra los sólidos, el agua los líquidos y el aire los gases. En muchos casos se podría intercambiar los términos y tendríamos una explicación física de muchos fenómenos con una validez absoluta. En otros errónea porque les faltaba el desarrollo de la química para llegar a una explicación cabal.

La influencia de los astros, planetas y esferas de los elementos se interpretaba que se sumaba e interfería sobre los cuerpos materiales motivando cambios profundos en los seres vivos y, por supuesto, en el hombre. Esta influencia astrológica era reconocida universalmente y en Medicina tenía especial importancia para establecer juicios clínicos sobre los enfermos.



Sin embargo la Medicina contaba además con fuentes empíricas recogidas a lo largo de miles de años, a base de la observación de los enfermos y la aplicación de distintos remedios.

Precisamente la pretensión mayor de los científicos medievales, y con ellos decididamente Ramón Llull, era que los médicos tenían que estar formados con solidez intelectual para discurrir deductiva e inductivamente, considerándose la Medicina como Ciencia a tan alto nivel como otras de rango superior, no como nuestro cercano Gregorio Marañón que consideraba a la Medicina excelsa como profesión, pero como ciencia, humildísima. Así tenemos la exigencia de nuestro Ibn Rushd que preconizaba el método inductivo, demostrativo y silogístico que es el que ilustrará sobre las causas y podrá servir de fundamento para una verdadera ciencia concluyendo con esta frase: "Todas estas cosas resultan fáciles para quien se haya preocupado de lógica durante algún tiempo". Véase libro V de su famosa obra *Kitab al-Kulliyat fi-l-tibb* o tratado Universal de la Medicina o como más radicalmente planteó Ibn Sina en su trascendental *Kitab al-Qanun fi-l-tibb* cuando dijo:

"Alguien puede decir: La Medicina se divide en teórica y práctica; pero tú la has hecho exclusivamente teórica, puesto que la has definido como ciencia".

De ahí se debe fundamentalmente el que Ramón Llull plantee la Medicina teóricamente, porque está embebido de ciencia árabe y porque está indefectiblemente empeñado en escribir el mejor libro que pueda existir.

Si Averroes dice "llamamos Medicina al arte que arrancando de principios verdaderos, busca la conservación de la salud del cuerpo humano y la curación de sus enfermedades", se está refiriendo con esos principios verdaderos ni más ni menos que a todo el juego combinatorio de las cualidades contrarias, los elementos, las causas: lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo, el fuego, el aire..., las causas materiales, formales, eficientes, finales y, sobre todo, la materia y la forma, "principios" propiamente dichos, factores integrantes de la doctrina hilemórfica.<sup>1</sup>

Ramón Llull empapado de saber médico, porque era imprescindible en el saber musulmán, y su mente se había forjado con los árabes, no podía escribir de otra manera. Podríamos decir que es auténtico especialista

<sup>1</sup> Véase el interesante trabajo de Esteban TORRE. *Averroes y la ciencia médica*. Ed. del Centro, Madrid 1974.

Medieval en el abordaje de lo que entonces se llamaron “Los principios verdaderos de la Medicina”.

A la altura del siglo XIII, en el Occidente Cristiano toda la Medicina que se estudia y practica es fundamentalmente árabe.

Si revisamos a Arnau de Vilanova y cotejamos los estudios de Pania-gua, García Ballester, Batllori, Monfort, Parellada etc. los estudios sobre las escuelas de Montpellier y Salerno, veremos que no existe ninguna duda sobre la importancia de las obras árabes de la Ciencia Médica en los tiempos de Miramar.

Casi tres siglos antes, hacia el año 1000, Al-Birunī escribía:

“Las Ciencias de todo el mundo se han traducido a la lengua de los árabes y han penetrado en el corazón Universal de todo el gran organismo espiritual de la civilización”.

Al-Rāzī, Ibn Sīnā, al Fārābī, Ma'mun al Qurtubi, Johannitius, desde Samarcanda a Toledo, donde hay que comprender a Qayrawān, Damasco, Gūndīšapūr y Hamadān, con cristianos, judíos y musulmanes se funde la Medicina Greco-Helénica para ser transportada al Orbe Cristiano y ser relevada de la antorcha de la Cultura árabe, precisamente en la encrucijada del nacimiento de las Universidades.

Pero es que además de que rebotara por todas las escuelas Médicas la Ciencia árabe, Ramón Llull era un testigo de excepción, puesto que había nacido en un país rodeado de musulmanes a los que había que convencer dialécticamente, utilizando sus propias armas. Por eso fue traductor y autor de libros de lengua arábiga y formado en la Medicina árabe con la cuádruple finalidad de:

- Abarcar una más entre todas las demás Ciencias.
- Integrarla en el sistema general científico que le fue y le es propio.
- Entrar en posesión de todo conocimiento utilizable como medio dialéctico.
- Y, por último, poder ser aplicable en la práctica médica profesional, desde una vertiente racional inductivo-deductiva barajando los mecanismos lógicos reconocidos, la interpretación cosmológica y antropológica aceptadas, y el acopio de conocimientos válidos de la experiencia milenaria de la humanidad.

Las fuentes árabes en las que posiblemente bebió Ramón Llull, tienen conexión indudable con la astrología y la alquimia musulmana, y existen parecidos estructurales de los soportes figurativos utilizados por Ramón

Llull, en el *Corpus Hermeticum* y en el *Corpus Jabirean*,<sup>2</sup> de autores como Ibn 'Arabi, de Sayyid Haydar al-Amulī, discípulo del anterior, de Ikhwān al-Safī, de Shams al-Din al-Buni, de Qutb al-Din al-Shirazi, y de tantos otros que haría muy larga la lista.

Pero Ramón Llull no era alquimista como está perfectamente demostrado, y es necesario seguir publicando trabajos en este sentido a fin de que desaparezca este grave error, en que incurre, por ejemplo, la por otra parte magnífica obra dirigida por Lain Entralgo, "Historia Universal de la Medicina" y el que en una de las mejores bibliotecas de historia de la Medicina, la "Welcome Foundation" de Londres, haya en catálogo un abultado número de libros y manuscritos de alquimia de Ramón Llull...

Tampoco era astrólogo en el sentido que hoy entendemos como tal, pero no es nuestro propósito aquí entrar en este tema, sino pasar ya a la estructuración Médica, dentro de la teoría de la Ciencia según Ramón Llull.

Es de sobra conocido el esquema que hace nuestro autor de la Medicina en *Doctrina Pueril* para su hijo, dividiéndola en tres principios: natural, innatural y contranatural, y también el estudio que realiza en su importante obra *Liber Principiorum Medicinae*, donde aporta en su famoso árbol las dos versiones, la aceptada por las escuelas Médicas de su tiempo y la original suya, donde se mezclan los conceptos propios del humoralismo gradual procedente de Galeno y al-Kindī (aceptado por las escuelas Médicas de Salerno y Montpellier) manipulados de acuerdo con los métodos de su Técnica o Arte.

Conviene recordar que ya al-Kindi había establecido el paralelismo entre la escala aritmética de los grados y la progresión geométrica de las razones dominante/dominado.

Por ejemplo:

Proporción	calor	Templado	1.º grado	2.º grado	3.º grado	4.º grado
	frio	Igualdad	doble	cuadruple	octuple	16 v. mayor

Todo ello violentamente rechazado por Averroes que dice: "Destruiré las palabras de Yaqub Ibn Yshaq al-Kindī, que quiso pasar por filósofo hablando de las distintas clases de composición de los medicamentos" y agrega en otra parte: "el cuarto grado sería 16 veces mayor que el que se

2 Véase: Seyyed Hossein NASR. *Jābir Ibn Hayyān*, en: *Islamic Science*, pág. 160.

tomó como punto de partida” y se pregunta ¿cómo podría el organismo tolerar una medicina que según las clasificaciones tradicionales correspondería al grado 16?

El antiaverroismo de Ramón Llull aparece en este asunto, aunque no atacando abusivamente al médico cordobés, porque toda la obra médica de Llull es gradualista, y así lo recomienda a su propio hijo en *Doctrina Pueril*.

No trataremos en esta comunicación la aplicación de su arte o técnica general a la Medicina, porque insignes medievalistas y lulistas la vienen investigando, solo quiero aportar la idea que su Arte, semánticamente, debe ser trasladado al *Tékhné* de los griegos en la concepción actual de su metodología. La dualidad ciencia/arte aparecerá en el Renacimiento y lo que Ramón quiere expresar con su Arte es lo que hoy entendemos por técnica.

El esquema básico de la Medicina luliana es el eterno hipocrático: diagnóstico, pronóstico y tratamiento.

¿Cómo diagnostica Ramón Llull?: Analizando los accidentes de la enfermedad, es decir la semiótica o semiología que llamamos hoy.

¿Qué síntomas recoge?:

Fundamentalmente: las fiebres, las alteraciones de la orina, los distintos tipos de pulso y además recogiendo las diversas alteraciones que muestra el enfermo: aspecto del rostro, tipo de respiración, el sudor, la saliva, la mucosidad nasal, las secreciones de los ojos, orejas, los dolores, etc., etc.

Pero hemos dicho anteriormente que Ramón Llull está escribiendo de los llamados por los científicos de su época, “principios verdaderos” de la Medicina, por ello los síntomas los va a concatenar con la lógica de sus ternarios: diferencia, concordancia, contrariedad; básicamente la fiebre, el pulso y las alteraciones de la orina.

De la fiebre da una explicación patogenética de acuerdo con la estequiología y astronomía.

La fiebre puede ser de 4 tipos: terciana, cotidiana, cuartana y continua. Las tres primeras se pueden subdividir en dos subtipos. Así, pues, hay 7 especies: cuartana simple, cuartana doble, terciana simple, terciana doble, cotidiana, cotidiana lenta, cotidiana contigua.

La terciana lesiona el cerebro, la cotidiana al estómago, la continua al corazón, la cuartana los nervios y el intestino.

La terciana está causada por la cólera. Un día es intensa, otro es extensa, teniendo movimiento de 3 en 3 días.

La continua la genera la sangre pútrida, la cotidiana la flema pútrida, la cuartana la melancolía pútrida.

No hay fiebre quintana, ni sextana, etc., porque sólo hay 4 elementos.

La cotidiana tiene su región cosmológica en el agua, en la frialdad y humedad.

La terciana, en el fuego, calor y sequedad. La cuartana en la tierra, sequedad y frialdad. La continua en el aire, humedad y calor. Por último, la continua aguda en el fuego, calor y sequedad.

Utilizando las figuras de origen árabe, por ejemplo, la de las horas, ofrece al médico la manera práctica de situar al estado febril en relación a los parámetros témporo-espaciales.

El fuego está relacionado con el día, Sur, calor, verano. El agua con el Norte, noche, frío e invierno. La tierra con Occidente, atardecer, otoño y el enfriamiento. El aire con el Oriente, amanecer, primavera y humedad.

La terciana nos la explica así: “el fuego es cálido y seco, porque su esfera es superior y la esfera de la tierra está debajo del agua y recibe la sequedad de la tierra, por causa de esto se mueve de 3 en 3 días en la terciana, ya que es necesario que transite por las tres esferas, a fin de que pueda recibir la sequedad de la tierra; y ya que el fuego es ligero por causa del calor y pesado por la sequedad de la tierra es el movimiento de la cólera de 3 en 3 días, ascendente de la tierra a la esfera del fuego es ligereza del calor, pasando por las 3 esferas, descendente de la levedad del calor a la esfera de la tierra, por la ponderosidad de la sequedad”.

No siempre la fiebre está correlacionada con el calor, así la fiebre cotidiana es de complexión fría y húmeda, ocasionada por la flema, ya que participan de la esfera del agua y del aire.

De igual modo “La cuartana es de complexión seca y fría, invadiendo de 4 en 4 días por participación de la esfera de la tierra y del agua porque su movimiento es lento por su pesadez y gravedad”.

Así podríamos seguir largamente exponiendo los mecanismos que Llull emplea básicamente con la concordancia y contrariedad del juego de los 2 cuaternarios: elementos y cualidades en toda su obra médica, con el concurso de la codificación de letras y las figuras.

El estudio del pulso en sus diversas obras médicas demuestra buen conocimiento semiológico del mismo. Nos habla de veloz, lento, breve, agudo, duro, con su movimiento inflexivo, y otro reflexivo, con ángulo agudo u obtuso, y con ictus. El pulso de la flema es lento, lleno, con án-

gulo obtuso o, por ejemplo, el de la cuartana que es con ángulo obtuso y duro.

El examen de la orina también es fundamental para el diagnóstico de la enfermedad y, al igual que con los otros síntomas, para hacer un pronóstico y sentar unas bases terapéuticas.

La diafanidad de la orina se debe al aire, la lucidez al fuego, la negrura a la tierra y la blancura al agua. Naturalmente estas características lumínicas y cromáticas no están puras, pues “los colores simples son invisibles”.

La orina sana es lúcida y dorada por el calor del fuego y del aire, en los cuales no aparece los colores del agua y de la tierra.

La orina rojiza por la sangre exige la flebotomía y la orina lúcida y dorada, pero intensa y sombreada por el fuego y la tierra, es enferma, cuando la diafanidad es la criada, la negrura la domicela y la lucidez la reina, (según la expresión tan frecuentemente expuesta por Ramón Llull y de indudable sabor árabe).

La orina es enferma, nos dirá en otra parte, por la poca abundancia del calor y de la sequedad y la lucidez muy intensa, porque la diafanidad recibe la sombra de la tierra por la negrura.

Manejará también el teñido de la orina por los otros humores además de la sangre, como es por la cólera etc. y con distintos grados de oscuridad y claridad, e interpolación de los mismos con distinta densidad.

El dolor se producirá por replección que impedirá el movimiento de elementos y cualidades concordantes, clamando el instinto y el apetito natural, solucionándose con la terapéutica a base de la apertura de los poros.

También el dolor se producirá por circulación de elementos y cualidades concordantes.

Así iríamos repasando su extensa obra médica, donde nos hace una revisión fisiopatológica, de acuerdo con la interpretación de la época, pero aplicando su Técnica para ayudar al médico en su proceder. Está, pues, en la línea de los Consilios, que eran las obras médicas más en uso de la Edad Media, para ayudar a los médicos al trabajo de cada día.

La terapéutica partía de los recetarios habituales, con la clasificación gradual de las medicinas, todas ellas de origen árabe, y con la valoración de las cualidades y elementos que entraban en su constitución.

Veamos el consejo que Ramon Llull da a su hijo en *Doctrina Pueril*, al respecto:

“Hijo mio, si estás enfermo, no te pongas en manos de un médico que opine que el calor y la sequedad pueden estar en el mismo grado en las

cosas medicinales. Pues si el calor está en cuarto grado, la sequedad debe estar en el tercero; y si el calor está en tercer grado, debe estar la sequedad en el segundo; y si el calor está en segundo, la sequedad en primero solo. Y eso porque el fuego es ya caliente por sí mismo, y seco por la tierra, De donde un médico que desconozca estos grados de los elementos y que se preocupe más del estipendio que de conocer la enfermedad, no es contrario a la enfermedad ni se concuerda con la voluntad de Dios”.

El médico podrá hacer curas de tres modos: curar por semejanza, por casos contrarios o por composición.

Cuando es por semejanza la realizará así: si la enfermedad de Martín es por calentura que esté en cuarto grado de calor, el médico debe dar aquel electuario, que es de la complexión del agua en el cuarto grado de frialdad, y debe ayudar aquel grado de frialdad con el segundo grado de humedad del aire, y con el primer grado de la sequedad de la tierra.

Por contrarios lo recomendaba cuando había poca abundancia de elementos y cualidades, entonces los multiplicaba a través de comidas y electuarios es decir, mezclas de simientes y hierbas valoradas gradualmente según las reglas de las escuelas médicas y autores acreditados.

El tercer procedimiento consistía en combinar la conveniencia y contrariedad, de acuerdo con la valoración de la enfermedad y la disponibilidad de medicamentos para contrarrestarla.

Si bien Ramón Llull menciona en sus obras los brebajes, jarabes, electuarios, unguentos, emplastos, vomitorios, sangrías, dietas, baños, el empleo de la cirugía etc., sus tratados versan fundamentalmente de lo que él llamaba los “*Principios Generales de la Medicina*” insistimos y reiteramos, ya que fundamentalmente lo que él pretendía era dotar de aparato científico al ejercicio médico, de acuerdo con los conocimientos aceptados de su época y, ello, en la misma línea que los libros denominados *Consilia*, para ayudar a los médicos en su formación y elevar a la Medicina a rango científico, alejándola de la charlatanería y curanderismo.

J. M. SEVILLA





## LA CONTEMPLACIÓN RELIGIOSA DE RAMON LLULL EN LOS PRIMEROS AÑOS DE SU ACTIVIDAD LITERARIA (1271-1276).

### INTRODUCCIÓN

El número ocho del primer capítulo del *Libre de la Contemplació en Déu* dice: “Oh Señor santo y bendito! Vos sabéis que en las fiestas el Señor de la casa ordena a sus domésticos que no trabajen, que se paren y descansen. Y entonces nosotros, Señor, por honor de esta fiesta, la cual celebramos por haber descubierto vuestro Ser, diremos a nuestros miembros, que descansen y que no estén ocupados en otra cosa sino en la contemplación de Vos”.

La teología no debería jamás separarse mentalmente de su patria espiritual, es decir, de la adoración. Así opina, en nuestros días aún, el benedictino P. Ansgar Paus, profesor ordinario de la Universidad de Salzburgo en Austria.<sup>1</sup> El Cardenal Hermann Volk, Obispo de Maguncia, nos dijo en el acto de la Inauguración del Primer Congreso Internacional de San Anselmo en el septiembre del año 1970 en Wimpfen: “Se necesita hoy en día una teología arrodillada en vez de la teología sedentaria de nuestro tiempo”.

La polarización entre el método científico y el espíritu de oración no puede quitarse dentro del pensar teológico, esto es, dentro del habla humana sobre Dios. Más aún, si queremos seguir al mismo Ramon Llull, el pensar teológico es auténtico, cuando no nace solamente del espíritu de oración, sino que se verifica en obras buenas conformes a la doctrina; pues la oración perfecta según Llull es un obrar bien como resultado compuesto de nuestras oraciones sinceras, oral y mental.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> A. Paus, *Die Analogie als Prinzip religiöser Rede*; en: Salzburger Universitätsreden; Salzburg 1974; H. 54 22.

<sup>2</sup> Véase *Contemplació en Deu*, Dist. XL, cap. 315, nn 1-2; ORL VIII. (Palma de Mallorca 1974) 3 y sig.; Obres Esencials II (Barcelona 1960) 1005 A.

Si el espíritu de oración falta al pensar teológico, pero si éste busca ser verdaderamente científico, entonces el peligro del racionalismo seco o mordiente amenaza de cerca al investigador. Por otra parte, si la sobriedad del control científico falta a un teólogo sinceramente piadoso y si éste a sabiendas o sin saberlo se aleja de la doctrina oficial de la Iglesia, el peligro del misticismo se presenta fácilmente. En fin, si faltan las dos condiciones para un fructuoso trabajo teológico, la exposición desciende las más de las veces al nivel del periodismo, por el cual uno quiere recoger rápidamente informaciones. Ciertamente, este trabajo periodístico merece aún nuestro agradecimiento, supuesto que la intención de dar informaciones es correcta.

Durante los últimos tres años me he ocupado en estudiar un poco el movimiento de actitudes meditativas que desde el oriente han invadido al occidente acristiano y cristiano. Después de múltiples esfuerzos interpretativos acerca de las doctrinas de Ramon Llull y precisamente de frente a esta moda de meditación moderna se me levantó la pregunta: ¿Cómo y dónde en los escritos lulianos se revela su íntimo fondo de oración, el cual resulta el más importante para cualquier pensar religioso y para la exposición de este mismo? Y porque en estos días conmemorativos nosotros todos queremos recordar la fundación del Colegio misionero de Miramar, realizada en 1276 y altamente simbólica para la vida y la doctrina de Ramon Llull, tengo que confesar que al preparar esta conferencia se me ocurría a menudo la tercera estrofa del *Cant de Ramon* del año 1298, donde Llull dice:

“Lo monastir de Miramar  
fiu a frares Menors donar  
per sarrayns a preïcar.  
Enfre la vinya e.l fenolar  
amor me pres: fé m Deus amar  
enfre sospirs e plors estar”.<sup>3</sup>

Pero no era la *primera* parte de esta estrofa, la cual me ofreció los impulsos decisivos para el tema escogido en su intencionalidad especial, sino fue propiamente la *segunda* parte de la estrofa, ligada empero a la primera, más exacto: relacionada al nombre del lugar de Miramar, la cual me hizo pensar en la vida religiosamente afectiva del Ramon de aquel

<sup>3</sup> ORL XIX (1935) 257; Obres Es. I (Barcelona 1957) 1301.

tiempo de su estancia en Miramar, cuando paseándose entre viñas y praderas se vio preso del amor de Dios entre suspiros y llantos. Una de las más antiguas imágenes de San Francisco de Asís, nos lo representa como está llorando y alzando con la mano un pañuelo a sus ojos, como si nos dijese lo mismo que gritó siendo joven aún y andando por las carreteras de la Umbría: "El Amor no es amado".

De hecho, con mi gran interés que he puesto en la personalidad de Ramon, siento hoy vivamente el deseo de escudriñar sobre el secreto fondo de amor y de oración en él. No quisiera repetir aquí o profundizar más aún los temas anteriormente indagados por mí; no hablo p. ej. del admirable descubrimiento de la lógica combinatoria, el cual se efectuó en esta época primera de la actividad literaria de Ramon. Esto no obstante aún aquí trataré de este método luliano científicamente combinatorio, pero hablaré de éste bajo el punto de vista del método exclusivamente contemplativo.

Y así en torno al tema escogido "De la contemplación religiosa de Ramon Llull en los primeros años de su actividad literaria (1271-1276)" procuraré esclarecer los puntos siguientes:

I. El concepto de la contemplación luliana según el *Libre de Contemplació en Déu* y la función de las ilustraciones gráficas en los primeros años de la actividad literaria (1271-1276) de Ramon Llull con respecto al método luliano de contemplación.

II. La contemplación religiosa delante de la figura universal del *Ars maior*, que es la figura [final] de la santa Cruz.

#### I. EL CONCEPTO DE LA CONTEMPLACIÓN LULIANA Y LA FUNCIÓN DE LAS ILUSTRACIONES GRÁFICAS EN LOS PRIMEROS AÑOS DE LA ACTIVIDAD LITERARIA DE RAMON LLULL CON RESPECTO AL MÉTODO LULIANO DE CONTEMPLACIÓN.

##### 1. El concepto de la contemplación luliana.

a) Antes de entrar en dicha temática quisiera insistir en la tesis relativamente moderna, según la cual el *Libre de Contemplació en Déu* resulta entre las obras auténticas de Llull, cuyos textos han llegado hasta nosotros, como la primera en absoluto. En otras palabras: El *Libre de Contemplació en Déu* se compuso antes del *Ars maior* o sea antes del *Ars*

*compendiosa inveniendi veritatem*. Sin duda, hay que reconocer esta regla: Cuando un autor cita en uno de sus escritos (p. ej. Llull en su *Ars maior*) otra obra como ya hecha (p. ej. en nuestro caso: el *Libre de Contemplació en Déu*), sin que en esta obra se mencione el escrito antes llamado, entonces la obra pasivamente citada en aquel escrito resulta cronológicamente anterior. Consta empero que fuera de un *Libre de gentil arábico*,<sup>4</sup> seguramente perdido, no conocemos en el *Libre de Contemplació* citación alguna de otro libro luliano, mientras que en el *Ars maior* se cita clara y unívocamente el *Libre de Contemplació en Déu*.<sup>5</sup> Por consiguiente el *Ars maior* se escribió después del *Libre de Contemplació*.

Al contrario, como en el *Ars maior* está citada la *Lectura huius libri* o sea el *Ars universalis*<sup>6</sup> y como ya en el prólogo de esta última obra se cita viceversa el *Ars maior*, aunque con el título abreviado "Ars compendiosa" (en vez de *Ars compendiosa inveniendi veritatem*),<sup>7</sup> este modo de citar recíprocamente nos enseña que los dos libros citados están intencionalmente unidos y que se encuentran cronológicamente, es decir, en cuanto al tiempo de su redacción, el uno muy cerca del otro, de otra manera esa citación mutua sería imposible. Conceptualmente, el *Ars maior* antecede a su dicha *Lectura universalis* del *Ars maior*. La relación empero entre el *Libre de Contemplació en Déu* y el *Ars maior* no es por nada de la categoría de una citación mutua, pues en el *Libre de Contemplació en Déu* no se halla la mínima alusión al *Ars maior*. Sin embargo, en el *Libre de Contemplació* se preparan ya mentalmente ideas y métodos que después condujeron al descubrimiento del Arte general de Llull. El descubrimiento del Arte luliano, que resulta efectivamente como una Combinatoria universal acerca de las cosas reales, se hizo seguramente después de que Llull había terminado el gran *Libre de Contemplació en Déu*. Tal hecho no se averigua únicamente por una unívoca citación que acabamos de exponer sino también por otras observaciones, sobre todo por ese método combinatorio que comienza extrañamente y como un *Deus ex machina* en la segunda parte del último libro, es decir, del quinto libro de la *Contemplació en Déu*.

Pues en la extensa distinción cuarenta, que es la última y la cual se dedica a la oración (o para ser más exacto: en el capítulo 328) Ramon

<sup>4</sup> Tres veces citado en el *L. de Contemplació* aunque con títulos variados. Cf. Platzeck, *R. Lull*, Düsseldorf, I (1962) 91; II (1964) 149\* n. 17.

<sup>5</sup> MOG I, 39. [471] B. El número entre paréntesis [ ] indica la enumeración continua de las páginas según la Ed. Reprint de Frankfurt (Minerva) 1965.

<sup>6</sup> MOG I, 3 [435] A.

<sup>7</sup> MOG I, 1 [483].

antepone por vez primera a su exposición una lista de vocablos fundamentales para la solución de la cuestión que sigue. Son siete, y los señala con las letras A-C. Estas letras sustituyen dichos vocablos en la exposición subsecuente, en donde Ramon nos hace comprender, si y cómo estas letras unidas de dos en dos se juntan conceptualmente o no. La problemática de las cuestiones siguientes se aumenta en el libro de capítulo en capítulo, consecuentemente también el número de conceptos y de letras en las respectivas listas antepuestas. En el capítulo 335 encontramos ya 22 letras desde la A hasta la Y. En el capítulo 363 hay 19 letras (A-T). En el capítulo 364 se encuentran grupos de combinación de tres o cinco letras. Así p. ej. la letra N indica el grupo combinatorio de las letras "C A G H I" etc. Sin embargo hay que insistir en el hecho de que el *Libre de Contemplació en Déu* no expone sino problemas particulares y bien determinados, quiero decir, que aquí no se trata todavía de una combinatoria general.

En el tomo primero de mi obra sobre Ramon Llull<sup>8</sup> llamé la atención de los lectores también en otros pensamientos de Ramon, los cuales se hallan ya en el *Libre de Contemplació* sin que lleguen a formar un sistema bien coherente y bien estructurado como en el *Ars maior*. Enumero la doctrina luliana de las intenciones reales primera y segunda, de las cuales la primera se dirige exclusivamente a Dios, luego la primacía continua de los atributos divinos y su agrupamiento de nueve atributos, al cual número Llull más tarde, es decir a partir de su *Ars inventiva*, vuelve, en fin la imitación de San Anselmo en la doctrina luliana de las razones necesarias. Después de la publicación de mis dos volúmenes de dicha obra sobre Ramon Llull reconocí que casi el total inventario conceptual de las figuras A, S, T del *Ars maior* se encuentran ya en el *Libre de Contemplació en Déu*. Esto se nota sobre todo en la tabla combinatoria del capítulo 331 del *Libre de Contemplació* con respecto a la figura S del *Ars maior*, pues aquí la lista de los conceptos así como la de las letras coinciden casi del todo,<sup>9</sup> bien que la figura geométrica S en su circularidad y con sus cuatro cuadrados oblicuamente insertos en ella no existe aún en el *Libre de Contemplación en Déu*.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Platzeck, *R. Lull* I, 93.

<sup>9</sup> Platzeck, *Descubrimiento y esencia del Arte del bto. R. Llull*; en: *Est. Lul.* 8 (1964) 148 y sig.

<sup>10</sup> Cf. debajo la figura S págs. 101 y sig. Un análisis más detallado del *L. de Contemplació* con respecto al *Ars maior* sería una tarea que valdría la pena. Siempre de nuevo, uno reconoce anticipaciones parciales del Arte luliano. Quiero mencionar aún los capítulos 356 y sigs. de la *Contemplació*, en los cuales Llull nos habla de la doctrina tradicional de los cuatro 'sensus' de la Sagrada Escritura en relación con *Ars maior* MOG I, 16 [448] B.

Consta entonces que este gran *Libre de Contemplació en Déu* se compuso antes del *Ars maior*. De manera semejante puede probarse que aquel *Libre del gentil* que llegó a nosotros, presupone el *Ars maior* y la existencia de un *Libre del gentil arábico*, del cual nos había hablado ya el *Libre de Contemplació en Déu*.<sup>11</sup> Estas averiguaciones tienen su peso para nuestro tema sobre la contemplación luliana y por esto han debido aclararse aquí en anticipo.

b) Ahora bien ¿Cómo ha de entenderse el vocablo catalán-mallorquín 'contemplació'? Alcover-Moll dice en cuanto a la forma verbal 'contemplar' de un modo muy general: "contemplar" es "mirar atentment absorbint-se en la vista de l'objecte".<sup>12</sup> Walde-Hofmann observa,<sup>13</sup> que el vocablo latín 'templum' ciertamente se refiere a un espacio separado que sirvió a los augures para observar el canto, la manera de comer y el vuelo de las aves y para combinar de todo esto una predicción del porvenir. De este significado especial se dilató después la aplicación de los términos 'contemplar' y 'contemplación', dentro aun del vocabulario sagrado, indicando cualquier visión mental en el campo religioso, durante la cual el alma no se queda meramente pasiva sino antes bien se presenta altamente activa, es decir, atenta y absorbida en la vista de su objeto.

Tal interpretación genérica del término 'contemplació religiosa' corresponde, como veremos, a la aplicación que Lull da a este vocablo; pero así la contemplación no se distingue suficientemente ni de la meditación religiosa practicada ante todo desde el tiempo de san Ignacio de Loyola, ni de la meditación moderna que está fuertemente bajo el influjo asiático. Falta además a predicho concepto de contemplación su complemento ulterior que es la contemplación unitiva, el abandono total del alma a la fruición de la presencia divina que podría intensificarse por la gracia de Dios a un estado del todo absorto. Es verdad, que cada meditación religiosa debe desembocar en una oración unitiva, es decir, en una petición por el amor unitivo. Mas en sí, la meditación conforme con el sentido etimológico del vocablo que es pariente del verbo 'metiri'<sup>14</sup> o sea 'misuraré', significa un examinar o ponderar, como si uno tomase 'misura' espiritual-

<sup>11</sup> Cf. Pl., *R. Lull* I, 91-93.

<sup>12</sup> A. M.<sup>a</sup> Alcover-F. de B. Moll, *Diccionari Català-Valencià-Balear*, III (Barcelona 1968) 440 A.

<sup>13</sup> A. Walde [J. B. Hofmann], *Lat. etymol. Wörterbuch*, Heidelberg II, 1954 (tercera ed.) 659.

<sup>14</sup> Cf. A. Walde, loc. cit. 55.

mente. Por esto: 'meditación' tiene una finalidad más acentuada en la práctica, indica un ejercicio mental en vista de la acción. Se sabe que hoy en día la palabra 'meditación' ha tomado un sentido diverso del tradicional que acabo de recordar. En el punto segundo de esta conferencia volveré a ciertos aspectos de la meditación moderna.<sup>15</sup>

Después de este discurso filológico sobre el término 'contemplación' nos urge la cuestión: ¿En qué sentido el *Libre de Contemplació en Déu* entiende la palabra 'contemplació'?

El término figura en el mismo título del libro, de modo que se trata siempre de una contemplación religiosa, porque el término 'contemplació' se relaciona a Dios, como quiera que se interprete la proposición 'en' en la expresión 'contemplació en Déu'. Puesto que la Editio Moguntina pone como título latín '*Liber Contemplationis in Deum*' y que este acusativo 'Deum' nos indica en cierto sentido una dirección hacia Dios, luego como el libro nos habla no solamente de Dios sino a la vez de todo el mundo creado por Dios, diría yo en conformidad con el diccionario Alcover-Moll, que la contemplación de que se trata aquí, es una observación atenta y absorbida en la vista de cualquier cosa creada y de cualquier pensamiento humano sólo en cuanto estas cosas o estos pensamientos se ven unidos con Dios, esto es, en cuanto nos señalan a Dios o nos revelan, conforme a la intención primera de Llull, algo de Dios.

Así se entiende bien que Ramon Llull se dirija continuamente en breves invocaciones a Dios mismo, aún cuando habla del hombre o de otros seres creados.

Contemplación, según el libro luliano de *Contemplació en Déu*, es la elevación del alma a Dios, como Dios se revela a nuestra mente por cualquier medio directamente alcanzable sea a) por las así dichas dignidades, es decir, por conceptos humanos, tomados y abstraídos de las cosas creadas y atribuídas transcendentamente a Dios, sea b) por los así dichos correlativos (p. ej. creyente-creído-crear), sea c) por conceptos básicos de relación transcendentamente referidos a Dios mismo con excepción de cualquier contrariedad y minoridad, sea d) por números simbólicos que se encuentran en el Prólogo del *Libre de Contemplació en Déu*, sea e) por figuras de árboles, sea f) por figuras geométricas simbólicas, sea por fin g) por figuras combinatorias de letras, de las cuales cada letra presenta un concepto determinado, las más de las veces una

<sup>15</sup> Véase abajo II, 1 a (pág. 102 y sig.); II 2 (110 y sigs.).

dignidad divina o uno de los términos básicos de relación como diferencia, concordancia, medio, igualdad etc.

c) ¿Cuál es entonces el punto cardinal del método contemplativo de Ramon Llull? Un acto de contemplar presupone siempre un objeto inmediatamente alcanzable a la vista, a los sentidos, a la mente. El objeto más vivamente experimentado es un sentimiento de dolor y de alegría, pero tal sentimiento es tan individualmente personal que su comunicación a otros resulta difícil. Esto no obstante el hecho de que Ramon comience su obra en la primera distinción con el sentimiento de alegría me parece notable.<sup>16</sup>

Se trata de una triple alegría; de una primera de que Dios existe, luego de que yo mismo existo y finalmente de que mi prójimo existe. Como tal alegría es radicalmente espiritual y que supone razón y fe a la vez y que la experiencia personal de cada uno no es comunicable en sí, las deliberaciones sobre tal alegría en su fundamentación, en su posibilidad, en su valor y en su nota obligatoria de ser, son bien comunicables. Sin embargo, el acto mismo de contemplar no se preocupa de la comunicabilidad de tales deliberaciones sobre dicha triple alegría, sino insiste atentamente en la vista de una triple combinación objetivamente dada y propuesta al lector: 1) Dios-alegría; 2) yo-alegría; 3) el prójimo-alegría, aunque, es verdad, la combinación de estos cuatro conceptos permanece en el contexto meramente mental.

Entre los objetos inmediatos más comunicativos se discernen ante todo los visibles. Por la distinción entre cualidad y su respectiva fuerza significativa o indicadora Llull expone,<sup>17</sup> como las cualidades visibles señalan otras tantas, pero también espirituales. Por esto, el hombre contemplativo delante de un objeto visible puede ascender siempre a un objeto espiritual siendo la cosa visible señal o símbolo de algo que es espiritual.

Pero lo que más nos interesa es la introducción de ciertas figuras gráficas en el texto del *Libre de Contemplació en Déu*. Comienzan estas ilustraciones gráficas sólo con el inicio del cuarto libro, es decir, a partir de la distinción XXXV, más preciso: con el capítulo 234,<sup>18</sup> si queremos abstraer de un círculo, el que ya puesto en el capítulo 175,<sup>19</sup> representa

<sup>16</sup> ORL II (1906) 7 y sig.

<sup>17</sup> ORL VI (1911) Dist. XXXV, pág. 73 y sigs. o sea: MOG X, 27.

<sup>18</sup> ORL loc. cit. 72.

<sup>19</sup> ORL IV, 1911, 63.



el globo terrestre. Con esta figura Llull pone el problema de los antípodas sin conocer aún la ley de la fuerza atractiva de la tierra.

De la función de estas ilustraciones gráficas vamos a hablar en el punto siguiente (I, 2). Aquí nos limitamos sólo a una observación general, la cual toca todavía el concepto mismo de contemplación. Acabamos de hablar de una triple combinación al inicio del *Libre de Contemplació en Déu* acerca de la alegría que se basa en la existencia de Dios, del propio yo y del prójimo. Las combinaciones: Dios-alegría, yo-alegría, el prójimo-alegría exigen tres actos contemplativos distintos. Cada acto de contemplación luliana se dirige generalmente a la consideración de dos conceptos. En su arte combinatoria Llull sustituye tales conceptos por letras. Las combinaciones se hacen por reuniones de dos y aún de tres letras. En rigor el sentido etimológico de la palabra 'combinación' admite sólo una combinación de dos letras o de dos conceptos. A esta condición corresponde cualquier juicio sencillo que consiste en el concepto del sujeto y en el del predicado. En la combinación de sujeto y predicado la mente tiene presente en su conciencia solamente dos objetos, los mira y juzga si la combinación vale o no vale, es decir, si los dos objetos concuerdan bajo un aspecto determinado o no. Tal combinación es siempre resultado de un sencillo acto intuitivo. Cada intuición exige la presencia mental de los objetos combinables. Así la contemplación luliana consiste en una serie continua o discursiva de intuiciones inmediatas y por lo tanto exige siempre la presencia de los objetos observados o al menos recordados por medio de las letras.

La combinación de tres letras, o sea de tres conceptos, corresponde a los elementos de un silogismo. El enlace de tres elementos permanece psicológicamente aún en la unidad intuitiva de la conciencia activa y contemplativa. Para poder conservar el método contemplativo delante de una lista mayor de conceptos, el genio de Llull apetece más y más figuras combinatorias, primeramente en forma de dicha lista antepuesta de conceptos o de letras, y después en forma de figuras geométrico-gráficas, a fin de que toda la temática de una cuestión esté siempre presente al contemplador en su totalidad.

En este método luliano reconocemos mas bien lo que se llama comúnmente método discursivo, pues éste consta de pequeñas intuiciones de juicio en juicio. Pero la condición de Llull de que se establezca en anticipo toda una lista de conceptos que constituyen el núcleo de un problema o de un objeto en su integralidad y en su conjunto espiritualmente presente, corresponde al método contemplativo y es comparable a la

contemplación de una imagen que está presente en su totalidad, mientras que la atención pasa de detalle en detalle sin que se pierda de vista la imagen entera.

Pero en cuanto a la contemplación religiosa hay aquí otra dificultad y es ésta: Dios en sí no puede ser jamás un objeto inmediatamente dado. Por esto, la contemplación luliana en Dios presupone necesariamente otros objetos intermedios los cuales por sí mismos tienen que presentarse inmediatamente a nuestra conciencia. Por lo dicho consta que la contemplación luliana es una observación atenta y absorbida en la vista inmediata de un objeto real o mental o también de cualquier agrupamiento problemático de objetos o conceptos, en cuanto tal observación continuada lleva nuestra mente a la consideración de Dios mismo. Mas tal consideración para ser una contemplación religiosamente perfecta tendría que llevar la mente humana a la más posible unión personal con Dios uno y trino. Y esta contemplación unitiva está aquí últimamente en cuestión, cuando tratamos de la contemplación de Ramon Llull.

(I) 2. La función de las ilustraciones gráficas en los primeros años de la actividad literaria de Ramon Llull (1271-1276) con respecto al método luliano de contemplación.

a) De los árboles gráficos.

La figura del árbol tiene su estructura fija desde las raíces por el tronco, las ramas y ramitas hasta las hojas, las flores y los frutos. Esta estructura podría simbolizarnos un sistema fijo de relaciones y correlaciones conceptuales.

Cuando consideramos los seis árboles gráficos puestos en el libro cuarto de la *Contemplació en Déu*,<sup>20</sup> nos escapa las más de las veces, la unidad real del árbol propuesto, pues, excepto el árbol último (que es él de la predestinación) cada árbol se denomina según la distinción de diversos miembros distintivos, así el árbol de los modos del ser contingente, necesario y privativo, el árbol de las cuatro causas, el árbol de las cualidades y significaciones y en fin el árbol de los diez mandamientos. Sólo

---

<sup>20</sup> ORL VI, 3 (MOG X, 1): necesidad y privación; ORL VI, 36 (MOG X, 13): sensualidades e intelectualidades; VI, 73 (MOG X, 27): cualidades y significaciones; VI, 108 (MOG X, 41): árbol de la cruz; VI, 264 (MOG X, 103): diez mandamientos; VI, 341 (MOG X, 133): predestinación.

el árbol de la predestinación tiene su unidad denominadora o, si queremos, el de la santa Cruz, el cual empero está ramificado en seguida en dos, pues se distinguen por sus dos ramas las consideraciones de la razón y de la fe. En todos estos árboles falta además la indicación de las raíces del árbol y del tronco. Más tarde, p. j. en el *Libro del Arbol de la Ciencia*,<sup>21</sup> las raíces son los principios absolutos y relativos del arte general y las ramas señalan las ciencias, a las cuales se aplican esos principios del arte. De todos modos parece que los árboles gráficos de Ramon Llull no tienen todavía una verdadera función de ayuda para una contemplación religiosa, sino que sirven antes bien de tablas de materias o sea de índices sumarios como en el caso del árbol de ciencia, o también de un resumen de consideraciones acerca de un determinado problema como en el caso del árbol de la predestinación en el libro cuarto de la *Contemplació en Déu*, o en fin tales árboles gráficos sirven de tabla de distinción como está dicho p. ej. en cuanto a la distinción de las cuatro causas universales, a saber: de la material, de la formal, de la final y de la efectiva.

b) Las figuras geométricas y combinatorias en el *Libre de Contemplació en Déu*.

Con las ilustraciones de figuras geométricas en el *Libre de Contemplació en Déu* podría comenzar una nueva actitud mental que nos conduciría más cerca de la contemplación especial de Ramon Llull, pero los intentos en el *Libre de Contemplació* son todavía titubeantes. Se trata dos veces de un círculo<sup>22</sup> como representación del globo terrestre respecto a dos antípodas A y B, de que hemos hablado ya. Luego se nota un triángulo,<sup>23</sup> cuyos ángulos A, B, C son indicados como límites de tal figura siempre determinada o finita. De esta manera Llull quiere simbolizar la finitud espacial y temporal del mundo creado. En esta ocasión él dice que la figura del triángulo visible a la vista es una ayuda imprescindible para un hombre ignorante. Ramon expresa más tarde la misma opinión al poner la figura geométrica de un pentágono entre el texto sin decir empero algo más sobre esta misma figura.<sup>24</sup> Por fin en el capítulo 335 del *Libre de Contemplació en Déu* según las últimas ediciones catalanas vemos un escudo puesto entre el texto, en donde, sin embargo, se

21 ORL XI (1917); véase la ilustración después de la pág. XX de la Introducción (!).

22 ORL V (1911) 63 (MOG IX, 415); ORL VI, 33 (MOG X, 35).

23 ORL VI, 195 (MOG X, 75).

24 Dis. XI, cap. 323: ORL VIII, 95 (MOG X, 374).

habla sólo “de una figura sensual”.<sup>25</sup> ¿Qué quiere decir esta expresión aquí? Además de las letras puestas dentro del escudo deberían estar aún las letras P, Q, H, I, B. Desde luego la Moguntina no ofrece figura alguna, aunque se dice en el texto latín también: “... ut melius possimus intelligere..., faciamus figuram sensualem”.<sup>26</sup> Pero no se sabe por el texto mismo, a cuál figura se debe recurrir.<sup>27</sup> A causa de esta duda vámonos atrás al capítulo 331,<sup>28</sup> donde Llull nos habla de diversas ‘figures sensuales’, sin que la edición de Galmés ni la Moguntina nos hagan ver figuras gráficas. Consta empero que la letra A que significa aquí verdad,<sup>29</sup> es llamada ‘figura’, con respecto a la composición de las letras B C D E o a la de las letras F C H I o por fin en cuanto a los grupos de letras K L M N y aún O P Q R. Todos estos grupos se llaman ‘figuras’. Ellos nos indican actitudes positivas y negativas de las tres potencias del alma humana. Sabemos que sólo en el *Ars maior* estos mismos grupos de letras se reúnen en una figura gráfica, llamada ‘figura S’ y que ésta consta de un círculo, en el cual se encuentran cuatro cuadrados sobrepuestos oblicuamente.<sup>30</sup> En los dieciseis ángulos de estos cuadrados, muy cerca de la periferia del círculo, se hallan las enumeradas letras desde la B hasta la R, de modo que cada cuadrado señala uno de los cuatro grupos de letras.

Me perdonen esta exposición minuciosa que casi podría dar fastidio, pero ha sido necesaria; pues de todo esto se saca la conclusión de que la palabra ‘figura sensual’ no nos indica aquí una ilustración gráfica sino un grupo combinatorio de letras. Por consiguiente creo que el mencionado escudo, puesto quizás según un manuscrito en la edición mallorquina de Galmés y después también en la barcelonesa de *Les Obres essencials*, no es original del mismo Llull ni corresponde exactamente al texto que acompaña esta figura de escudo. De lo contrario tendríamos que pensar que en todos los lugares del *Libre de Contemplació en Déu*, en los cuales Ramon nos habla de ‘figures sensuales’ en relación con letras combinadas, las figuras gráficas, es decir, sensitivamente visibles han desaparecido, excepto en los pocos casos mencionados.

<sup>25</sup> ORL VIII, 247; Obres Es. II, 1101 B.

<sup>26</sup> MOG X, 436 B.

<sup>27</sup> Sea dicho de paso que tampoco la Tabla de los signos del cap. 335 corresponde al texto de Llull, pues ‘H’ no es tan sólo el ‘entendimiento de Dios’ como se lee en el párrafo 3 (ORL VIII, 240; Obres Es. II, 1098) sino también el entendimiento humano (cf. ORL VIII, 247 y sigs.; Obres Es. II, 1101 B y sig.).

<sup>28</sup> ORL VIII, 194 y véase la ‘taula’ en la pág. 198 (MOG X, 415).

<sup>29</sup> ORL loc. cit.

<sup>30</sup> Véase MOG I antes del texto del *Ars maior*: F 2 “Figura veritatis et objectorum” y en el texto la pág. 2 [434] B.

Con lo dicho hemos logrado un puente para poder tratar después de las figuras geométricas del *Ars maior* en correlación íntima con las figuras combinatorias de Llull. Anoto aquí solamente lo que sigue:

Ramon insiste a menudo en el valor didáctico de las figuras visibles o de las 'figures sensuais', como él mismo dice p. ej. en el citado capítulo 335: "El que quiere rezar y contemplar... vuestro glorioso y santo secreto, tiene que saber poner figuras sensitivas a fin de que pueda transformarlas a contemplar vuestro secreto con figuras intelectivas".<sup>31</sup> ¿Cuáles son estas figuras intelectivas si no los conceptos señalados por las letras combinadas y reunidas en cualquier agrupamiento o conjunto?

En conclusión de este punto parcial sobre la función de las figuras o listas combinatorias de conceptos básicos de una cuestión digo: Mucho depende de que tal lista de conceptos básicos sea completa. Esto supone un análisis previo de la cuestión que Llull las más de las veces no nos ofrece, sino Ramon antepone la lista hecha y basta. La lista puesta visiblemente delante de nuestros ojos tiene que garantizar que el pensador no sale del círculo del problema ni olvida uno de los elementos combinatorios ya puestos. La observación continua de la lista es la condición de la unidad del acto contemplativo de Llull. Mas se pregunta si el pasearse de letra a letra, de concepto a concepto es verdadera contemplación o antes bien actividad discursiva.

c) Las figuras geométricas del *Ars maior*.

El descubrimiento del arte luliano consiste esencialmente en la figuración del gran material de la *Contemplació en Déu* por la reducción a conceptos básicos y a figuras geométricas en íntima relación con el método combinatorio mismo. Las figuras geométricas no son resúmenes de la exposición sino ayuda activa en el trabajo analítico-combinatorio. Esta ayuda se realiza por la sencilla observación atenta y absorta de las mismas figuras geométricas, esto es, por la contemplación auténticamente luliana. En correspondencia al contenido del *Libre de Contemplació en Déu*, la contemplación, a que mira el *Ars maior*, permanece aún verdaderamente religiosa, lo que se prueba por la existencia de las figuras V y X.<sup>32</sup> Estas dos figuras circulares nos presentan los conceptos básicos alrededor de la doctrina cristiana de las virtudes y de los vicios, así como de la doctrina de la predestinación. En cambio, como se denota por la subsecuente

<sup>31</sup> ORL VIII, 239 (MOG X, 433 A), cap. 335 n 2.

<sup>32</sup> MOG I, 3-4 [435-436].

evolución del arte luliano, las figuras circulares A, T y S<sup>33</sup> pueden servir de fundamento de un arte generalísimo para todas las ciencias humanas, aunque Llull suprime después aún la figura S e introduce de un modo más estereotípico su doctrina de los correlativos, que abarcan siempre un obrante, un obrado y el acto de obrar. En otro lugar expuse como la doctrina luliana de los correlativos corresponde a su concepto de relación en general.<sup>34</sup>

En el *Ars maior* se habla también de las 'figuras' Y y Z.<sup>35</sup> Como estas letras no tienen figuras geométricas especiales, consta que el término 'figura' conserva aquí la significación de una función tan sólo combinatoria; pues, según Llull, la figura Y, expresión de la verdad, así como la figura Z, expresión de la falsedad, están siempre en íntima relación con el contenido conceptual de las figuras geométricas y combinatorias a la vez: A, T, V, X. Se habla también de los cuatro elementos de nuestro globo en el *Ars maior*. Pero tenemos que decir que en verdad los elementos se consideran, según la intención general del libro, solamente en un sentido topológico o sea moral y en un sentido alegórico o sea dogmático, esto es: los elementos no entran ideológicamente aquí si no es en un sentido puramente metafórico.<sup>36</sup> Fuera de las figuras geométricas A, S, T, V, X hay todavía figuras estrictamente combinatorias, las cuales interesan menos por el momento.

¿A cuál fin nos sirven estas observaciones respecto a nuestro tema? Queremos explicar la contemplación religiosa de Ramon Llull ante todo en íntima relación con su arte combinatorio, es decir: también en relación con las figuras geométricas del *Ars maior*. Porque, en adelante, Llull mismo expone continuamente sus reflexiones religiosas con ayuda de su arte combinatorio. A nuestra finalidad nos servirá en el segundo punto de esta conferencia la consideración atenta y absorta de la figura luliana de la santa Cruz, la cual Ramon puso al final de su *Ars maior* y con ella todas las principales figuras geométrico-gráficas de su arte primitivo:<sup>37</sup>

<sup>33</sup> MOG I, 2-3 [434 y sig.].

<sup>34</sup> Pl., R. *Lulls allgemeiner Relationsbegriff*; en: *Miscellanea mediaevalia* II, Die *Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung*. Berlin (W. de Gruyter) 1963, 573-581.

<sup>35</sup> MOG I, 4-5 [436-437].

<sup>36</sup> MOG I, 3 [435] B; cf. 42 [474] A. Sin embargo, según la retórica luliana este sentido metafórico de los elementos tiene gran valor persuasivo. Véase R. D. F. Pring-Mill, *Els recontaments de l'Arbre Exemplifical de R. Llull: La Transmutació de la ciencia en literatura*. Actes del Tercer Colloqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes. Oxford 1976, 311-323.

<sup>37</sup> MOG I, 44 [476].

## II. LA CONTEMPLACIÓN RELIGIOSA DELANTE DE LA FIGURA GENERALÍSIMA DEL "ARS MAIOR", QUE ES LA FIGURA [FINAL] DE LA SANTA CRUZ.

1. Consideración contemplativo-meditativa de las figuras del *Ars maior*, puestas dentro de la figura de la Cruz.

a) La figura S y los elementos. Alma y cuerpo.

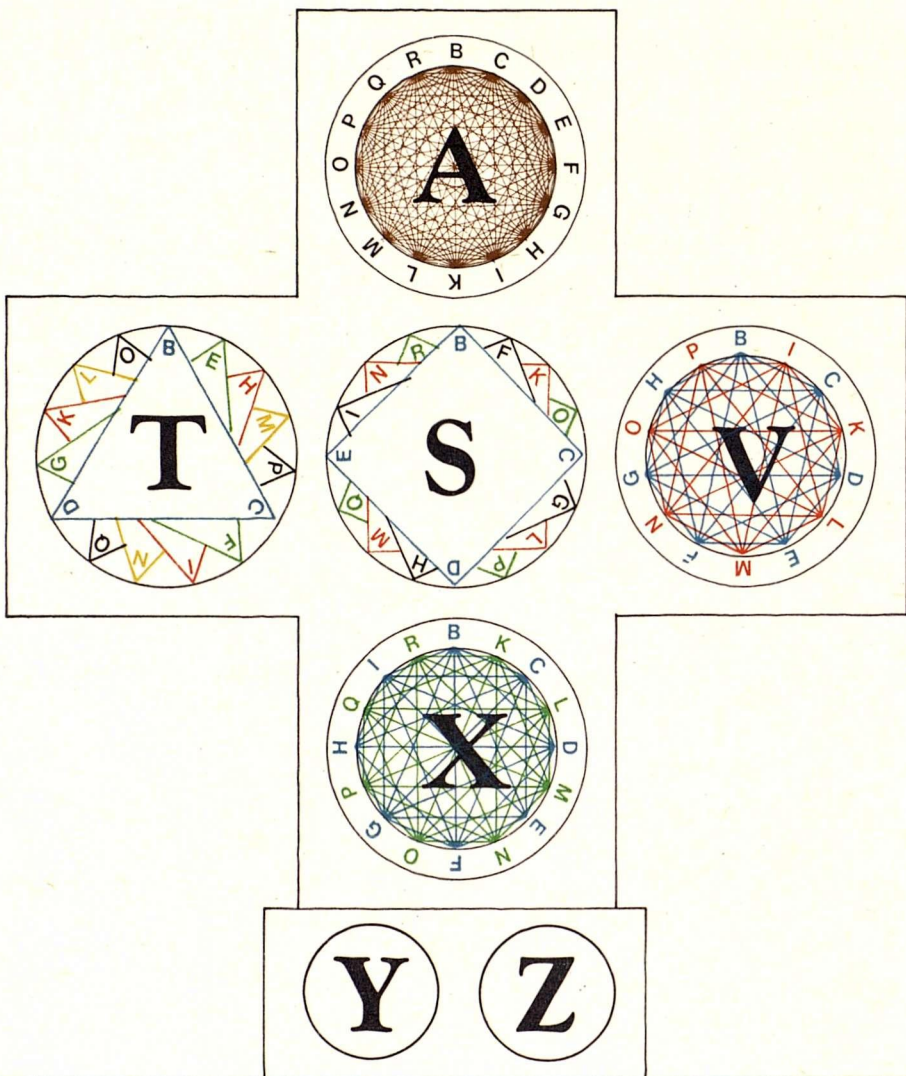
Como vemos en la imagen gráfica delante de nuestros ojos, la figura S<sup>38</sup> constituye en esta figura de la Cruz el centro y el corazón de todo lo demás y esto con razón; pues de la actitud sosegada y de la actividad equilibrada del alma depende esencialmente el fruto de cada contemplación religiosa. La memoria y el entendimiento son activos, vigilantes y atentos a la verdad. La voluntad se abre al amor, hacia todo lo que se reconoce como bueno y verdadero tan sólo cuando las pasiones malas han perdido su predominio. La figura S con la ilustración de tres combinaciones diversas entre memoria, entendimiento y voluntad puede servir de un buen examen de conciencia para anhelar interiormente la paz con Dios, reconociéndose y aceptándose así como uno se encuentra en el mismo momento de comenzar la contemplación religiosa. El estado ideal del alma se indica por el primer cuadrado,<sup>39</sup> es decir, cuando una memoria buena y un buen entendimiento se reúnen con una buena voluntad.

Hoy en día se habla mucho de las condiciones preparativas, ante todo de la mejor posición corporal para poder entrar en la contemplación propiamente dicha o sea en el mismo acto de meditación, como se prefiere decir. Es una lástima que nuestros maestros de la Edad Media cristianas nos comunicaran poco o nada sobre la mejor actitud corporal durante la contemplación religiosa. Sin embargo, me parece interesante una pequeña observación que hicieron — hace poco — algunas hermanas Clarisas durante un curso de meditación moderna dirigido por una hermana

<sup>38</sup> Las facultades del alma con respecto a la verdad: (primer cuadrado) B = memoria buena; C = entendimiento bueno; D = voluntad buena; E = BCD; — (segundo cuadrado) F = B; G = C; H = voluntad mala; I = FGH; — (tercer cuadrado) K = memoria mala; L = entendimiento malo; M = voluntad buena; N = KLM; — (cuarto cuadrado) O = E; P = I; Q = N; R = OPQ. La figura S del *Ars maior* se llama allí también 'figura veritatis et objectorum', porque las facultades del alma pueden confrontarse con los objetos en lo que concierne la verdad de ellos según un funcionamiento bueno o malo de las mismas facultades. Interesante es que según Ramon Llull la memoria y el entendimiento van siempre juntos, es decir, son los dos o buenos o malos.

<sup>39</sup> El cuadrado BCDE según la explicación dada en la nota anterior.





**ELEMENTA**

IGNIS				AER				AQVA				TERRA			
IGNIS	AER	AQVA	TERRA	AER	IGNIS	AQVA	TERRA	AQVA	TERRA	AER	IGNIS	TERRA	AQVA	AER	IGNIS
AER	IGNIS	TERRA	AQVA	IGNIS	AER	TERRA	AQVA	TERRA	AQVA	IGNIS	AER	AQVA	TERRA	IGNIS	AER
AQVA	TERRA	IGNIS	AER	AQVA	TERRA	AER	IGNIS	AER	IGNIS	AQVA	TERRA	AER	IGNIS	TERRA	AQVA
TERRA	AQVA	AER	IGNIS	TERRA	AQVA	IGNIS	AER	IGNIS	AER	TERRA	AQVA	IGNIS	AER	AQVA	TERRA



Carmelita, bien instruída en los métodos asiáticos de meditación.<sup>40</sup> Dijeron las Clarisas en cuanto al sentarse según la prescripción del zen que esta manera de estar sentado sobre los propios talones está en uso en la Orden de las Clarisas desde siglos y que se ha llamado siempre 'sentada de san Francisco'. Consta que este modo de estar sentado ofrece al cuerpo una notable seguridad y tranquilidad lo que es una de las más necesarias condiciones previas para una contemplación buena. Quizás esto podría simbolizarse en la figura luliana de la Cruz por su pedestal, que nos recuerda el reino de los elementos, cuya armonía señala la tranquilidad en el mundo físico corporal. Naturalmente no tengo aquí el tiempo de explicar estas tablas lulianas de elementos, ni ocurre hacerlo.<sup>41</sup>

b) Las figuras A y T.

Luego, la atención del alma se alza hacia la cabeza de la Cruz, es decir, a la contemplación de la figura A. La letra A está en el centro de esta suprema figura circular. De esta A dice la primera frase del *Ars maior*: "A ponimus quod sit noster Dominus Deus, cui A attribuimus sedecim virtutes",<sup>42</sup> las cuales se llaman también principios en esta misma obra;<sup>43</sup> más tarde se llamarán — en consonancia con otros autores medievales como San Buenaventura y Santo Tomás — dignidades divinas<sup>44</sup> y más adelante aún predicados o principios absolutos,<sup>45</sup> en cuanto no fundan una relación como los principios relativos de la figura T sino que nos aparecen como los predicados más generales o transcendentales de la A, es decir, de Dios.

Después Llull admite en su Arte general para la A también cualquier sujeto creado; pues las dichas dignidades, o mejor dicho ahora: los principios absolutos, se dicen en primer lugar de los seres creados y se trasladan en un acto de atribución transcendental al Creador según el axioma medieval: "Causatum causae simile", sobre todo cuando consta que el causado, esto es el creado, tiene por única causa a Dios. En el *Ars*

40 Esta iniciación en la meditación moderna se hizo el 12 al 15 de febrero de 1975 durante un curso mayor para las Clarisas en Moenchengladbach en Alemania.

41 Hice un primer intento fragmentario de descifrar las matrices lulianas de los elementos en la Introducción en *R. Lull, Opuscula II*, Hildesheim 1972, pág. X-XII.

42 MOG I, 2 [434] A.

43 MOG I, 45 [477] A: "Definitiones principiorum (!). Figura A".

44 Cf. *Pl. R. Lull I*, 120 y las notas en II, 161\*, nn 174-177.

45 'Praedicta absoluta'; en: *Ars brevis* según Ed. *Opuscula I*, Hildesheim 1971, 4 [28].

*maior* Llull afirma que estas virtudes o principios de la A, a saber de Dios, son esenciales a Dios.<sup>46</sup>

Al mirar atentamente el círculo A y sus letras periféricas B a R y recordando lo que Ramon nos dice ya en su *Contemplació en Déu*, a saber, que las dignidades de Dios son discernibles solamente para nosotros,<sup>47</sup> que somos limitados en todo nuestro ser corporal y espiritual. Pues no tenemos conceptos bien concebibles, si no pueden definirse, esto es, si no pueden discernirse por nosotros el uno del otro. Todos esos conceptos transcendentales o sea todas esas dignidades, que nosotros atribuimos desde las cualidades generalísimas de las creaturas a Dios, son en Dios tan perfectamente concordantes que tienen que ser así en Dios realmente idénticas con la naturaleza o con la esencia divina misma.

¡Reflexionemos un momento sobre lo que acabamos de decir! En la figura A se encuentran p. ej. las dos dignidades: justicia (M) y misericordia (O). Ciertamente, son atributos divinos que propiamente no nos reflejan la esencia divina considerada en sí misma sino en su actitud hacia el mundo humano. Desde luego, precisamente a causa de esta restricción los dos vocablos no se encuentran más en el arte luliano a partir de la *Ars inventiva*. Pero nos quedamos por ahora en el tiempo alrededor del año 1276. El *Ars maior* se había escrito uno o dos años antes. Ramon había definido la justicia en ésta su obra como “virtud, con o por la cual el justo obra justamente”, a la misericordia como “virtud, por la cual culpas son perdonadas y dones son dados”.<sup>48</sup> No nos interesa ahora la crítica, a la cual nos invitan estas definiciones. Ya se sabe que la primera suena casi como una tautología, aunque en rigor no lo es, y que la otra exige la indicación de Dios, por el cual las culpas se perdonan y los dones son

<sup>46</sup> MOG I, 2 [434] A. Son los siguientes principios: B: bonitas, C: magnitudo, D: aeternitas, E: potestas, F: sapientia, G: voluntas, H: virtus, I: veritas, K: gloria, L: perfectio, M: iustitia, N: largitas, O: misericordia, P: humilitas, Q: dominium, R: patientia.

<sup>47</sup> Véase ORL VI, 74 (dist. XXXV, cap. 234) o sea Obres Es. II, 697 B, num 3: “Les vostres vertuts son vertuts essencials, so es a dir, substancials, les quals vertuts son totes ensemps significats les unes les altres e son totes ensemps una substancia divina, e segons veritat, en vos no s differenciejen vertuts la una de l altra, car so que es la una es l altra. Mas car nosaltres no us poriem entendre per tot acabat ni per tot bo menys de desvariaco de vertuts, per assò, Sènyer, vos atribuim diverses vertuts en so que deym que sots dreturer e misericordiós e poderós e humil e axí de les altres vertuts a vos pertanyens, les quals cové que vos atribuescam per so, car nos altres som diverses en essencia e en obres, la qual diversitat es occasio a nos com a vos atribuescam diverses vertuts, jassfa que segons vos no sien diverses, car en vos no cau diversitat si no tan solament en la trinitat de persones que son diverses en so que la una no es lautra, mas no son diverses en quant unitat de substancia car totes .iij. son una substancia divina”.

<sup>48</sup> MOG I, 45 [477] A.

dados. Pero seguro es que ya según estas mismas definiciones débiles, justicia no es misericordia ni ésta es justicia, a pesar de que, si se atribuyen las dos a la esencia divina, la justicia de Dios tiene que ser su misericordia y su misericordia su justicia Y ahora nos preguntamos, ¿quién podría jamás imaginarse y concebir intelectualmente tal identidad, tal concordancia sin la mínima diferencia, sin hablar aquí de cualquier contrariedad? Con estos vocablos de concordancia, de diferencia y de contrariedad hemos interrumpido por un momento nuestra mirada hacia la figura A; pues dichos vocablos pertenecen al segundo triángulo E F G de la figura T,<sup>49</sup> la cual se encuentra a la izquierda de la figura central A. Sin embargo, dicha 'identidad' entre justicia y misericordia tendría que ser el sumo ideal del obrar humano frente a su prójimo. Para acercarse a tal ideal — y si fuese tan sólo la curva de una parábola que no logra jamás ser una paralela perfecta a su eje — Dios mismo se presenta como *principio* y, por su gracia, como *medio* y como *fin* inasequible de la búsqueda de tal asimilación. Un abismo aparece aquí entre la *mayoridad* absoluta de Dios y la *minoridad humana* sin que se dé jamás una *igualdad* ni siquiera lejana. Los vocablos 'principio — medio — fin' y 'mayoridad-minoridad-igualdad' son otros principios relativos de la figura T. Nuestro asombro contemplativo aumenta y quizás ha obtenido ya tal grado que la mente, casi fuera de sí, se pierde y deja de correr de figura a figura, de letra a letra e, inmersa en un silencio de todo el discurso, exclama: "Quién eres Tú Señor, quién soy yo?" — Naturalmente, en los textos de la *Contemplació en Déu* y en los libros escritos en dependencia del *Ars maior* no se notan estos silencios, estas pausas o suspensiones del pensar dicursivo, las cuales son expresión de un amor verdaderamente unitivo. Pero recordamos el *Cant de Ramon*:

"Enfre la vinya e.l fenolar  
amor me pres: fé m Deus amar  
enfren sospirs e plors estar".

---

<sup>49</sup> Primer triángulo BCD: Deus, creatura, operatio. —Triángulo EFG: differentia, concordantia, contrarietas; —Triángulo HIK: principium, medium finis; —Triángulo LMN: maioritas, aequalitas, minoritas; —Triángulo OPQ: affirmatio, dubitatio, negatio. A partir del *Ars inventiva* (1289) los triángulos BCD y OPQ del *Ars maior* se omitieron. Con esta restricción Llull logra presentarnos en su figura T una doctrina bien sistematizada de las relaciones más generales que vale todavía hoy. Cf. Pl. R. Lull I, 200 y sigs.; idem cit. en la nota 34 arriba, pág. 572 y sigs. —La identidad falta en la lista de Ramon con razón, pues no es una relación entre dos objetos discernibles sino es en rigor sólo una relación espiritual, un acto de auto-reflexión. Compárese en el artículo indicado la pág. 577. Si los lógicos modernos llaman la identidad una relación la confunden con la igualdad. El axioma "p implica p" no es por nada una expresión auténtica de la identidad.

En el arte mismo el pensamiento de Llull corre incansablemente de un renglón a otro, de una idea a otra, de una página a otra.

Además sabemos que nuestro Ramon Llull tiene tedio de cualquiera ociosidad.<sup>50</sup> De este tedio ha nacido una idea generalísima que expresa en la aserción radical: Ni Dios ni el mundo conocen el ocio, un descanso inoperante. Así nos urge la cuestión de si la mirada contemplativa y absorta en la vista de un objeto es ocio, descanso inactivo del alma, lo que se prohíbe a un auténtico contemplador luliano y lo que sería un hesiquismo condenable, o si quizás la mirada contemplativa pueda realizarse únicamente por una suma actividad espiritual en sí discursiva, es verdad, pero que sucede dentro de una paz sumamente deleitosa, de la cual nos hablan muchos místicos reconocidos. No encuentro una contestación a esta pregunta en las obras primeras de Llull. Sin embargo, los textos lulianos deben ser leídos lenta y meditativamente, si queremos llegar a una verdadera contemplación religiosa atenta y absorta en la vista del objeto. No podemos detenernos aquí más.

c) Las figuras V y X del *Ars maior*.

Proseguimos en la consideración de la figura de la Cruz volviendo ahora nuestra mirada a las figuras V y X. Había dicho<sup>51</sup> que la meditación tiende más hacia la práctica de la vida religiosa, mientras que la contemplación quédase con una mirada atenta y absorta en la vista de su objeto. Así podría ser que la inserción de la figura V, es decir, de la figura de las virtudes morales y de los vicios, nos interrumpa la contemplación auténtica. Pero llamo la atención sobre el inicio de la distinción cuarenta del *Libre de Contemplació en Déu*, donde Llull hace constar que la oración según él es triple: la sensitiva, la intelectual y la compuesta de aquellas dos.<sup>52</sup> Se trata de la obra auténticamente cristiana. ¿Dónde ponemos entonces la oración propiamente contemplativa en el sentido de una contemplación unitiva? Mas, si se considera la figura V (con las siete virtudes principales, es decir, las tres teologales y las cuatro cardinales frente a los siete vicios)<sup>53</sup> en relación con la figura A, se im-

<sup>50</sup> Véanse en Pl. R. *Lull* II, 315\* la voz 'otiositas'.

<sup>51</sup> Véase arriba I, 1 b).

<sup>52</sup> ORL VIII, 3 (MOG X, 337 B - 338 A) o sea Obres Es. II, 1005 A.

<sup>53</sup> La figura V: MOG I, 3 [435] B - 4 [436] A. B: fides; C: spes; D: caritas; E: justitia; F: prudentia; G: fortitudo; H: temperantia; más tarde se añaden aún: patientia, pietas. I: gula; K: luxuria; L: avaritia; M: accidia; N: superbia; O: invidia; P: ira, más tarde Llull añade los vicios: mendacium, inconstantia.

pone un problema nuevo y grave, el de la libertad humana y con éste el problema mayor de la libertad divina.<sup>54</sup> Una contemplación comparativa tiene que llegar (en el campo religioso) a un solo concepto de libertad, únicamente admisible, el cual se define: Libertad perfecta es el obrar bien lo bueno de la propia voluntad. Correspondientemente la libertad humana presupone la liberación de lo malo y consiste en la tendencia constante hacia lo bueno.<sup>55</sup> El libre albedrío no es aún la libertad misma, sino la condición, sin la cual no se entra en el reino sacro de la libertad. Ni mucho menos se debe confundir la arbitrariedad con el concepto auténtico de la libertad. Al reconocer la realidad humana delante de la figura V con la mirada elevada a la figura A, por la cual todas esas dignidades divinas se comprenden en una voluntad divinamente libérrima de cualquier mal y libérrima en todas sus obras óptimas<sup>56</sup> dentro y fuera de la esencia de Dios, el hombre repite su pregunta asombrosa: “¿Quién eres Tú Señor y quién soy yo”.

“Enfre la vinya e.l fenolar  
amor me pres: fé m Deus amar  
enfre sospirs e plors estar”.

¡Más aún! Al bajar nuestra mirada hacia la figura X<sup>57</sup> nos acordamos de la sentencia de los teólogos: Si hay un misterio sumo e infinito de la santidad divina que se hace presentir por la figura A, hay también un misterio de la iniquidad, la cual podría encontrarse en espíritus creados, cuando se han ellos mismos encadenados en el mal. Y como Dios conoce el porvenir de los hombres, él sabe también de la gloria de los unos y de la infelicidad de los otros, predestinando a los buenos para la gloria, a los obstinadamente malos para el lugar de la condenación. Ya se sabe suficientemente que se niega hoy bastantes veces la existencia del diablo. Se conoce la sentencia que dice: “Creo en la existencia del infierno, pues la Iglesia lo enseña, pero espero que no hay ninguno en él”.

<sup>54</sup> Parece que fuera del problema de la predestinación, Llull en lo que atañe su *Ars generalis* se cuida poco del problema de la libertad.

<sup>55</sup> Cf. *Meditation über die Freiheit*; in: Franzisk. Studien 58, 1976, 277-288.

<sup>56</sup> R. Llull (así como después G. W. Leibniz) defiende la tesis de que el mundo creado es y debe ser el mejor. Cf. Pl. G. W. Leibniz y R. Llull; en: Antonianum (1973) 46-63, exactamente pág. 52; y en: Est. Lul. 16, 1972, 150-153.

<sup>57</sup> Figura X: MOG I, 4 [436] A-B. —B: sapientia; C: praedestinatio; D: perfectio; E: meritum; F: potestas; G: gloria; H: esse; I: scientia; K: justitia; L: liberum arbitrium; M: defectus; N: culpa; O: voluntas; P: poena; Q: privatio; R: ignorantia.

Ramon Llull empero, buen hijo de su tiempo, no retrocede delante de la cuestión difícil de la predestinación; la pone ya en su *Libre de Contemplació en Déu*<sup>58</sup> y la pone de nuevo con su figura X en el *Ars maior*.<sup>59</sup> Con este hecho se presenta de nuevo y aún con mayor vigor el problema de la libertad humana, aunque sea ahora más bien en su problema previo del libre albedrío,<sup>60</sup> por el cual el hombre se decide entre la vida perfecta o defectuosa, entre mérito y culpa, entre gloria y pena, entre el ser íntegro o un ser privativo, para enumerar los vocablos más destacados de esta figura X. Y repito la doctrina de la Iglesia, según la cual no hay predestinación divina de un hombre al pecado y a la pena, sino una determinación de Dios, por la cual el pecador obstinado será castigado y el hombre, que tendía de hecho hacia lo bueno, se salvará. De tal determinación Dios tiene un saber de antemano, pues conoce las vidas venideras de los hombres, reconociendo a la vez y respetando ese libre albedrío que es la fuerza más inmanente y más decisiva del espíritu humano. Propiamente en tal respeto divino delante del libre albedrío humano se esconde el secreto de la predestinación. Llull sabiéndose gran pecador se siente aplastado delante de este misterio y tanto en el *Libre de Contemplació en Déu* cuanto en el *Ars maior* se observan sus personalísimas preocupaciones, lo cual se comprende sólo en un hombre que comienza a entender quién es la criatura humana, así débil, frágil, expuesta a veces a decisiones gravísimas entre lo bueno y lo malo.

“¿Quién eres Tú Señor, quién soy yo”? Esta exclamación que fray León, el confesor y compañero fiel de san Francisco de Asís oyó tantas veces la noche entre el 16 y 17 de septiembre del año 1224 de los labios de su santo padre, nos viene en la mente al leer esos versos de Ramon Llull:

“Enfre la vinya e.l fenolar  
 amor me pres: fé m Deus amar  
 enfre sospirs e plors estar”;

pues la profundísima reverencia de la criatura delante de su Dios Creador no tiene razón de ser, si no es la raíz del auténtico amor sapiencial de un hombre iniciado en el camino de una verdadera conversión religiosa.

<sup>58</sup> ORL VI, Dist. XXXVIII, 341-379.

<sup>59</sup> MOG I, 4 [436], 9-10 [441-442].

<sup>60</sup> MOG I, quaestio 40 en la pág. 37 [469].

La fe cristiana es fundamentalmente personal y tendría que ser personalísima. Una fe personal es siempre amor, y un amor sin obras de amor no existe. Según Ramon Llull la oración más válida es la que se compone de la oración sensitiva u oral y la oración intelectual o contemplativa en el sentido explicado.<sup>61</sup> Una oración de obras resulta como composición de las antedichas maneras de rezar tan sólo perfecta, cuando la oración oral y la contemplativa están completamente exentas de hipocresía mentirosa.

e) Las letras simbólicas o sea las 'figuras' Y y Z.

Debajo de la figura de la santa Cruz se notan en mayúsculas las letras Y Z, Verdad-falsedad.<sup>62</sup> Es decir, según Ramon Llull el contemplador de las figuras circulares y de las letras insertas en ellas, recurre de letra en letra y se pregunta delante de cada combinación de dos letras, la cual combinación podría servir a la solución de un determinado problema: ¿Se ajustan de veras los dos conceptos representados por las letras o resulta falsa la combinación? Si tales preguntas no se resuelven en seguida y sin hesitación, una contemplación perfecta, a saber, unitiva en Dios está aún lejana, y entonces, sí, la contemplación luliana quedaría detenida por una actitud incansablemente discursiva e inquieta.

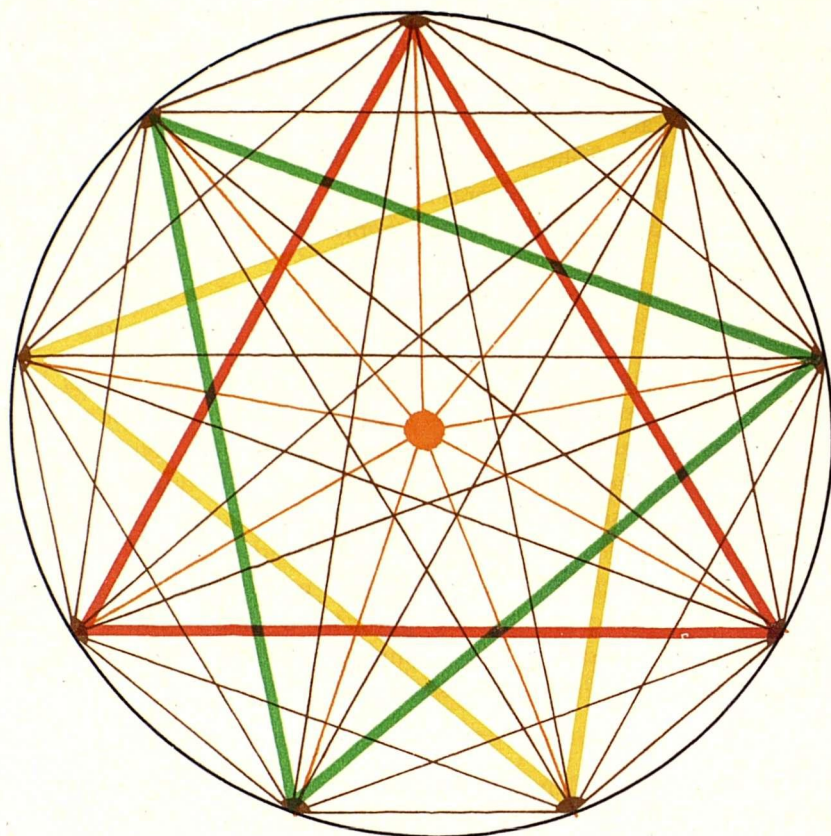
(II) 2. Un círculo luliano representado en forma de un mándala con una breve indicación de las posibilidades contemplativas delante de la figura de la Cruz de Ramon Llull.

En el movimiento actual de meditación asiática se habla a menudo de una figuración geométrica que se llama 'mándala'. Esta palabra sánscrita dice 'círculo mágico o encantador' hallándose al círculo armónicamente llenado ora por otros círculos concéntricos o elípticos, ora por cuadrados y triángulos, ora por otras líneas, pero siempre de tal manera que el centro principal esté bien marcado de modo que la mirada vuelva siempre de nuevo a este medio. La contemplación de tal mándala ejerce, como dicen los maestros, un influjo saludable y equilibrador sobre el ser integral del hombre contemplativo. Carlos Gustavo Jung afirma que estos mándalas se forman de manera subconsciente en la mente de todos los pueblos del mundo. Si esto es un hecho, pregunto: ¿No se podrían com-

<sup>61</sup> Véase arriba la nota 2.

<sup>62</sup> "De figura X et Z", cf. MOG I, 44 [476] B.





parar esos mándalas asiáticos con las figuras de Ramon Llull? Yo no dudaría en afirmarlo, si no estuviesen en las figuras geométricas de Llull esas letras combinatorias, si no fuesen esos conceptos humanos más o menos definidos y discernibles para una subsecuente actividad propiamente discursiva, aunque, es verdad, permanecemos espiritualmente siempre dentro de la unidad gráfica de un círculo.

Cierto, al quitar p. ej. a la figura A las letras y presentando esta figura A del *Ars maior* en su forma posterior del *Ars inventiva* con sus sólo nueve puntos periféricos, logramos una figura que sería conforme con la especie de un mándala asiático.<sup>63</sup>

<sup>63</sup> Se exige para un mándala que sea una forma simétrica. Dicen que un mándala estorba, cuando resulta asimétrico y que ofrece otro número básico que cuatro, seis o doce.



Esta figura que vemos aquí entre el texto se distingue de la figura A de Llull a) por la falta de las letras lulianas (B-K), b) por las líneas doradas o de color 'naranja' entre los nueve puntos periféricos y el centro del círculo, c) por la coloración diversa de las líneas, de modo que los triángulos verde, rojo y amarillo nos hacen recordar los tres ángulos de la figura T del *Ars inventiva* y las demás marrones completan la red de las líneas conforme con la red de las líneas de conexión en la figura A del mismo *Ars inventiva*.<sup>64</sup>

En esta forma, el círculo propuesto podría efectuar en la psique del contemplador una actitud quizás semejante a la que suele producir un mándala asiático. El punto central de la figura pronunciadamente presentado así en el medio del círculo llamaría sin duda nuestra atención, conduciría permanentemente de la periferia al centro, aunque, como está dicho, todos los puntos periféricos están enlazados los unos con todos los demás. Como estos puntos aparecen menos voluminosos que el punto central y que no llevan letras ni otras denominaciones, resultan de veras secundarios. Tanto más se acentúa la reunión de ellos con el centro.

¿Qué cosa podría significarnos aquel punto central? Podría ser el yo mismo del contemplador, podría ser un tú, menos quizás un objeto impersonal. El gran Tú es siempre Dios. Si es así, entonces podríamos poner espiritualmente la A de Ramon Llull en el centro del círculo profundizándonos en esta A divina, podríamos poner letras cerca de los puntos periféricos. Pero quizás uno pregunte: ¿por qué? Las letras así diferentes las unas de las otras nos incitan a una actitud espiritual que delante de una muchedumbre dada trata de buscar las distinciones. Al hacer distinciones comienza la actitud discursiva, opuesta, como se dice, a la actitud meramente contemplativa. Por otra parte, quizás tales distinciones nos ayuden para poder volver con mayor fervor hacia la unidad central, hacia Dios indistintamente uno.

Y ¿Qué cosa señalarían esas letras puestas en la periferia? Se ofrecen diversas posibilidades. Estas nueve letras de B a K podrían indicarnos la lista posteriormente reducida de los atributos divinos como se ve en la obra del *Ars Inventiva*, y al reconocer que estos atributos distintos por nosotros y para nosotros coinciden del todo en la esencia divina, el efecto

---

Bajo este último punto de vista las figuras lulianas A y X del *Ars maior* son mándalas más perfectas. Pero la figura aquí presentada con el número básico de tres (de nueve) es del todo simétrica. El triángulo es (como la pirámide) una forma altamente simbólica con una base firme y con la dirección hacia arriba.

<sup>64</sup> MOG V, "De figuris I (A) et II (T)", 1-12.

contemplativo en sentido de una docta ignorancia muy consciente no faltaría. —Pero en el caso de que estas letras periféricas señalan a otras personas, ¿no podría ser llevada nuestra mente por un camino semejante hacia la unidad amativamente contemplativa de nosotros todos con Dios y en Dios?

Desde luego, nuestro mándala luliano ofrece aún otras posibilidades de contemplaciones religiosas según diversas interpretaciones que damos al punto central, a los puntos periféricos y a las líneas diversamente coloradas. Los triángulos verde, rojo, amarillo nos hacen recordar sobre todo los triángulos de la figura T del *Ars inventiva*, podrán substituir también la figura S del *Ars maior* en forma reducida, es decir, podrían indicar los estados de las potencias del alma sin darnos los estados en sus diversos conjuntos combinados. Podríamos ver en este mándala también variaciones de las figuras V y X del *Ars maior*, de modo que todo el programa de la figura universal de la Cruz nos esté presente. Además los puntos periféricos podrían substituir todos los conceptos del así dicho alfabeto luliano conocido desde el Arte posterior de Ramon, esto es: de las nueve preguntas,<sup>65</sup> de los nueve sujetos,<sup>66</sup> de los nueve principios absolutos y relativos,<sup>67</sup> de las nueve virtudes y de los nueve vicios,<sup>68</sup> y cada uno de los tres triángulos podría señalarnos la doctrina luliana de los correlativos.

#### CONCLUSIÓN

Voy a terminar. Nuestro tema — para decir la verdad — ha nacido de una cierta preocupación. De cuál se trata, se lo dirá un sueño. Éste se realizó en la mañana antes de las cuatro menos veinte del día dos del agosto pasado. A esta hora, apenas despertado, escribí en rasgos rápidos lo que sigue:

<sup>65</sup> Las preguntas son: B: *utrum*, C: *quid*, D: *de quo*, E: *quare*, F: *quantum*, G: *quale*, H: *quando*, I: *ubi*, K: *quomodo*.

<sup>66</sup> Los sujetos son: B *Deus*, C *angelus*, D *caelum*, E *homo*, F [vis] *imaginativa*, G [vis] *sensitiva*, H [vis] *vegetativa*, I [vis] *elementativa*, K [vis] *instrumentativa*.

<sup>67</sup> Los principios absolutos del *Ars inventiva* (*Ars ultima*): B *bonitas*, C *magnitudo*, D *aeternitas vel duratio*, E *potestas*, F *sapientia*, G *voluntas*, H *virtus*, I *veritas*, K *gloria*. En el medio se encuentra la sabiduría. — Los principios relativos según el *Ars inventiva* (y según el *Ars ultima*) son: B *differentia*, C *concordantia*, D *contrarietas* — E *principium*, F *medium* (!), G *finis*, — H *maioritas*, I *aequalitas*, K *minoritas*.

<sup>68</sup> Las nueve virtudes son: las tres teologales, las cuatro cardinales, además: *pietas*, *patientia*; los nueve vicios son: los siete capitales, además: *mendacium*, *inconstantia*.

Una gran catedral desierta y arruinada se encuentra debajo de mis pies. Ella está excavada de una montaña de piedra rojiza y arenisca. La profundidad escarpada me desconcierta. Algunos hombres desconocidos quieren que yo descienda con ellos esa pared casi perpendicular, y aún hacen fuerzas por tirarme abajo. Pero me siento exhausto por los caminos ya hechos. Y con la última fuerza de mi voluntad me echo sobre la muralla, sobre la cual me encuentro, a dos pasos del abismo —y me despierto.

Luego reflexiono preguntándome: ¿Pero qué cosa había sucedido antes en este sueño? Paulatinamente la memoria recuerda. Fuí subiendo y descendiendo a través de un terreno ondulante hasta llegar delante de un foso largo y profundo. Del otro lado parecía esconderse una ciudad fortificada por muros bastante altos. Sin duda, es el punto final de mi excursión. Desciendo sobre hierba mojada. Debajo, un terreno pantanoso. Me atrevo a entrar, me quedo parado, miro alrededor. Viene gente. Veo cómo rodean el pantano. No sé de qué manera, pero de repente estoy entre ellos y todos nosotros subimos hasta el pie de la muralla vieja. Hay escaleras más alto y curiosamente puestas de oblicuo en el muro. ¿Cómo se puede subir adelante? Por fin, uno de nosotros da la vuelta al ángulo de esas pseudo-escaleras. Le seguimos y llegamos a unas gradas que conducen a una terraza. De allí podemos subir por escaleras más y más estrechas a través de la muralla. Llegados a la cima, vemos extenderse delante de nosotros aquella catedral de estilo gótico literalmente excavada de un peñasco enorme hacia abajo. Se presenta como una gran ruína desmoronada por las aguas de siglos. ¿Descender aún por aquí? ¡De ninguna manera! Del todo despertado, tengo que pensar inmediatamente en Ramon Llull y se me impone la cuestión de días antecedentes: ¿Vale la pena escribir de nuevo sobre Ramon? Son las tres y cincuenta.

Pero no puedo dormir. Después de media hora de insomnio recomienzo a escribir. Son las cuatro y veinte.

Cierto, la finalidad de aquel edificio catedral, que no es edificio por nada, está fallida. ¿Dónde hay aquí lo que en una iglesia suele ofrecer abrigo corporal y espiritual? Ningún tejado, ninguna protección contra el tiempo malo. ¿Es esta cantera de roca arenisca, así artísticamente excavada en forma de una catedral gótica, de veras una iglesia? ¿No es antes bien el engaño cruel de una cantera enajenada? Al final, donde se ve una forma absidal, se distingue algo como un amplio rosetón muerto en la rocca muerta sin que un rayo de luz pueda penetrar a través de él. No hay una fuente luminosa detrás de este rosetón, a donde una mente

podría dirigirse como hacia su último fin, hacia Dios; pues en esto consiste el simbolismo del rosetón de una catedral. Dios vive en una luz ininteligible, inconcebible. Todas las dignidades que Ramon Llull atribuye a Dios se quedan distinguibles en la mente humana, pero todas coinciden en el centro divino, donde se esconde misteriosamente la fuerza archicreadora de Dios lucidísimo uno y trino.

Me pregunto: ¿Este sueño con aquel teatro catedralicio señala quizás en su sentido simbólico la inutilidad de la contemplación luliana, señala quizás una pseudo-contemplación que se queda obstinadamente en un camino discursivo e inquieto? — En cuanto al arte de Llull que resulta sin duda como el estigma más característico de la obra de Ramon, he intentado indicarles diversas posibilidades para que se pueda entrar en una contemplación auténticamente religiosa y unitiva. Y — para proponerles un último pensamiento — si doblamos la interpretación de la figura S reconociendo en ella ora el alma humana con sus diversos estados psíquicos de las facultades combinadas y ora el alma de Cristo, la persona del Dios-hombre, simbolizado por el corazón de Jesucristo, entonces se abriría una vía nueva contemplativa. Ya sé que esta vía está fuera del mismo Llull histórico, pero ninguno puede negar que esté dentro de las posibilidades inmediatamente dadas con las figuras del arte luliano. Y lo que sucedió en el alma del mismo Ramon Llull, cuando estuvo todavía en Miramar ¿quién lo sabrá jamás?

“Enfre la vinya e.l fenolar  
amor me pres: fé m Deus amar  
enfre sospirs e plors estar”.

Cuando Llull hacia el año 1285 escribió en Montpellier su *Blanquerna*, el *Libre de Amic e Amat* ya estaba escrito. Al inicio de este opúsculo se lee: “Les carreres per les quals l'amic encerca son amat son longues, perilloses, poblades de consideracions, de sospirs e de plors, e iluminades d'amor”.<sup>69</sup> Y en alguna aforismo más adelante leemos: “Encontrarens l'amic e l'amat, e dix l'amat a l'amic: No cal que'm parles — no hace falta que me hables —; mas fe m senyal ab tos ulls, qui son paraules a mon cor [com te do ço que m demanes]”.<sup>70</sup> — Y entonces ¿no podría-

<sup>69</sup> Aforismo 2: ORL IX, (1914) pág. 380; Obres Es. I, 260 B.

<sup>70</sup> Aforismo 28: ORL IX, 383; Obres Es. I, 261 B.

mos, no deberíamos poner muchas pausas silenciosas entre los muchos dichos de Ramon para lograr una verdadera contemplación religiosa?

Al inicio de esta conferencia he citado un texto del primer capítulo del *Libre de Contemplació en Déu*. A continuación Ramon dice: "Aquella fiesta, Señor, que debemos celebrar por haberos hallado no debe celebrarse como las demás fiestas, pues éstas se celebran en un tiempo y en otro no; pero la fiesta que el hombre debe celebrar a causa de Vos, debería durar cada hora, y el tiempo no la contenga".<sup>71</sup>

Me detengo, dejando a Ustedes el juicio de si de veras valía la pena haber hablado de nuestro Ramon Llull.

E. - W. PLATZECK

---

<sup>71</sup> Dist. I, cap. I, n. 9 ORL II, 8; Obres Es. II, 108 B - 109 A.



## MOTIVACIÓN MISIONERA EN LAS OBRAS DE RAMON LLULL

La actividad misionera de Ramon Llull adquiere unas proporciones tan colosales en su intención y en sus propósitos, que bien merece — así pensamos — que dediquemos unos momentos al estudio de sus motivaciones. Cual era el móvil o los móviles que le empujaban a la apologética de infieles, esto es, a la conversión de árabes y judíos que estaban en su contorno en la isla misma de Mallorca; y, más todavía, en las fronteras lejanas de los reinos cristianos; qué es lo que le movía a formular planes de evangelización brindados al Papa y al Concilio; por qué el deseo de fundar el colegio de Miramar; por qué su actividad entre sarracenos y su martirio en Bujía... *Del motor interno de esta actividad quisieramos hablar, tal como aparece en sus obras, que nunca dejan de manifestar el perfil autobiográfico del autor.*

### *El capítulo 43 de Blanquerna.*

Un capítulo, tal vez el más importante, como punto de partida para nuestro trabajo, nos parece ser el capítulo 43 de “Blanquerna”, que trata “de la fe y la verdad”. Con un lenguaje lleno de apólogos e imaginación, donde las virtudes y las potencias del alma quedan personificadas, hallamos en el personaje Blanquerna que, mientras busca en la soledad lugar para edificar su celda, se le presentan dos mujeres; que son la Fe y la Verdad.

Aquella, muy afligida, describe así la causa de su dolor: “Yo soy la Fe, que en compañía de esta señora [la Verdad] he pasado a tierra de moros con el fin de convertirles al camino de salvación, y no me han querido recibir a mí, ni a aquella cuyo nombre es Verdad. Incrédulos son y contrarios a mí y a esta señora Verdad. Triste y afligida está mi alma, porque Dios no es creído, honrado ni amado en aquellas tierras. Grande es mi dolor y piedad por la condenación de aquellas gentes ignorantes. Convié-

neme llorar la gran perdición que causa aquel error en que están, y conviéndeme también lamentarme por el mérito que pierden aquellos que no van a mostrarles a mi hermano y a mi hermana”.<sup>1</sup>

Tres razones son, por consiguiente, las que tiene la Fe para pasar a tierra de infieles: “Dios no es creído, honrado ni amado en aquellas tierras”; y junto con esto “la condenación de aquellas gentes ignorantes”; la otra razón es el mérito que pierden los que no van a misionar.

El *Entendimiento*, que es hermano de la Fe y de la Verdad, va a ser requerido por los dialogantes para que vaya a aquellas gentes “y con *razones necesarias* [esto es, con razones de conveniencia y de congruencia o argumentos *indirectos*, que demuestran que necesariamente no hay error en la fe que Dios propone] les demuestre los catorce artículos, y aquellos primero en los cuales son a mí [la Fe] descreyentes”.<sup>2</sup>

Puesto que no admite la autoridad de la S. Escritura y de los SS. Padres, y hoy día no se ven milagros; y piden razones y demostraciones necesarias, el Entendimiento tiene que ir allá porque “tiene poder por virtud de Dios de probar mis catorce artículos”<sup>3</sup> — dice la Fe.

Aunque Blanquerna no quiere perder el mérito de la Fe, entendiendo las razones necesarias de sus artículos, la Fe sostiene que tiene que ir allá el Entendimiento y que no es conveniente que la principal razón para convertir infieles sea el mayor mérito de la Fe; sino que la principal razón es que Dios sea conocido y amado, y que “cuanto más alto asciende y puede ascender el Entendimiento, más puedo subir yo que soy la Fe”.<sup>4</sup>

Todavía Blanquerna propone para desistir de las misiones, el que muchos fueron y no pudieron convertir a los infieles, “de que se infiere no querer Dios, al parecer, su conversión”.<sup>5</sup>

Pero la Fe replica que para qué se ha encarnado Dios, y sufrido pasión y muerte, y alentado a los apóstoles y mártires.

---

<sup>1</sup> Citamos, como más conocida y fácil de hallar, la edición de Ramon Llull, *Obras literarias (Libro de Caballería, Blanquerna, Félix, Poesías)*, preparada y anotada por M. Batllori y M. Caldentey (Madrid, B.A.C., 1948). *Blanquerna*, c. 43, *ibid.* p. 263.

<sup>2</sup> *Ib.* p. 264.

<sup>3</sup> *Ib.* p. 264.

<sup>4</sup> *Ib.* p. 265.

<sup>5</sup> *Ib.* p. 265.



Es elocuente el lenguaje de la Fe, con que reprende la pasividad o fatalismo de Blanquerna: “¿Y no sabéis vos que Dios aguarda, todo día, verdaderos y leales amadores, que vayan a él con libre y franca voluntad y de ninguna manera forzada, para que puedan merecer gloria grande, que a Dios se conviene más darla cuanto mayor? Sabed que esto es tentar a Dios y creerse las gentes que, cuando será su voluntad, se la dará a ellos de padecer martirio por su divino amor. Y si no, decidme: ¿cuál pronunciación tiene más fuerza y energía, la que con Dios manda al hombre sufrir y padecer trabajos y muerte por su amor, mientras esperan algunos simple y bestialmente que Dios lo vuelva a mandar, o verdaderamente la que la cruz de Cristo ya nos representa y manifiesta a nuestros ojos, y la que ahora nos significan las palabras de Jesucristo, que dijo a San Pedro en el Evangelio, cuando repitió tres veces: “Si me amas, apacienta mis ovejas?” ¿Cuál, dime, es mayor error contra Dios, contra mi hermano y mi hermana? Entended, pues, que *la falta de perseverancia y continuación de las disputas contra los infieles es la razón por la que parece a las gentes que el error no puede ser vencido ni superado por nosotros con vivas razones*”.<sup>6</sup>

Todavía quiere Blanquerna consolar a la Fe, dolida de la inutilidad de sus esfuerzos, con la sabiduría y justicia de Dios, y con decirle que el mérito es tan grande como si hubiese convertido ya a los fieles, pues tan vivamente lo deseaba; pero esto no impide el que la Fe siga desconsolada “viendo a mi Creador y a mi luz tan ultrajado, tan ignorado, desarmado, y blasfemado por las gentes”.<sup>7</sup>

Han quedado expuestas en este capítulo 43 las razones principales del espíritu misionero de R. Llull.

El motivo principal del celo misionero de Ramon es, por consiguiente, de gran pureza espiritual; y, como repite en otros lugares de Blanquerna, “para honrar la gloria de Dios” (c. 80, n. 3 y 8). Cuando Blanquerna llega a ser Papa, con sus ordenaciones y proyectos para convertir a los tártaros, judíos y moros, logrando la conversión de algunos, “había honrado la gloria de Dios”.

Cuando Blanquerna quiso meditar y contemplar la encarnación y pasión del Hijo de Dios “recordó cómo la santa encarnación y pasión del Hijo de Dios es honrada en la bondad de Dios, grandeza, eternidad y poder, sabiduría, amor y perfección, etc., y cómo en este mundo ha honrado a muchos hombres con su honor, los cuales no se lo dan como

<sup>6</sup> Ib. p. 265.

<sup>7</sup> Ib. p. 266.

podieran. A más de esto, recordó cómo son muchos los infieles en este mundo que no honran a la naturaleza humana de Jesucristo, a la cual ha honrado Dios tanto en sí mismo, antes bien, la descreen y blasfeman; y poseen la Tierra Santa, en donde Dios asumió aquella naturaleza y donde, para honrarnos a nosotros y restituírnos al supremo señorío que habíamos perdido, padeció muerte y pasión aquella humana naturaleza".<sup>8</sup>

Por eso el canónigo de llantos, otra de las figuras creadas por Ramon, para indicar los oficios que deben hacer los eclesiásticos, al pasar por una sinagoga llora por las injurias y muerte que los judíos hicieron en Jesús.<sup>9</sup>

Hay también para Lull otra razón del celo misionero, y son los infieles que, según él, "todos los días se precipitan ignorantemente en el fuego perdurable".<sup>10</sup> Para Ramon es de gran precio la salvación de un alma, y ocasión de gran dolor el que "por un dinero se entreguen [los pecadores] al demonio, y siendo así que un mundo entero no vale como una sola alma".<sup>11</sup>

### *Los discípulos del Entendimiento.*

Hay expresiones en Ramon Lull, que coinciden con las de otro gran misionero, *San Francisco Javier*, cuando, como hombre que ha perdido el juicio, quería mover el celo de los universitarios de París para que, dejadas apetencias de este mundo, fueran a misionar. Decía así el santo: "Muchas veces me mueven pensamientos de ir a los estudios de esas partes, dando voces como hombre que ha perdido el juicio, y principalmente a la universidad de París, diciendo en Sorbona, a los que tienen más letras que voluntad para disponerse a fructificar con ellas, cuántas ánimas dejan de ir a la gloria y van al infierno por la negligencia de ellos...".<sup>12</sup>

Lull, de una manera parecida, lamenta la tardanza de los hombres científicos para lanzarse al apostolado misionero. La Fe y la Verdad pedían con grandes ruegos a la Devoción "se encaminase a toda prisa a aquellos discípulos del Entendimiento, pues se tardaba demasiadamente,

<sup>8</sup> *Arte de contemplación* c. 6: ib. p. 546.

<sup>9</sup> *Blanquerna* c. 71, n. 2.

<sup>10</sup> *Ib.*

<sup>11</sup> *Blanquerna* c. 71, n. 4: ib. p. 368.

<sup>12</sup> *Monum. Hist. S. I., Epist. Xaverii* I, 166.

y era ya tiempo que los hombres devotos y científicos fuesen a predicar y a enseñar a los infieles”, y añade (tal vez con excesivo pesimismo, con una expresión semejante a la que después usó Javier) “cuyas miserables almas [las de los infieles] van corriendo a los infiernos, como las aguas del río no cesan de correr al mar”.<sup>13</sup>

Para Llull los discípulos del Entendimiento, es decir, los hombres de estudio y de ciencia, temen los trabajos, les falta valor para el martirio. “Temerosa cosa es — les hace decir — señor, la muerte y sostener trabajos y tormentos, y extraña cosa es padecer hambre, sed, calor y frío, dejar a su propia patria y amigos, peregrinando en tierras extrañas entre bárbaras gentes, que martirizan y quitan la vida al hombre cuando los reprimen de su falsa ley y creencia”.<sup>14</sup> A éstos, según lo da a entender Llull, les falta valor para el martirio; no llevarán vestiduras encarnadas el día del juicio; no son agradecidos a Dios y a la Verdad. “La Devoción (otro de los personajes lulianos) tiene que enamorarlos”.<sup>15</sup>

La Devoción, que es hermana de la Fe y de la Verdad, tiene que enamorar a los discípulos del Entendimiento, y moverlos “a seguir en loar y honrar la Santísima Trinidad de Dios y la encarnación de su divino Hijo, y para que Dios y sus obras tuviesen la alabanza que se merecen entre nosotros, con que seamos en el agrado de Dios nuestro Señor, y que todos aquellos que viven ciegos en la falsedad y error sean iluminados por la luz de la Fe, por la Verdad y por el Entendimiento”.<sup>16</sup> La Devoción se acongoja por la ingratitud de los discípulos del Entendimiento.<sup>17</sup>

La Devoción habla a la Verdad, Caridad y Justicia, y las exhorta a hablar a su hermano, que es el Entendimiento y a los discípulos de este: “Y por esta razón — dice — conviene que vosotras os volváis a mi hermano y a sus discípulos, y decidles que ellos pueden tenerme en su compañía y en su corazón a cualquier hora que quieran tenerme, cuan presto quieran acordarse de mí y amarme; y decidles también que les hago presente que para que ellos me quieran tener está representada en la santa Cruz la imagen de Nuestro Señor Jesucristo, por quien deberían tener gran confusión y vergüenza en vista de la injuria que se le hizo, porque no quieren resolverse en ir a honrar su honor y tomarla por propia”.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> *Blanquerna* c. 45, n. 3: ib. p. 269.

<sup>14</sup> *Ib.* c. 44, n. 4, p. 268.

<sup>15</sup> *Ib.*

<sup>16</sup> *Ib.* c. 45, n. 1.

<sup>17</sup> *Ib.* n. 2.

<sup>18</sup> *Ib.* c. 45, n. 3, p. 270.

Este honor de Jesucristo es el que tiene en su intención el rey de Mallorca al fundar el colegio de Miramar.<sup>19</sup>

Hay quienes tienen miedo de enseñar la verdad a los infieles por temor a padecer trabajos; <sup>20</sup> hay falta de caridad, puesto que no lloran el deshonor de Dios que los infieles le causan.<sup>21</sup> Son pocos los católicos en comparación con los infieles; “y de los católicos cuán pocos son los que aman el honor y la exaltación de la fe, que Dios les tiene encomendada... por las honras humanas que nada valen temen poco los hombres los trabajos, peligros y muertes y otras cosas semejantes a éstas”.<sup>22</sup>

### *Motivación mariana.*

Hay también otro motivo espiritual para la conquista misionera, que aparece en las obras de Llull.

R. Ginard Bauçà, en la introducción al *Blanquerna*, que escribió para la BAC, ha puesto de relieve la inspiración mariana en el espíritu misionero del Beato. “...Según el Doctor Iluminado — escribe — María es: 1.º luz que ilumina a todos los hombres cristianos y paganos, y sin Ella ninguno puede estar fuera de tinieblas; 2.º Ella es la que suscita misioneros para la conversión de los infieles y la vuelta de los cismáticos al verdadero redil de la Iglesia; 3.º, María es la que dobla los entendimientos a la verdad del Evangelio; 4.º, el florecimiento de los colegios de misiones está en manos de la Santísima Virgen; 5.º, María en fin, es la limosnera de la fe, que la da a quien quiere, como quiere y cuando quiere”; <sup>24</sup> con referencias al *Llibre de Santa María*, que el P. Ginard resume sobre este particular.<sup>25</sup>

En cuanto al penúltimo punto que se refiere a los colegios de misioneros, habla Llull de dos tesoros que hay en la Iglesia, uno es material,

<sup>19</sup> Ib. c. 65, n. 3, p. 345.

<sup>20</sup> *Félix* c. 79: ib. p. 857.

<sup>21</sup> Ib. p. 858.

<sup>22</sup> Ib. c. 63, p. 805.

<sup>23</sup> En *Obras literarias de Ramon Llull* (Madrid, B. A. C., 1948).

<sup>24</sup> Ib. p. 329, en nota.

<sup>25</sup> *Llibre de Santa María: Obres de Ramon Llull*. Edició original (por M. Obrador, M. Ferrá, S. Galmés...) X, 226. 185-186. 212-213. 153-154. 206. 152-153 (cf. *Obras literarias*, BAC, p. 329 en nota). El P. Ginard alude también a sus estudios *Nuestra Señora Santa María, Reina y Señora de las misiones, según el iluminado Doctor y procurador de infieles, Beato Ramón Llull*. España misionera 1 (1944) 37-59; *María en el apostolado oriental, a la luz del Doctor iluminado, Beato Ramón Llull*: ib. 2 (1945) 170-182.

y de él solicita la décima parte para sostener la guerra santa y los monasterios donde los religiosos aprenden lenguas para la evangelización. El otro tesoro que hay en la Iglesia es espiritual y son los hombres sabios y devotos que, si supiesen la lengua de los infieles les irían a predicar.<sup>26</sup>

Se oirán con gusto las palabras de encendido fervor y poesía con que uno de los monjes de la abadía de Blanquerna, encargado por éste para honrar a Nuestra Señora, le dirige en su oración. Transcribimos las que tocan a las misiones y conversión de infieles:

“¡Ave María! Saludos te traigo de parte de los moros, judíos, griegos, mongoles, tártaros, turcos, búlgaros, húngaros de Hungría la Menor, comanes, beduinos, asasinos, surianos, jacobinos, nestorianos, marotinos, rusios, armenios y georgianos. Todos estos y otros muchos cismáticos e infieles te saludan por mí, que soy su procurador. En tu salutación los pongo para que tu Hijo piadoso quiera acordarse de ellos, y tú, que eres madre de misericordia, consigas de él que les envíe devotos predicadores que los dirijan y enseñen a conocerte y amarte, y a tu Hijo glorioso, de tal modo que puedan salvarse y en este mundo sepan de todo su poder servirte y honrarte a ti y a tu Hijo bendito.

”¡Ave María! Estos infieles, por quienes te saludo, viven con ignorancia de tu salud y del honor grande que Dios te ha dado. Hombres son semejantes en figura y naturaleza a la de tu Hijo, a quien tú amas tanto y por quien eres tú tan honrada y amada. Perdidos, se van todos los días al fuego perdurable por la ignorancia que tienen de él. Y la gloria perdurable de tu Hijo glorioso van perdiendo, porque ninguno les predica ni enseña la verdad de la santa fe católica. Bocas tienen, con que podrán alabarte si te conocen; corazón tienen, con que podrán amarte; manos tienen con que podrán servirte, y pies tienen, con que podrán caminar por tus carreras. Digna eres tú, Señora, que por todas las gentes y por todas las tierras del mundo seas conocida, amada, servida y honrada. Salúdante todos mucho por mí, pidiéndote tu gloria y bendición”.<sup>27</sup>

*En el “Félix de las maravillas”.*

Si todos los motivos de misionar y evangelizar, que hasta ahora hemos encontrado, podían resumirse en el deseo de la honra de Dios, que es también la honra de Jesucristo y de su encarnación, y es el deseo de

<sup>26</sup> Cf. del *Llibre de Santa María*, al título *Dolça Regina*; y cf. GUASP, *Estudios monográficos para servir a la historia de Mallorca* (1962), p. 170.

<sup>27</sup> *Blanquerna* c. 61, n. 4-5, p. 328-329.

que no perezcan las almas redimidas con su sangre, en el *Félix de las maravillas* encontramos otra manera de motivar la evangelización que es, sin duda, una mayor honra de Dios, pero que *se propone con acentos trinitarios* y a imitación, analógica ciertamente, de las divinas procesiones.

Dice Llull en el c. 79 del *Félix*, donde trata “de la verdad y falsedad”: A imitación de Dios Padre que engendra su Verbo y espira el Espíritu Santo, esto es, que engendra y espira “grandeza de verdad”, pues Dios es la verdad: de parecida manera Dios quiere que los hombres que son en la verdad y en vía de salvación multipliquen su verdad en los infieles y malos cristianos que caminan por el camino del error; cuya multiplicación no habría tanta ocasión de hacerse si la falsedad que hay en el mundo fuese menor.<sup>28</sup> En el diálogo que antecede a esta conclusión, el autor ha discutido, por qué la falsedad está más extendida que la verdad en el mundo; y ya se ve que esta posibilidad de celo por la verdad y por su difusión es uno de los bienes que se sacan de este mal que es el error y la falsedad. Es de doler, sin embargo, que los que están en la verdad, se cuiden poco de multiplicarla extendiéndola a los demás.<sup>29</sup>

Sucede, también, que a veces se quiere multiplicar y extender la verdad a otros, pero se hace sin fruto y lo que se consiguen son penas y trabajos, como a uno — dice — a quien metieron en la cárcel por decir la verdad a un prelado. Mas, aun en estos casos, en que no aparece el fruto de la verdad, y en que no son atendidos los que la dicen, no está todo perdido: porque la verdad queda multiplicada en aquel mismo que la dice.<sup>30</sup>

### *La conquista de los Santos Lugares.*

Otro ideal que alumbra la mente del Doctor iluminado, para empujarle a la evangelización, es la conquista de los Santos Lugares. En “Blanquerna” describe a una mujer que tiene cuatro hijitos y que pide y consigue limosna para rescatar a su marido que está en esclavitud. ¿Por qué no harán lo mismo por Jesucristo — escribe Llull — que está en esclavitud, esto es, su tierra palestinense en poder de los moros?<sup>31</sup> Y así en diferen-

<sup>28</sup> *Félix*, c. 79: ib. p. 855.

<sup>29</sup> Ib. p. 856.

<sup>30</sup> Ib. p. 856.

<sup>31</sup> *Blanquerna* c. 71, n. 3, p. 367.

tes pasajes de sus obras. En el *Félix* c. 63, apunta el dolor y lágrimas del ermitaño, que introduce en este libro, dolor y lágrimas porque los sarracenos poseen los santos lugares donde la fe fue fundada.<sup>32</sup>

Hay que dar honor a la fe y destruir el error con armas corporales y espirituales. Los que han de defender la fe son — según Llull — los cardenales, prelados y sacerdotes; los cristianos laicos con armas corporales; y los eclesiásticos con las espirituales, esto es, con razones, argumentos, textos de la Sagrada Escritura, oraciones, santa vida. La fe pide el auxilio de los reyes, que emplearían en esto su tiempo y valor, en lugar de ir a cazar fieras; pero ellos no hacen caso, lamentase Ramon.<sup>33</sup>

Aunque los empeños por la conquista no diesen los resultados apetecidos, no está todo perdido. Aun a trueque de la inutilidad de los esfuerzos y de que no se conviertan los sarracenos, “mayor fruto es alabar y honrar a Dios, que salvar y convertir los hombres...”, así dijo a un prelado a quien exhortaba a hacer conventos para que los religiosos aprendiesen la lengua árabe en orden a la evangelización...<sup>34</sup> Porque, en definitiva, “todo el mayor honor que el hombre le puede dar a Dios es ofrecerse a morir por su amor”.<sup>35</sup>

Motivos de evangelización, aunque más disimulados, se encuentran también en unas cuestiones *quodlibetales* que a Blanquerna, cuando llega a ser obispo, se le proponen para que las resuelva... pero que, después de discutir las y discurrir por una y otra parte, no quiso resolverlas, sino que determinó pasar a Roma para proponérselas al Papa y a los cardenales, “que las soltasen y resolviesen, y que obrasen en consecuencia de la resolución y determinación que tomarían...”.<sup>36</sup> Dicen así las cinco primeras cuestiones, que son las que hacen el objeto de nuestro estudio:

“*La primera*, si los cristianos son culpables de la ignorancia en que están los infieles que ignoran la santa fe católica.

”*La segunda*, quiénes son los que tienen mayor poder y oportunidad, o los católicos, que tienen y siguen la verdad para reducir a los infieles a abrazar y seguir las sendas de la verdad, o los infieles para echar a los católicos de la verdad y ponerles en el error.

<sup>32</sup> *Félix*, c. 63: ib. p. 803.

<sup>33</sup> Ib. p. 803-804.

<sup>34</sup> Ib. p. 804.

<sup>35</sup> Ib. p. 804.

<sup>36</sup> *Blanquerna* c. 77, n. 3, p. 390.

"La tercera, si los cristianos son culpables de que esté en poder de los moros la Tierra Santa de ultramar, donde Jesucristo fue concebido y nació y fue crucificado y muerto.

"La cuarta, si los artículos de la santa fe católica de los cristianos pueden ser entendidos por razones necesarias.

"La quinta, si la fe vale más o menos, en caso de poder ser entendidos sus artículos por razones necesarias".<sup>37</sup>

Otros de los motivos que pudo tener Llull para empujar a la evangelización es el de mostrar la utilidad de algunos libros que había escrito con este fin apologético. Nos referimos al *Llibre del gentil*, escrito primero en árabe hacia el año 1270; y al *Art abreuçada d'atrobare veritat*, escrito asimismo primeramente en árabe.

Pero, más que una finalidad de utilizar y difundir sus libros, aquí vemos un método que Ramon quería emplear para la conversión de los no cristianos.

#### *Método de conversión.*

1) Ante todo, y anticipándose en siglos a los mejores métodos misionólogos de hoy, había que *aprender la lengua de aquellos a quienes se quería evangelizar.*

Por eso el Papa Blanquerna manda que de todos los religiosos científicos se señalen algunos para aprender lenguas, como lo hacen en Mallorca. Es la alusión a la obra querida de *Miramar*:

"El Papa y los cardenales y los religiosos, para honrar la Gloria de Dios, establecieron que de todos los religiosos científicos fuesen señalados algunos para aprender varias ciencias y lenguas; y que por todo el mundo fuesen establecidas casas de estudios, en donde fuesen suficientemente proveidos y abastecidos de todo lo necesario para su manutención, según la planta del monasterio de Miramar, que hay en la isla de Mallorca. Del agrado del Papa y de todos los demás fue esta ordenación. Y entonces el Papa envió por todas las naciones de los infieles a que hiciesen venir algunos de ellos para aprender nuestra lengua y que se aprendiese la suya, y después juntos con ellos fuesen a sus tierras a predicar a los otros infieles. Y que aquellos infieles que habrían aprendido la lengua latina y tendrían conocimiento de la santa fe católica, se les fuese dando dinero,

---

<sup>37</sup> Ib. n. 2, p. 389.



bagajes y ricos vestidos, a fin de que con esto se diesen por agradecidos y satisfechos y alabasen a los cristianos, y habiéndose restituido a sus tierras, les ayudasen y mantuviesen”.<sup>38</sup>

También el Papa manda que “de los judíos y moros que viven entre los cristianos sean señalados algunos para aprender latín y entender las Escrituras, y que lo aprendan dentro de un cierto y determinado tiempo”. Manda también que se les favorezca “y de este modo serán más a propósito para entender la verdad y convertir a los otros”.<sup>39</sup>

A un obispo mandó el Papa “que mantuviese y proveyese cada un año cincuenta tártaros y veinte (diez?) frailes que el Papa enviaba a su obispado, para que los tártaros enseñasen su idioma a los frailes, y éstos el suyo a los tártaros, conforme se había ordenado en la corte de Roma; y asimismo que el obispo hiciese construir un monasterio fuera de la ciudad en que estuvieren todos ellos juntos y les contribuyese perpetuamente con cierta renta para que pudiesen vivir...”.<sup>40</sup>

De los 50 tártaros — dice el novelista — se convirtieron 30; y con cinco frailes el Papa los envió al gran Kan y le pusieron en estado de duda y salvación.<sup>41</sup> También en una tierra donde estudiaban en nuestras letras diez judíos y diez moros con diez religiosos, se convirtieron la mitad; y fueron después a predicar y convertir a sus paisanos.<sup>42</sup>

Esta es, pues, la primera parte del método misionero de Llull, *aprender la lengua*, como lo practican hoy los misioneros de todo el mundo. Y parece claro que, con el estudio de la lengua, venía el estudio de la mentalidad, de la religión y de las costumbres de aquellos con quienes se quería dialogar.

2) No es raro encontrar en los escritos de Llull, por ejemplo, en el *Félix de las maravillas* (c. 79) una discusión entre tres personajes: un cristiano, un moro y un judío, que se esfuerzan por enaltecer su propia religión. Son las tres que principalmente entraban en conflicto en la

<sup>38</sup> Ib. c. 80, n. 3, p. 406. Pío XI, en su encíclica *Rerum orientalium* (8 de septiembre 1928) recordaba las peticiones de Llull a los Papas Celestino V y Bonifacio VIII, “cosas muy audaces para aquellos tiempos sobre el modo de promover los asuntos orientales”; también que entre los cardenales hubiese uno encargado de ello; y sobre el modo de establecer las misiones entre tártaros, sarracenos; y entre cismáticos...: AAS 20 (1928) 279-280.

<sup>39</sup> *Blanquerna* c. 80, n. 5, p. 406-407.

<sup>40</sup> Ib. c. 80, n. 9, p. 409.

<sup>41</sup> Ib. n. 12, p. 410.

<sup>42</sup> Ib. n. 13, p. 410-411.

época de Ramon. El cristiano demostró la mayor concordancia de su ley con los atributos divinos y con las virtudes. Pero no basta la sola verdad. "La verdad sin las demás virtudes no tiene poder contra la mentira".<sup>43</sup>

También en el *Félix*, en semejante diálogo o disputa de los tres, por las razones de Blanquerna se muestra la bondad y amor de Dios, que se manifiesta en la encarnación de su Hijo.<sup>44</sup>

3) Insiste también Llull en que, si antes en los primeros tiempos de la Iglesia se hacían milagros para la conversión de los gentiles, hoy, en su tiempo, hay que dar *razones necesarias por filosofía y teología*.<sup>45</sup> Lo que es la mayor verdad, que es la de Dios, debe ser demostrado.<sup>46</sup>

El Entendimiento, personaje Iuliano, hermano de la Fe y de la Verdad, dice que es tiempo en que los infieles (los moros y los judíos) piden razones y demostraciones necesarias y desprecian la creencia, y él les enseñará el *Arte abreviado de encontrar la verdad*.<sup>47</sup> "Hora es ya que nos pasemos a ellos y usemos de la ciencia que tenemos; porque, si no usamos de ella según debemos, para honrar a aquel de quien la hemos recibido, haremos contra la conciencia y contra aquello mismo que sabemos... Muy grande es la dificultad y duda que tienen los moros sabios en su misma ley y creencia. En duda se hallan los judíos por el cautiverio en que se hallan y desean tener seguro conocimiento de la verdad. Grande es el número de los idólatras que no tienen conocimiento alguno de Dios. Así, pues, hora es que nos vamos. Y por esto deseo yo saber quiénes de vosotros quieren venir en mi compañía y de mis hermanos, y allá disputaremos con los infieles con un nuevo modo, enseñándoles el *Arte abreviado de hallar la verdad*. Y cuando la hubiesen aprendido, entonces podremos fácilmente convercerles por el mismo arte y sus principios".<sup>48</sup>

Por los textos que hemos citado se podrá conjeturar qué es lo que entiende Llull por la demostración de la religión católica *por razones necesarias*. No vamos a entrar en detalle en la célebre discusión que ha querido hacer de Ramon un *semi-racionalista*, afirmando que los misterios cristianos son demostrables. Por los fines apologeticos en que Llull se desenvuelve, entendemos que las *demonstraciones necesarias* de la religión

43 *Llibre del gentil*, c. 79: ib. p. 856-857.

44 *Félix*, c. 7: ib. p. 637-639.

45 Ib. c. 12, p. 659.

46 Ib. c. 79, p. 858.

47 *Blanquerna* c. 44, n. 3, p. 267.

48 Ib. n. 3, p. 267.

católica, son las demostraciones por una amplia necesidad de conveniencia o de demostraciones *indirectas* de los misterios, esto es, las que directamente establecen la credibilidad de esta religión.

Muy lejos nos llevaría, y con abuso del espacio concedido, si todavía tuviéramos que hablar de algunos pensamientos lulianos con que hemos tropezado en el curso de nuestras lecturas, en orden al método de la evangelización y conquista de Tierra santa. Nos referimos a la supresión de las órdenes del Temple y del Hospital;<sup>49</sup> y a la ordenación que establece Ramon para los estudios en el monasterio, que sería la de la Real en Palma; entre los cuales no faltan los estudios de teología, además de los de Gramática, Lógica, Filosofía natural y moral, Derecho y Medicina.<sup>50</sup> La teología es para Ramon, como lo era en la Edad Media, el fin y perfección de las otras ciencias.<sup>51</sup> El obispo Blanquerna ordenará los estudios con los canónigos de su catedral.<sup>52</sup>

Pero sobre todo la ordenación de los estudios lulianos miraba al aprendizaje de las lenguas de aquellos que había que evangelizar. No resistimos a la tentación de recordar aquí lo que el mismo Llull escribe sobre su predilecta fundación de Miramar:

Quando Blanquerna es obispo y reune sínodo, resulta que “por casualidad y fortuna concurría en aquel sínodo un eclesiástico que era natural de una isla sobre el mar, que se llama Mallorca, y dió relación al obispo, en presencia de todos, como aquella isla es la de un rey noble, muy sabio, que se llama Jaime, rey de Mallorca, el cual es un rey condecorado con muchas y muy buenas costumbres y tiene gran devoción cómo por la predicación sea honrado Jesucristo entre los infieles; y por esto ha ordenado que trece frailes menores estudien y aprendan la lengua árabe en un monasterio llamado Miramar, el cual está fundado y establecido en un paraje a propósito y conveniente, y les ha proveído para esto de todo lo necesario, y cuando sepan bien la lengua árabe, con licencia de su General, vayan a predicar y honrar entre los fieles el bendito Fruto del vientre virginal de la Virgen Santa María, por cuyo honor padezcan hambre, sed, calor, frío, pavor y la muerte. Cuyo estatuto está allí establecido para siempre”.<sup>53</sup>

49 Ib. c. 80, n. 7.

50 *Blanquerna* c. 56, n. 5, p. 310.

51 Ib. p. 309-310.

52 *Blanquerna* c. 68.

53 Ib. c. 65, n. 3, p. 345.

*Conclusiones.*

Las conclusiones de nuestro estudio pueden ser las siguientes:

1) La motivación misionera en Ramon Llull es la motivación de un santo. Es el honor de Dios lo que sinceramente apetece; es el honor de Jesucristo, para que su encarnación sea conocida y honrada; es la salvación de las almas redimidas con la sangre de Cristo.

Esta motivación sinceramente espiritual, recta y no oblicua,<sup>54</sup> es la que constantemente aparece en las obras de Ramon.

2) Pero con ser tan alta y sinceramente espirituales los motivos que tiene para ir a evangelizar y para mover a otros a esta misión, participa también de las ideas generosas de su tiempo, como son las que impulsaban a la conquista de la Tierra de Nuestro Señor Jesucristo.

3) Con ser Llull tan altamente espiritual y tan generosamente idealista, es también muy realista en la manera como quiere ejercitar su apostolado. Los que quiere convertir son primero aquellos que tiene más cercanos, los judíos y los árabes que viven en su contorno, y por medio de ellos a los demás de su nación.

4) Es también tremendamente realista en la manera de organizar esa conversión, que exige como primer presupuesto el aprendizaje a fondo de las lenguas de aquellos a los que se quiere evangelizar. Miramar y su colegio de lenguas es el testimonio misionero de Ramon.

Y ésta es la gran lección, el estudio de las lenguas indígenas de los países que hay que evangelizar, la gran lección que han aprendido y practican los misioneros de hoy. Es la base para entender la mentalidad de los pueblos, instrumento del diálogo y de la noble convivencia.

MIGUEL NICOLAU

---

<sup>54</sup> Como diría San Ignacio: *Ejercicios* n. 172.

## EL MISIONERO, COMO FILÓSOFO

Los papeles de filósofo y misionero se presentan tradicionalmente opuestos en la historia de la filosofía occidental. Desde el punto de vista filosófico, la misión parece incompatible con los ideales de imparcialidad y objetividad científicos favorecidos por el filósofo. El énfasis del misionero se concentra en la propagación de la fe, mientras que el filósofo rechaza generalmente la última como medio eficaz de encontrar la verdad. El filósofo, por lo tanto, pone en duda, por lo menos en principio, los fundamentos mismos que dan vida a la actividad misionera, y desconfía de los motivos que la promueven. En particular el filósofo critica la intolerancia del misionero, que se contenta con la propagación de sus ideas, combatiendo sin imparcialidad científica toda doctrina que va o parece ir en contra de sus convicciones. Critica acremente, además, lo que piensa es la actitud obscurantista del misionero, que, sin poner en duda sus ideales, rechaza aún la mera posibilidad de que esté en un error.

Por su lado, el misionero frecuentemente repudia también al filósofo y su actividad, como obstáculos a su misión de diseminar la verdad divina. Pues al fin y al cabo, se pregunta, ¿para qué se necesita la imparcialidad científica y la tolerancia intelectual si se sabe cual es la verdad? Tolerar en tales circunstancias no es realmente tolerar, sino abrirle las puertas al error y al mal. Además, ¿qué han conseguido los filósofos con su énfasis en la razón y la ciencia? ¿No están la mayoría confundidos y perdidos en un mar borrascoso de contradicciones? ¿Cuántos son los que han llegado a puerto seguro? ¿Cuántos están de acuerdo aún en los más mínimos detalles? Y mientras los filósofos discuten y disputan, las almas sin conocimiento de la ley divina, a juicio del misionero, se pierden sin esperanza.

Puestas de esta forma, las actividades y actitudes del filósofo y del misionero parecen totalmente incompatibles e irreconciliables. Sin embargo, cuando estas actividades y actitudes se examinan más cuidadosamente, tal como aparecen en la historia de la filosofía, se descubre que en realidad los respectivos papeles de misionero y filósofo no están tan distantes, y que

en muchas ocasiones aparecen juntos. No es difícil encontrar filósofos que actúen como misioneros, usando todos los medios que pueden para convencer a los demás de la verdad de sus opiniones y teorías. Más raro, sin embargo, es encontrar misioneros que se valgan de la filosofía como método de evangelización.

En esta breve comunicación, prestaremos atención particular a un caso de los últimos. Será nuestra tesis principal que en Ramon Llull encontramos un ejemplo feaciente y claro del misionero que se vale de la filosofía para realizar su fin propagador. Como tesis secundaria mantendremos que es este carácter misionero-filosófico que explica el criticado y malentendido racionalismo luliano.

### I. *La filosofía como instrumento misional.*

El espíritu misionero de Llull no es desconocido. Mucho se ha escrito ya sobre el proselitismo y la incansable actividad que lo llevó no sólo a escribir innumerables tratados apoloéticos y teológicos, sino también a viajar y predicar extensamente en las tierras mediterráneas del medioevo. Muere, según se cree, en un viaje de misión, y empieza su vida intelectual como creyente con las bien conocidas intenciones descritas en la fantaseada *Vida coetánea*.<sup>1</sup>

También se conoce el importe filosófico del pensamiento, la obra y la actividad personal lulianos. No son pocos los libros que Llull dedica a temas puramente filosóficos, y no es difícil encontrar en los otros pasajes de interés para el filósofo.

A pesar de todo lo que se ha escrito sobre Llull el misionero, y Llull el filósofo, sin embargo, no parece haberse enfatizado suficientemente el hecho de que es el mismo individuo el que se nos presenta como misionero y como filósofo.<sup>2</sup> En particular falta notar la relación que estos

<sup>1</sup> Ed. BATLLORI, *Obres essencials*, I. Barcelona 1957, pp. 31-54.

<sup>2</sup> Se ha escrito mucho sobre Llull el teólogo y Llull el filósofo, pero esto no es lo mismo. No todo teólogo es misionero y no todo misionero es teólogo. El concepto de teólogo tiene que ver con la elaboración y entendimiento de la doctrina revelada; la del misionero con su propagación. A propósito, tampoco hay que confundir al teólogo y misionero con el apologeta. El fin apoloético es la defensa de la fe. El apologeta depende hasta cierto punto del teólogo, pues poco puede defender la fe sino la entiende. Pero el teólogo no depende del apologeta. De la misma manera el misionero depende del teólogo, pero no el teólogo del misionero. Por lo que respecta al apologeta, el misionero puede utilizar su método como medio de conversión, pero no es necesario que así lo haga.

dos papeles, juzgados incompatibles por filósofos y misioneros por igual, tienen en Llull.

La naturaleza de esta relación la revela la muy discutida doctrina luliana de las razones necesarias, pues es aquí que encontramos indicaciones de que en Llull la relación entre el misionero y el filósofo no es independiente, como, por ejemplo, la relación entre el médico y el marido en un hombre cualesquiera. Al contrario, en Llull el misionero es filósofo precisamente porque es misionero. Esto no quiere decir que los dos papeles se fundan en la personalidad o actividad lulianas, sino simplemente que, según Llull, una manera eficaz, y quizá la mejor manera en ciertas circunstancias, de ser misionero sea el ser filósofo. Esta aparente paradoja se resuelve demostrando que el método filosófico y, por lo tanto, la actividad filosófica no es incompatible con el método y la actividad misionera, sino que, al contrario, la filosofía es la mejor manera de propagar la fe.

Por lo que nos dice Llull, él nunca pensó que estos métodos o actividades estuvieran en conflicto. En un texto frecuentemente citado que se encuentra en el *Libre de demostracions*, Llull nos dice:

Certa cosa és e manifesta que errors mills és mortificada e destruida ab raons necessàries que ab fe, e assò és per so cor enteniment e lum de saviesa se convenen en entendre, e fe e innorància se convenen en creure... Los infeels... són pus apparellats a rebre veritat per necessàries demostracions que per fe ni per creensa demostrada a ells per home; Car Déus tan çolament és aquell qui dóna lum de fe als hòmens qui's convertexen creen veritat, mas home per la virtut de Déu ha poder d'entendre e de mostrar e de reebre veritat per rahons necessàries. On com assò sia en així, si era cosa que l'enteniment no agués possibilitat de entendre los articles per necessàries rahons, mas que ab fe tan solament hom pogués aquells creure, seguir sia que Déu e menor e defalliment se concordassen contra major et acabament, en quant no auria ordenat ni volgut que fos la major utilitat fos, e auria volgut que fos la menor tan solament...<sup>3</sup>

El texto es importante, pues muestra que, a juicio de Llull, el instrumento principal del filósofo, las presuntas "razones necesarias", son un

<sup>3</sup> En *Obres* XV (Palma de Mallorca 1930), pp. 7-8.

instrumento eficaz para purgar la fe de los errores que puedan introducirse en ella por falta de conocimiento. Y esto porque el instrumento que Dios ha dado al hombre para comunicar la verdad a otros hombres es precisamente el entendimiento. Desde luego, Dios puede, por su gracia, hacer creer al hombre y así atraerlo a la verdad, pero un hombre no puede convencer a otro hombre excepto por demostración y entendimiento. Su poder reside en las facultades naturales que Dios le ha otorgado y, por lo tanto, son éstas las que ha de usar si desea atraer a la verdad a su congénere.

Naturalmente, en caso de estupidez natural o de un intelecto obtuso, entonces no hay otro camino a la verdad sino la fe, o la autoridad, o, si es posible, los milagros y otras cosas por el estilo, pues poco puede hacer un hombre para convencer a otro con razones y argumentos cuando a este otro le falta entendimiento. En casos como éste, sólo el poder divino sobrenatural, en forma de fe o de milagros, es eficaz. Como nos dice Llull en el *Libre de contemplació de Déu*:

Com l'ome savi disputa ab l'ome errat... si.l veu que sia home de gros enteniment e que no sia home subtil, molt mills lo porà trer de sa error ab auctoritat et ab miracles de sants que li fassa creure, que no farà ab raones ni ab arguments naturals; car home de gros enginy pus prop és de fe que de raó... Com home subtil disputa, Sènyer, ab altre home subtil, si vol trer de sa error ni endur a veritat, cové que desput ab ell per raons silogitzans naturals en les coses sensuales e en les coses entellectuals, car molt mills enduu home subtil a veritat per raons que per fer fe ni per auctoritat...<sup>4</sup>

La mejor manera de atraer al hombre sutil a la doctrina cristiana, entonces, es usando el método natural que Dios nos ha dado, ya que como hombres no tenemos otro instrumento de que valernos. Como tal, el misionero, que tiene como fin principal la propagación de la fe entre los infieles, ha de convertirse en filósofo y aprender a disputar y usar razones necesarias que convenzan al infiel de la verdad de la fe cristiana. Con estas razones podrá, según nos dice Llull en el *Libre de demostracions*, probar los artículos de la fe sobre la existencia divina, la trinidad y la encarnación.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> En *Obres IV*, p. 172.

<sup>5</sup> *Ed. cit.*, p. 4.



Por supuesto, esto no quiere decir que la fe sea superflua. La fe, como instrumento divino, y el entendimiento, como instrumento humano, no se oponen en sus respectivas operaciones. Además, Llull no piensa por un momento, como algunos han incorrectamente mantenido, que el entendimiento humano es suficiente para comprender todas las obras de la naturaleza. Como expresa claramente en el *Libre de contemplació de Déu*:

Tant son grans e molts los secrets de natura que no poden caber tots en conexas d'ome, car l'apercebiment humà no abasta a entendre ni a saber totes les obres de natura, car molt major és la possibilitat que natura ha en obrar segons son cors que no és la possibilitat que la ànima d'ome ha a entendre la obra de natura.<sup>6</sup>

Al contrario, la razón y el entendimiento humanos son insuficientes y necesitan de la fe para el conocimiento del universo. Y, por supuesto, la última está siempre por encima de los primeros. Sobre esto no hay duda según aclara en el *Liber de disputatione fidei et intellectus*:

Etiam Isaias dicit: "Nisi credideritis, non intelligetis"; et sic patet, quod tu, Fides, sis dispositio et praeparatio, per quam ego de Deo sum dispositus ad altas res; nam in hoc, quod ego per te suppono credendo, per quod possum ascendere, habituo me de te, et sic tu es in me, et ego in te; et quando ascendo ad gradum, in quo tu es, intelligendo, tu ascendis credendo in altiore gradum super me; nam, sicut oleum natat super aquam, ita tu semper moraris super me...<sup>7</sup>

Pero desde el punto de vista humano, y de lo que un ser humano puede hacer para convencer a otro, no hay duda tampoco de que la razón toma precedencia sobre la fe.<sup>8</sup> Este es el fundamento que hace posible la transformación del misionero en filósofo. El fin del misionero es la conversión a la fe, pero ya que, como ser humano, su poder no alcanza a mover la voluntad humana para aceptar la verdad de la doctrina, tiene que valerse de su intelecto y de las razones que éste le facilite para su fin.

<sup>6</sup> Ed. cit., p. 27.

<sup>7</sup> Ed. IVO SALZINGER en *Opera omnia IV* (Maguntia, 1729), p. 2, n. 2.

<sup>8</sup> *Libre de demostracions*, ed. cit., p. 4.

Naturalmente, esta concepción de la relación entre el misionero y el filósofo afecta drásticamente tanto la noción de filósofo como la de misionero, cosa que Llull parece comprender perfectamente. El misionero desde esta perspectiva, convertido en filósofo, mantiene su fin propagador, pero su método de propagación cambia substancialmente: El sermón se convierte en disputa y la fe en razón. Lo último no implica, sin embargo, que el misionero pierda su fe al convertirse en filósofo; por el contrario, la fe se confirma y fortalece con la razón, pues el misionero personifica al filósofo sólo ante el infiel para poder atraerlo a la fe, sin menoscabo de su propia creencia.

Por otro lado, el filósofo también cambia, pues en lugar de comenzar su búsqueda de la verdad con una *tabula rasa*, como quisieron los filósofos modernos, comienza con los supuestos de la verdad cristiana. Por esto pierde su autonomía, pero gana en cambio, según cree Llull, la seguridad de que llegará al puerto seguro de la verdad. Así lo expresa Llull en el *Libre de meravelles*, cuando escribe:

...los filòsofs gentils no sotsposaven per fe nulla cosa en Déu, mas que seguien raons necessàries; e per ço lur enteniment no poc pujar tan alt en Déu, com l'enteniment dels filòsofs cristians catòlics e teòlegs, qui per fe sotsposen en lo començament ésser Trinitat en Déu. E car fe és lum d'enteniment, puja l'enteniment a entendre pus altment ço que los filòsofs gentils no pogren entendre.<sup>9</sup>

## II. *Las razones necesarias.*

Es desde esta perspectiva misional que se entiende mejor la naturaleza del discutido racionalismo luliano y el carácter de sus famosas razones necesarias.

Lo primero que hay que tener bien claro es que la necesidad de las razones de que Llull nos habla, no es lo que se entiende comunmente hoy en día por necesidad lógica. Según la lógica, una razón o argumento es necesario si su conclusión se sigue necesariamente de las premisas de que depende. En tal caso el argumento se dice válido, lo cual quiere decir

---

<sup>9</sup> I, cap. 4. *Obres essencials*, I, p. 328.

que no puede tener una conclusión falsa si las premisas son verdaderas. Pero, obviamente, de acuerdo con esta definición, hay muchos argumentos válidos que tienen premisas falsas. Tómese, por ejemplo, el siguiente: Lo que no está aquí está allá y yo no estoy aquí, así que yo estoy allá. Es obvio a los presentes que es falso que yo no esté aquí, y que, por lo tanto, es también falso que yo esté allá. Pero, por otro lado, es también perfectamente obvio que es válido concluir que si yo no estoy aquí y que si no estar aquí es estar allá, entonces yo estoy allá.

A pesar del grado de formalismo que algunos aspectos del arte luliano alcanzan, Llull nunca divorcia completamente la estructura argumentativa del valor proposicional. Para Llull una razón necesaria tiene siempre por conclusión una proposición verdadera. Lo cual indica que las razones necesarias lulianas no se pueden tomar como argumentos válidos y nada más.<sup>10</sup>

Otra posibilidad sería tomar estas razones como argumentos ciertos o indudables, lo que en inglés se llama *sound*.<sup>11</sup> Un argumento es cierto o indudable si es formalmente válido y sus premisas son verdaderas, por ejemplo: La parte es más chica que el todo, y la pata es una parte de la mesa, así que, la pata es más chica que la mesa.

Dadas estas condiciones parecería a primera vista que las razones necesarias son de este tipo, argumentos ciertos o indudables, o sea, argumentos válidos con premisas verdaderas. Desgraciadamente el asunto no es tan sencillo, pues algunos ejemplos que Llull nos da invalidan claramente esta interpretación. En el *Libre de demostracions* I, capítulo 14, Llull nos dice, por ejemplo, que los milagros que Jesucristo hizo mientras estaba en esta tierra constituyeron razones necesarias de los artículos de la fe para los apóstoles. Claramente, si un acto de esta naturaleza puede ser considerado razón necesaria, entonces las razones necesarias están muy lejos de ser lo que en lógica se llaman argumentos ciertos o indudables.<sup>12</sup>

JORGE J. E. GRACIA

<sup>10</sup> De hecho, no se pueden juzgar ni siquiera como argumentos formales o silogísticos. He examinado los elementos formales del arte luliano en "The Structural Elements of Necessary Reasons in Anselm and Llull", *Diálogo* 9 (1973), 105-129.

<sup>11</sup> Véase I. M. COPI, *Introduction to Logic* cap. I (New York: MacMillan, 1972, 4 th. ed.), p. 33.

<sup>12</sup> Ya vimos en una sesión anterior del Congreso como el padre Platzek ha intentado dar una interpretación mística de la razón necesaria. Dudo, sin embargo, que se pueda

encontrar fundamento textual para arguir que *solamente* la interpretación mística es válida, algo que parece ser lo que piensa el padre Platzeck. En mi opinión, como explico en esta comunicación, la razón necesaria no tiene forma definitiva para Llull y, por consiguiente, tanto hierran aquellos que la identifican exclusivamente con el silogismo aristotélico u otro mecanismo formal como aquellos que la interpretan metafórica o místicamente. Las únicas características constantes de la razón necesaria que he podido encontrar en la obra luliana son dos: su verdad y su fuerza psicológica de persuasión. Por esto es que, dependiendo de las circunstancias, pueden ser filosóficas teológicas o experienciales, y estar articuladas en forma silogística o artística.

## MISSIONSVORSTELLUNG IN LLULLS SPÄTSCHRIFTEN

### 1. *Einführung*.<sup>1</sup>

Die drei letzten Jahre seines Lebens verbrachte Raimund Lull in Messina und Tunis (1313-1315). Die berühmte Biographie der *Vita coetanea* berichtet uns nichts über diese Zeit, denn sie schliesst bereits mit dem Jahre 1311. Historische Nachrichten für diese letzte Zeit seines Lebens müssen wir also aus den bisher gefundenen Spätwerken Lulls entnehmen. (Dazu kommen noch einige Briefe des Königs Jakob von Aragon).

Am 26. April 1313 hatte Raimundus in Mallorca sein Testament verfasst, in dem er besonders über die Verbreitung und Aufbewahrung seiner Bücher verfügt. Auf seiner Heimatinsel hatte er sich zuletzt noch vor allem der Predigt unter den Sarazenen gewidmet. Mit bereits 80 Jahren machte er sich dann auf eine neue Missionsreise "corpore jam senex fere octogenarius, animo vere semper virenti contendens et laborans, ut Saraceni converterentur". Grosse Erwartungen richtete er dabei auf *Friedrich III.*, den König von Sizilien (1296-1337), dem jüngeren Bruder seines Gönners *Jakob II.*, des Königs von Aragon (1291-1327). Friedrich hatte sich schon lange beschäftigt mit Plänen für eine Weltfriedensordnung und die Bekehrung der Sarazenen. Seit 1308 hatte er auf die Ratschläge *Arnalds von Villanova*, des Landsmannes Lulls, gehört und versuchte ein geistliches Leben mit seinen königlichen Aufgaben zu verbinden; er führte eine einfache Lebensweise, bemühte sich um freiwillige Armut und gründete Predigerschulen.

Schon früher dürften Beziehungen zwischen Raimund und Friedrich bestanden haben. Raimundus hatte nämlich vor, in Tunis eine grosse Glaubensdisputation zwischen Christen und Muselmanen zu veranstalten; deshalb hatte er durch seinen Freund Perceval Spinola aus Genua dem König

---

<sup>1</sup> Cf. *Raimundi Lulli opera latina* (= ROL), vol. 1, ed. J. Stöhr, Palmae Maioricarum 1959, p. 9-24; J. Stöhr, *Die Theologie des seligen Raimundus Lullus nach seinen Spätschriften*, Diss. Freiburg i. Br. 1958, 7-24; E. W. Platzeck, *Raimund Lull*, I, Düsseldorf 1962, 38-41.

einen Band Manuskripte geschickt mit drei Werken: *“De articulis fidei”* (Liber apostrophe), 1296 verfasst, *“De anima”* (verfasst 1926), und die *“Hores de nostra Dona”*, 1276-86 verfasst. Schreiber dieser Werke war der Pisaner *Bindus Guastappus*. Durch die Streitereien zwischen den Königen von Sizilien und Aragon (1297-1302) waren dann wohl die Beziehungen zwischen Raimund und Friedrich für eine Zeit lang unterbrochen. 1299 wurde dann Friedrich durch seinen Bruder Jakob in einer Seeschlacht (Cap Orlando) besiegt. Er sicherte dann sein Land durch einen Friedenspakt mit Neapel von Norden her und attackierte die tunesische Küste (Eroberung der Insel Djerba). Im Juli 1312 widmete Raimund dem König wiederum zwei Werke, nämlich das *“Liber de participatione Christianorum et Saracenorum”* und das *“Liber de differentia correlativorum divinarum dignitatum”* und schliesslich widmete er im September 1312 dem König Friedrich und dem Erzbischof *Arnaldo de Rassaco* von Monreale das *“Liber de novo modo demonstrandi”*. Er konnte ja fest mit besonderer königlicher Unterstützung für seine Missionspläne rechnen. So begann er schliesslich im April oder Mai seine bereits lange geplante Seereise. In Sizilien blieb er etwa 12 Monate, wenigstens bis zum Mai 1314. In dieser Zeit kam es zu vielen Beratungen und Diskussionen über die Bekehrung der Ungläubigen, besonders mit den führenden Persönlichkeiten, wahrscheinlich aber auch mit den Muselmanen selbst, die in nicht geringer Zahl auf Sizilien lebten. Vom August 1313 bis zum Mai 1314 verfasste er etwa 37 Opuscula, deren Thema vor allem Trinitätslehre und Christologie ist. Wahrscheinlich wurden seine Erwartungen in mancher Hinsicht enttäuscht. Doch machte er sich voller Tatkraft schliesslich allein auf, in Tunis das Bekehrungswerk in Angriff zu nehmen. Wie sehr er mit Misserfolgen und Enttäuschungen zu kämpfen hatte, zeigen die Worte, mit denen er Sizilien im Mai 1314 verliess: *“Et voluit iustitia, quod Raimundus iret ad Curiam, et etiam ad principes Christianos, et quod praesentaret librum istum, ut de concilio praelibato haberent notitiam et de iustitia Dei timorem. Sed Raimundus excusavit se et dixit, quod pluries fuit ad Curiam et ad plures principes fuit locutus, quod fides esset exsultata per universum mundum, et fecit libros, in quibus ostenditur modus, per quem totus mundus posset esse in bono statu; sed nihil potuit impetrare cum ipsis et pluries fuit derisus et percussus et phantasticus vocatus. Et sic Raimundus excusavit se et dixit, quod iret apud Saracenos et videret, si posset ipsos Saracenos ad fidem sanctam catholicam reducere”*.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> *Liber de civitate mundi*, op. 250 (ROL I, 200-21).

König Friedrich hatte damals wahrscheinlich vor, Tunis mit Gewalt zu erobern. Deshalb wandte sich Raimundus zuerst nach Mallorca, wo der König *Sancio* (1311-1324), Nachfolger seines Jugendfreundes *Jakob II.* von Mallorca, Verträge mit dem König von Tunis abgeschlossen hatte, auf Grund derer die christlichen Händler in Bugia und Tunis friedlich arbeiten konnten. *Guilelmo de Vilanova*, Bischof von Mallorca, förderte Lullus letzten Missionsplan. Am 14. August 1314 ging Lullus dann in Mallorca in See; zum Schiff begleiteten ihn verschiedene Notabeln der Stadt als Ehrengelait. Anfangs September 1314 kam er in Bugia an in der Stadt, aus der er nach einer Gefangenschaft von 6 Monaten im Jahr 1307 ausgewiesen worden war. Nach kurzer Zeit begab er sich schliesslich nach Tunis, der Hauptstadt des Königreichs. Dort hatte er bereits im Sommer 1293 Disputationen abgehalten. Mit knapper Not war er der Todesstrafe entgangen; er war ausgewiesen worden mit der Androhung, dass bei einer späteren Rückkehr ihm die Steinigung drohen würde. Seinen neuen Missionsversuch nach 20 Jahren unternahm nun Raimundus nicht ohne sorgfältige Vorbereitung. Sein Gönner *Johannes Gil* (Egidi), ein Maler und Dolmetscher des Königs, empfahl ihm, sich Empfehlungsbriefe des Königs von Aragon zu beschaffen. Am 4. November 1314 schrieb *Jacobus II.* von Aragon derartige Empfehlungsbriefe, mit deren Hilfe Raimund sicher und in Frieden etwa ein Jahr in Tunis wirken konnte. Zunächst bemühte er sich, die Gunst der Staatsbehörden zu erlangen. Er widmete seine "*Ars consilii*" dem Rate der Stadt Tunis. Es ging darin um die Grundsätze für eine gute Verwaltung. In seinem "*Liber de Deo et suis propriis qualitatibus infinitis*" handelt er von Glaubenswahrheiten der Gotteslehre, die auch von den Sarazenen hochgeschätzt waren; Streitfragen der Trinitäts- und Inkarnationslehre vermied er zunächst. Anfang August 1315 schrieb Lullus an den König Jakob, man möge ihm den Bruder *Simon de Puigçerda* (de Podio Ceritano), einen früheren Schüler, schicken, der verschiedene seiner Werke vom Katalanischen oder Arabischen ins Lateinische übersetzen sollte. Der König bemühte sich um Erfüllung des Wunsches. Ob aber dieser Bruder jemals nach Tunis gelangte, ist unbekannt. Mindestens elf Werke hat Raimund in Tunis geschrieben, von denen allerdings einige nur dem Titel nach überliefert sind. Eine Reihe von Werken ging sicher verloren. Die letzten beiden bekannten in Tunis verfassten Werke sind der "*Liber de maiori fine intellectus, amoris et honoris*" und der "*Liber de Deo et de mundo*". Lullus verfasste sie im Dezember 1315. Es wird berichtet, dass er eine Reihe vornehmer Sarazenen zur Bekehrung führte.

Zwischen Dezember 1315 und März 1316 fand Lull den Tod. Er wurde nach alten Berichten in Bugia gesteinigt und von Genueser Händlern schwer verwundet auf ein Schiff gebracht, wo er dann kurz vor Erreichen Mallorcas starb.

## 2. *Theozentrische Zielsetzung der Mission.*

Sinn und Ziel aller missionarischen Aktivität leitet Lull von der Trinität und Inkarnation Gottes her: Gott schuf die Welt, damit die ganze Welt christlich werde.<sup>3</sup> Der Mensch ist bestimmt zur Schau der zentralen Glaubensgeheimnisse, Trinität und Inkarnation.<sup>4</sup> Diesem Ziele habe alles in der Welt zu dienen. Mangel an rechter Gotteserkenntnis und Gottesliebe sei die Quelle zahlreicher Übel in der Welt.<sup>5</sup> Tatsächlich gebe es keinen grösseren Wert in dieser Welt, als die Trinität und Inkarnation zu erkennen und zu lieben. Aus der Finalität der Welt folgt also, dass jeder geschaffene Wille bestrebt sein muss, das Christentum auszubreiten. Aber keine Kreatur soll dieses Ziel isoliert für sich erreichen; nichts kann seine Finalität verwirklichen ohne Konsonanz der Beziehungen zu anderen Seienden, ohne abhängig zu sein von anderen Gliedern der Gesamtwirklichkeit. Somit müssen auch die Ungläubigen auf diesen Weg der Wahrheit geführt werden.<sup>6</sup> Gotteserkenntnis und Gottesliebe sind also auch das Ziel aller wissenschaftlichen Beziehungen Lulls.<sup>7</sup> Immer wieder spricht er vom "venari divinam trinitatem et incarnationem".<sup>8</sup>

Die Mission wird also nicht utilitaristischen oder pragmatischen Zielsetzungen untergeordnet. Der eigene oder fremde Nutzen auch überna-

<sup>3</sup> Cf. *Tractatus de modo convertendi infideles*. R. SUGRANYES DE FRANCH, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 6 (1950) 84.

<sup>4</sup> "Cum sit creatus homo ad contemplandum divinam trinitatem et incarnationem, idcirco facimus istum librum; in quo dabimus doctrinam ad investigandum et probandum et contemplandum divinam trinitatem et incarnationem" (*Liber de compendiosa contemplatione*; ROL I, 74).

<sup>5</sup> *Liber de consolatione eremitarum* (ROL I, 74).

<sup>6</sup> "Nullum maius bonum potest esse in hoc mundo, quam cognoscere et amare efficaciter divinam trinitatem et incarnationem, quia per hoc possunt infideles reduci ad viam veritatis" (ROL I, 177).

<sup>7</sup> "Cum omnia sint creata ad cognoscendum et diligendum Deum, et cognoscere Deum sit valde difficile, et per hoc quia non est sensibilis neque imaginabilis, et diligere ignotum sit valde difficile, idcirco intendimus facere scientiam de Deo, ut diligere multum ipsum sit valde facile" (ROL II, 21) "Et quia de ipso [Deo] scientiam fecimus, maximum amantiam disposuimus, cum qua possumus facilliter multum Deum diligere". (ROL II, 23).

<sup>8</sup> Cf. ROL I, 132, 139, 146, 157, 159, 168, 171; n. 22.



türlicher Art kommt erst in zweiter Linie.<sup>8a</sup> Auch nicht politisches Notwehrrecht oder Verteidigungspflicht, und nicht etwa die Erfahrung eines sittlichen Versagens der Ungläubigen steht als Begründung der Mission im Mittelpunkt. Und schon gar nicht Rücksichten auf Bildungsdefizit oder Unterentwicklung. Sondern es geht primär um die Notwendigkeit der *contemplatio* und der Anbetung, des Gotteslobes und der Gottesliebe.<sup>9</sup>

Was Lull vor allem verkünden will, ist der lebendige Gott der Christen. Immer wieder bezeugt er: Gott ist nicht nur lebendig und aktiv in seinem Wirken nach aussen, in Bezug auf die Kreaturen, sondern auch im innergöttlichen Bereich.<sup>10</sup> Leben und Dynamik Gottes können also nur mit Hilfe der Trinitätslehre richtig verstanden werden.

### *Die Liebe Gottes als Grundlage.*

Lullus wuchs auf in einem erst jüngst eroberten Land, wo noch tausende von Muslinien lebten; er begegnete den Händlern und Matrosen der Schiffe, die aus der Levante oder aus Nordafrika kamen. Dieser Welt gegenüber fühlte er sich als Christ verpflichtet. Wiederholt nahm er sich vor, sich keine Ruhe zu gönnen, bis diese ganze Welt den dreieinen Gott loben würde.<sup>11</sup> Dieses ständige Bewusstsein des *debitum amoris*<sup>12</sup> machte

<sup>8a</sup> Dazu vor allem das "*Liber de prima et secunda intentione*" (Avinyo, n. 32). Lull betont die Notwendigkeit der vollkommenen und selbstlosen Gottesliebe so oft, dass der Inquisitor N. Eymericus dies etwa im Sinne der später verurteilten Auffassungen Fénelons verstehen wollte (Propositio 80-33; A. R. PASQUAL, *Vindiciae Lullianae* II, 583-610). Jedoch Lull weist die "intentiono secunda" nicht einfachhin als schlecht zurück; er lehnt sie nur ab, insofern sie die Stelle der "intentiono prima" beanspruchen will.

<sup>9</sup> "Et data est doctrina, cum qua homo sciat contemplari Deum; et cum ipsa doctrina homo est dispositus ad orandum Deum et laudandum ipsum, et ad regratiandum ipsi de bonis, quae dat hominibus naturaliter". (*De objecto finito et infinito*; ROL II, 115).

<sup>10</sup> In seinem *Liber de perseitate Dei* polemisiert Lull gegen Juden und Sarazenen: "Judaei et Saraceni, ut possint evadere ad credendum sive ad intelligendum divinam trinitatem, ponunt, quod dignitates Dei sunt qualitates activae, cum quibus Deus agit extra se, silicet in creaturis; non quod agat in se ipso propter se". (ROL II, 151) "Et ostensum est, quod Judaei et Saraceni reprehendendi sunt per hoc, quia dicunt, quod divinae dignitates sunt qualitates accidentales activae, cum quibus Deus agit in creaturis et nihil in se ipso" (ROL II, 160).

<sup>11</sup> Cf. *Liber contemplationum*, c. 358 § 30.

"Keiner hat im Mittelalter so viele missionstheoretische Schriften verfasst wie dieser schicksalsreiche und merkwürdige Mann, der Dichter, Gelehrter, Mystiker und Missionar zugleich war. Alle seine Werke stehen im Dienste der Mission, nicht nur die Schriften gegen den Arabismus und Averroismus, sondern auch die anderen, so der *Liber magnus contemplationum*. Selbst die berühmte *Ars generalis* hat Beziehung zur Mission". (Th. OHM OSB, *Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission*, Freiburg 1962, 96).

<sup>12</sup> Cf. *Liber de amico et amato* (v. 135).

Raimund zum *procurator infidelium*. Deshalb mühte er sich um eine Universalwissenschaft, die *ars generalis*, deshalb reiste er zu Universitäten, Königshöfen und Ordensversammlungen, um Unterstützung für seine Missionsprojekte zu suchen. Immer wieder suchte er die Menschen vor der Notwendigkeit der Bekehrung der Ungläubigen zu überzeugen, mit den Waffen der Predigt, der Petitionen, der Klagen, ja der Vorwürfe, die er nicht einmal den höchsten Hierarchen zurückstellt. Seine Triebkraft ist die Liebe; deshalb sind seine Unternehmungen auch immer frei von Sarkasmus und Ironie, von zersetzendem Skeptizismus oder Revoluzzergeist. Wenn er schliesslich entmutigt und müde vom Misserfolg seiner Unternehmungen als 80-jähriger noch einmal in das Land des Islams reist, dann deshalb, weil er wie Franziskus seiner Lehre auch die persönliche Tat hinzufügen wollte, das fruchtbare Beispiel der Liebe.

Dennoch ist seine Nächstenliebe für ihn nur sekundäres Motiv, abgeleitet von der Gottesliebe und nichts anderes als Antwort auf die Liebe Gottes. Auch jedes Missionswerk ist nur Konsequenz derjenigen Liebe, die Christus für alle Menschen hatte. Menschliches Lieben entsteht nur als Entsprechung zur Liebe Gottes. Nicht die *via ascensus*, die von unserer Erfahrung und von der sichtbaren Welt zum Unsichtbaren will, sondern die deduktive *via descensus* hat den Primat, die von den göttlichen Grundwürden ausgeht.<sup>12a</sup> Die innergöttliche Liebe und die Liebe Gottes zum Geschaffenen ist Exemplarursache für alles Kreatürliche.

Da aber nichts geliebt werden kann, was nicht vorher irgendwie erkannt ist, muss die *intelligentia* vorausgehen.<sup>13</sup> Daraus folgt bei der Mission, dass man die Wahrheiten des Glaubens vor allem den Gebildeten bzw. den Intellektuellen unter den Ungläubigen verkünden muss.<sup>14</sup> Die Erleuchtung des Geistes muss vorbereiten auf die Bekehrungsgnade; Apos-

<sup>12a</sup> Cf. *Compendium artis demonstrativae*, d. 3 (ed. Mainz III, 74); *Quaestiones super librum facillis scientiae*, (ed. Mainz IV, 10), *Declaratio Raymundi per modum dialogi*, c. 16 (ed. Keicher p. 120).

<sup>13</sup> Cf. n. 6; *Liber contemplationum*, c. 346; *Doctrina pueril*, c. 83.

<sup>14</sup> Dies zeigt sich z.B. in seinem Werk "*De ostensione, per quam fides catholica est probabilis atque demonstrabilis*": "Cum zelus noster nostraque totalis intentio sit omnino circa defensionem catholicae fidei, idcirco nos magister Raimundus Lull hanc cedulam legamus religiosis et saecularibus sapientibus et discretis, ut videant ac diligentissime perscrutentur, si infrascripta consequentia de necessitate contineat veritatem..." (ROL II, 165). "Rogat etiam Raimundus religiosos et saeculares sapientes, ut videant, si rationes, quas ipse facit contra Saracenos ad probandam fidem catholicam, habeant veritatem; quia si forte aliquis solveret rationes, quae per Saracenos contra fidem catholicam opponuntur, cum tamen ipsi rationes, quae fiunt pro eadem, solvere non valerent, forsitan Saraceni valde literari et sapientes se facerent Christianos". (ROL II, 166).

tolat ist in besonderer Weise intellektuelles Apostolat. Dabei ist aber die Konversion durchaus auch ein Akt der freien Liebe.<sup>15</sup> Lull vertraut auf die Mittel der Gnade,<sup>16</sup> auf Gebet und Opfer; dennoch hat er auch besonderes Vertrauen auf die Waffen des Geistes, insbesondere seine *rationes necessariae*. Lull ist nicht nur Apostel, sondern auch Theoretiker der Mission, bzw. missionarischer Publizist.

Bei aller Bedeutung des Zuganges zu Gott "per modum intellectus" steht doch die Begegnung "per modum amoris" höher. Neben der *scientia acquisita* gibt es auch eine *scientia infusa*, eine gottgeschenkte Weisheit, welche die Prinzipien der *ars generalis* überschreitet und zur mystischen Gottesbegegnung führt.

### *Gott als höchste Wahrheit verpflichtet zum Glaubensverständnis.*

Mission ist für Lull nicht einfach eine autoritäre Ordnungsaufgabe, sondern vor allem anderen eine Überzeugungsaufgabe. Diese Auffassung war zu seiner Zeit keineswegs selbstverständlich.<sup>17</sup> Der Glaube lässt nach

<sup>15</sup> *Blanquerna*, c. 43, 5; *Liber contemplationum*, c. 346, 19; *R. Sugranyes de Franch* (n. 3).

<sup>16</sup> "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. n. 45.

<sup>17</sup> Nach mittelalterlicher Auffassung kann ein Krieg gegen die Ungläubigen durchaus in manchen Fällen erlaubt sein, z.B. als eine Art Notwehrrecht, wenn Christen bedroht sind. Nach *Thomas v. Aquin* ist Gewaltanwendung denkbar "ut fidem non impediatur, vel malis persuasionibus, vel etiam apertis persecutionibus" (S. th. II, II q 10, a 8). Allerdings lehnen Thomas und Raymund von Peñaforte die Gültigkeit einer erzwungenen Taufe kategorisch ab. Nach *Innozenz IV.* (1243-1254) kann der Papst den Ungläubigen die Zulassung der Glaubensboten in ihren Ländern befehlen und sie im Weigerungsfalle auch mit weltlicher Gewalt dazu zwingen. (J. HÖFFNER, *Christentum und Menschenwürde*, Trier 1947, 57). Wie *Innozenz* dachten *Augustinus Triumphus*, *Antonin von Florenz* und *Franz Sylvester von Ferrara OP* (gestorben 1528). Mit *Franz von Assisi* gehört *Ramon Lull* zu den ersten, die im Moslem nicht mehr einfach den Feind, sondern den Bruder des Christen sehen. Schon Ende des 13. Jahrhunderts wünschte er eine Missionszentrale oder ein Missionsministerium; doch die Zeit war damals noch nicht reif dafür. Erst im Jahre 1622 wurde durch *Gregor XIII.* die Propagandakongregation errichtet.

Lulls Prinzipien haben ihre praktische Anwendung in der Methodologie der Mission gefunden: Sorgfältiges Studium der Glaubensvoraussetzungen bei den Ungläubigen, denen er predigen will; Studium der orientalischen Sprachen und allgemeine Ausbildung der Missionare; Technik der apologetischen Diskussionen usw. Im *Liber de Blanquerna* Kap. 80, 1 verurteilt er die gewaltsamen Kreuzzüge.

Dennoch verlangt Lull in verschiedenen Schriften die Organisation eines Kreuzzuges. *Berthold Altaner*, (*Historisches Jahrbuch* 48 (1928) 605-610), erklärt diesen Widerspruch psychologisch: Lull sei entmutigt gewesen durch seine verschiedenen vergeblichen Kampag-

der Auffassung Lulls immer die besseren Argumente finden.<sup>18</sup> Zwar meint Lull, dass die Glaubensgeheimnisse auch für die gläubige Erkenntnis verhüllt bleiben und Wesen und Ursprung ihres Lichtes fast ganz verborgen sind; doch ist er überzeugt davon, dass sie dennoch heller strahlen als jede natürliche Wahrheit und besonders als jeder Irrtum des Unglaubens.

Gottes Wahrheit ist verpflichtend. Das bedeutet zunächst Zurückweisung der Agnostiker;<sup>19</sup> Lull verfasst sein "*Liber de divina natura*" gegen diejenigen, welche meinen, dass man in dieser Welt von Gottes Wesen nichts wissen könne<sup>20</sup> (ebenso das Werk *De essentia et esse Dei*).<sup>21</sup> Das bedeutet aber nicht nur für die Ungläubigen eine Pflicht zur Bekehrung, sondern verlangt auch bei vielen Katholiken ein Umdenken: Blosser Autoritätsglaube genügt nicht. Oftmals klagt Lull über den mangelnden Sinn für das Glaubensverständnis bei vielen Gläubigen, ja sogar bei vielen Gebildeten.<sup>22</sup> Manche beriefen sich auf ein Wort des hl. Gregor des Grossen<sup>23</sup>

---

nen zu Gunsten der Missionen bei den Päpsten und Grossen der Welt und habe aus Resignation nun eine Konzession an die Ideen seiner Zeit gemacht. Jordi Rubió, in seiner Ausgabe der *Obres essencials*, Barcelona 1957, nimmt dieses Argument wieder auf und unterscheidet drei Etappen der literarischen Produktion Lulls (p. 94 s.). R. Sugranyes de Franch (Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 6 (1950) 81-93, 193-206) erklärt anders: Schon bei den Titeln der Werke Lulls zeige sich, dass die Bekehrung sein erstes Anliegen sei (*Petitio pro conversione infidelium*, *Liber de fine*, usw.). Das *Liber de fine* aus dem Jahr 1305 sei die vollständigste Abhandlung über dieses Anliegen. Besonders kennzeichnend sei auch der *Tractatus de modo convertendi infideles* (1291/92). Militärische Operationen haben hier kein anderes Ziel als den religiösen Missionaren die Freiheit der Predigt und des Wortes zu ermöglichen (*Blanquerna*, Kap. 87, 4). Lull verlangt ein vom Papst proklamiertes allgemeines Unternehmen der Christenheit, d.h. eine internationale Kraft, die das Recht der Kirche, freier Lehramt auszuüben, gewährleiste. Solche Pläne Lulls müssen jedoch im Gesamt seiner Vorstellungen von der sozialen, politischen, moralischen und religiösen Reform gesehen werden. Was Lull proklamiert, ist also nach R. Sugranyes de Franch ein Kreuzweg sui generis. Dem Papst und seinen Kardinälen vertraut er dabei die Leitung sowohl der Mission wie der militärischen Expedition an, die die Voraussetzung eine feie Predigt schaffen soll; die direkte Ausführung jedoch überträgt er in den meisten Fällen einem Grossmeister eines vereinten militärischen Ordens, der neu eingerichtet werden soll. In den Spätschriften ist jedoch von keinerlei politischen Stützungsmaßnahmen oder militärischen Sicherungsmaßnahmen mehr die Rede.

Cf. B. ALTANER, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raimund Lullus*, Historisches Jahrbuch 48 (1928) 586-610; R. SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle docteur des missions*, Fribourg 1954 (Bibliographie: p. 151).

<sup>18</sup> Cf. *Petitio pro conversione infidelium*, ed. H. Wieruszowski, *Estudis Franciscans* 47 (1935) 102.

<sup>19</sup> Cf. ROL I, 237-238.

<sup>20</sup> Cf. ROL I, 351.

<sup>21</sup> ROL I, 361.

<sup>22</sup> "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 tri-

und wandten ein, dass das Verständnis das Verdienst des Glaubens herabsetze. Lull wendet sich immer wieder scharf gegen diejenigen, welche einseitig die Verdienstlichkeit des *credere* herausstellen, um darüber das *intelligere* vernachlässigen zu können.<sup>24</sup> Auch durch seine *rationes necessariae* will er die Verdienstlichkeit des Glaubens keineswegs mindern.<sup>25</sup> Nach seiner Meinung mühen sich aber manche in götzendienerischer Weise um sich selbst und ihr Verdienst, strengen sich aber nicht weiter an um die Erkenntnis des wahren Gottes.<sup>26</sup> Ein solcher Verzicht auf das Glaubensverständnis bedeutet Gefahr des Averroismus. Lull schärft dem gegenüber wiederholt die Verpflichtung zur Bemühung um Wahrheitserkenntnis ein<sup>27</sup> (ähnlich wie auch Augustinus, Anselm und Richard<sup>28</sup> liegt

---

nitatem 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 reprehendum ipsos, ut habeant conscientiam de commissis". (*De definitionibus Dei*; ROL I, 125 s.).

23 "Nec fides habet meritum, cui humana ratio praebet experimentum". (*Gregorius Magnus, Hom. in Ev.* 26, 1; PL 76, 1197) (Cf. *Ambrosius, de Fide*, 1 c. 13 n. 84).

24 "... 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 habeas; 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.: "*De convenientia, quam habent fides et intellectus in obiecto*"; Cim. 10517 f. 84-85; ed. Mainz IV, 2 s.

25 "Adhuc dico, quod, si volo totam divinam trinitatem intelligere comprehendendo, pecco mortaliter, quia finitum non potest 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, 152) Cf. *De multiplicatione, quae fit in essentia Dei per divinam trinitatem*; ROL II, 137 s.

26 "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 diligat per intelligere, et non quod Deum diligat 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.).

27 "... 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 habea-

ihm das ethische Element der Wahrheitserkenntnis sehr am Herzen). Wer sich um eine tiefere Erkenntnis Gottes bemüht, handelt verdienstlicher als jemand, der bei der einfachen Glaubenszustimmung stehen bleibt; ja wer das *intelligere* unbeachtet lassen und sich mit dem *credere* begnügen will, begeht sogar eine schwere Sünde.<sup>29</sup> Das erste Gebot besage, dass man Gott als ganzem Herzen und mit allen Kräften lieben solle; wer sich also um seine Erkenntnis nicht bemühe, mache sich der Sünder der *superbia* und *acedia* schuldig.<sup>30</sup>

Die Glaubenswahrheiten werden erst dann fruchtbar für die Mission, wenn ihre notwendigen Beziehungen untereinander besser erkannt sind.<sup>31</sup> Wolle man die Ungläubigen zu einem Umdenken im Sinne des christlichen Glaubens bringen, so müsse man ihnen diesen Glauben auch verständlich machen. Sie wünschen dies auch selbst und lehnen es ab, ihre Ansicht für eine andere, unverständene und nur autoritativ Dargebotene aufzugeben. Wenn man einfach nur eine Gegenbehauptung aufstelle, so sei kein

---

mus intellectum pigrum atque accidiosum". (*De ente absoluto*; ROL I, 153 s.) Cf. *De civitate mundi*; ROL II, 180.

<sup>28</sup> Cf. M. GRABMANN, *Augustins Lehre von Glauben und Wissen*, Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 41; *Anselm, De fide trinitatis*, c. 2 (PL 158, 263-65); *Richard, Benj. minor*, c. 79 (PL 196, 56 B.).

<sup>29</sup> "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 perseitate Dei*; ROL II, 152).

<sup>30</sup> "Praeceptum est per Moysen, quod homo diligit Deum ex 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 praeeptum facit, est accidiosus, superbus et invidus, et poenae infernales et aeternales ipsum exspectant". (*De divinis dignitatibus infinitis et benedictis*; ROL I, 177 s.) Cf. n. 24, 31, 22.

<sup>31</sup> "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 solunt dimittere credere pro credere, sed dimitterent 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).

Erfolg im Kampf gegen den Irrtum zu erwarten.<sup>32</sup> Deshalb sei für die Mission geistige Anstrengung der Christen ausserordentlich notwendig; die Behauptung dagegen, dass Gott die Heiden schon bekehren werde, wenn es ihm gefalle und deshalb ein besonderes Studium und Predigen nicht notwendig sei, nur ein Zeichen von *acedia*.<sup>33</sup>

Im "*Liber de Deo maiore et Deo minore*"<sup>34</sup> findet eine Diskussion statt zwischen einem gläubigen Christen und einem ungläubigen Juden und einem Sarazenen. Dabei geht es um die Frage nach dem grösseren und überlegeneren Gottesbild. Trinität, Inkarnation und Altarssakrament folgen nach Lulls Auffassung aus dem ganzheitlichen und überlegeneren Gottesbild des Christen und begründen wiederum auch das Vorrecht dieses Gottesbildes.

*Umfassende theologische Motivation: Alle Attribute Gottes sind Grundlage missionarischer Sendung.*

Ziel der Mission ist für Lull aber nicht nur Gott als höchste Wahrheit isoliert gesehen. Er begründet die Mission auch nicht einseitig vom Heilswillen Gottes oder von der Liebe Gottes her. Seine Motivation ist viel umfassender: Alle göttlichen Grundwürden (*dignitates*) in ihrer Gesamtheit und ihren Miteinander sind für ihn von Bedeutung. So bringt er im "*Liber de civitate mundi*",<sup>35</sup> dem letzten seiner Messinenser Werke, in dichterischer Form seine Argumentation: Die göttlichen Grundwürden oder Attribute treten als Personen auf und verhandeln und beraten miteinander. Auch z.B. die Gerechtigkeit Gottes, seine Heiligkeit und Tugendkraft verlangen es, ihn als dreifaltigen Gott anzuerkennen. Von besonderer

<sup>32</sup> "Et hos errores infidelium, 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).

<sup>33</sup> "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: Accidiosii 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).

<sup>34</sup> Op. 239 (ROL I, 485).

<sup>35</sup> Op. 250 (ROL II, 169).



Bedeutung sind die *misericordia*, *gratia*, *pietas* und *humilitas*; sie sorgen dafür, dass das Gericht aufgeschoben wird und die göttlichen Tugendkräfte neu wirksam werden können in der gottfremden Welt. Für Lull sind also letztlich alle diese in dichterischer Form als Personen auftretenden Attribute Gottes massgebend für die Mission.

Gottes Wirklichkeit, im Glauben erkannt, ist nach Lull exemplarisch für jede geschaffene Wirklichkeit; von Gott her, insbesondere von seinen Grundwürden aus, versucht er alles andere zu verstehen. Die göttlichen Attribute sind Archetypen, nach denen alles andere gestaltet ist. Von ihnen muss man ausgehen, um Lösungen zu finden für philosophische, theologische, pädagogische Probleme. Im Mittelpunkt steht dabei gewöhnlich die Trinität — auch bei Werken, deren Titel dies zunächst nicht vermuten lässt. Der missionarische Aspekt ist für ihn nicht nur ein nebensächlicher Sektor oder Teilaspekt seiner Aktivität, sondern zentraler Beweggrund aller Anstrengungen. Dabei will Lull nichts anderes als im Rahmen der lehramtlichen Tradition wirken; er unterstellt seine Bücher gleich bei der Niederschrift und ohne jede Einschränkung dem kirchlichen Lehramt.

### 3. *Die Missionsmethode: Von der contemplatio zur Praxis.*

Lulls Überlegungen über die Trinität und die Grundattribute Gottes waren nicht etwa nur abstrakte Spekulationen über Gottes In-sich-Sein. Er blieb nicht als Gelehrter beim Theoretischen stehen, sondern suchte seine Überlegungen auch praktisch fruchtbar zu machen. Seine Missions-theologie hat er existenziell gelebt. Das zeigen insbesondere die weiten Reisen, die er noch in hohem Alter unternommen hat, die Adressaten seiner Schriften, die oft verwandte Form des Dialogs oder der Frage. Bekehrungen strebte er durch Wort und Beispiel zu erreichen; deshalb versuchte er sich auch ganz als Glied der Menschengruppe zu betrachten, in der er als Missionar leben und wirken wollte. Das ist nichts anderes als was heute das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche des II. Vaticanum verlangt.<sup>36</sup>

<sup>36</sup> *Vaticanum II, Decretum de activitate missionali ecclesiae "Ad gentes"* c. 2 a. 2 n. 11.

“Talvolta, nella voce del protagonista del Blanquerna sembra di avvertire echi espressi dal Concilio Vaticano II nel capitolo VI del decreto *Ad gentes*; il Lull sente in maniera vivace il valore del “dovere missionario” e lo sottolinea a più riprese”. (Metodio da NEMBRO, *La concezione missionaria del B. Rainondo Lullo*, in: *L'Observatore Romano*, 17.9.1970, S. 6.



Der Primat der *via descensus* vor der *via ascensus*, der *intentio prima* vor der *intentio secunda* bei Lull hinderte ihn nicht, besonders anpassungsfähig und praxisnahe zu denken. Das gilt nicht nur von den eigentlichen Missionsschriften, z.B. dem "*Liber de gentili et tribus sapientibus*", dem "*Liber Tartari et christiani*", dem katalanischen Poem *Blanquerna*, oder dem "*Liber de fine*", das nach R. Streit "die erste katholische Missionsmethodik"<sup>36a</sup> ist, sondern überhaupt von den meisten seiner Schriften.

Zwar scheinen sich vielleicht auf den ersten Blick Eremitenleben und apostolisches Leben gegenseitig zu widersprechen. Aber es gibt in der Kirchengeschichte nicht wenige Beispiele für eine Verbindung von zönotischem Leben und aktiven Apostolat,<sup>37</sup> z.B. bei dem Einsiedler Antonius, Johannes Chrysostomus, Hieronymus, Benedikt, Bonifatius, St. Romuald, Petrus Damiani usw. Auch Ramon Lull widmete sich gewiss lange der Einsamkeit und der Kontemplation (vgl. das *Liber contemplationum*); aber auch die apostolischen und missionarische Initiativen stehen bei ihm im Vordergrund. Bekannt sind die Gründung des Kollegs von Miramar, die grossen Pläne für die Gründungen von Sprachenschulen, die schliesslich auf dem Konzil von Vienne weithin Erfolg hatten und die vielfältigen Reisen zu den massgebenden Männern der damaligen Zeit, zu Päpsten, zu den Königen von Sizilien, Aragon, Frankreich und zu Ordensoberen.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen hier die Spätschriften. In Tunis verfasste Lull im Juli 1315 die "*Ars consilii*" zuerst auf Arabisch, dann übersetzte er sie selbst ins Katalanische und sorgte auch für eine lateinische Übersetzung.<sup>38</sup> Sie ist besonders beachtenswert, richtet sie sich doch an die Herrscher und höheren Verwaltungsbeamten der Stadt. Entsprechend den Grundregeln der *Ars generalis* und mit Bezug auf die Gotteslehre der Araber führt Lull alles auf die göttlichen Grundwürden als ursprüngliche Prinzipien zurück. Dem König von Tunis *Abu Yahia Zakarya Al-Lihyani* (1311-1317) widmete Lull sein Werk "*De Deo et suis propriis qualitatibus infinitis*".<sup>39</sup> Der König oder Kadi hatte die oberste bürgerliche und religiöse Autorität inne. Es geht Lull in diesem Werk um Gottes Existenz und die Schöpfung der Welt. Die Mysterien der Trinität und Inkarnation behandelt er vorsichtigerweise noch nicht näher. Das ursprünglich

<sup>36a</sup> R. STREIT, Zeitschrift für Missionswissenschaft, 3 (1913) 276 n. 2.

<sup>37</sup> Cf. Cf. O. D'ALLERIT, Estudios Lulianos 6 (1962) 105-115.

<sup>38</sup> Op. 253 (ROL II, 216-269).

<sup>39</sup> Op. 254 (ROL II, 273-288).

wohl arabisch geschriebene Werk ist nur in seiner lateinischen Übersetzung erhalten. In den folgenden Werken führt Lull dann von den Grundwürden ausgehen auch zur Erkenntnis der Trinität und Inkarnation. Bemerkenswert ist auch das im Dezember 1315 verfasste "*Liber de bono et malo*",<sup>40</sup> in dem er die unsündliche Heiligkeit und Güte Gottes gegenüber den Sarazenen herausstellt. Das Werk dürfte in manchen die Themem der grossen Diskussionen in Tunis widerspiegeln. Ebenfalls dem Herrscher von Tunis gewidmet ist das "*Liber de maiori fine intellectus, amoris et honoris*".<sup>41</sup> Auch hier möchte er die Überlegenheit speziell des christlichen Trinitätsglaubens deutlich machen. Das letzte datierte Werk Lulls hat den Titel "*Liber de Deo et de mundo*".<sup>42</sup> Auch hier versucht Lull die sarazenischen Denker davon zu überzeugen, dass das christliche Glaubensgesetz besser geeignet ist zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe. Im letzten Teil dieses Werkes beantwortet Lull in katechismusartiger Kürze eine lange Reihe von Fragen seiner Gesprächspartner. Niemals jedoch verführte ihn sein Anpassungswille dazu, opportunistisch nur Gemeinsamkeiten zu konstatieren und die Unterscheidungslehren zu verkürzen oder ausser Acht zu lassen.

In erster Linie geht es Lull immer um positive Darlegung und Begründung des Glaubens. Doch fehlt auch Apologetik, ja sogar Polemik nicht, z.B. im "*Liber de perseitate Dei*".<sup>43</sup> Doch fällt hier seine Zurückhaltung auf: Im Gegensatz zu den meisten anderen Apologeten der Zeit unterlässt er jeden persönlichen Angriff, obwohl er sicher mancherlei Anlass dazu gehabt hätte. So wird in den Spätschriften nicht ein einziger Gegner namentlich genannt; der Kampf geht um die Sache, er richtet sich gegen falsche Überzeugungen und unchristliche, sittliche Haltungen. Schon gar nicht ist in den Spätschriften von irgendwelchen politischen oder militärischen Drückmitteln die Rede.

Der Systematiker Lull ist auch nicht so eng auf seine *Ars generalis* fixiert, dass ihm andere Darstellungsmethoden nicht mehr möglich wären. Er liebt auch die Form des Dialogs; im lebendigen Streitgespräch, im hin und her von Frage und Antwort werden die verschiedenen Ansichten vorgetragen und dem Leser die Entscheidung überlassen. Auch anschau-

---

40 Op. 272 (ROL II, 311-317).

41 Op. 277 (ROL II, 325-335).

42 Op. 278 (ROL II, 339-377).

43 Op. 248 (ROL II, 147-160).

liche Bilder und lebendige Erzählungen fehlen keineswegs in den Spätschriften.

Lull glaubt nicht, dass allein schon seine Argumente für eine Bekehrung genügen.<sup>44</sup> Vor allen hält er auch das Wirken der Gnade für erforderlich.<sup>45</sup> Nach Lull stehen Glaubensverständnis und übernatürliches Gnadenleben in engster Verbindung miteinander. Das Glaubensverständnis kann insbesondere auch durch das *donum intellectus* des Hl. Geistes eine Vollendung finden.<sup>46</sup> So kann es zu einer *scientia experimentalis* auch bei verborgenen göttlichen Wahrheiten kommen.<sup>47</sup> Das *intelligere* begreift Lull von der Franziskanischen Theologie her als Betätigung des *donum intellectus*, einer der sieben Gaben des Hl. Geistes, nicht als Vernünfteln eines Rationalisten des 18. Jahrhunderts.

Ein lebendiger Kommunikationswille beeinträchtigt oft die Fertigkeit der eigenen Position. Bei Lull kann nichts derartiges festgestellt werden. Er führt seine Dialoge nicht wie jemand, der im Glauben unsicher ist oder der erkannte Dinge aus Rücksicht auf die Gesprächspartner auch für sich selbst innerlich noch einmal in Frage stellt. Er verfällt nicht der Gefahr so vieler "Religionsgespräche", wo man von vornherein bereit ist, der Wahrheit gegenüber Kompromisse zu machen, oder wenigstens den anderen im Glauben lässt, man sei zu Zugeständnissen bereit. Er löst auch nicht alles ins Problematisieren auf. Skeptische Unsicherheit und müde Resignation in Glaubensfragen, die auch zu seiner Zeit weit verbreitet waren, kannte Lull nicht. Seine Missionstheologie entspricht daher vollkommen dem Grundsatz des hl. *Anselm*: "Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo quod catholica ecclesia corde credit et ore confitetur non sit; sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et

<sup>44</sup> Citas en A. R. PASQUAL, *Vindiciae Lulianae*, II, 684 s., n. 37-32.

<sup>45</sup> "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 gratia mediante, non quidem sensualiter sive imaginabiliter sentiendo, sed intellectualiter, amabiliter et memorabiliter speculando..." (*De compendiosa contemplatione*; ROL I, 78). Cf. n. 16. Cf. A. R. PASQUAL, *Vindiciae Lulianae* II, 680-682 n. 21-24; IV, 389 s.

<sup>46</sup> Cf. Ph. T. TASCÓN, *Foi et don d'intelligence d'après st. Thomas*, Divus Thomas 7 (1930) 528-559.

<sup>47</sup> Cf. *Johannes a s. Thoma, Cursus theologicus*, disp. 18 ex I, II a 3 (ed. Vives VI, Paris 1885, n. 39).

secundum illum vivendo, humiliter quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit".<sup>48</sup>

Bei der Stellung zu Misserfolgen zeigt sich oft erst der innere Kern einer Person. Bei Lull haben die grossen Enttäuschungen sicher nicht gefehlt. In seiner Zeit bedeutete die Missionsarbeit an sich schon ein Unternehmen, das wenig Aussicht auf Erfolg hatte. Schon damals gab es eine Art Eisener Vorhang, mit dem sich die mohammedanische Welt umgeben hatte; auf der öffentlichen Verkündigung des Glaubens stand die Todesstrafe und Piraterie und Sklavenfang waren an der Tagesordnung. An diesen Verhältnissen änderten auch die regen Handelsbeziehungen nur wenig. Lull musste aber neben diesen Gefahren auch immer wieder die Interesselosigkeit von kirchlichen und staatlichen Behörden für die grossen Anliegen der Mission erleben. Er liess sich aber nicht verbittern oder entmutigen, auch wenn er vielen als "Phantasticus" galt, sondern er verfolgte unbeirrt sein Ziel. Das grosse Ideal, für das Lull all seine Kräfte einsetzen wollte, war die Hinführung der Ungläubigen zur Einheit des wahren Glaubens. Deshalb ist seine Theologie in erster Linie als Missions-theologie zu verstehen. Zwar hatten die Interessen der Mission schon im 13. Jahrhunderte vielfach Anlass zur theologischen Fragestellung gegeben, jedoch die geistige Auseinandersetzung mit Islam und Judentum setzte oft erst lange nach der praktischen ein, ja die Missionsarbeit bildete bei den grossen Orden der Dominikaner und Franziskaner schliesslich auch nur eine unter vielen anderen wichtigen Bestrebungen. Bei Lull jedoch ist die gesamte Aktivität dem einen Ziel untergeordnet, die Ungläubigen und Unwissenden zum wahren Glauben an Christus zu führen und sich deshalb mit ihnen geistig auseinanderzusetzen. Er war sich bewusst, dass man durch Druckmittel die Menschen höchstens äusserlich zwingt und Heuchler gewinnt. Deshalb bemühte er sich, eine echte Überzeugung zu vermitteln, scheute auch vor dem Studium von Sprache und Lehre der Araber nicht zurück. Er geht aus von den gemeinsamen Grundlagen der Gotteslehre. Dabei ist er überzeugt, dass auch bei einer Auseinandersetzung mit den Waffen, in denen der Gegner besonders versiert ist, die übernatürliche christliche Wahrheit zum Siege kommen muss. So hat er vielleicht manchmal mit unzureichenden Mitteln, aber doch in grossartiger Weise die Lebensprobleme seiner Zeit zu bewältigen versucht.

JOHANNES STÖHR

<sup>48</sup> Anselm, *De fide trin.* II (PL 158, 263).

## EL DINAMISMO DIVINO Y SU OBRA MÁXIMA EN EL ENCUENTRO DE LULL Y LA FILOSOFÍA MUSULMANA

Sin duda, una de las razones principales que nos hacen hoy conmemorar la fundación de Miramar con su colegio y monasterio, siete siglos después, es el haber sido, si no ciertamente el primero, al menos con certeza uno de los primeros centros de estudio, en la Europa Cristiana Occidental, dedicados a las lenguas orientales, muy en particular la de los árabes.<sup>1</sup> El así haber sido, probablemente, el primer experimento serio para el estudio de tales lenguas con el propósito de asegurar y facilitar más el intercambio de ideas con el mundo y la cultura orientales es lo que nos ha llevado a contemplar en nuestras memorias a Miramar otra vez, no obstante la brevedad de su existencia histórica, que ni pudo alcanzar ni un cuarto de siglo por circunstancias desconocidas, y a recordarle como un suceso memorable y de vasta importancia no sólo en la vida e historia del Lulismo por supuesto, sino también de la cultura cristiana occidental en general.

Que fue el estudio serio y dedicado de los idiomas orientales, del árabe concretamente, uno de los objetivos principales del colegio-monasterio de Miramar lo ponen muy en claro muchos documentos. Así, por ejemplo, las palabras de la bula papal publicada por el Pontífice Juan XXI, con fecha del 16 de noviembre de 1276.<sup>2</sup> En ella se puede leer cómo el dicho Papa dio su sello de confirmación y aprobamiento al citado monasterio de Miramar. Recuérdense que el monasterio había sido oficialmente fundado, un mes antes, por orden del Rey Jaime Segundo de Mallorca, a instancias y de acuerdo con los deseos y petición de Ramon Lull, su verdadero fundador. La bula papal nos informa que el dicho rey había ya ordenado que trece frailes franciscanos menores acudieran

---

1 PEERS, Edgar Allison, *Ramon Lull*, Ballantyne Press, London, 1929, pp. 35/36.

2 Para más detalles sobre la fecha, véase PEERS, *op. cit.*, p. 132.

o asistieran al colegio-monasterio con el fin expreso de que allí se dedicaran al estudio, *in Arabico*, casi continuamente, hasta que ya instruidos y competentes en el idioma morisco estuvieran así preparados para su futuro trabajo.<sup>3</sup>

Con el establecimiento así de Miramar, gracias al apoyo y ayuda de su rey y amigo, Lull comenzó a poner en práctica uno de los ideales que había concebido prontamente después de su conversión total y generosa a los negocios de Cristo, como nos lo cuenta su biografía. En la versión latina anónima de la biografía contemporánea de 1311 podemos leer cómo pronto se le ocurrió la idea de ir a visitar al Santo Padre y de acercarse a ciertos reyes cristianos, con la intención expresa de solicitarles que en sus dominios establecieran monasterios u otros lugares parecidos, para que en ellos personas religiosas y laicas, pero aptas y capaces de aprender, pudieran con bastante facilidad recibir instrucciones en los idiomas de los árabes y de otros infieles.<sup>4</sup> Y en su romántica novela, *El Blanquerna*, obra maestra que conoce el mundo culto, en párrafos que breve pero claramente parecen pintarnos algo de la vida, actividades y objetivos del todavía actual colegio de Miramar, Ramon, su fundador, nos declara él mismo: “y para tal fin (aquel rey de nobles costumbres) ha ordenado que en un monasterio de nombre Miramar, trece frailes menores lleven estudios en la lengua árabe,... quienes cuando sepan el árabe con el permiso de su general, vayan...”<sup>5</sup>

Es verdad por consiguiente, que el propósito inmediato de Miramar fue, sin duda, el estudio del idioma árabe. De acuerdo con esto, se proponía que en su monasterio vivieran y estudiaran frailes y otras personas que habían indicado su intención de, un día, marcharse a tierras de los no-cristianos, y concretamente en este caso, a los países de los sarra-

<sup>3</sup> “Statuisti... monasterium sive locus religiosus de tuis bonis propriis constituatur, in quo tredecim fratres ordinis Minorum... continue in arabico studeant et commorentur, ut tandem instructi competenter in illo...” RUBIÓ Y LLUCH, A., *Documents per l'història de la cultura catalana mig-aval*, Barcelona, 1908, Vol. 1, pp. 4/5.

<sup>4</sup> “... in quibus electe persone religiose et alie ad hoc ydonee ponerentur ad addiscendum predictorum Sarracenorum et alium infidelium lingagia”. Anónima, *Vita Beati Raimundi Lulli*, en *Analecta Bollandiana*, Vol. 48 (1930), p. 149. Para este artículo sólo citamos el texto latino de esta biografía, aunque en la preparación hemos consultado también la versión catalana, editada por FRANCESC DE B. MOLL, con el título *Vida Coetania del Reverend Mestre Ramon Lull*, Palma de Mallorca, 1933.

<sup>5</sup> “Aquell rey... e per aço ha ordenat que fratres menors estudien en arabic en un monestir apellat Miramar,... e com sabran l'arabic, que vagen honrar, per licencia de lur general...” Lull, Ramon, *Blanquerna*, 65, en *Obres de Ramon Lull*, ed. Salvador Galmés y Miquel Ferrá, Palma de Mallorca, 1914, Vol. 9, p. 230.

cenos o musulmanes. Durante su estancia en Miramar se entregarían constante y dedicadamente al estudio, hasta que dieran inequívocas indicaciones de haber aprendido *competenter* la lengua de los árabes, entre los cuales intentaban vivir y trabajar como mensajeros de la Cristiandad que los enviaba.

Por experiencia propia seguramente, se convenció Ramon muy pronto de la necesidad de abrazar el estudio de los idiomas apropiados, una necesidad que sentirían los cristianos, tan pronto como intentarían efectivamente trabajar como misioneros en tierras o territorios habitados por los mahometanos y otras gentes no-cristianas ni católicas. Ya durante los nueve años que todavía permaneció en Mallorca, la isla de su nacimiento, después de su casi repentina conversión, dedicándose a una preparación mínima pero necesaria para poder llevar a cabo los ideales grandes, que pronto se le presentaron como la tarea principal de su nueva vida,<sup>6</sup> seguramente encontró algo de tiempo y de energías para intentar convencer él mismo a los judíos y sarracenos de Mallorca. Y de seguro lo intentó mediante diálogos, disputas y conversaciones amistosas con todos aquellos entre los moros que no fueran adversos a entrar en diálogo con él.<sup>7</sup> De lo difícil que a él mismo le fue el dominar la lengua de los moros nos podemos dar una idea, por lo que sabemos de su vida y de que se valió de los sacrificios de un esclavo moro por el espacio de nueve años, con el propósito explícito de tener en el esclavo a un maestro de la lengua árabe.<sup>8</sup> Todo esto, a pesar de que, seguramente, hubo tenido la oportunidad de dominar al menos los rudimentos de la lengua árabe, ya cuando niño y cuando joven, pues entonces debió de haberse encontrado con muchos de los sarracenos que todavía vivían en la isla, pues éstos sin duda seguían constituyendo la mayoría por muchos años después del nacimiento de Lull y de la reconquista de la isla por los cristianos bajo el mando de Jaime el Primero, el Conquistador.<sup>9</sup>

Sin deseos de contradecir en nada la finalidad inmediata y concreta del experimento de Miramar, — tal como la concibió Ramon cuando obtuvo su fundación oficial de su amigo el rey Jaime Segundo —, la cual

<sup>6</sup> Anónima, *Vita*, p. 149; PEERS, *op. cit.*, pp. 27, 31.

<sup>7</sup> PEERS, *op. cit.*, p. 44; PASCUAL Raimundo, *Vindiciae Lullianae*, J. Garrigan, Avignon, 1778, Vol. 1, pp. 51, 55.

<sup>8</sup> Anónima, *Vita*, p. 151; PEERS, *op. cit.*, p. 41.

<sup>9</sup> LLINARES, Armand, *Raymond Lulle*, Presses Universitaires de France, Grenoble, 1963, pp. 37/38.

hemos visto era el aprendizaje de la lengua de los sarracenos, como nos informa la biografía contemporánea,<sup>10</sup> debemos sin embargo, añadir que la finalidad última, máxima o principal, la 'intención primera' como la calificaría Lull en la terminología de una de sus doctrinas características,<sup>11</sup> consiste en otra cosa o asuntos que el simple ser diestro en idiomas extranjeros. Debemos aceptar que el objetivo o propósito de mayor importancia en el pensamiento y los planes de Lull, lo que como fin último en realidad constituye la verdadera inspiración y raíz del experimento de Miramar, — tal como su fundador ansiaba que fuera duplicado o multiplicado en muchos otros centros importantes de la cristiandad de su tiempo y después —, no era otro que su deseo intenso de extender y propagar el conocimiento de las verdades enseñadas por la Iglesia Cristiana Católica. De esa manera se introducirían los fundamentos de un conocimiento y amor más completos y auténticos del Dios verdadero en la mente y en los corazones de gentes que todavía no creían en la Fe cristiana en general, y de los hijos del Islam muy en particular. Los trece frailes menores que, por vez primera, asistieron al colegio-monasterio de Miramar, lo hicieron ciertamente para aprender el árabe allí, pero con el propósito expreso de un día, no muy lejano, entregarse a la tarea de predicar y de convertir a los infieles, "pro convertendis infidelibus".<sup>12</sup> En el *Canto de Ramón*, escrito como veinte años después de la fundación de Miramar, el escritor-poeta, que no era otro sino el mismo fundador de éste, lo expresó claramente. En ese poema se lee: "El Monasterio de Miramar fue obsequiado a los frailes menores para que fueran a predicar a los sarracenos".<sup>13</sup> Y en el mismo capítulo ya citado de *Blanquerna*, Ramon también ya nos había contado, en líneas que de seguro describen la realidad tal como era, que los frailes menores establecieron su convento y colegio de Miramar — en un terreno y edificios previamente obtenidos por el Rey Jaime Segundo de los dueños del mo-

<sup>10</sup> Anónima, *Vita*, p. 155.

<sup>11</sup> "Prima Intentio, qua Deus creavit hominem, est, ut homo cognoscat et diligit Deum; secunda..." LULL, Ramon, *Liber de Gentili et tribus sapientibus* en *Opera*, 1. Salzinger, Maguncia, 1722, Vol. 2, p. 64. Véase LLULL, Ramon, *Liber Contemplationis in Deum*, c. 45, en *Opera Omnia*, Ivo Salzinger, Maguncia, 1740, Vol. 9, pp. 96/98; también el libro con el título *De Prima et de Secunda Intentione* en la misma edición de la *Opera*, 1737, Vol. 7, pp. 537/560. La versión catalana con el título *Libre d'Intencio en Obres* de Ramón Lull, ed. Salvador Galmés, Palma de Mallorca, 1935, Vol. 18, pp. 1/66.

<sup>12</sup> Anónima, *Vita*, p. 155.

<sup>13</sup> "Lo monestir de Miramar fiu a frares Menors donar per sarrayns a preicar". LLULL, Ramon, *Cant de Ramon*, iii, *Obres*, Vol. 19, p. 257.



nasterio de Santa María de la Real a cambio de otras propiedades. Los dichos terrenos y edificios fueron entonces donados por el buen rey a los dichos frailes para el experimento de Miramar,<sup>14</sup> con el fin de que allí se estudiara el idioma de los sarracenos, lo que por supuesto fue intentado por su fundador, aunque para él el experimento iba más allá del simple dominio del idioma árabe. Tan pronto como dominaran este idioma, se suponía que los frailes, ahora ya preparados y adiestrados en el idioma, se trasladarían, con los debidos permisos de sus superiores respectivos, los ministros general y provincial, a los países y tierras donde laborarían por el honor solamente del “fruto de Nuestra Señora, padeciendo durante el tiempo de busca de tal honramiento cosas como hambre, sed, calor, frío, temores, tormentos y muerte”.<sup>15</sup> De manera muy parecida, la bula papal de aprobamiento termina la confirmación del colegio con la exhortación de que, una vez ya instruidos en la lengua *competenter*, los trece frailes, que fueron los primeros estudiantes del colegio Miramar cuyo séptimo centenario celebramos, debían trasladarse a las tierras de los paganos “animarum profectibus intendentes”.<sup>16</sup>

Los documentos y escritos a que hemos aludido muestran muy bien que al principio Miramar no tuvo otra finalidad última o máxima, otra intención primera, en los ideales y planes de Ramon que lo que ya le pareció inmediatamente después de su conversión fuera el mejor modo de servir, él mismo, al Crucificado que de tan inequívoca manera le había llamado a su servicio. Leamos lo que nos dice acerca de ello la biografía contemporánea: “Le pareció que no había otro servicio mayor que se pudiera rendir a Cristo que el de dar el alma y vida propios por amor y honor suyos; y esto en el intento de convertir a su culto y servicio a los sarracenos, quienes con sus multitudes rodeaban a los cristianos por doquier”.<sup>17</sup>

Lo que hasta aquí hemos visto pone suficientemente en claro que para su iniciador y creador, lo más importante y valioso del colegio de Miramar y de semejantes institutos y monasterios futuros que deseaba y

14 LLINARES, *op. cit.*, pp. 95/96.

15 “...que vagen honrar,... lo fruyt de nostra Dona, sustinents per honrar aquell, fam set calt fret temors turments e mort”. LULL, *Blanquerna*, 65, *Obres*, Vol. 9, p. 230.

16 RUBIÓ Y LLUCH, *op. cit.*, Vol. 1, p. 5.

17 “Et visum est quod melius sive maius servitium Christo facere nemo posset, quam pro amore et honore suo itam et animam suam dare; et hoc in convertendo ad ipsius cultum et servitium Sarracenos qui sua multitudine Christianos undique circumcigunt”. Anónima, *Vita*, p. 148.

esperaba que en otras partes y en otros tiempos se fundaran, extendiendo así su influencia, era lo que él concibió como su última finalidad. Esta no era otra que la intención de que tales institutos y establecimientos parecidos fueran instrumentos efectivos en la preparación indispensable para convertir a la Fe cristiana a los que estaban bajo otra ley o religión, quienes en incontable número se encontraban por doquiera, en la mayoría de los casos hablando lenguas distintas de las que hablaban los cristianos. Cuando así quería las cosas, le pudo haber venido a la memoria la pregunta del Apóstol acerca de cómo podían las gentes conocer y saber la verdad del Evangelio si no había quien les predicara para que así aprendieran verdades que todavía no conocían ni aceptaban. Y ¿cómo podrían esas mismas gentes entender a los predicadores que tal vez se les hubiera enviado, a no ser que el predicador hablase palabras y una lengua entendidas por los que le oyesen?<sup>18</sup> La última finalidad, la intención primera, repetimos, de los colegios y monasterios del estilo de Miramar es la razón de que Lull los considerara como una casi absoluta necesidad, si se quiere realizar el ingente propósito de conducir a los muchos musulmanes, y a otros también, al conocimiento y posesión de la creencia cristiana. Ya se ha visto que el plan era que entre aquellos religiosos y personas laicas que, en los cortos años de su existencia y vida, pasaran por las aulas de Miramar y que ya estaban adecuadamente instruidas en las lenguas misioneras, se debía elegir y enviar a los que habían demostrado capacidad suficiente “para que prediquen y manifiesten a los predichos sarracenos y a otros infieles la verdad piadosa de la Fe católica que se encuentra en Cristo”.<sup>19</sup> Igualmente se puede ver que fue ese deseo de trabajar por la extensión del dominio de la Verdad católica a las tierras y a los corazones de los todavía no-cristianos, muy en particular a los de los sarracenos, lo que inspiró, casi simultáneamente, el segundo de los ideales o proyectos primitivos que concibió el recientemente convertido Ramon, al principio de su nueva vida. Él concibió ambos proyectos para poder realizar su primera y principal intención de trabajar con toda su fuerza y coraje por la gloria de Dios, dedicándose a la conversión de todos los que pudiera a la ley

---

<sup>18</sup> San Paulo, *Epístola a los Romanos*, 10, v. 14/15; 1 *Epístola a los Corintos*, 14, v. 2/13.

<sup>19</sup> “... ut ex eisdem personis assumi possent et mitti persone ydonee ad predicandum et manifestandum predictis Sarracenis et aliis infidelibus piam, que est in Christo, fidei catolice veritatem”. Anónima, *Vita*, p. 149.

cristiana. El segundo de los proyectos a que aquí aludimos no fue otro que el de escribir libros buenos y excelentes, y al menos uno mejor que todos los otros, en los cuales se respondiera de manera adecuada y correcta a todos los serios ataques y errores que sus enemigos tenían o lanzaban contra la Fe católica.<sup>20</sup>

Como fuera muy natural, en el caso de un hombre cuyos entusiasmos, actividades e ideales más tarde abrazarían dentro de su extensión a cualquier pueblo y gentes a quienes llegara a conocer, al principio de su vida dedicada generosamente al negocio del Señor que le llamaba, Ramon Lull dirigió sus primeros esfuerzos y energías, tan pronto como se sintió un poco apto para ello, al trabajo y combate principalmente entre los sarracenos, a quienes tenía tan de cerca, ya que todavía habitaban la isla de su nacimiento.<sup>21</sup> No por nada la habían ocupado por tantos años, hasta dos o tres antes de su nacimiento, y continuaban ocupando una parte significativa de la Península Ibérica a donde habían llegado del Africa del Norte, varios siglos antes. Para un hombre, como Lull, con el intento de dedicarse seriamente al trabajo de hacer la verdad cristiana asequible a los que o del todo la ignoraban, o al menos no la habían recibido todavía, qué cosa más natural que empezar esa tarea deseada y difícil entre aquellos que se hallaban tan cerca y que tal vez fueran sus amigos y vecinos, en su propio país y ciudades. Más cuando se sabía y temía que el número de éstos crecía cada día más, hasta hacer la tarea una cosa muy difícil y bastante peligrosa, como lo ha probado la historia. No debe parecer extraño, por consiguiente, si ya en los nueve años expresamente dedicados al estudio y a la preparación intelectual y espiritual, indispensables para los grandes proyectos de su vida, Ramon se entregara a conversaciones, discusiones y disputas con los saracenos y judíos que en gran número todavía habitaban la Isla de Mallorca. Que efectivamente así lo hizo y que en realidad dialogó y disputó con los musulmanes de su isla, lo parecen indicar algunos de los primeros de los numerosos libros que salieron de la pluma de Ramon. Baste recordar *El Libro del Gentil y de los Tres Sabios*. Además de explicaciones y pruebas en una luz bastante favorable a favor de las leyes judía y cristiana, nos presenta el libro una exposición bastante detallada y correcta de la teología musulmana, tal como la entendía Lull en sus

<sup>20</sup> "... quod ipse facturus esset unum librum meliorem de mundo contra errores infidelium". Anónima, *Vita*, p. 148. La versión catalana habla de varios libros.

<sup>21</sup> PEERS, *op. cit.*, p. 44; LLINARES, *op. cit.*, p. 35.

días. Según el testimonio de expertos orientalistas, el autor del *Libro del Gentil* da muy buenas indicaciones de un conocimiento sano y familiar de las creencias y de las tendencias del pensamiento teológico islámico de su tiempo.<sup>22</sup>

Ese interés serio de llevar la verdad de la Fe cristiana a los sarracenos particularmente, se manifiesta fuertemente por los tres viajes al África del Norte, ocupada por los moros ya por varios siglos. Según leyendas antiguas pero no ciertas, esos viajes a Túnez concretamente culminaron en sufrimientos y en una muerte en defensa de la ley cristiana ante los musulmanes de Bugia. El propósito de tales viajes y particularmente de los sufrimientos de los dos primeros, los cuales sí están muy bien documentados, no se podría explicar si no fuera por el ardiente deseo de Lull de ir a predicar a los moros la verdad del Evangelio, al mismo tiempo que los libraba de sus errores y de opiniones falsas contra la verdad cristiana y católica. Bien sabía él por supuesto, que no necesitaba marcharse lejos de su isla natal y viajar a tierras extranjeras para encontrar a los secuaces de Mahoma y para ejercitar su labor de misionero cristiano. Hasta sabemos, por su biografía y otros documentos, que obtuvo un permiso oficial del rey de Aragón en el año 1299 para poder entrar legalmente en las sinagogas y mezquitas en los territorios del dicho rey, con el fin de predicar y sostener discusiones y disputas, explicando y defendiendo los dogmas católicos.<sup>23</sup>

Con lo poco que de las actividades de su vida hemos visto no debiera caber duda alguna de que la intención primera, como lo diría Lull, y por consiguiente, de que la última finalidad de sus proyectos principales, fue lo que ya hemos leído o hallado en la biografía contemporánea, a saber: “dedicar su vida entera al servicio, honor y amor de Cristo, trabajando por la conversión de todos los que no creen, y particularmente de los sarracenos, al culto y servicio del mismo Señor Jesucristo”.<sup>24</sup> Sin embargo muy pronto las experiencias de su vida, su razonamiento sobre las condiciones de su tiempo y tal vez, su inclinación y temperamento le convencieron a Lull de que para mejor asegurar la realización de su difícil labor, él tendría que prepararse seriamente y concentrar sus energías y talentos para primero dirigirse a la inteligencia y los corazos-

<sup>22</sup> PEERS, *op. cit.*, p. 40.

<sup>23</sup> RUBIÓ Y LLUCH, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 13/14; LLINARES, *op. cit.*, p. 36.

<sup>24</sup> “... pro amore et honore suo vitam et animam suam dare; et hoc, in convertendo ad ipsius cultum et servicium Sarracenos...” Anónima, *Vita*, p. 148; véase también p. 149.

nes de las personas cultas, literatas, eruditas y hasta sabias, a quienes por ser precisamente tales se les consideraba cabezas y líderes de las muchedumbres y mayoría de la gente, especialmente entre los sarracenos. No le fue difícil darse cuenta que, como sucede con casi todo pueblo, son a tales personas a quienes frecuentemente escuchan y siguen los menos educados, informados o eruditos en su religión. Varios fueron los momentos de su vida, repetidas las exhortaciones y peticiones a las autoridades religiosas y políticas, y muchas las ocasiones en sus libros a los cuales se pudiera hacer referencia para poner en claro el interés intenso y continuo que Lull desplegó en acercarse y dialogar con mahometanos sabios y con otras personas cultas y eruditas, a quienes la mayoría de los musulmanes de la región respetaban y seguían como a sus autoridades legítimas y como a guías auténticos de su religión. De los incidentes asociados con los viajes al Africa, para allí convertir a los sarracenos en su propio país, podemos recordar lo siguiente. Al decidir pasar al Africa de los moros por vez primera, según los describe la biografía contemporánea, Ramon tenía la viva esperanza de que el resultado de su presencia y sus actividades fuera una excelente oportunidad de gran provecho espiritual para todos los mahometanos, gracias principalmente a sus discusiones y consultas con los sabios y eruditos de esa región.<sup>25</sup> Una vez en Túnez así lo trató de hacer inmediatamente, buscando a las personas más informadas de la religión islámica, con el intento de probarles en seguida que lo más conveniente a quien es verdaderamente sabio es que abraza aquella Fe la cual, hasta la razón humana enseña, tiene que ser la verdadera, sin duda, la cristiana.<sup>26</sup> Según la narrativa de la biografía, fue el temor bien fundado de que Lull triunfaría vis-a-vis muchos líderes sabios lo que ocasionó que alguien, ya en ésta su primera visita a Túnez, hiciera esfuerzos serios para obtener su muerte por orden de las autoridades públicas.<sup>27</sup>

Del segundo viaje a las tierras moras, se puede otra vez leer en la biografía contemporánea, que poco tiempo después de que le metieran en la cárcel para que no continuara su predicación a las gentes más humildes y de poca cultura, utilizó el tiempo que pasó en la prisión en con-

---

<sup>25</sup> "Utrum ipse saltem solus in aliquo posset proficere apud ipsos, conferendo cum sapientibus". Anónima, *Vita*, p. 156.

<sup>26</sup> "Convocatis de die in diem peritioribus in lege Macometi...Cumque sic... peritiores in lege Macometi... ita dixit: illam fidem tenere decet quemlibet sapientem..." Anónima, *Vita*, pp. 161/162.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 163/164.

versaciones y disputas amistosas con varios sarracenos cultos y sabios, algunos seguramente líderes religiosos islámicos, quienes frecuentaron sus visitas con la esperanza de ganarle a su ley y religión. Con ellos vino al fin en que ambos lados, él representando a los cristianos y ellos a los sarracenos, escribieran un libro, detallando cada lado la explicación y defensa de su religión con razones necesarias, todo eso seguido de pruebas también necesarias en contra de las del otro.<sup>28</sup> Con el recuerdo todavía fresco en su memoria, Lull se valió de esa rica experiencia para escribir el libro al que dio el título *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni*.<sup>29</sup>

Muy probable es que también el permiso que obtuvo del rey de Aragón a fines de octubre de 1299,<sup>30</sup> autorizándole a entrar a predicar y a discutir con los judíos y sarracenos en sus sinagogas y mezquitas en los territorios del rey, le ofreció muchas oportunidades de entrar en controversias y disputas con personas informadas y sabias de las dos religiones implicadas.<sup>31</sup> En cuanto a sus propias peticiones y exhortaciones a papas y a reyes para interesarlos y para llamar su atención sobre el trabajo necesario de la conversión de sarracenos educados y sabios, podemos darnos una idea con sólo tener en cuenta que emprendió sus dos primeras visitas a la ciudad eterna de Roma con ese pensamiento y deseo. La biografía contemporánea nos dice lacónicamente que Lull llegó a Roma para impetrar de la Santa Sede que ordenara el establecimiento, en varias ciudades importantes del mundo católico, de monasterios e institutos semejantes a Miramar, para que en tales lugares así destinados, pudieran hombres que así lo desearan estudiar las lenguas extranjeras necesarias para laborar entre los sarracenos y otros infieles.<sup>32</sup> Fue también sin duda tal intención y deseo lo que le decidió a emprender su primer viaje a Túnez con el plan de buscar y convocar a los peritos y sabios de esa ciudad, como acabamos de ver. En la *Petitio Raymundi* dirigida al Papa Celestino Quinto, Lull exhortaba al sumo pontífice a que solicitara de los reyes sarracenos que enviaran delegados sabios a las tierras cristianas con la esperanza que se explicara y enseñara a tales sabios lo que en realidad son las creencias cristianas, así como las mu-

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 170/171.

<sup>29</sup> Véase el prólogo de tal *Disputatio Raymundi et Hamar*, en *Opera*, Vol. 4, p. 131.

<sup>30</sup> RUBÍO Y LLUCH, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 13/14; PEERS, *op. cit.*, pp. 296/297.

<sup>31</sup> Anónima, *Vita*, p. 166.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 155/156.

chas razones que pueden aducirse en defensa y prueba de la ley cristiana.<sup>33</sup> Otra exhortación muy parecida escrita al sucesor de Celestino Quinto es la *Petitio Raymundi pro Conversione Infidelium*. En ella Lull pedía al Papa Bonifacio Octavo que escribiera de nuevo solicitando de los reyes sarracenos el envío de algunos sarracenos, a quienes sus correligionarios estimaran como más discretos y de mayor ingenio. Una vez uniéndose con ellos algunos de los cristianos, Ramon Lull mismo por ejemplo, podrían entonces entablar discusiones y disputas amistosas, con el fin de manifestarles la verdad.<sup>34</sup>

De sus libros son muchos y de diferentes épocas de su vida los que nos revelan vivamente su intenso y constante interés por acercarse a los eruditos y sabios musulmanes, siempre con una segura confianza y esperanza que, tan pronto como muchos y los más importantes de ellos hubiesen abrazado el Cristianismo, los mismos sarracenos, ahora hechos cristianos, serían el instrumento y causa más efectivos para que la mayoría de los menos educados o instruidos entraran en el seno del Catolicismo. Baste que sólo enumeremos brevemente algunos de los libros en que aparecen moros eruditos y sabios, descritos por el autor de una manera que indica vigorosamente la importancia que para él siempre tuvieron, debido a su interés en una labor de enseñarles, a todos ellos, las creencias cristianas, o faltando en esto, al menos responder a los ataques que en nombre de la inteligencia y razón humana los mahometanos lanzaban contra el Cristianismo.

Muy temprano en su vida de autor cristiano dedicado, Lull nos obsequió con su *Libro del Gentil y de los Tres Sabios*. Ya en el prólogo nos introduce a los sabios, uno de ellos el primero de los sabios sarracenos que encontraremos en varios de sus libros. A este primer sabio moro lo encontramos a la salida de una ciudad, ocupado en un diálogo amistoso pero serio con otros dos sabios, uno cristiano y el otro judío. No menos de una quinta parte del libro fue utilizada por el autor para la explicación y defensa de la ley y religión mahometana, ambas en boca del sabio sarraceno<sup>35</sup> que dialogaba con los otros. La religión judía y su

<sup>33</sup> LULL, Ramón, *Petitio Raymundi* al final del *Liber de Quinque Sapientibus*, en *Opera*, Vol. 2, p. 175.

<sup>34</sup> LULL, Ramón, *Petitio Raymundi pro conversione Infidelium*, en WIERUSZOWSKI, H., "Quelques nouveaux écrits de Ramon Lull sur la Croisade", *Miscelánea Lulliana*, Barcelona, 1935, p. 418.

<sup>35</sup> LULL, *Liber de Gentili*, *Opera*, Vol. 2, pp. 93/109.

defensa en boca del judío sabio no toma más páginas. Y la de la cristiana sólo unas pocas más. Sólo hay que añadir que la exposición del moro es bastante objetiva e informada, como lo han indicado orientalistas expertos que han estudiado bien la historia del pensamiento y de la religión mahometanos.<sup>36</sup> En otro libro que parece fue escrito poco tiempo después del *Libro del Gentil y de los Tres Sabios*, a saber, *El Libro del Espíritu Santo*,<sup>37</sup> — un libro que pueda haya sido escrito en Miramar mismo,<sup>38</sup> en uno de los años cuando Lull tal vez cuidaba del colegio en su desarrollo temprano y sano, según sus ideales y deseos —, también un sabio sarraceno tiene un papel importante en el diálogo que llena las páginas del corto libro. Se nos cuenta primero que este sarraceno ya estaba en camino de abrazar la Fe cristiana. Sin embargo se había detenido de así hacerlo en la ciudad de Constantinopla por haberse hecho allí consciente de un desacuerdo entre los cristianos, respecto a cómo el Santo Espíritu procede, o del Padre sólo o de las otras dos Personas, el Padre y el Hijo juntos. Para resolver las dificultades sobre este punto había viajado a Roma con el deseo de escuchar lo que la Iglesia de Roma enseña sobre ello. Tal es la ocasión del diálogo entre un sabio griego y otro latino, en el que ahora participaría nuestro sabio sarraceno.<sup>39</sup>

Unos pocos años más tarde, antes de salir de Roma para su primera visita y estancia en la ciudad de París, Lull escribió el *Liber super Psalmum quicumque vult sive liber Tartari et Christiani*. Los principales dialogantes en este nuevo libro se presentan como un sabio filósofo tártaro pagano y un sabio cristiano, bautizado por el autor con el nombre de Blanquerna, el nombre del héroe de su conocida obra literaria maestra. Sin embargo después de unas pocas páginas otra vez nos entrevistamos con un sabio sarraceno conversando con el tártaro pagano, después de que éste había hablado con un judío sabio.<sup>40</sup> Y en 1294, no mucho después del regreso

<sup>36</sup> PEERS, *op. cit.*, p. 93.

<sup>37</sup> Hay en el prólogo una alusión al *Liber de Gentili*, indicando que el *Libro del Espíritu Santo* fue escrito casi simultáneamente, o muy poco antes. Sobre la fecha más exacta o aproximada, véase, PEERS, *op. cit.*, p. 137; también GARCÍAS PALOU, Sebastián, "El Libro de Sancto Spiritu" de Ramón Lull fue escrito con motivo de la celebración del 2do. Concilio de Lyon (1224)?", *Estudios Lulianos*, 3 (1959) 59/70.

<sup>38</sup> Así PEERS, *op. cit.*, p. 137. Garcías Palou razona que fue escrito, o al menos esquematizado, en el Oriente, en su artículo "El Liber de Sancto Spiritu del Bto. Ramón Lull, fue escrito en el Oriente", *Estudios Lulianos*, 11 (1967) 169/124.

<sup>39</sup> LULL, Ramon, *Liber de Sancto Spiritu*, en *Opera*, Vol. 2, pp. 115/124.

<sup>40</sup> LULL, Ramón, *Liber super Psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani*, en *Opera*, Maguncia, 1737, Vol. 4, pp. 349/350.



de su primera experiencia como misionero en Túnez, Lull escribió *El Libro de los Cinco Sabios*. Tanto el título como el contenido de los otros libros a que nos hemos referido ya pueden hacernos sospechar correctamente que uno de los sabios de que se ocupa el libro es un sarraceno. Esta vez le encontramos en compañía de otros cuatro sabios, todos cristianos pero pertenecientes a diferentes iglesias o sectas. Si sólo leemos unas páginas del libro, luego nos informaremos de que el mahometano, desilusionado de su religión, en la que había nacido, es con todo un hombre inteligente y bien versado en la filosofía. Hasta se nos dice que su desilusionamiento se debe, en gran parte, a su conocimiento de la filosofía, con la ayuda de la cual ahora estaba en busca de la verdadera fe, la que creía encontraría y aceptaría entre las varias iglesias cristianas, a condición de que las creencias de esa verdadera fe se le declararan y demostraran racionalmente mediante razones necesarias. Si se quiere una indicación externa un poco superficial, pero no del todo sin algo de significado, del interés luliano en los sabios mahometanos, tengamos en cuenta que las dos últimas partes de las tres de que consta el *Libro de los Cinco Sabios* se ocupan exclusivamente de las discusiones entre el Cristiano Romano Latino y el dicho sabio musulmán.<sup>41</sup>

Las experiencias de su segunda visita africana todavía frescas en su memoria le poveyeron a Lull con el tema de la breve narrativa y de la argumentación más externa del *Libro que es una Disputa entre Raymundo, el Cristiano y Hamar, el Sarraceno*, escrito en 1308,<sup>42</sup> ocho años antes de su muerte. En el prólogo el autor dice explícitamente que el sarraceno, a quien dio el nombre de Hamar y con quien discurre y argumenta un cristiano que no es otro sino el mismo Ramón, era un hombre moro y literato, quien por su parte tenía la intención de demostrar primero su religión, y después probar sus ataques contra los misterios cristianos, procediendo de una manera racional y filosófica.<sup>43</sup> Los dos disputantes terminaron con el convenio de poner sus argumentos en un libro, que ya escrito no pretendía ser más que el reportaje de las discusiones con ese moro, interesado y perito en materias teológicas. El acuerdo también era que cuando terminase cada uno su parte del libro, presentarían el resultado a los sabios y jefes de sus respectivas leyes para que lo examinaran

<sup>41</sup> LULL, Ramón, *Liber de Quinque Sapientibus*, en *Opera*, Vol. 2, pp. 125/128, 155/174.

<sup>42</sup> Este libro se encuentra en la edición de Maguncia, *Opera*, Vol. 4, pp. 431/477.

<sup>43</sup> "Quidam literatus Saracenus qui vocabatur Hamar... Hamar intedebat concludere philosophice", LULL, *Disputatio Raymundi et Hamar*, en *Opera*. Vol. 4, p. 431.

todo, y entonces decidieran cual de los dos sabios y de las dos leyes tenía las mejores y verdaderas razones en la disputa.<sup>44</sup>

No nos equivocaremos si suponemos inmediatamente que el interés, que Lull tenía, en acercarse a los literatos y sabios sarracenos de su tiempo, para convencerles y para convertirlos a la Fe Católica, revela en seguida el interés de comunicarse y dialogar con hombres que en sus procedimientos y pruebas demostraban tanto una confianza como un adiestramiento y conocimiento de la filosofía, con el fin de explicar y defender sus creencias primero, y de atacar después los supuestos errores de las otras leyes, particularmente los de la ley cristiana. Todo esto le daría a Lull una buena oportunidad para desenvolver y desarrollar sus propias explicaciones y demostraciones con razones necesarias a favor de las creencias que tanto deseaba otros aceptaran, por tenerlas como verdaderas con toda su alma e inteligencia. Sólo daremos unos ejemplos ligeros, limitándonos casi a escritos en los cuales, entre las figuras más destacadas e interesantes nos encontramos con al menos un sabio pensador musulmán, que da la expresa y clara impresión de presentarse como un filósofo, a quien debemos tomar en serio. Muy concretamente, hablaremos sólo de tres escritos en los que una buena parte del diálogo se dirige explícita y detalladamente al tema que ocuparán las páginas siguientes. Comencemos por el más antiguo de ellos, el ya antes citado *Libro del Gentil y de los Tres Sabios*. Una narración breve en el prólogo nos introduce a un pagano, el gentil del título del libro. Al momento en que le encontramos, el pagano va a iniciar un viaje con el deseo expreso de buscar y de encontrar a alguien que le ilumine acerca de la verdadera ley. Se nos informa que era un hombre bien versado en las ciencias filosóficas.<sup>45</sup> Los tres sabios de que habla también el título ya mencionado pertenecían a diferentes religiones. Uno era judío, el segundo cristiano, y el tercero mahometano o sarraceno. Según la narrativa del prólogo los tres sabios habían convenido en esforzarse por probar al gentil pagano primero dos verdades fundamentales, de las que el gentil había expresado el deseo ardiente que le dieran explicaciones satisfactorias, a saber la verdad de la existencia divina y la verdad de la última resurrección del cuerpo. Una vez hecho eso, procedería cada uno a demostrar la verdad de su respectiva ley y religión. Lo interesante para nosotros es que la presentación de los argumen-

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 431, 476.

<sup>45</sup> LULL, *Liber de Gentili*, prolog., en *Opera*, Vol. 2, p. 22.

tos de cada uno de los sabios debía de ser dada, observando la doctrina y el modo que les había indicado y explicado una noble Señora, de nombre Inteligencia como símbolo u otro nombre de lo que tradicionalmente se designa como filosofía.<sup>46</sup>

Un segundo libro que nos interesará en las próximas páginas, es el *Libro de los Cinco Sabios*, también antes mencionado. En el prólogo se nos cuenta de otro sarraceno, uno de los cinco sabios, y se dice expresamente que el sarraceno era un hombre perito en la ciencia de la filosofía.<sup>47</sup> Y de los otros cuatro sabios, todos ellos cristianos, se lee casi en seguida, que pronto se pusieron de acuerdo en que al proceder con sus argumentos la “disputa fuese según el orden de la filosofía y la fuerza de razones naturales”.<sup>48</sup> Se cuenta también que había sido la misma filosofía lo que había ocasionado las dudas efectivas en el corazón del moro. Esas dudas, después de una larga disputa con un ermitaño cristiano por medio de razones necesarias se volvieron en una certeza y convicción de la falsedad de la ley mahometana.<sup>49</sup> Fue esa situación lo que había llevado al sarraceno al lugar donde halló a los otros sabios de la narración.

El tercer libro que nos interesará porque ataca de frente y extensamente el tema que nos ocupará en seguida es el libro de “*La Disputa entre Raymundo, el Cristiano y Hamar, el Sarraceno*”. Vimos ya que fue escrito en la última década de la vida del autor. Otra vez en el prólogo, en la primera página y en una nota biográfica, como lo establece la narración de la segunda visita a Túnez, según la biografía contemporánea, el autor relata que durante las conversaciones que tuvieron largo tiempo en la cárcel, pronto se había puesto en claro que “Hamar intentaba concluir filosóficamente”.<sup>50</sup>

Finalmente de otros libros que aquí podemos recordar, aunque sólo de una manera muy general, y eso porque indican expresamente el in-

<sup>46</sup> “Sequamur doctrinam et modum, in quam Domina Intelligentia nos direxit”. LULL, *Liber de Gentili*, prolog., Vol. 2, p. 26. Otras alusiones expresas a filósofos en el mismo libro son 1b. 2, a. 2, y 1b. 4, a. 12 en Vol. 2, pp. 47/48, 108. Esto de la Dama Inteligencia nos recuerda la visión de que nos habla Boecio en su *La Consolación de la Filosofía*, 1b. 1, prosa I, *Patrología Latina*, J. P. Migne, Vol. 63, cols. 587/590.

<sup>47</sup> “Viderunt quendam Saracenum venientem, qui erat peritus in Scientia Philosophiae”, LULL, *Quinque Sapientibus*, prolog., en *Opera*, Vol. 2, p. 125.

<sup>48</sup> “Quod inter vos et me esset disputatio secundum ordinem Philosophiae et vim naturalium rationum”, LULL, *Quinque Sapientibus*, prolog., en *Opera*, Vol. 2, p. 126.

<sup>49</sup> *Loc. cit.*

<sup>50</sup> “Hamar intendebat concludere philosophice”, LULL, *Disputatio Raymundi et Hamar*, prolog., en *Opera*, Vol. 4, p. 431. Otras alusiones a la filosofía en el mismo libro: Pars 2, c. 1 y 3 en Vol. 4, pp. 442, 446.

terés de Lull por la filosofía y por hombres musulmanes en ella también interesados, baste sólo mencionar de paso los siguientes. Primero, el *Libro del Espíritu Santo*. Ya hemos visto que nos introduce a un sarraceno que había tomado el camino a Roma, después de una parada en Constantinopla. En la ciudad eterna tenía esperanzas de familiarizarse con la enseñanza de la Iglesia Latina o Romana sobre la manera de la procedencia del Santo Espíritu de las otras dos Personas divinas. Los dos otros sabios, el griego y el latino que explican y discuten sus posiciones respectivas ante el interesado sarraceno, convinieron en seguir el estilo, modo y arte del *Libro del Gentil*, el cual ya hemos visto arriba, recomienda la manera indicada por la Dama Inteligencia.<sup>51</sup> Otro libro, "*La Disputa entre la Fe y el Entendimiento*" nos cuenta brevemente de un rey musulmán, muy perito en la filosofía, a quien un hombre cristiano le había demostrado la falsedad de su ley mahometana. Sin embargo, el rey decidió maldecirle y expulsarle de sus territorios y dominios, porque el cristiano no se había mostrado capaz de probarle los dogmas de la ley cristiana por medio de razones igualmente necesarias.<sup>52</sup> En un tercer libro que recordamos y al que ya hemos aludido, *El Libro sobre el salmo 'quicumque vult' o el libro del Tártaro y un cristiano*, el autor nos introduce similarmente a cierto tártaro noble, quien habitaba en una región que daba con la frontera de las tierras moras. Entre otras cosas que de él se nos cuenta en el prólogo del libro, se nos dice que ese hombre tártaro era muy sabio y muy perito en la filosofía. Habiendo tomado conciencia de no haber hasta entonces vivido bajo una religión y sus leyes, tomó la decisión de marcharse de su tierra a buscar la verdadera ley y religión. Así es que lo encontramos luego en una conversación investigadora con un judío erudito, y poco después con un maestro sarraceno, quien estaba ocupado enseñando el Corán a sus estudiantes. La búsqueda por la ley verdadera concluye con una extensa conversación con el ermitaño de nombre Blanquerna, quien al final de sus instrucciones sugiere que su nuevo discípulo coja el camino a Roma para recibir el bautizo allí de manos del Santo Padre, de quien el tártaro debía solicitar entonces que le enviase de regreso a la tierra de su nacimiento, como un mensajero oficial de la Iglesia cristiana y del Evangelio.<sup>53</sup> Añadamos que, concluida su exposición o comentario sobre el salmo del título del libro, el ermitaño Blanquerna declara que todo lo que

51 LULL, *Liber de Spiritu*, prolog., en *Opera*, Vol. 2, p. 115/116.

52 LULL, Ramon, *Disputatio Fidei et Intellectus*, I, en *Opera*, Vol. 4, p. 480.

53 LULL, *Liber super Psalmum*, prolog. y parte 35, en *Opera*, Vol. 4, pp. 347/351, 374/375.

pudo manifestarle tan sucintamente al buen tártaro acerca de la verdad, lo había hecho “según lo que para esto me ha revelado la filosofía de los secretos de la naturaleza”.<sup>54</sup>

Para finalmente concluir este compendio de algunas de las experiencias notables de su vida y de referencias a sus libros que nos han servido para poner en claro el constante interés que el beato Lull tenía, al menos indirectamente, por la erudición, saber y filosofía de sabios sarracenos, con quienes ardientemente deseaba compartir su razonada convicción de las verdades cristianas, digamos sólo que no podemos olvidar de aludir a una última cosa. Y esto es los varios libros y peticiones, en varias ocasiones dirigidas a reyes, a la Universidad de París con sus facultades de filosofía y teología, al Santo Padre y a los cardenales oficiales del Concilio General de Vienne, Francia, con ningún otro objeto que tratar de arrestar y de atacar los errores del averroísmo, que había invadido hasta las aulas del centro intelectual más importante del cristianismo de la época medieval.<sup>55</sup> No diremos más de ellos, a pesar de su relación, al menos por el nombre, con Averroes, el famosísimo árabe español, por la simple razón de que todo eso se refiere a un tema mucho más amplio que el que nos hemos propuesto y al que ahora dirigimos la atención expresa y exclusivamente.

Examinemos un poco de cerca el desenvolvimiento y desarrollo de la vida del filósofo de Mallorca, como nos la detalla la biografía escrita, sabemos unos cinco años antes de su muerte, con el propósito de distinguir lo que nos revela de las doctrinas y enseñanzas que Lull consideraba de máxima importancia y muy críticas, para sus diálogos, disputas y argumentos con los pensadores musulmanes. Si así lo hacemos, no podremos ignorar lo que vivamente nos manifiestan las experiencias de sus dos únicos viajes al Africa de los que nos habla, con abreviados discursos, la biografía contemporánea. Indudablemente, el relato de esos dos momentos tan dramáticos en la vida del filósofo vuelto misionero sólo nos da un resumen sucinto de las doctrinas principales que, según el pensamiento de Lull, tal como lo revelan sus numerosos escritos, distinguen y separan fundamentalmente al cristiano de los que no lo son, particularmente del musulmán o sarraceno. Pero sí que es cierto también, que esas doctrinas de

<sup>54</sup> “Secundum quod Philosophia ad hoc mihi aperuit secreta naturae”, LLULL, *iber super Psalmum*, parte 35, en *Opera*, Vol. 4, p. 371.

<sup>55</sup> Para más detalles, véase PEERS, *op. cit.*, pp. 277, 345/348, 352; LLINARES, *op. cit.*, pp. 119, 122, 288/297.

que se nos habla en sus dos primeros viajes al Africa no son otras que lo que admitidamente son los dogmas y enseñanzas más básicas e importantes que los cristianos aceptan y creen, a saber, las doctrinas y misterios de la Trinidad de tres Personas en la Unidad divina, y de la Encarnación de la segunda de esas Personas divinas. Tales enseñanzas no pueden sino tener un máximo interés para todos los que se denominan monoteístas y teístas deseosos de entablar un inteligente diálogo teológico y religioso. Tiene que ser así ya que tocan el entender de la naturaleza divina de un Dios que se proclama supremamente Uno. Por lo menos así lo ha sido en la confrontación del cristiano con las otras dos grandes religiones monoteístas, la judía y la mahometana.

Pero como bien puede recordar luego el que conoce un poco a Ramon, cuando éste dirigía sus pasos para confrontarse con los adversarios del cristianismo, a él no le interesaba simplemente indicar o predicar las creencias cristianas, tales como él ya las aceptaba. Lo que él deseaba y quería con toda la fuerza de su alma era el compartir con sus oyentes esas verdades cristianas, demostrándoles, como mejor pudiera, el carácter racional de no sólo el acto de una Fe divina en general, sino también de las mismas creencias cristianas. Eso lo deseaba, no porque fuera de la opinión de reducir los dogmas cristianos a doctrinas que se puedan comprender en todo detalle y completamente, hasta hacer desaparecer el misterio en lo concerniente a Dios enteramente. No, lo que él opinaba y quería era que por lo menos se pudiera demostrar que, lejos de contener y enseñar toda clase de contradicciones irracionales, la ley y religión cristiana estaba en perfecta consonancia y acuerdo con todo lo que podemos saber y entender de cualquier cosa en la vida y en la realidad de la naturaleza, si sólo penetramos bien en esas mismas cosas que pensamos haber investigado y entendido bien.<sup>56</sup> El resultado de ver las cosas así es que lo que llama la atención cuando nos detenemos a reflexionar sobre las conversaciones o diálogos de Llull con los buscados adversarios sarracenos sabios, en los dos primeros viajes a Túnez, es la base del argumento o argumentos con que se esfuerza a dar y a explicar la razón de la incapacidad de los mahometanos de recibir como verdadera la enseñanza cristiana acerca de particularmente la realidad de un Dios trinita-

---

<sup>56</sup> La distinción que Ramón establece entre comprender y aprender pone esto en claro. Véase LULL, *Disputatio Fidei*, parte 1, en *Opera*, Vol. 4, p. 481; también *Liber Mirandarum Demonstrationum*, lb. 3, c. 36, en *Opera*, Vol. 2, pp. 317/318.

rio, o en tres divinas Personas. Dirijamos nuestra atención a ello con el fin de verlo mejor.

Para hacer lo que se propone, no hay cosa mejor que examinar el texto y las palabras de la biografía contemporánea, en lo concerniente a los discursos de Lull en las tierras africanas, para ver qué ponen ellos en claro. A continuación de una descripción bastante detallada de la crisis severa y espiritual en Génova, que precedió el primer viaje a Túnez, el texto de su vida nos familiariza con el hecho y la manera del primer contacto con los sarracenos de esa parte del Africa del norte que ellos mismos dominaban ya hacía siglos. La biografía relata cómo Lull se manejó para poder entablar una conversación y varios argumentos con un número de líderes religiosos informados, es decir, con personas a quienes por su erudición en materias de su ley, sus correligionarios de seguro los estimaban con bastante aprecio y los consideraban como sabios entre ellos. Hoy en día se les describiría filosofantes o dialectizantes,<sup>57</sup> debido a su disposición pronta para desarrollar explicaciones y defensas razonables de sus creencias religiosas. Fue con tales teólogos dialectizantes o filosofantes que el Doctor Iluminado entabló su primer diálogo y conversación en Túnez. Lo primero que les dijo, según la biografía, es que siendo ellos sabios, como otros les estimaban, de seguro les era muy conveniente que vieran y admitieran que no hay cosa más razonable que, cuando de Dios se discurre se le atribuya a ese Dios eterno la mayor perfección posible, convencidos por consiguiente completamente de que Dios goza de la mayor bondad, poder, gloria y perfección que sean imaginables y posibles, y todo esto en una perfecta igualdad y una concordancia máxima. También debe saberse, continuó Ramon en su breve discurso, que esa Fe o Creencia debe de ser declarada más digna de alabanza, por ser evidentemente más completa y verdadera, a la que no le falte nada para distinguir y contemplar la mayor armonía posible entre el mismo Dios, identificado ahora como la Causa Primera y Suprema, y el mejor y más excelente de los efectos que haya causado o producido afuera de sí o de su ser.<sup>58</sup>

En lo que hasta allí les había dicho él, el filósofo mallorquín y los moros sabios estaban de acuerdo, según el texto de la biografía. Tanto él como ellos estaban correctamente convencidos de la existencia de un Dios,

<sup>57</sup> HYMAN, ARTHUR y WALSH, James J., *Philosophy in the Middle Ages*, Hackett Publications, Indianapolis, 1973, p. 205. Véase también GILSON, Etienne, *The History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Random House, New York, 1955, pp. 182/183.

<sup>58</sup> Anónima, *Vita*, p. 163.

el Ser Primero y Supremo, a quien no dudarían en describir o definir como el Ser Supremo y supremamente Perfecto. Y por ser precisamente el tal ser supremamente perfecto, qué cosa más razonable que cuando El produzca a otros entes o cosas distintas, y así afuera de sí, que los produzca o haga de un modo que revela una consonancia perfecta con su perfecto ser. Pero fue entonces que a tales verdades, que sin entrar en detalles, sabemos no les separaban, Lull añadió otras palabras, las cuales dan una idea explícita de lo que según su pensamiento, ya empieza a ponerles en direcciones muy opuestas e irreconciliables, a no ser que se haga un esfuerzo casi supremo para que la situación cambie radicalmente, gracias a los pensamientos que se esconden en esas mismas palabras que habla. He aquí lo que él dice:

Pero debido a esas cosas que vosotros me habéis propuesto, yo advierto que todos vosotros, sarracenos que estáis bajo la ley de Mahoma, no entendéis que tanto en las antedichas dignidades como en las otras de igual carácter, se hallan actos propios, intrínsecos y eternos, sin los cuales ellas se encontrarían ociosas, todas igualmente así desde la eternidad.<sup>59</sup>

Admitiendo en seguida una posible excepción en el caso de dos dignidades o atributos divinos, la sabiduría y la voluntad divinas, en las que Ramon afirma que sus contrincantes ni excluyen, ni niegan todo actuar divino, él prosigue de esta manera:

De esto sale muy manifiesto que vosotros, en las otras antedichas dignidades o razones divinas, es decir en la bondad, grandeza, etc., dejáis puesta una ociosidad; y por consiguiente entre ellas establecéis la desigualdad y discordia, cosa que nos es lícito hacer. Pues es por medio de los actos intrínsecos, sustanciales y eternos, aceptados con igualdad y concordancia en el caso de las antedichas dignidades, razones o atributos, así como debe de ser, que los cristianos prueban con evidencia que en el interior de la esencia y naturaleza simplísima divina se halla una Trinidad de Personas.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> "Sed ego per ea que michi proposita sunt a vobis, adverto iam quod vos omnes Sarraceni, qui estis sub lege Macometi, non intelligitis, in predictis et aliis huiusmodi divinis dignitatibus actus propios esse intrinsecos et eternos sine quibus fuissent occiose etiam ab eterno". Anónima, *Vita*, p. 162.

<sup>60</sup> "Manifestum est ex hoc, quod vos in aliis omnibus supradictis divinis rationibus, bonitate scilicet, magnitudine, etc. occiositatem relinquitis ac per consequens inequalitatem



Quiera quien sea el que lea esas palabras dirigidas originalmente a moros sabios tunecinos, no se le escapará el pensamiento fuerte en ellas expresado de que los atributos o perfecciones divinas, identificadas todas con el ser y esencia única y simplísima del Ser Supremo y Causa Primera, quien no es otro que Dios mismo, no deben concebirse como si fuesen un objeto, cosa, cualidad o ente estático, inerte, inactivo, sin energía ni vida, vacío y ocioso en lo inmutable de su perfección eterna e infinita. Muy al contrario, el Ser divino, que es uno y que se identifica con su esencia, y con los atributos, dignidades o perfecciones divinas, se caracteriza y debe describirse como en posesión de un profundo e infinito dinamismo, de una plena y eterna energía, que en una actualidad perfecta y eterna se despliega en una actividad, obra y producciones corelativas. En ese infinito dinamismo y obra intrínseca y eterna consiste el ser y la vida interior, perfecta, infinita y profunda del infinito y eterno Dios, sin introducir en nada por eso la menor alteración o cambio, que signifique la pérdida de algo que se tenía o la añadidura de algo que no se tenía. ¿Cómo sería ese Dios de otra manera el infinito, perfecto y eterno Supremo Ser?

No cabe duda de la profunda importancia que tal concepción de la interioridad dinámica divina y de la estructura ontológica acompañante, o lo que ella implica en lo tocante a las dignidades que con el ser de Dios se identifican totalmente, tenía para Lull por sus esfuerzos incansables de convencer con argumentos vivos y razonables a sus adversarios, los sabios musulmanes. Quien necesite de prueba para apreciar más tal cosa, no podrá hacer mejor que dirigir en seguida la atención y mirada al diálogo y a las palabras, otra vez en la biografía contemporánea, que nos han llegado de ahora su segunda visita a Túnez, unos diez años después de la primera visita. Esta vez leemos que nuestro doctor y maestro estaba en camino y luego fue puesto en prisión por haber predicado valerosamente a una muchedumbre de personas de poca educación con quienes se había encontrado al desembarcar en Túnez. Pero otra vez hallando la ocasión de hablar con moros educados y sabios, la utilizó con ventaja. Se nos cuenta que trataba de responder a las preguntas del obispo moro, como le llama la versión latina de la biografía. El dicho obispo moro se había mostrado una persona culta, de buena voluntad y no adverso a la idea de probar su reli-

---

etiam ac discordiam inter easdem ponitis; quod non licet. Per predictarum enim dignitatum, rationum seu attributorum substantiales actus intrinsecos et eternos equaliter et concordanter acceptos ut decet probant evidenter christiani, in una simplicissima divina essentia et natura esse Trinitatem personarum", Anónima, *Vita*, pp. 162/163.

gión, o de pedir prueba de la de los otros, y eso por razones necesarias, de una manera racional y filosófica, sin quedar satisfecho con sólo el testimonio de autoridades. Estas se pueden interpretar de diferente manera, como en el presente caso en que Ramon y su adversario no estaban ni podían ponerse de acuerdo acerca del valor y significado de ellas en lo que tocaba a sus disputas. No es extraño por consiguiente que Ramon Llull, por su parte, no hiciera menos que tratar de demostrar al obispo moro la verdad del dogma trinitario, que bien se entiende el último no aceptaba, ya que era musulmán. En la forma abreviada de casi un silogismo se da el argumento propuesto por Lull como explicación y defensa del dogma cristiano:

Todo ser que es bueno perfectamente es tan perfecto en sí mismo que no tiene necesidad ninguna de hacer nada que sea bueno afuera de sí, ni tampoco de mendigarlo. Ahora, tú dices Dios es perfectamente bueno, desde toda y hasta toda la eternidad. Por consiguiente, El no tiene necesidad de nada, ni de mendigarlo, ni de hacer algo bueno exteriormente de sí. Porque si eso fuera así, entonces El no sería un ser perfectamente bueno, de una manera absoluta. Y como tú niegas la santísima Trinidad, si se supone que no se dé Esta, entonces Dios no ha sido bueno perfectamente, desde toda la eternidad, sino que sólo hasta el momento en que produjo lo bueno del mundo en el (principio del) tiempo. Sin embargo tú crees en la creación del mundo, y consecuentemente Dios comenzó a tener más de perfección en su bondad, cuando creó al mundo, que la que antes tuviera: esto así, ya que la bondad es más buena en el acto de difundirse a sí misma que cuando existe de una manera ociosa. Tal cosa me das a entender en eso que me dices. Por el contrario por lo que yo mantengo, la bondad es difusiva desde y hasta la eternidad; y es propio de la naturaleza de lo bueno el ser difusivo de sí mismo.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> "Omne ens perfecte bonum est in se ita perfectum, quod non indiget facere bonum extra se, atque mendicare; tu dicis quod Deus est perfecte bonus ab eterno et in eternum; ergo non indiget mendicare et facere bonum extra se; quia si sic, tunc non esset perfecte bonus simpliciter. Et quia tu negas beatissimam Trinitatem, posito quod non sit, Deus non fuit perfecte bonus ab eterno, usque quod produxit bonum mundi in tempore. Tu autem credis creationem mundi et ideo Deus fuit magis perfectus in bonitate, quando creavit mundum in tempore, quam ante; cum bonitas sit magis bona diffundendo se, quam existendo ociosa. Hoc autem habeo per te. Per me vero habeo, quod bonitas ab eterno in eternum est diffusiva; et hoc est de ratione boni, quod sui ipsius sit diffusivum"; Anónima, *Vita*, pp. 1697170.

El argumento que acabamos de tomar del diálogo con un líder religioso, con uno de los teólogos dialectizantes de seguro, a quien otros sabios siguieron con sus visitas a Lull ya en prisión durante su segunda estancia en Túnez, pone fuera de toda duda la convicción razonada del cristiano Lull de que la inteligencia humana, cuando reflexiona sobre el misterio incomprensible del interior ontológico del Ser Perfectamente Bueno, encuentra allí, con su pensamiento, una actividad y vida que son enérgicas, infinitas, eternamente efusivas y difusivas, y que sin comprometer la perfecta simplicidad y unidad divinas, resultan en la generación y producción<sup>62</sup> eternas que enseña la Fe cristiana acerca de la Trinidad.

En las líneas que hemos leído del segundo diálogo en Túnez, hay también una referencia a otra obra y producción, que se nos indica ocurre, o es hecha, exteriormente al Ser Supremo, es decir, que no se identifica ontológicamente con El. Se nos dice expresamente que esa obra no es otra cosa que el mundo, es decir, que la totalidad de entes y cosas que, desde su principio, son y permanecen siempre una producción extrínseca al ser de la Causa Primera. Por consiguiente no son ni Dios entero ni una parte que sea de su unidad ontológica, ya que a diferencia de Dios, el mundo y todo lo que implica como suyo constitutivamente ha sido, es y será finito y no eterno.

El no haberse dado ni tenido en cuenta la obra y producción perfecta, infinita y eterna, totalmente inmanentes en el interior de la esencia o ser divinos, añade Lull, conduce lógicamente, al menos implícitamente a la negación simultánea de que Dios sea perfectamente bueno, cosa que por el contrario, ya nos había dicho expresamente, defendían sus sinceros adversarios, de acuerdo con la teología musulmana ortodoxa. No puede ser otro el resultado si, al mismo tiempo que ignoran o, lo que es peor, categóricamente niegan, el obrar intrínseco, infinito y eterno en la intimidad o interior ontológico de la divinidad, profesan y declaran como verdadera la creación y existencia de un mundo de seres los cuales son distintos de Dios, y a los cuales colectivamente designamos 'el mundo'. De acuerdo con estos pensamientos, unos años más tarde, y sólo un año antes de su muerte, al principio de su pequeño libro o cuaderno, el *Liber de*

---

<sup>62</sup> Muchos años antes, en otro de sus primeros libros, cuya fecha exacta es desconocida, y que lleva el título de *Liber Mirandarum Demonstrationum*, (edición Maguncia, en *Opera*, Vol. 2, pp. 177/420) ya había dedicado todo el tercer libro a la inquisición, como él dice, de la Obra Suprema del Ser y Bondad Supremos. Dicho tercer libro en el Volumen 2 de la *Opera* ocupa las páginas 261/340.

*Agentia Maiore*, Lull escribió estas palabras: “ya que los sarracenos no tienen noticia de la *agentia maior* que tiene lugar en Dios y en sus dignidades”.<sup>63</sup> Y un poco más arriba ya notamos que Ramon no afirma simplemente que los musulmanes nieguen rotundamente el carácter dinámico del interior divino. Cuando dialogaba con el obispo tunecino, con quien sostuvo disputas antes de sus conversaciones más largas y repetidas con otros sabios, Hamar el sarraceno inclusive, que le proporcionaron la ocasión y el argumento de su *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Sarraceni*, Lull interpuso lo siguiente: “como ya lo veo, vosotros atribuíis esos antedichos actos sólomente a dos de las dignidades o razones divinas, a saber, la sabiduría y voluntad...”.<sup>64</sup> Y en el *Libro sobre el salmo 'quicumque vult'* también llamado el *Libro del tártaro y de un cristiano* él pone en boca de un sabio sarraceno: “Esa gloria que en sí Dios tiene, y esa obra que tiene en su esencia, no la conocemos en este mundo, pero sí será conocida en el otro. Por eso, Mahoma no nos dice nada ni de la esencia divina ni de la obra intrínseca divina, ni de la gloira intrínseca”.<sup>65</sup>

A Lull por consiguiente, no le pareció extraño que la ignorancia, prácticamente, del dinámico interior divino y la consecuente falta de conciencia de la inequívoca diferencia y distancia que separa la obra y producción eterna e infinita de todas las otras producciones y obras que son imperfectas, finitas y en el tiempo, hayan sido el origen de una opinión errónea entre muchos filósofos, entre ellos varios musulmanes, aunque así no lo haya dicho explícitamente. Esa falsa y errónea opinión es la que sostiene que, aunque se admita que el mundo ha sido hecho y hasta creado por Dios, así lo ha sido desde siempre en toda la eternidad. En uno de los primeros de sus muchísimos libros, en el *Libro del Gentil* ya se había pronunciado el autor sobre este asunto. Lo siguiente, aunque expresamente puesto en los labios del judío sabio, representa el pensar de los otros dos sabios que aquí concuerdan en explicar y defender la opinión orto-

<sup>63</sup> “Cum Saraceni non habeant notitiam Agentiae maioris, quae est in Deo et in suis dignitatibus”, LULL, Ramón, *Liber de Agentia Maiore*, en *Raymundi Lulli Opera Latina*, ed. Fridericus Stegmuller, Vol. 2 (*Opera Messaniensia et Tuniciana*, ed. Johannes Stöhr), Palma de Mallorca, 1960, p. 306.

<sup>64</sup> “Sed quia vos istos actus predictos duabus solummodo divinis dignitatibus seu rationibus attribuitis, ut iam video, sapientiae videlicet et voluntati...”, Anónima, *Vita*, p. 162.

<sup>65</sup> “Illa gloria, quam Deus habet in se, et illud opus, quod habet in sua essentia, nescitur in hoc mundo, sed scitur in alio; ideo Mahometus nihil locutus est nobis de divina essentia, nec de divino intrinseco opere, nec de intrinseca gloria Dei...”, LULL, *Liber super Psalmum*, prol., en *Opera*, Vol. 4, p. 349.

doxa de sus respectivas leyes, cada uno seguro de ganarse al buen pagano a que abrace su religión. Así el judío declara:

Una razón de porqué filósofos muchas veces quieren con un máximo esfuerzo probar que el mundo es algo eterno, es para de ese modo dar honor y nobleza a la Causa Primera, es decir, a Dios. De la cual Causa Primera los mencionados filósofos han llegado a la noticia de las cosas, declarando, que así como la Causa Primera es la causa y fin de todas las cosas, y así como Ella es eterna, de semejante manera conviene que lo que ha sido causado por Ella, es decir el efecto de Ella, sea igualmente eterno. También afirman que ese tal objeto causado es el mundo. Pero nosotros, quienes creemos que el mundo ha sido creado, más honramos a Dios, y le atribuimos un honor mayor y nobleza en esto que decimos que Dios posee dentro de sí mismo una obra eterna, amándose y conociéndose a sí mismo, gloriándose a sí mismo, y finalmente también conociendo a todas las otras cosas exteriores de sí. Y nosotros decimos que esta obra es la primera y que ha ocurrido antes de la operación que Dios ha tenido y tiene en el mundo. Tal cosa no han hecho los filósofos, que ignoran la obra que Dios tiene en el interior de sí mismo. No le atribuyen a El una obra que sea de sí mismo, es decir, la obra y producción del mundo, o en otras palabras, el mundo. También han dicho que el mundo es igual a Dios en cuanto a la eternidad... Por lo tanto queda demostrado que el mundo fue creado por Dios, quien es la Causa Primera de todo; y también que el poder de obrar que tiene interiormente en sí mismo fue antes que la obra creada o extrínseca, es decir, que el mundo.<sup>66</sup>

<sup>66</sup> "Hoc, per quod Philosophi maxime volunt probare, quod mundus sit aeternus, est, ut dent honorem et nobilitatem primae causae, hoc est, Deo; a qua prima causa dicti Philosophi devenerunt in notitiam rerum, dicentes: quod, sicut prima causa est causa et finis omnium, et est aeterna, ita conveniat, quod ejus causatum, videlicet ejus effectus sit aeternus; hoc autem causatum dixerunt esse mundum: nos vero, qui credimus, mundum esse creatum, magis honoramus Deum, et ipsi attribuimus majorem honorem et nobilitatem in eo, quod dicamus, Deum habere in semet ipso aeternam operationem amantem et intelligentem semet ipsum, et in se ipso gloriantem, et omnes alias res extrinsecas intelligentem; et dicimus, quod haec operatio sit prima, et fuerit ante operationem, quam Deus habuit, et habet in mundo; quod non fecerunt Philosophi, qui ignoraverunt operationem, quam Deus habet in semet ipso; nec attribuerunt ei operationem, quae esset de se ipso, sed solum operationem, quae nec est in semet ipso, nec de semet ipso, hoc est, operationem vel productionem mundi, hoc est, mundum: et dixerunt, quod hujusmodi operatio, esset aequalis Deo in aeternitate... ideo demonstratur, quod mundus sit creatus per Deum, qui est prima causa omnium; et operatio, quam in semet ipso habet intrinseco, fuit, antequam operatio creata, seu extrinseca, hoc est, mundus". LULL, *Liber de Gentili*, lb. 2, a. 2, en *Opera*, Vol. 2, pp. 47/48.

Hemos indicado que las palabras pronunciadas por el sabio judío revelan en esto el pensamiento del autor del *Libro del Gentil*, de que haya filósofos muy deseosos de expresarse acerca de Dios con la mayor reverencia y de admitir o reconocer en El su suprema perfección y bondad, quienes por eso han llegado a declarar que el mundo ha sido fabricado, y aun creado, por ese mismo Dios, pero desde toda la eternidad. No es difícil sospechar y tener una idea de quienes fueran al menos algunos de esos filósofos a quienes Lull se refería al escribir lo que hemos leído. Podemos excluir seguramente a la mayoría, si no a todos, los griegos de la antigüedad, con la posible excepción de Platón, entendido muy a la manera de los neo-platónicos de la era cristiana, y no como en sus diálogos, tomados a la letra. Los griegos, está generalmente admitido, ni se imaginaron ni soñaron que el mundo, o mejor dicho, que algo del mundo de la materia concretamente no haya existido siempre. Por eso nunca preguntaron ni cómo ni cuándo, al menos la materia y elementos primitivos, hayan recibido originalmente una existencia que antes, en nada, poseyeran.<sup>67</sup> Por el contrario es más fácil clasificar o enumerar filósofos que hayan hablado de una creación y producción eternas. A los que aquí aludimos, no cabe duda de que ellos lo hicieron bajo la influencia, directa o indirecta, de una de las grandes religiones monoteístas, es decir la Judía, la Cristiana y la Mahometana. Aquí, por supuesto nos interesa nombrar sólo a algunos de los filósofos árabes, los más importantes y conocidos debido a su influencia en el occidente, inmediatamente antes y durante el siglo principal de Ramon, el siglo XIII. Nos interesan especialmente los que sabemos hayan concebido al mundo como algo hecho, en el sentido de algo que recibiera su existencia, la cual es otra y distinta que la de Dios, la Primera Causa, y que por consiguiente haya sido creada, aunque sin un principio, desde toda la eternidad. Cuando así se declaran, no hay duda que parecen oponerse a la enseñanza islámica ortodoxa y tradicional, la cual naturalmente fue defendida por otros representantes más ortodoxos de las escuelas filosóficas entre los árabes, como por ejemplo, el filósofo Algazali<sup>68</sup> y el grupo de los Ash'aritas.<sup>69</sup> De los que se

<sup>67</sup> Véase mi artículo "La creación, señal de la filosofía luliana", Estudios Lulianos, Vol. 17 (1973), pp. 133/137.

<sup>68</sup> Algazali en su *La Incoherencia de los Filósofos*, atacó la doctrina de Avicenna y de Alfarabi acerca de la emanación de Imundo como opuesta a la doctrina coránica de la creación. Véase HYMAN, *op. cit.*, pp. 235, 264.

<sup>69</sup> Los Ash'aritas, nombrados porque seguían a Ash'ari que vivió en el siglo noveno, fueron más ortodoxos que los otros filósofos dialectizantes en sus interpretaciones de las

declararon partidarios de una creación eterna podemos inmediatamente nombrar a Alfarabi, casi con seguridad, y a Avicenna, el más importante de los filósofos de la escuela peripatética o aristotélica que floreció en el apogeo del imperio islámico en su parte oriental. Como se acaba de sugerir acerca de Alfarabi hay quien expresa algunas dudas, lo que nadie hace en el caso de Avicenna. Pero la mayoría de los intérpretes e historiadores son de la opinión de que ambos entendieron y explicaron el origen y la creación del mundo en el sentido neo-platónico de una emanación. Según esa explicación, el mundo debe explicarse originalmente como una difusión, o una extensión, del Ser ontológicamente primero y supremo, sin sufrir en el proceso sin embargo, ninguna alteración o cambio en sí mismo.<sup>70</sup> El resultado es que, no obstante su intención seria y sincera de establecer sobre una sólida base filosófica la inequívoca transcendencia del Ser absolutamente necesario, a quien ellos parecen haber concebido un poco a la manera del Uno Plotiniano, su mundo resulta no una cosa muy distinta de una pura extensión de Dios y que, al menos en parte, posee alguna identificación ontológica con El. Todo eso a pesar de la transcendencia que ciertamente se sigue de sus penetrantes distinciones metafísicas, entre las cuales figuran primero: la de la esencia y existencia en el interior de todo ente o ser, aparte del único Ser Supremo y absolutamente necesario; y segundo: por un lado la de los seres contingentes o posibles, entre los que se incluyen entes que son necesarios por otros distintos de sí, y por otro lado la del Ser Supremo y absolutamente necesario. No obstante todo esto, Avicenna explica la creación del mundo no como una producción del mundo de la nada absoluta, sino más bien como un proceso de egreso, o de efluvio, de los entes múltiples que constituyen el mundo, no de la nada, sino del mismo interior, o estructura ontológica intrínseca, de la Causa Primera, la que sin embargo permanece siempre la misma de una manera inexplicable sin que cambie en la menor manera, al estilo del Uno de Plotino. Es difícil no ver en esa explicación emanacionista una exposición que compromete seriamente la enseñanza de la transcendencia divina. Declarar en seguida que sólo el primer ser, la primera inteligencia, procede o emana inmediatamente de la Causa Primera, mientras que todas las otras inteligencias y después,

---

enseñanzas que tocan su religión islámica. Por ejemplo, defendiendo la absoluta omnipotencia de Dios, hasta comprometen la libertad del hombre, y parecen negar prácticamente toda clase de casualidad eficiente de parte de todo ente fuera de Dios. Véase HYMAN, *op cit.*, p. 206.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 212, 235.



las sustancias y entes del mundo material lo hacen de una manera mediata, no remedia las cosas, que al final todas no parecen ser distintas fundamentalmente de la sustancia del Ser Primero. La consecuencia final es, que a los ojos de Avicenna ciertamente, y de Alfarabi probablemente, la creación del mundo se explica como si fuera un proceso de una producción tan eterna y necesaria, como lo es el mismo Dios que lo creó. De tal manera, que Dios o la Primera Causa se presenta como incapaz de obrar de una manera diferente de como lo ha hecho; hasta el punto de que, al menos implícitamente, se sugiere que nunca pudo haber decidido si crear o no crear. También se supone que Dios nunca pudo haber comenzado a crear después de un lapso de la eternidad, porque todo esto supondría que la Causa Primera no es absolutamente necesaria, y por consiguiente, no es totalmente inmutable. El producto de la creación tiene así que haber existido siempre, ya que el acto de crear no sería nada sin el producto en que termina. Diciéndolo en otras palabras, el mundo ha sido creado eternamente y por consiguiente, ha existido siempre, y es él mismo eterno. De otra manera Dios no sería el Ser Eterno y Necesario absolutamente, pues estaría sujeto a cambios. Eso si se dice que fuera posible que la totalidad de las cosas distintas de Dios comenzaran a existir por ser creadas total y absolutamente, ya que entonces Dios comenzaría a obrar, después de no haber estado obrando.<sup>71</sup> Un pensamiento semejante se encuentra en el gran cristiano Orígenes, contemporáneo y tal vez condiscípulo de Plotino, quien había ya expresado la idea de que la creación de algún mundo cualquiera es algo que Dios necesariamente tiene o tenía que hacer desde toda la eternidad, so pena de estar sujeto a cambio y por consiguiente, de no ser el Dios que pensamos.<sup>72</sup>

Según la historia de la filosofía medieval, los escritos de filósofos árabes, en algunos de los cuales hallamos sus ideas tocantes a un origen creacionista del mundo, fueron traducidos del árabe al latín en las escuelas de traductores principalmente en España y otras partes cerca del mediterráneo, no mucho tiempo antes del año en que nació Ramon. Gracias a esas traducciones, el mundo europeo cristiano no tardó en conocer el pensamiento y sentir la influencia de Avicenna particularmente.<sup>73</sup> Es impro-

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 235.

<sup>72</sup> GILSON, *op. cit.*, p. 40.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 235/240; COPLESTON, Frederick, *History of Philosophy*, Newman Press, Maryland, 1962, Vol. 2, pp. 194/195, 205/208.



bable que Llull no hubiera tenido la oportunidad de leer y conocer, hasta tal vez en el árabe original, a algunos de los maestros de la filosofía islámica, especialmente a los dos, cuyas doctrinas acerca de la producción del mundo acabamos de exponer brevemente. Al menos haberla oído algo de las doctrinas y opiniones expresadas por los grandes de la filosofía de boca de mahometanos literatos y eruditos, con quienes le alegraba entablar conversaciones serias, como lo atestigua el curso de su vida y de muchos de sus libros. Es más que probable por consiguiente, que haya sido en Alfarabi y de Avicenna, y en todos los que les seguían entre los árabes y aún entre los cristianos, en quienes Ramon pensaba y de quienes hablaba cuando escribió el *Libro del Gentil* que se ha mencionado antes, ya que además de sus ideas de una creación eterna y necesaria, ellos defendían al mismo tiempo y vigorosamente la perfección e inmutabilidad divinas, las cuales son también mencionadas o implícitas en las palabras de Llull al obispo tunecino que se han citado anteriormente. Otro punto sugestivo en esta materia es el hecho de que Avicenna, de acuerdo con la ortodoxia islámica, defendió también vigorosamente la incomprendibilidad divina. Baste sobre este punto notar de paso, que hasta llegó a negar que se tuvieran ideas positivas de la estructura interior y ontológica de la esencia y ser de la Primera Causa. Lo que a lo más se permite en su filosofía es que se hable, en ese caso de Dios, de predicados relativos, los cuales no dicen nada de la esencia divina misma si es considerada por sí misma. Sólo le nombran en sus relaciones con las cosas que sus operaciones causan *ad extra*, especialmente sus acciones sobre el mundo y en el mundo, en el que todas las cosas reciben su existencia, últimamente de Dios de la manera que se ha explicado.<sup>74</sup>

Nos queda por preguntar si Averroes pueda haber también sido uno de los filósofos deseosos de atribuir a Dios el honor máximo, pronunciándose al mismo tiempo a favor de una creación eterna del mundo. Antes de responder a la pregunta, recordemos que Llull más tarde se ocuparía mucho del movimiento que ya en el siglo trece, y después se conoció con el nombre de Averroísmo. Muchos libros de sus últimos años fueron escritos con la intención seria de atacar y destruir los principales errores que los averroístas propagaban en el centro intelectual del mundo cristiano, en la universidad de París, de donde pasaron a otras ciudades y universidades. Fue por esa razón que Ramon varias veces pidió de toda clase de autori-

---

<sup>74</sup> HYMAN, *op. cit.*, p. 234.

dades que hicieran todo lo posible para detener y destruir los errores del Averroísmo. Para el punto sin embargo, que nos ocupa al presente, no parece que pudiera haber sido uno de los nobles filósofos, en quien Lull pensaba al escribir el citado pasaje del *Libro del Gentil*. Debió haber sido así, porque aunque ya de seguro le conociera en esos años cuando inició su vida de escritor ya que Averroes no había vivido ni muchos años antes de su nacimiento ni muy lejos de la isla de su nacimiento, con todo eso Averroes, por su parte, negó la creación del mundo de una manera más total y práctica de lo que lo hiciera Avicenna. Eso al menos debe decirse, si se recuerda su opinión positiva acerca de la eternidad del mundo, la que defendió en nombre de la filosofía y de Aristóteles. Igual cosa revela el criticismo de Avicenna, a quien acusó prácticamente de comprometer a la filosofía y a Aristóteles en interés y servicio de la religión, o mejor tal vez en interés de las opiniones de los teólogos sarracenos, quienes según Averroes, eran incapaces de comprender la verdad filosófica.<sup>75</sup>

Volvamos la atención otra vez a las palabras con que concluye lo que del breve discurso del judío sabio, tocante a la creación, leímos arriba, y que él pronunció en presencia de los otros dos sabios, el cristiano y el sarraceno, quienes en su oposición a eso de una creación eterna, estaban de acuerdo. Notaremos en seguida que ya en esas palabras del breve discurso, Lull anticipó el mismo pensamiento que treinta años más tarde repetiría en su discusión con el obispo tunecino a que ya nos hemos referido. Las líneas en que pensamos son éstas: "La obra que la Primera Causa tiene interiormente adentro de sí misma precedió la obra creada o extrínseca, es decir, el mundo".<sup>76</sup> Sin duda, estas palabras ponen muy en claro, no sólo la distinción que obtiene por un lado entre la actividad, acciones y producciones *ad intra*, en la inmanencia perfecta de la Causa Primera; y por el otro, de las obras, actividades y producciones *ad extra*, en las o por las que son hechas y se producen seres y cosas que así entonces se encuentran afuera de Dios; entiendo, gracias a la palabra 'afuera', que tales entes o cosas no se identifican ontológicamente, en nada, con la realidad que es la sustancia divina. Presupuesta esa distinción fundamental entre lo que es Dios y lo que no es El en último término, Ramon no vaciló en declarar que la obra intrínseca precede a la extrínseca,

<sup>75</sup> MAURER, Armand, *Medieval Philosophy*, Random House, New York, 1969, p. 100; HYMAN, *op. cit.*, pp. 284/286.

<sup>76</sup> "Et operatio, quam in semet ipso habet intrinsece, fuit, antequam operatio creata, seu extrinsece, hoc est, mundus". LULL, *Liber de Gentili*, lb. 2, a. 2, en *Opera*, Vol. 2, p. 48.

no tanto en el sentido de una precedencia cronológica, sino sobre todo para indicar la superioridad completa de la primera sobre la segunda, en el orden de perfección ontológica. A sus ojos, la obra y producción inmanentes en la interioridad e intimidad del Divino Ser son infinitamente superiores a cualquier acción y cosa que no se identifique con Dios, y que, en ese sentido, se halla fuera de Dios. Tal es el significado claro de una de las proposiciones que aparecen en el argumento propuesto al obispo musulmán, de la proposición, es decir, en la que se lee que si Dios no hubiera nunca hecho nada extrínseco o distinto de sí, cosa que hizo en su acto de crear al mundo; y que si se pensara, con verdad, que no se hubiera ocupado de sí y consigo mismo previamente al momento en el que creó al mundo, compuesto éste de entes o seres otros que él mismo; que en tal caso, ciertamente Dios no sería el Ser supremo y perfectamente bueno. Así lo expresa Ramon claramente:

Por consiguiente, como según las condiciones de los árboles conviene que la operación que tiene lugar en el mismo Dios sea mejor que la operación que Dios obra en las creaturas (pues si no fuera así, entonces la obra no tuviera ninguna perfección en bondad, ni en grandeza, etc.); así, esto revela que en Dios ha habido y hay una operación, aparte del obrar que Dios tiene en las creaturas.<sup>77</sup>

En otro lugar se lee: “por lo cual la obra no puede ser tan perfecta en la creatura, como lo es en Dios; ni tampoco la esencia de la creatura se da en el mismo grado de perfección que tiene en Dios”.<sup>78</sup> Se puede añadir finalmente, que la razón última por la cual el activo dinamismo divino, con su obra en el interior o en la inmanencia divina, se debe declarar superior a toda operación y obra, es la infinitud del Ser Supremo, en quien se identifican últimamente el ser y el obrar divinos. “Todo lo que es Dios es Dios. Pero en Dios se halla su operación intrínseca por razón de su bondad, grandeza, eternidad, etc.; por consiguiente

<sup>77</sup> “Unde cum secundum conditiones Arborum conveniat, quod melior sit operatio, quae est in Deo, quam operatio, quam Deus habet in creaturis (nam si non esset, nulla esset perfectio operationis in bonitate et magnitudine etc.), igitur revelatur, quod in Deo fuerit et sit operatio absque illa operatione, quam Deus habet in creaturis, quae operatio est...” LULL, *Liber de Gentili*, lb. 3, c. 2/4, en *Opera*, Vol. 2, p. 68.

<sup>78</sup> “Quapropter operatio non potest ita perfecta esse in creatura, sicut in Deo, neque essentia creaturae est in eodem gradu perfectionis cum Deo, nec est possibile, cum jam non esset creatura, sed Deus”; LULL, *Quinque Sapientibus*, parte 4, 1, en *Opera*, Vol. 2, p. 157.

esa operación es Dios”.<sup>79</sup> ¿Cómo pudiera ser de otra manera si “entre lo infinito y lo finito no hay ninguna proporción”?<sup>80</sup> Siendo que en Dios, la Causa Primera, su ser y esencia infinitos se identifican el uno con la otra,<sup>81</sup> e igualmente con su productividad y su acto de obrar, intrínsecos e immanentes.

Es conveniente que se dé en Dios necesariamente la obra mayor que pueda darse, gracias a la bondad, grandeza y eternidad. Si así no fuese, resultaría que entonces se pondría en ella algún defecto de grandeza; es decir que a la superioridad de la obra de la bondad, de la eternidad, del poder, de la sabiduría... le faltaría la grandeza. Pero poner tal defecto en lo que es divino es imposible. Por consiguiente se sigue que en Dios se halla la mayor obra que pueda darse, en virtud de las razones antes citadas.<sup>82</sup>

La identificación ontológica del ser con el obrar de Dios, gracias a su infinitud suprema, no significa la desaparición total del obrar en el interior de un ser y esencia indistinguibles, homogéneos en un sentido negativo, y privados de la riqueza de la variedad consecuente de una actividad actual e infinita que no se distingue ontológicamente del obrar inmanente y de la vida infinita de ese Dios. No obstante que sean uno y lo mismo en la infinita simplicidad del ser de Dios, se dan y distinguen en Dios, según el pensamiento de Lull, lo que son un principio infinitamente dinámico y una operación infinita y eterna. Pero son de tal manera distinguibles, que no comprometen en nada la unidad y simplicidad divina. Si ese activismo y esa operación intrínseca e immanente no se hallaran, en realidad, en la Causa

<sup>79</sup> “Omne illud, quod est in Deo, est Deus; sed in Deo est operatio intrinseca ratione bonitatis, magnitudinis, aeternitatis etc., igitur illa operatio est Deus”; LULL, *Quinque Sapientibus*, parte 4, 3, en *Opera*, Vol. 2, p. 160.

<sup>80</sup> “Inter infinitum et finitum est nulla proportio”. LULL, Ramón, *Quaestiones per Artem Demonstrativam seu Inventivam solubiles*, q. 30, n. 5, en *Opera*, Vol. 4, p. 68. Compárese: “Valde magna differentia est inter naturam creatam et naturam incretam; et hoc est ita, quia aeternitas et perfectio conveniunt cum natura increta, et non conveniunt cum creata”; LULL, *Liber de Gentili*, lb. 3, a. 2/4, en *Opera*, Vol. 2, p. 71.

<sup>81</sup> “In Deo convertuntur suum esse et sua essentia, ut infiniatur per essentiam et esse”. LULL, *Disputatio Raymundi et Hamar*, parte 2, 4, en *Opera*, Vol. 4, p. 447.

<sup>82</sup> “Convenit, quod in Deo necessario sit majus opus, quod potest esse ratione bonitatis, magnitudinis, aeternitatis; quia si non, erit in ipso ponere defectum magnitudinis, scilicet, quod magnitudo deficiat majoritati operis bonitatis, aeternitatis, potestatis, sapientiae, voluntatis, virtutis, gloriae, etc.; sed in Divinis ponere defectum est impossibile: igitur convenit, quod in Deo sit majus opus, quod possit esse per supradictas rationes”; LULL, *Quinque Sapientibus*, parte 4, 3, en *Opera*, Vol. 2, p. 159.

Primera, tendría que ser porque la perfección e infinitud no se dan ni existen, en un sentido literal y absoluto. “Toda eternidad infinita es infinita en su acto, porque sin ese acto suyo ella sería finita, ociosa y vacía, puesto que ella significa más con su acto de eternizar que sin ese eternizar; pero tal eternidad infinita es Dios”.<sup>83</sup> En otra parte Lull escribe:

Todo ser que tiene una existencia y una *agentia*<sup>84</sup> infinitas es un ser infinito y absoluto, por la razón de que lo que es así infinito, o lo es por ambas cosas. Pero, ahora si un ser fuera absolutamente infinito por su existencia sólomente, le faltaría entonces la infinidad de su *agentia*, y viceversa. Y así no sería en verdad un infinito absolutamente, sino sólo en un cierto sentido. Y por consiguiente, conviene que sea absolutamente infinito según ambas cosas”.<sup>85</sup>

Parte del argumento con que Ramon razona y deduce la presencia de una operación o acto perfecto e infinito en el eterno poder de obrar de Dios, — una operación y obrar que se ha visto, no son otras que Dios mismo, gracias a la identidad ontológica consecuente de la infinitud del ser y obrar de la Primera Causa —, se explica con esto: él considera las actividades productivas y productoras, particularmente si son de carácter interior, natural e inmanente, como algo que es decididamente bueno, de valor y de perfección. Y si son en verdad tales, deben considerarse un acompañamiento necesario e indispensable de la naturaleza o estructura constitutiva aún de entes finitos. Utilizando los siguientes ejemplos del sol y del fuego para explicar su idea, Ramon nota que al sol ciertamente le corresponde o pertenece iluminar, así como al fuego le corresponde calentar naturalmente. Si a uno o al otro le faltara la potencia y el acto efectivo de

<sup>83</sup> “Dixit Christianus: Omnis infinita aeternitas est infinita cum actu, quia sine actu esset finita, otiosa et vacua, nam ipsa plus dicit cum aeternare, quam sine aeternare; sed Deus est infinita aeternitas, ut per me et te est concessum, ergo Deus est cum actu”; LULL, *Disputatio Raymundi et Hamar*, Parte 2, 5, en *Opera*, Vol. 4, p. 448.

<sup>84</sup> Lull escribió más tarde un libro pequeño, con el título *De Agentia Maiore*. Ha sido publicado en las páginas 303/307 del segundo volumen de las *Raymundi Lulli Opera*, editadas por F. Stegmüller, Palma de Mallorca, 1960. Los dos primeros volúmenes de esta edición de F. Stegmüller contienen las *Opera Messaniensia et Tuniciana*, editadas por Joannes Stöhr.

<sup>85</sup> “Omne ens habens infinitam existentiam et agentiam est ens infinitum et absolutum, quia, quidquid est infinitum, aut est per existentiam, aut per agentiam, aut per utramque; si jam ens esset infinitum absolute per existentiam tantum, indigeret infinita agentia, et e converso; et sic simpliciter non esset infinitum absolute, sed secundum quid; et ideo convenit, quod secundum utramque sit infinitum absolute”; LULL, *Disputatio Raymundi et Hamar*, Parte 2, 4, en *Opera*, Vol. 4, p. 447.

sus operaciones, las cuales les son naturales y esenciales, entonces esas cosas, el sol y el fuego, no serían de la clase o especie de seres de los que ahora son. Debe admitirse por consiguiente, que si son lo que son, y siempre que continúen siéndolo, entonces no sólo deben tener, sino que en realidad ejercitan esas energías de las que hablamos, así como otras de carácter semejante.<sup>86</sup> Eso del sol y del fuego, con su iluminar y calentar, lo dijo Ramon para demostrar con ejemplos, que Dios, por su parte, siempre y efectivamente, desde y por toda su eternidad, ejercita su poder, sabiduría y amor, no sólo para con los productos extrínsecos de su creación, sino que principalmente para el fin de, en un orden perfecto, gozar El mismo de sus dignidades, en la interioridad de sí mismo. Ramon concluye ese pensamiento diciendo:

Lo que si no fuese así, entonces se seguiría que Dios está más de acuerdo con la obra extrínseca, que con la intrínseca, cosa que es imposible. Por la cual imposibilidad queda demostrado que al divino poder le conviene el posificar, a la sabiduría el sapientificar, a su amor el amar: y todo esto con una bondad, grandeza, y eternidad infinitas.<sup>87</sup>

Nunca debemos olvidar por supuesto, la diferencia inmedible por ser infinita que existe entre la naturaleza infinita e increada y las naturalezas finitas de entes finitos y creados. Por consiguiente, como arriba se ha sugerido, el obrar y las producciones divinos son infinitamente distintos y superiores a las operaciones, los actos y las producciones de cualquier ente finito, hasta el punto que debemos reconocer la misteriosa incomprendibilidad en todo detalle y en lo más íntimo de los primeros. Ramon escribe “y por consiguiente, la generación y procesión propias de Dios son diferentes de la generación y procesión que ocurren en las creaturas”.<sup>88</sup> La mayor parte de las dificultades y objeciones, muchas de las cuales sin duda Lull pudo oír de labios de los mismos musulmanes, con res-

<sup>86</sup> LULL, *Liber de Gentili*, parte 3, 2, en *Opera*, Vol. 2, p. 64.

<sup>87</sup> “Quod si sic non esset, sequeretur, quod Deus melius conveniret cum operatione extrinseca, quam intrinseca; hoc autem est impossibile: per quam impossibilitatem significatur, quod divinae potestati conveniat possificare, et sapientiae sapientificare, et amori amare; et hoc in bonitate, magnitudine aeternitate, potestate, amore, perfectione, sapientia infinitis”; LULL, *Liber de Gentili*, lb. 3, a. 2/4, en *Opera*, Vol. 2, p. 63.

<sup>88</sup> “... et ideo generatio et processio Dei differunt a generatione et processione, quae sunt in creaturis”. LULL, *Liber de Gentili*, ib. 3, a. 2/4, en *Opera*, Vol. 2, p. 71.

pecto a su concepción dinámica y activa de la naturaleza divina en general, y a la extensión de esa misma concepción en la construcción de una clase de pruebas a favor de la enseñanza máxima cristiana, opinó él poder satisfacerlas, gracias a esa diferencia que vio vívamente entre lo que es infinito e increado y lo que es finito y creado. Una de esas dificultades por ejemplo, se basa en las condiciones accidentales del tiempo, sucesión, lugar y cambio que, entre otras cosas, por lo general asociamos con las obras y producciones finitas, de las que tenemos experiencia y por consiguiente tal vez, ideas suficientemente adecuadas. No obstante todo eso, cuando tratamos de alzar nuestro pensamiento al obrar y a las producciones infinitas en el interior igualmente infinito del infinito y eterno Ser Supremo, nada nos obliga a que les asociemos las condiciones que atañen a lo finito. Leamos un ejemplo de las respuestas mismas, tal como aparece en uno de los diálogos — en uno de los libros — con uno de los sabios musulmanes, de quienes Lull se preocupó tanto en sus exposiciones sobre la actividad y obra divinas e immanentes:

La composición no se puede dar sino sólo en el caso de las cosas finitas y terminadas; no puede por consiguiente darse una composición de cosas que sean infinitas en bondad, grandeza, eternidad, etc.; y si no pudiera darse la simplicidad de cosas infinitas en bondad, grandeza, eternidad, etc., las cosas que designamos infinitas en bondad, etc... serían en realidad finitas en las dignidades citadas.<sup>89</sup>

Y en otro de esos mismos libros con musulmanes sabios y eruditos leemos: “Es verdad que no hay ninguna alteración en Dios, ni en sus dignidades; esto es así porque en una obra eterna e infinita no se puede tener ninguna alteración o cambio”.<sup>90</sup>

Ya hemos visto que, gracias a una inifinitud incondicionalmente absoluta, la Causa Primera posee un dinamismo efusivo en el cual se halla

<sup>89</sup> “Compositio non potest esse, nisi ex rebus finitis et terminatis, igitur non potest esse compositio ex rebus infinitis in bonitate, magnitudine, aeternitate, etc.; et si non posset esse simplicitas ex rebus infinitis in bonitate, magnitudine, aeternitate, etc., res, quas appellamus infinitas in bonitate, magnitudine, etc., essent finitae in supradictis dignitatibus”, *loc. cit.*

<sup>90</sup> “... quod verus sit, quod in Deo non sit alteratio, nec in suis dignitatibus; quoniam in aeterna et infinita operatione nullo modo potest esse mutatio nec alteratio”; LULL, *Quinque Sapientibus*, parte 1, 10, en *Opera*, Vol. 2, p. 142. Para ver cómo Lull soluciona muchas otras objeciones véase el mismo libro, parte 4, dist 1, c. 4, en las *Opera*, Vol. 2, pp. 165/168; también diseminadas en *Disputatio Raymundi et Hamar*, parte 2, en *Opera*, Vol. 4, pp. 442/464. Esta segunda parte de la *Disputatio con Hamar* contiene una explicación y defensa de las doctrinas de la Trinidad y la Encarnación.

la base de una actividad eterna, a la que acompaña igualmente una producción y obra perfecta y eternamente inmanentes, todo ello en la identidad y unidad de esa infinitud absoluta. En esta última se funden y se identifican el ser y obrar supremos, impidiendo con eso al mismo tiempo que esa actividad y obras, en lo que tienen de perfectamente inmanente y que se propaga a todo en el interior de la esencia divina, tengan la menor cosa de carácter accidental y dependiente en la estructura ontológica e intrínseca del ser divino. Ramon reconoce bien que aquí se utilizan palabras no muy adecuadas porque tratamos de aplicarlas a lo eterno, perfecto e infinito de lo cual no tenemos experiencia directa. Pero al mismo tiempo insiste que el hacer y producir, de que se habla en el caso de la obra intrínseca divina, no deben ser localizados o clasificados en ninguna de las categorías tradicionales de seres accidentes o accidentales, ni siquiera concretamente la de la acción transitiva, o cualquiera otra que implique en sí alguna imperfección, sucesión y cambio. Es así, puesto que: "Todo ente infinito es una sustancia increada e infinita, ...separada por completo de toda materia".<sup>91</sup> Y naturalmente: "Toda sustancia infinita dista más del accidente...".<sup>92</sup>

Pero, a pesar de la ausencia en Dios de todo lo imperfecto, y así, de todo lo accidental de cualquier tipo, tal como serían las actividades, acciones y producciones de que la experiencia nos da conciencia y de las que en consonancia nos podemos formar ideas adecuadas, no por eso se debe negar, excluir o simplemente ignorar esa obra infinita, la cual se identifica en realidad con la sustancia, la esencia y la existencia de Dios. No obstante la imposibilidad de que la comprenda enteramente una inteligencia finita como la humana, precisamente por ser finita, para mejor entender esa obra intrínseca divina, y para expresarla un poco mejor, en cuanto sea posible, en su infinita riqueza, Lull frecuentemente la asocia con su doctrina de las dignidades o atributos divinos.<sup>93</sup> Sin confundirse,

<sup>91</sup> "Omne infinitum ens est substantia, quia per se existit;... sic et multo magis substantia increata et infinita consistit per suam necessariam entitatem, unitatem, singularitatem, aeternitatem, ipsa existente forma infinita, denudata ab omni materia", LULL, *Disputatio Raymundi et Hamar*, parte 2, 9, en *Opera*, Vol. 4, p. 452.

<sup>92</sup> "Omnis infinita substantia est magis remota ab accidente..." *Disputatio Raymundi et Hamar*, parte 2, 9, en *Opera*, Vol. 4, p. 452.

<sup>93</sup> Nótese que con la introducción de las dignidades Lull asocia el pensamiento sobre la Trinidad con su Arte, a la que dedicó tantos libros, y la que creyó haber recibido de una manera inspirada, al principio de su vida en el servicio de Cristo. El número de esas dignidades no fue siempre constante en todas las obras donde se mencionan. Pero para las figuras y combinatoria del Arte, frecuentemente toman el número de nueve o dieciséis, para facilitar



y en perfecto acuerdo con explicaciones ortodoxas tradicionales, esas dignidades se juntan o coalescen en la identificación real y perfecta que acompaña a la infinitud del divino ser e nla infinitud de su existencia y obrar. Es por eso que Ramon nos introduce con ellas a lo que parece un vocabulario nuevo, con palabras que cambian la terminación del sustantivo o adjetivo con que nombra a cada una de las dignidades, para de esa manera indicar explícitamente la actividad esencial e intrínseca de las dignidades. Así por ejemplo, nos habla del bonificar de la bondad, del grandificar de la grandeza, del eternizar de la eternidad, del unir de la unidad divina, etc., de esa manera designando concreta, y casi gráficamente, el acto propio e intrínseco de cada una de las dignidades.<sup>94</sup>

Ya en eso de las dignidades, consideradas por sí solas sin más, y no por ni con sus actos intrínsecos, de importancia particular para nuestro tema, tuvo Lull la ocasión de entender que había un desacuerdo entre el cristiano que él encarnaba y los musulmanes que encontró en su camino. Los sarracenos, nos lo dice él mismo en su *Disputa del Cristiano y Hamar, el sarraceno*, aceptan como atributos esenciales y sustanciales divinos, que como tales entonces califican de idénticos con el ser y la esencia divinos, sólomente a esas perfecciones que son reconciliables inmediata y evidentemente con el ser divino en su perfecta y absoluta unidad. Y como a tales nombran, nos lo dice en palabras puestas en boca de Hamar, a más de la unidad divina, a la necesaria entidad, la singularidad, la infinitud, la eternidad, la simpleza y la vida divinas. Pero, ni aún en el caso de estos atributos esenciales, continúa Lull por boca del sarraceno a quien en esto se opone, no se nos permite introducir acciones ni producciones, ni siquiera intrínseca, porque tal cosa significaría la destrucción de la unidad, unicidad e infinitud eternas y divinas. De acuerdo con esto, los nombres de cualquier otra perfección o atributo que quiera predicarse de la Causa Primera, tal como la bondad, la grandeza, el poder, el intelecto, la voluntad, y otros semejantes, según el sarraceno, deben calificarse a lo más de relativos. Lejos de expresar algo positivo en la es-

---

las operaciones del Arte. La distinción de las dignidades, las cuales se identifican en la infinidad del ser de Dios, se debe en parte a la inteligencia humana que no puede comprender en una simple mirada la infinidad divina. "... accidentaliter differentia generatur in C (= intellectus intelligens), nam ad comprehendendum totum A (= Deus) et ejusdem cameras nequaquam attingere potest"; LULL, Ramón, *Ars Universalis seu Lectura Artis Compendiosae inveniendi Veritatem*, dist 1, en *Opera*, ed. 1. Salzinger, Maguncia, 1721, Vol. 1, p. 11.

<sup>94</sup> Véase LULL, Ramón, *Liber de Quatuordecim Articulis Sacrosanctae Catholicae Fidei*, prolog., en *Opera*, ed. 1. Salzinger, Maguncia, Vol. 2, 1722, p. 422.

estructura entitativa del Ser absolutamente Necesario, ellos sólo designan extrínsecamente una relación que existe sólo exteriormente, esto gracias a la acción del Ser Necesario en las cosas que son finitas y distintas de sí. Resulta en ese caso, por ejemplo, que Dios es bueno, no porque sea idéntico con la bondad infinita que es idéntica esencialmente con su realidad ontológica, sino porque hace bien a los entes del mundo, o porque ha creado lo bueno en ese mismo mundo que se distingue ontológicamente del Ser Necesario. Lo mismo se debe decir de otras perfecciones que por consiguiente, son cualidades extrínsecas y apropiadas, y no naturales y propias que designen algo positivo y constitutivo en la esencia de ese Ser Necesario.<sup>95</sup> Esta manera de pensar y hablar de los atributos divinos, que Lull de seguro encontró entre los sarracenos con quienes dialogó, pueda que tenga sus orígenes filosóficos para el mundo islámico en la escuela de los Mu'tazilitas. Según explican los historiadores, los Mu'tazilitas consideraban la unidad absoluta divina como la doctrina más fundamental y central de la religión mahometana, al menos viendo las cosas desde el punto de una filosofía que intenta entender y explicar sus doctrinas. Pero de allí les resultó que el problema primero de una teología filosófica es el de la reconciliación con esa suprema y absoluta unidad de otras perfecciones que se atribuyen a Dios.<sup>96</sup>

Hemos indicado que la exposición ordenada de Hamar, el sarraceno, hacía una distinción entre ciertos atributos o condiciones esenciales y ciertas otras cualidades apropiadas. Estas por consiguiente, no las veía como constitutivas e intrínsecas del Ser Necesario. Respondiendo a ello, Lull explica y defiende la esencialidad y consecuente identidad con la esencia divina de un número más de dignidades que las admitidas por el musulmán. De las trece que nombra y explica mencionemos éstas, en el orden en que las introduce: la naturaleza divina, la sustancia divina, la bondad divina, la grandeza, el poder, el intelecto, la voluntad, etc. Y claro que por supuesto Lull no podía ignorar las declaraciones explícitas del musulmán quien había dicho, por ejemplo que: "Dios posee bondad porque crea lo grande, tiene poder porque crea lo potente, así con las otras".<sup>97</sup> Y en otra ocasión que:

<sup>95</sup> LULL, *Disputatio Raymundi et Hamar*, parte 2, en *Opera*, Vol. 4, pp. 432/442.

<sup>96</sup> HYMAN, *op. cit.*, p. 205; GILSON, *op. cit.*, p. 182.

<sup>97</sup> "Deus habet bonitatem, quia creat bonum, et habet magnitudinem, quia creat magnum, et habet potestatem, quia creat potentem, et sic de aliis". LULL, *Disputatio Raymundi et Hamar*, parte 1, 2, en *Opera*, Vol. 4, p. 433.

Dios es bueno, porque hace bien en sus creaturas y ha creado un mundo bueno; y no, porque Dios hiciese algo de su propia esencia, produciendo algo bueno con su propia bondad; igual como el sol, que no obra en las cosas inferiores, produciendo otro sol de su esencia, sino que causa eficientemente lo caliente y lo seco con su virtud...<sup>98</sup>

A esas declaraciones tan categóricas y rotundas Lull ofrece en respuesta que:

La divina bondad y Dios se convierten... y porque Dios es un ser infinito y eterno, por consiguiente su bondad es para El la razón infinita y eterna de que produzca un bien infinito y eterno. De otra manera, su bondad ni sería difusiva infinita y eternamente, ni tendría la naturaleza que tiene.<sup>99</sup>

De manera parecida continuó Lull tratando de explicar y probar las otras dignidades esenciales que él se vió forzado a añadir a las siete admitidas sólamente por Hamar, y con éste de seguro otros musulmanes, insistiendo siempre que todas ellas radican en, o mejor se identifican con, el ser del Ser Necesario Divino. Al mismo tiempo, cada una posee en particular acto dinámico e intrínseco, mediante el cual sin salir del interior de la esencia divina se produce algo infinito y eterno, que también posee en su infinitud la perfección de cada dignidad en la simplicidad divina.<sup>100</sup> Lejos de comprometer o disminuir la unidad, unicidad, simplicidad e inmutabilidad divinas, Lull insiste, tales dignidades no serían infinitas y eternamente perfectas sin sus correspondientes actos intrínsecos, los cuales llana y repetidamente declaró ser todos idénticos en la infinita unidad de la esencia divina.

Esta intuición luliana, viva y constante, que hemos estado explorando, del interior de la esencia y de las dignidades o atributos divinos, iden-

<sup>98</sup> "Saracenus: Deus est bonus, quia bene agit in creaturis, et creavit bonum mundum, non, quod Deus agat de sua essentia cum sua bonitate producendo bonum; sicut sol, qui non agit inferioribus de sua essentia producendo solem, sed causat effective calidum et succum cum sua virtute, vel per suam speciem"; LLULL, *Disputatio Raymundi et Hamar*, parte 1, 7, en *Opera*, Vol. 4, p. 436.

<sup>99</sup> "Divina Bonitas et Deus convertuntur,...; quia Deus est infinitus et aeternus, ideo bonitas est ei ratio infinita et aeterna, quod producat bonum infinitum et aeternum; alias bonitas non esset infinita et aeterna diffusive, et non haberet naturam, quam habet..." LLULL, *Disputatio Raymundi et Hamar*, parte 2, 1, en *Opera*, Vol. 4, pp. 442/443.

<sup>100</sup> *Ibid.*, pp. 442/464.

tificados todos éstos sin confundirse en el mismo y con el mismo ser del Ser Infinito, no se puede explicar adecuadamente sin al mismo tiempo entender que cada dignidad es despliegue y que implique en ese despliegue, tres momentos o aspectos que en algún modo son distinguibles, sin disminuir la simplicidad divina. Al mismo tiempo ese despliegue nos permite y obliga a reconocer una estructura triádica en el interior o la inmanencia de cada dignidad que, no hay necesidad de decirlo, le interesaba mucho a nuestro Lull en su busca de razones necesarias para revelar, tan racionalmente como fuera posible, el dogma cristiano de la Trinidad divina. Si seguimos el pensamiento de Lull de cerca, hay que distinguir en el interior de cada dignidad, primero: aquello que, sin un principio cronológico o uno que implica medida o imperfección ya que Dios es infinito y eterno, sea como el principio o una fuente activa, productora y simultáneamente donante de lo más íntimo y característico en la totalidad de cada dignidad distinta. Otra vez simultáneamente, por ocurrir eternamente, de esa fuente o principio sale, procede o se produce un segundo momento, también sin principio cronológico, sucesión, cambio o tiempo. Este segundo momento puede describirse como la actividad propia de cada dignidad en el acto de difundirse infinitamente. Y esta actividad o acto es por consiguiente, la expresión activa de la fuente dinámica y productora de la que comienza, sin sucesión y dependencia — que la califique de algo inferior —, pues es una con la fuente en la infinitud de la dignidad que sea considerada. Finalmente, todo se completa con la producción infinita y eterna como si fuera de un tercer momento el cual recibe, perfecta y totalmente, la influencia activa del acto generoso y productivo que ha surgido de la fuente original, de que se habló primero. Para facilitar la explicación de este despliegue trinitario de cada dignidad, Lull extendió su vocabulario filosófico con palabras como bonificativo, bonificable y bonificar. Cambiando la terminación del nombre de cada dignidad y haciendo que terminara en 'ivo', 'ificar' e 'ible', u otras parecidas que se prestaran a sugerir las mismas cosas, Lull llegó a expresar los tres momentos de que hablamos: el principio activo o fuente, el acto que procede de esa fuente activa, y el término que recibiendo la influencia del acto, así completa la estructura ontológica, pero dinámica, de cada dignidad.<sup>101</sup> No olvidemos que aunque nosotros distingamos, y en realidad

<sup>101</sup> Los que conocen algo del Arte de Lull saben bien que Lull no limitó a las dignidades sólo este vocabulario, que resulta de la 'declinación' de los nombres de las dignidades, cambiándolas las terminaciones. Con todo, siempre que tuvo recurso a esa declinación

se distingán, esos tres momentos, todos ellos constituyen la totalidad o realidad completa de cada dignidad. Cada una de éstas no se daría si faltara uno de los momentos, cada uno de los cuales, repetimos, se identifica últimamente con uno y otro en la identidad del infinito Ser Supremo. Así, con ellos no se disminuye, cambia o destruye la simplicidad absoluta de la infinita Unidad Divina. Por la razón de que cada momento entra constitutivamente en la estructura interna de las dignidades, Lull frecuentemente los designa 'coesenciales', o simplemente, 'correlativos'. De cada uno de esos 'correlativos' hasta se puede decir que son actos, en cuyo caso la palabra 'acto' encierra los significados de perfección y de actividad asociados con el uso filosófico de la palabra 'acto'. No es extraño por consiguiente, que Lull escriba o hable así: "designo actos de la bondad al bonificativo, al bonificable y al bonificar; actos de la grandeza, al magnificativo, al magnificable y al magnificar; igualmente con las otras dignidades".<sup>102</sup>

Hasta aquí hemos contemplado un poco de cerca la visión luliana del divino dinamismo, enérgico y generoso, el cual no puede ser lo que es, es decir el ser y dinamismo interior de Dios, infinita y eternamente productivo sino con su acto de obrar y con su obra máxima y perfecta en la inmanencia viva y activa en la profundidad del ser divino. Hemos visto que esa obra intrínseca se realiza o despliega en el interior de cada una de las dignidades o atributos esenciales divinos, que como tales no son otros que el ser y la esencia infinitos del Dios eterno, en su unidad y simpleza infinitas. No es difícil ver que en ese despliegue o efusión eterna del infinito dinamismo divino con su actividad y producción de una obra perfecta y enteramente inmanente la mente de Lull vislumbra una demos-

---

lo hizo para mejor expresar, casi gráficamente, el dinamismo inmanente propio de la estructura intrínseca de cualquier ente o ser, el cual lleva ese dinamismo intrínseco en la interioridad de su esencia. El activismo y acciones exteriores tienen sus raíces últimamente en esa estructura y dinamismo internos. Como prueba de la destreza que con los años Lull adquirió en el manejo de su nuevo lexicón para expresar ese dinamismo, véase su *Ars Mystica Theologiae et Philosophiae* dist. 1/, ed. Helmut Riedlinger, en *Raymundi Lulli Opera Latina*, ed. F. Stegmüller, Palma de Mallorca, 1967, Vol. 5, pp. 288/384.

102 "Actus vero bonitatis dico, bonificativum, bonificabile, bonificare, actus etiam magnitudinis sunt magnificativum, magnificabile, magnificare; et sic de aliis omnibus divinis dignitatibus supradictis et consimilibus". Anónima, *Vita*, p. 162. Lull tuvo plena conciencia de la novedad y hasta dificultad (por no estar acostumbrados) del léxico y terminología que introdujo para mejor explicar y expresar su concepción del interior dinámico, de la obra y de las producciones en la infinita inmanencia divina. Como ejemplo de esa conciencia véase, LULL, *Liber de XIV Articulis Fidei*, proli., en *Opera*, Vol. 2, p. 422; también LULL, *Ars Mystica*, proli., en *Raymundi Opera*, Vol. 5, p. 288.

tración suficiente de una pluralidad, y más concretamente de una trinidad, de personas en el ser sustancial del Ser Supremo, que la cristiandad profesa y enseña. Ya por consiguiente, en su visión de la obra máxima eterna, tanto del ser como de las dignidades, pudo él así también vislumbrar la base racional de un argumento filosófico, con razones necesarias,<sup>103</sup> que bien podría tomar varias formas distintas, de acuerdo con las distintas y muchas dignidades que pueden considerarse, cuando la inteligencia humana contempla la infinita esencia de Dios. Con tales argumentos en sus formas variantes Lull se pudo así dirigir a sarracenos sabios y a otros para establecer el carácter racional y verídico, como él lo entendía, de un dogma tan fundamental en la religión que con ellos deseaba compartir, a saber, el dogma de la Santísima Trinidad.

¿Quién debe o puede extrañarse de lo incansable que se mostró Lull con sus esfuerzos repetidos en muchísimos libros en los cuales se dedicó expresamente a explicar, defender y probar con razones necesarias, los artículos máximos de su Fe Cristiana, animado como estaba de esa intuición que le permitió vislumbrar racionalmente la vida dinámica del Dios, a quien había dedicado su vida, desde el momento de su conversión dramática? Cuando trataba concretamente de establecer lo racional de la base de la fe en las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación, Lull repetidamente recurre a esa intuición, a la explicación consecuente de la obra intrínseca en el despliegue divino de la estructura interna de las dignidades, y a su doctrina de los correlativos,<sup>104</sup> aunque de una manera que muestra que siempre siguió esforzándose en presentarlas de una manera más potente y científica. Como ejemplo de lo que se acaba de decir, baste aquí recordar los escritos de sus últimos años los cuales Lull preparó en Mesina y en Túnez,<sup>105</sup> sólo uno o dos años antes de su muerte. Quien los examine, aunque sea ligeramente, se admirará inmediatamente de la

---

<sup>103</sup> Para el significado de 'razones necesarias' véase GARCÍAS PALOU, Sebastián, *San Anselmo de Canterbury y el Beato Ramón Llull*, Estudios Lulianos, (1957) 63/89; también *Las Rationes Necessariae del Beato Ramón Llull en los documentos presentados, por él mismo, a la Sede Romana*, Estudios Lulianos, 6 (1962) 311/325; véase también EJO GARAY, Leopoldo, *La supuesta heterodoxia del Bto. Llull*, Estudios Lulianos, 12 (1968) 16/18.

<sup>104</sup> Uno de los libros de Ramón Lull lleva el título *Liber Correlativorum Innatorum*, escrito en la ciudad de París, en 1310.

<sup>105</sup> Estos libros escritos en Mesina y Túnez son por la mayor parte de corta extensión, pero todos muestran el continuo interés de Lull en demostrar, tan bien como se pueda, los misterios máximos de la Ley Cristiana. Los ha editado críticamente Joannes Stöhr, en los dos primeros volúmenes de la edición por F. Stegmüller de *Raymundi Lulli Opera Latina*, Palma de Mallorca, 1959, 1960.

destreza en el uso y la expresión del dinamismo de las dignidades de que hemos hablado en nuestra investigación de la obra máxima divina. Lull demuestra tanta perfección en el manejo de su terminología para explicar ese dinamismo, que da la impresión de que ha creado un lenguaje de exactitud casi matemática, por su carácter preciso, abreviado y hasta tal vez un poco abstracto, con el que expresa sin embargo lo que él considerara lo más concreto de la realidad, por ser lo más real y efectivo de ella. Nótese que esos libros de sus últimos años fueron por la mayor parte escritos con la atención de lautor fija y constante en el interés de convencer, al menos con la ayuda de sus libros, a cuantos musulmanes eruditos y sabios no tuvieran a mal entrar en disputa con él sobre el valor racional y verídico de sus concepciones religiosas, y mejor si propendían a acercarse a las cosas, concretamente en su religión, de una manera filosófica.

Con esta alusión a sus últimos libros que bien nos recuerdan de la primera intención de su vida de dedicarse completamente a la gloria de Dios, trabajando para que otros, especialmente los musulmanes que tan de cerca conoció, compartieran esa intención tan noble, concluimos esta exploración de una de las concepciones más íntimas del corazón de su autor. Con esos libros al final de su vida, Lull completó ciertamente el trabajo a que dedicó su soñado colegio de Miramar, muchos años antes, al principio de una vida consciente y verdaderamente cristiana, y como tal centrada en la contemplación amante de la obra máxima divina, una con el Ser divino, todo lo cual ardientemente deseaba compartir con los sarracenos, como sus escritos lo manifiestan ampliamente.

WALTER W. ARTUS





## EL PRINCIPIO DE CONVENIENCIA EN EL NÚCLEO DE LA METAFÍSICA DE RAMÓN LLULL

La lectura de Ramón Llull desde una perspectiva metafísica es conducente, me parece, para la tarea de comprender su vida y su obra; ya que investigar los principios capitales de su pensamiento metafísico equivale también a buscar la clave de interpretación de su actitud en la utilización de las razones necesarias en la demostración de los artículos de la fe cristiana.

La plena justificación de este punto de vista sólo podría ser un resultado conseguido al término de una lectura y análisis de la obra de Ramón Llull, de la que sólo se contiene un esbozo e inicio en esta comunicación. Pero antes será oportuno formular dos observaciones en orden a remover una doble objeción que podría presentarse contra el enfoque propuesto.

Se refiere la primera a la que se apoyaría en la caracterización del pensamiento de Llull como "escolasticismo popular", para recusar el intento de centrar en una lectura metafísica la comprensión de su obra. La segunda objeción sería la que, subrayando la finalidad no sólo apologética sino apostólica, de conversión de los infieles a la fe, entendería que la insistencia en la lectura metafísica podría llevar a reforzar las interpretaciones que le atribuyen la reducción del contenido de la fe a un plano estrictamente filosófico, con lo que se renovarían la acusación de racionalismo teológico secularmente reiterada contra Llull.

La calificación como escolasticismo popular, plenamente acertada, no sólo no es obstáculo para una investigación centrada en una perspectiva metafísica, antes bien, como lo pone de manifiesto la propia investigación de Tomás y Joaquín Carreras Artau, viene a exigirlo. Precisamente porque la originalidad en el estilo y en el contenido doctrinal no son obstáculo para que tenga que ser situada la obra de Llull en el contexto histórico de la escolástica medieval, resulta no sólo lícita sino obligada la tarea de comprenderla desde su núcleo metafísico.

Porque toda la tarea de los grandes escolásticos, abarcando cronológicamente desde S. Anselmo a Suárez, y atravesando doctrinalmente toda la gama que va desde el ejemplarismo platonizante hasta el nominalismo,

es pensamiento al servicio de la fe ejercitado en el plano racional y filosófico centrado en la especulación metafísica.

Porque toda la filosofía de los escolásticos es ejercida por teólogos al servicio de su tarea teológica, hay que considerar a Llull fundamentalmente como un metafísico, en cuanto que es precisamente un pensador cristiano que piensa en la fe, y en orden a la comprensión y difusión de la fe misma.

Esto mismo nos permite orientarnos en la segunda de las cuestiones apuntadas. La conexión entre la fe y el pensamiento racional es el argumento central del desenvolvimiento del pensamiento cristiano durante la edad media. No sólo como tema u objeto a considerar, sino primordialmente como inserción íntima del ejercicio del pensamiento en la vida de la fe y en la aceptación de la fe por el hombre pensante y creyente.

Pienso incluso que este es el único hilo conductor válido para la interpretación histórico-filosófica de unos sistemas en que doctrina sagrada y pensamiento racional se despliegan en una conexión que los haría incomprendibles desde la perspectiva de una separación entre filosofía y teología, según esquemas de siglos posteriores. Doctrinas como la iluminación agustiniana, el ejemplarismo, temas como los de la analogía y la participación en Santo Tomás, o como la univocidad y el formalismo en Duns Scoto, por citar algunos ejemplos, no podrían comprenderse por quien pretendiese una historia "separada" de la filosofía medieval.

Sería, pues, erróneo leer a Llull fuera de su contexto histórico y de su situación espiritual. La lectura metafísica de Llull, para ser fiel al espíritu y a la letra del autor, y en definitiva aceptarle en el plano de la historia del pensamiento, tendrá que moverse siempre desde su propio punto de vista sobre la inserción del pensamiento racional en el horizonte y el ambiente de la fe.

De otro modo se correría el riesgo de atribuirle una actitud de primacía de la razón metafísica — y de absorción de la fe en la misma — lo que paradójicamente lo situaría en la línea de Averroes, a la que Llull se enfrentaba radicalmente, y en la que fue después la de Hegel, en lugar de comprenderle en una orientación en que pervive la meditación anselmiana sobre la razón de la fe. Pero, por esto mismo, no se podría comprender nada en Ramón Llull, como tampoco en San Anselmo, sin una atención primordial a la metafísica ejercitada en la inteligencia de la fe o en el ejercicio de la demostración por razones necesarias de los artículos en orden a la conversión a la fe cristiana.

Como en todos los grandes pensadores cristianos de la edad media, hallamos así en Ramón Llull una implicación y circularidad por la cual los principios nucleares de su metafísica dan razón de su modo de interpretar las relaciones entre la fe y la reflexión racional, pero a la vez sólo se revelan en su sentido al ser comprendidos desde el ambiente de la fe en la que se injertan vitalmente. Y esto es lo que me parece que ocurre con el principio que tengo por capital en la metafísica de Ramón Llull: el "principio de conveniencia".

Aproximarse a la comprensión del sentido de este principio, e intentar mostrar su carácter radical en la fundamentación del Arte luliano, como centro de organización y de fuerza de su desenvolvimiento, es la finalidad concreta del trabajo que esta comunicación esboza introductoriamente.

*El Llibre de demostracions* es obra central y sintética de la teología luliana, y cuyo propósito coincide con la intención y fin mismos de la obra de Llull:

*"Per tal que ls enfeels sien enduyts a la sancta fe catòlica e que al enteniment sia conegut l'onrament e la vera llu per la qual Deus l'a iluminat con pusca entendre los articles per rahons necessaries"*.<sup>1</sup> (Para que los infieles sean llevados a la santa fe católica y que se reconozca al entendimiento el honor y la verdadera luz por la que Dios le ha iluminado de manera que pueda entender los artículos por razones necesarias").

En orden a demostrar esta posibilidad, dada al entendimiento humano por la virtud de Dios, se desarrolla al comienzo del primer libro la siguiente prueba: El entendimiento y la luz de la sabiduría se convienen en el entender; mientras que en el creer se convienen fe e ignorancia. A partir de estas nociones se argumenta por reducción al absurdo: "Si el entendimiento no tuviese posibilidad de entender los artículos por razones necesarias, sino que solo le fuese dado creerlos, se seguiría que Dios, lo menor y lo deficiente convendrían en contra de lo mayor y de lo perfecto, por cuanto no habría ordenado ni querido que la mayor utilidad fuese, sino sólo la menor. De donde se sigue que, puesto que Dios lo mayor y el acabamiento convienen, y Dios quiere y ha ordenado que en algunos hombres sea el error destruido por la luz de la fe, cuanto más quiere y ha ordenado que sea destruido por luz de entendimiento iluminado por la luz de la soberana sabiduría".

---

<sup>1</sup> *Libre de demostracions*. Del pròlec. ORL XV, p. 4.

La aclaración de los presupuestos de este texto audaz podría centrar toda la discusión sobre el sentido de la obra de Llull. Aquí interesa advertir que el principio presupuesto de que ha de darse o ser lo que es conveniente sirve de fundamento para demostrar la capacidad demostrativa de la razón respecto de los artículos; pero a la vez la argumentación se mueve desde el hecho de la fe, y a partir de él prueba la conveniencia de su demostrabilidad. Por esto puede este libro primero concluir con estas palabras:

“Y termina el primer libro, por gracia y por virtud de Dios, en el que se demuestra por necesarias razones que Dios, según su gran nobleza, ha dado al entendimiento posibilidad de entender los artículos católicos”.

No es nuestro tema la cuestión polémica del racionalismo teológico. Lo que nos interesa ahora es la comprensión de que la afirmación de Llull de la posibilidad de entender por razones necesarias se mueve en el contexto del “principio de conveniencia”. Me limito a formular una sugerencia sobre aquella polémica: La posición de Llull, que podría definirse como tradicional prealbertina, más arcaizante si se quiere que precursora de un racionalismo moderno, quedaría mejor liberada frente al riesgo de acusaciones de racionalismo, en la medida en que se admitiese en ella cierto fideísmo, y se insistiese en su vertiente iluminista de herencia agustiniana y victorina.

La “*certificació de la veritat*”, que es el criterio de la mayor nobleza o perfección, se expresa también en la evidencia para el entendimiento humano de la conveniencia que tienen entre sí la perfección y el ser, y la imperfección y lo menor con el no-ser: “Es cosa manifesta al entendimiento humano que bien y grandeza convienen con ser...; y mal y poquedad, que son contrarios a bien y grandeza, convienen con no-ser”.<sup>2</sup>

El principio de conveniencia, que penetra y está presente en las formas características de demostración: la reducción a lo imposible o absurdo y la *per aequiparantiam* — de manera que todos los desarrollos argumentativos simbolizados por la figura A no vienen a ser otra cosa que explicitaciones de aquel principio — apoya así las pruebas lulianas de la existencia de Dios.

<sup>2</sup> Cf. *Llibre del gentil*; R. LLULL, *Obres essencials* I, p. 1060.

Se da en ellas un proceso de ascenso, en cuanto que “por la bondad de la criatura es significada la bondad de Dios, y por la grandeza de la criatura es significada la grandeza de Dios, y así de otras cosas semejantes a estas”.<sup>3</sup>

Pero si puede darse el acceso o salto desde lo finito a lo infinito es porque, para Llull: “Si existe un bien finito, lo cual es menor y conviene con no-ser, cuanto más, sin comparación alguna, *conviene que sea* en ser un infinito bien. El cual bien es Nuestro Señor Dios”.<sup>4</sup>

El paso a lo infinito se apoya en el carácter manifiesto que tiene para el entendimiento humano el que se da *esta conveniencia* entre el ser, la perfección — *acabament* — y la grandeza. No hay, pues, intuición ontologista de la esencia divina, ni tampoco reducción de ésta a un “universal”, sino evidencia de que no sería conveniente el ser de un bien finito *si no fuese en ser* el bien infinito.

Llull merecería ser situado en el centro de la historia del argumento que expresó S. Anselmo en el *Proslogion*, que tantas veces ha sido transpuesto e interpretado como si coincidiese con el argumento cartesiano que refutó Kant. San Anselmo había afirmado explícitamente contra Gaunilo no haber partido de la idea de lo supremamente perfecto o *maius omnibus*, sino del concepto, negativo y comparativo de “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse” *aliquid quo maius cogitari nequit*. El concepto de lo supremamente perfecto, que habrá que demostrar, por otro argumento distinto del contenido en el *Proslogion*, que coincide con aquél, se adquiere por la vía ascendente según los grados del bien expresada en el *Monologion*.

El problema radical consiste siempre en hallar el por qué de la exigencia del ascenso, dado que no se presupone ya el conocimiento evidente del ejemplar infinito al que tiende. En Duns Scoto sólo si se pudiese demostrar apodícticamente la composibilidad del ser con la infinitud, podría tener el argumento anselmiano del *Proslogion* carácter demostrativo y no meramente persuasivo. En Ramón Llull la demostración apodíctica de la infinitud se funda totalmente en el “principio de conveniencia”.

Será oportuno atender especialmente a dos pruebas, de diverso tipo en su estructura lógica, tomadas del *Arbre de ciència*:

3 Cf. *Llibre de meravelles*, c. 63; R. LLULL, *Obres essencials* I, p. 401.

4 Cf. *Llibre del gentil*, 1. c.

“Si Dios es, su ser es bueno y grande y eterno, puesto que consideramos que Dios es cumplido en bondad grandeza y duración, y si Dios no es, su privación es mal y grandeza eterna de mal, pues entonces Dios no fue ni será. Por lo que se sigue que grandeza eterna de mal es, si Dios no es; y por el contrario que, si Dios es, es grandeza y bien eterno.

“*Conviene, pues, que Dios sea por necesidad, por cuanto grandeza tiene mayor concordancia en duración con bondad que con mal, por cuanto la duración y la privación son contrarias; duración y ser tienen concordancia; y grandeza y bondad tienen concordancia con ser; y poquedad, que es contraria a grandeza, y mal, que es contrario a bondad, tienen concordancia con no-ser. Ha sido pues probado por Dios es*”.<sup>5</sup>

“Si Dios es, su ser es amable, y si no es, es digno objeto de ira; y esto por cuanto amabilidad de grandeza, de bondad y de eternidad, tienen concordancia; y si Dios no es, su ser no es amable, puesto que no es ni puede ser, y es amable aquello por lo cual no puede ser, puesto que la verdad es naturalmente amable.

“Se sigue, pues, si Dios no es, que sea amable su privación, y que sea odiable su ser, y que amarla sea grande y bueno, y lo contrario el desamarle. De lo que naturalmente se sigue que el bien es digno objeto de odio, y que el mal es amable, y que los mayores males son más amables que los menores; y esto es imposible, según que tenemos experiencia de ello y conocemos por razón natural. Dios es, pues, de necesidad, pues si no fuese, se seguirían los *inconvenientes* antes dicho, los cuales *no pueden ser*”.<sup>6</sup>

Este segundo argumento, de abismal profundidad metafísica e insondable fuerza humana, llamaría a un diálogo entre la experiencia cristiana y las vivencias del ateísmo postulativo y del finitismo antiteístico contemporáneo.

La prueba de Llull se apoya en el carácter incondicionado de la dimensión ética de la conciencia humana, para interpretarlo ontológicamente y, apoyándose en el principio de conveniencia, salta a la afirmación necesaria de Dios como bien infinito y eterno. La prueba contiene más que la célebre frase “Si Dios no existe todo está permitido”, y contradice y desborda el “antiteísmo” del existencialismo ateo en su preten-

<sup>5</sup> Cf. *Arbre de Ciència. De les flors del arbre apostolical*, I; R. LLULL, *Obres essencials* I, p. 42.

<sup>6</sup> Cf. *Ibid.*, p. 44.

sión de humanismo radical. La inconveniencia de la negación de Dios se muestra en que de ella no se seguiría la omnimoda permisividad, ni la creatividad humana de los valores, sino *el carácter imperativo del mal*.

El sentido del principio de conveniencia no ha de confundirse como si se redujese a la línea de la "concordancia"; la conveniencia es lo que pone la exigencia trascendental de la concordancia de lo que concuerda y de la diferencia de lo diferente. Por esto apoya todos los desarrollos demostrativos lulianos, y es también el fundamento de la subsumción de los particulares en lo universal, punto este en el que se da el máximo riesgo de una posible interpretación "optimista" del sistema construído sobre aquel principio.

Acerca de la demostración de la Trinidad por razones necesarias, atenderemos a aquel momento en que, tratando de la "Obra de amor", se arguye que:

"Es imposible que el soberano bien quede por debajo de ningún amor ni de ninguna obra de amor, por alta y noble que pueda ser entendida o concebida; pues si fuese así, el entendimiento, que es un bien inferior, tomaría más alto objeto de amor y de obra de amor que la que hay en el bien soberano, y esto es imposible. Pues, si fuese posible, el entendimiento podría entender por encima del bien soberano, y esto es imposible, por la cual imposibilidad se manifiesta que la Trinidad es demostrable".<sup>7</sup>

El principio de conveniencia sirve aquí para rechazar por reducción al absurdo la supuesta racionalidad de un monoteísmo antitrinitario. La Trinidad tiene que ser demostrable, puesto que el entendimiento humano la concibe, y en ella tenemos un concepto de Dios más excelente, en su obra de amor, que el que resultaría de la negación de la Trinidad. Llull quiere patentizar así la conveniencia del artículo de la fe católica frente al judaísmo y al islamismo.

Es innegable que fórmulas con parecida terminología: "Conviene que", "por esta inconveniencia se ve que es imposible que", atraviesan la totalidad de las demostraciones referidas a la creación y a la redención del hombre, sin excluir las pruebas del pecado de Adán, la muerte redentora, la concepción virginal de Cristo, la Resurrección, la Ascensión y el último juicio.

---

<sup>7</sup> Cf. *Llibre de demostracions*, III, 6, 4; ORL XV, p. 245.

Hay que conceder que una lectura pretendidamente literal, pero sacada del contexto y ambiente de la obra luliana, daría ocasión para ver en el principio de conveniencia el núcleo de una metafísica “optimista” o de un racionalismo del bien. Pero hay una objeción esencial contra tal interpretación: la de que en este caso hubiera debido afirmar, con la tradición neoplatónica y “origenista”, la necesidad de la creación *ab aeterno*.

Me parece que el mismo carácter central del principio de conveniencia en el pensamiento de Llull, nos puede llevar a conclusiones opuestas a las acusaciones de optimismo y racionalismo, y acercarnos a la comprensión que buscamos del sentido de la obra del Doctor Iluminado.

No puedo aquí sino anunciar en forma resumida y a modo de sugerencia las conclusiones de la reflexión iniciada en este trabajo:

1.º — El principio de conveniencia tiene carácter nuclear en la metafísica con la que Llull emprende su tarea especulativa de finalidad apostólica: la demostración por razones necesarias de los artículos de la fe católica.

2.º — El concepto de conveniencia es en sí mismo, precisamente por su trascendentalidad, de carácter abierto y flexible, de tal manera que podría ser entendido, para decirlo con terminología tomista, como un análogo “proporcional”.

3.º — De aquí que, si en la justificación del mismo criterio de *Certificació de la veritat*, y en el ascenso apoyado en ella a la prueba de Dios por la conveniencia del bien infinito, y en la prueba *per aequiparantiam*, de la conversión de las dignidades divinas, ofrece un riguroso carácter apodíctico, en otras aplicaciones de aquel mismo criterio sirve a argumentaciones que han de ser consideradas como no demostrativas sino como persuasivas en un sentido parecido a las *persuaciones* de Duns Scoto.

4.º — La terminología de la conveniencia aplicada a verdades contingentes, efecto de la libre decisión de Dios, y referentes a la elevación y redención del hombre caído, puede ser interpretada como una comprensión, según la analogía de la fe, de la congruencia y armonía de los misterios. No es infrecuente un lenguaje parecido en otros autores escolásticos, como en el propio Santo Tomás de Aquino. Y en la misma Escritura leemos: ¿Acaso no era necesario que Cristo padeciese estas cosas y así entrara en su gloria?



5.º — La utilización omnicomprendiva del concepto de conveniencia, y su carácter de fundamento del método y criterio de verdad, tiene en Llull una intención precisa, que surge de su actitud personal ante la verdad y ante la humanidad. Los artículos de la fe cristiana no son una opción sectaria, ni una ideología a asumir opcional o arbitrariamente, ni una concepción del mundo apoyada en tradiciones de este o aquel pueblo; se trata de la verdad, revelada para salvación de los hombres, por aquel que ilumina a todo hombre al venir a este mundo.

El empeño en hallar un arte al servicio de la fe cristiana, capaz de convencer demostrativamente a todo hombre, es una de las expresiones más singulares y sorprendentes de la convicción del destino unitario y unificante de la verdad católica para el linaje de los hombres.

En nuestros días en que el anhelo ecuménico queda viciado a veces por un mal entendido pluralismo, o también refrenado al deformarse en actitudes que se cierran a la fidelidad al contenido dogmático, Ramón Llull puede ser, por su potente fuerza de convicción de la congruencia humana de la fe y de la aptitud de la razón humana para ser iluminada por ella, un ejemplo y un llamamiento vivo de la proclamación amorosa y efusiva de “una sola fe, un solo Señor y Padre de todos”.

FRANCISCO CANALS VIDAL



## LA APOLOGÉTICA Y EL ARTE LULIANAS A LA LUZ DEL AGUSTINISMO MEDIEVAL

### *Presentación y división del trabajo*

En la mente y en las intenciones del bienaventurado Llull, quien luego de su conversión “había jurado tres veces no darse reposo ni descanso mientras todo el mundo no estuviera convertido al culto y adoración de Dios Uno y Trino”,<sup>1</sup> la fundación de Colegios de lenguas orientales estaba íntimamente unida a la finalidad de preparar a los misioneros para la conversión de los infieles valiéndose del diálogo, de la discusión y de la controversia. Es cierto que la actividad literaria y misionera de este “atleta de la fe” se extendió a todos los adversarios del cristianismo,<sup>2</sup> pero no es menos cierto que su preocupación primordial se centró en la conversión del mundo musulmán. “Combatir el Islam — dice Carreras y Artau — en sus propios dominios y en las posiciones que había tomado en París, esto es, en la misma sede intelectual de la civilización cristiana, he aquí la finalidad de la gran empresa luliana”.<sup>3</sup> Es innegable que Lulio tuvo una clarísima visión de lo que habría de suponer para el futuro de todo el mundo cristiano el poderío cada vez más creciente del imperio musulmán, tanto en el mundo de las armas como en el de la cultura.

1 *Magnus Liber Contemplationis*, 1. V, c. 358; Ed. Maguntina, t. X, p. 554.

2 El bolandista Solier escribe de Lulio: “Nullam prope sectam intactam reliquit, quam non acerrime aggressus fuerit; paganos, gentiles, tartaros, judaeos, saracenos, schismaticos, graecos, nestorianos, jacobitas, Averroem ejusque sequaces: haereticos denique et haereses omnes ita verbis et scriptis insectatus est, ut praecipuis fidei athleticis, non inmerito comparari possit” (*Acta Sanctorum*, t. V, jun. die 30, p. 732; Antverpiae 1709).

3 *Historia de la filosofía española*, t. I, Madrid 1932, p. 341. Según refiere Waddingo, Lulio, después de haberse convertido a Dios y arreglado los asuntos familiares “Orare deinde totis viribus coepit Dominum, ut ei lumen et gratiam largiri dignaretur, qua liber a se edi posset, quo Mahumetanam legem reprobam esse perdoceret, et Saracenicam gentem ad fidem Christi quibus posset rationibus, alliceret. Perseverans ergo pluribus diebus in oratione, mirabiliter fuit tota mente illustratus; ita ut generalem quamdam artem ceteris scientiis addiscendis praestruxerit, deinde libros innumeris adjecerit, in eum praecipuum finem, ut Saracenos ab impia secta, et Christianos a vitiis retraheret” (Cfr. L. WADDINGO: *Annales Minorum*, año 1275, n. 423; t. IV, pp. 478-479).

Nuestro trabajo pretende en último término contribuir a un mejor esclarecimiento de la apologética luliana. Parece evidente que la primera condición para entender la apologética de Lulio es considerarla en función de su Arte, de este nuevo método que, cree, ha recibido del Cielo para convertir a todos los infieles, principalmente al mundo musulmán. Pero creemos que puede contribuir también al esclarecimiento de la apologética y del Arte lulianas el estudio de las doctrinas o posiciones del adversario con quien se ha enfrentado Lulio. De aquí nuestro segundo paso: confrontación del sistema luliano con el del mundo arábigo de la época de Lulio. Pero, por otra parte, las posiciones con que ha tenido que enfrentarse nuestro bienaventurado se han originado de la introducción de la filosofía peripatética en el mundo musulmán. Y si tenemos en cuenta que la introducción de Aristóteles en el Occidente cristiano suscitó parecidos problemas a los que había suscitado en el mundo musulmán, el estudio de la posición que adoptó la Escolástica medieval ante esos problemas nos ayudará, en definitiva, a esclarecer mejor la misma posición adoptada por Lulio.

Presentamos nuestro trabajo como una modesta contribución a las celebraciones del VII Centenario de la Fundación de este Colegio de Lenguas, de Miramar. Todo él girará en torno a las ideas que acabamos de apuntar. Y con el fin de que se pueda seguir con más facilidad el desarrollo del tema, adelantamos la división general a que nos someteremos:

- I. — La apologética de Ramón Llull y su nuevo Arte de demostración.
- II. — El sistema luliano y el mundo intelectual del Occidente musulmán.
- III. — La inspiración fundamental del Arte luliana y el agustinismo medieval.

## I. — LA APOLOGÉTICA DE RAMÓN LLULL Y SU NUEVO ARTE DE DEMOSTRACIÓN

1. *Superioridad y excelencia de las armas intelectuales sobre las materiales*

En la Súplica final con que termina Llull su obra *Articuli fidei sacrosanctae ac salutiferae legis christianae*, escrita el a. 1296, leemos las si-

guientes palabras: “Por lo mismo, puestos de rodillas y con toda la humildad y reverencia que podemos, suplicamos que todos abracen el camino que dejamos señalado. Ya que entre todos los medios para convertir a los infieles y recuperar la Tierra Santa es éste el menos pesado, el más amigable y el que mejor se conforma con la caridad. Y es tanto más eficaz que todos los otros caminos cuanto las armas espirituales son más poderosas que las corporales. Aquéllas no fatigan ni molestan a los que van armados de las mismas; no se embotan con los golpes, ni se rompen; no se llenan de herrumbre con los fríos, ni se echan a perder por el calor. Por el contrario, cuanto más se las usa se van aguzando más y van aumentando. Y los que van armados con ellas se vuelven cada vez más ágiles y más fuertes, mejor armados y más audaces. Dejamos de enumerar — concluye Lulio — otras grandes ventajas con el fin de que los poderes seculares no crean que estamos rebajándolos, pues éstos pueden y deben pensar y decir con toda razón que las armas de los clérigos son más nobles y más poderosas que las suyas”.<sup>4</sup> El conjunto o suma de tales armas espirituales o intelectuales es el “tesoro espiritual” de que tan abundantemente goza la Iglesia, y se contrapone a su “tesoro corporal”.<sup>5</sup> Constituye la “espada de la verdad” con que los misioneros, tras haber estudiado las lenguas de los adversarios de Dios y suyos, y predicándoles y adoctrinándoles, podrán vencer sus falsedades y ofrecer a Dios un pueblo aceptable, y convertir a los enemigos en amigos, según escribía Lulio a la Universidad de París en carta de 1299.<sup>6</sup>

## 2. Sentido y alcance de las armas intelectuales en las controversias con los infieles

Los testimonios de Lulio en orden al sentido y al alcance de las armas intelectuales son tan abundantes y tan explícitos y categóricos que no

<sup>4</sup> *Articuli fidei sacrosanctae ac salutiferae legis christianae*, Petitió finalis. Ed. Zetzner, Argentinae 1598, p. 992.

<sup>5</sup> *Petitió Raymundi (pro conversione infidelium) ad Coelestinum V.* (Cfr. P. GIROLAMO GOLUBOVICH O.F.M., en *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, t. I, Quaracchi 1906, pp. 373-374).

<sup>6</sup> *Raymundi Lulli epistolae tres*. En la tercera de estas cartas, dirigida a los rectores de la Universidad de París, escribe Lulio: “ut nos linguas adversariorum Dei et nostrorum docti, praedicando et docendo illos, possimus in gladio veritatis eorum vincere falsitates, et reddere populum Deo acceptabilem, et inimicos convertere in amicos”. (Cfr. GOLUBOVICH, a. cit., p. 375).

parece pueda haber duda alguna acerca de las pretensiones que abrigaba. En las controversias con los infieles — sean éstos paganos, sarracenos, judíos, cismáticos, etc. — no basta probar que su creencia es falsa o responder a sus objeciones contra la fe cristiana; es necesario, además, probar con argumentos y hasta con “razones necesarias” la verdad de los artículos de la fe cristiana.

En la obra *Disputatio fidei et intellectus* nos narra Lull el siguiente suceso: un príncipe sarraceno “peritus in philosophia” disputaba con un cristiano acerca del problema de la verdadera religión. El cristiano le probó la falsedad del mahometismo. El sarraceno queda convencido de la falsedad de su religión, pero pide al cristiano le pruebe su fe con razones necesarias, prometiéndole además que si lo hace se convertirá al cristianismo con todo su reino. El cristiano le responde que no es posible probar su fe con razones necesarias. A esto replica el príncipe sarraceno: “tu valde male fecisti, quia eram saracenus, sed nunc sum nec saracenus nec christianus”. Y llenándole de vituperios lo expulsó de su reino.<sup>7</sup> La misma narración ocurre en la obra *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, si bien con algunos detalles adicionales, por ejemplo, que el príncipe sarraceno se llamaba Miramamolín y que el cristiano era un religioso. En esta obra se aduce el suceso con el fin de ilustrar mejor la cuestión que constituirá el tema fundamental de la obra. He aquí este tema: según la opinión de algunos los Artículos de la fe cristiana no se pueden probar en modo alguno con la razón; según otros, por el contrario, pueden ser demostrados “per evidentem rationem”. Lulio escribe la obra en forma de un diálogo en el que el Entendimiento sostiene la tesis de que los artículos de la fe pueden ser probados, mientras que la fe sostiene que no se pueden probar. Y la disputa queda resuelta en favor del Entendimiento.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Op. cit., Pars I, n. 1; ed. Maguntiae t. IV.

<sup>8</sup> Op. cit., Prólogo; ed. cit., t. VI, p. 1. En el *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, Pars III, n. 1; ed. cit. t. VI, p. 4 se dice que el rey sarraceno se llamaba Miramamolín y que era “peritus in logica et in naturalibus”. Y que el religioso era “valde bene sciente historiae et etiam ita bene arabicum, sed non erat bene fundatus in logicalibus, et in naturalibus, sed in moralibus bene et competenter”. Al religioso que le ha probado la falsedad del mahometismo le pide el rey que le pruebe que es verdadera la fe que le está predicando, pero el religioso le dice: mi fe es tan alta que no puede ser probada, y le expone “positive et simpliciter” el Símbolo en árabe. Esto —le dice el rey— no es probar, y no quiero abandonar un “credere” por otro “credere”, pero sí por el “intelligere”. “Me has hecho un gran mal —concluye el sarraceno— en quitarme la fe que tenía; ya no soy ni cristiano, ni sarraceno, ni judío”. Y le arrojó ignominiosamente de sus reinos. Lulio concluye la narración del suceso diciendo que vió a este fraile y a sus compañeros y que habló

En el *Liber super psalmum Quicumque vult sive Liber Tartari et Christiani* se plantea el mismo problema y se da idéntica solución.<sup>9</sup>

Antes de pasar adelante no estará demás hacer una pequeña aclaración. Lulio recurre a diversas expresiones cuando describe la posición de los que sostienen que los artículos de la fe cristiana no pueden ser probados: que no se pueden aducir razones necesarias en favor de la fe cristiana; que la fe cristiana sólo es creíble, pero no probable, (es decir, que no se pueden aducir pruebas en su favor); que la fe cristiana es sólo objeto de creencia, pero no de inteligencia; que la fe cristiana — según dice el averroista — es verdadera “secundum modum credendi”, pero no lo es “secundum modum intelligendi”. Contra todas estas posiciones Lulio sostendrá que la fe cristiana además de creíble es probable, es decir, que se pueden aducir en su favor además de los argumentos de autoridad argumentos de razón; que es posible convertir el “creer” en “entender”, pasar del “credere” al “intelligere”. En el fondo de toda la apologética luliana nos hallamos ante una aplicación del lema anselmiano: “Fides quaerens intellectum”.

### 3. *El método o camino para probar los artículos de la fe cristiana*

Llull afirma innumerables veces que el método o camino para probar racionalmente los artículos de la fe cristiana es su nueva Arte, cuya inspiración le ha sido dada por el Cielo. Así, por ejemplo, en el opúsculo *Petitio Raymundi (pro conversione infidelium) ad Coelestinum V et ad Cardinales directa*, del año 1294, hablando de las razones que hay que esgrimir en las controversias con los sarracenos y los cismáticos, después de afirmar que la Iglesia está abundantemente surtida de tales razones necesarias, añade: “Y yo Raymundo, indigno, juzgo que tengo muchas de tales razones según un modo nuevo, que Dios me dió para vencer a todos

---

con ellos. Y hace esta observación: lo digo porque si aquel religioso hubiera tenido noticia del modo de probar los Artículos, como hemos dado ejemplo en el libro precedente, aquel rey se hubiera convertido al cristianismo, y con él su reino.

<sup>9</sup> El suceso del encuentro del tártaro con el eremita indocto y finalmente con el eremita Blanquerna (el mismo Lulio) es evidentemente una narración ficticia. Pero esto no obsta a que en ella haya vertido Llull sus ideas favoritas en orden al camino a seguir en la conversión de los infieles. Por otra parte la narración está encuadrada en un marco plenamente real e histórico: el de las grandes controversias religiosas entre sarracenos, judíos y cristianos.

aquellos, que quieren probar o improbar algo contra la fe católica".<sup>10</sup> La afirmación de que sus razones y pruebas en favor de la fe cristiana están basadas en su nueva Arte y dependen de ella se repite constante, y hasta machaconamente, a lo largo de casi todos los escritos de Lulio, comenzando desde su gran primera obra *Magnus Liber contemplationis in Deum*, año 1272, que es "simiente y sinopsis de toda la producción luliana".<sup>11</sup>

Dado el enfoque que hemos dado a nuestro trabajo, no nos detendremos a estudiar directamente la estructura interna del Arte luliano para ver la conexión entre el Arte y las pruebas y razones en favor de la fe. Pero sí nos interesa detenernos un momento en el estudio de lo que podríamos llamar la inspiración básica del Arte luliano. Lo hacemos con el fin de comprender mejor la confrontación que en el punto siguiente de nuestro trabajo estableceremos entre la concepción arábica y la luliana. Y para encuadrar la inspiración luliana en el marco del agustinismo medieval.

Ya en el primer esbozo del Arte que nos ofrece Lull en su *Magnus Liber contemplationis* hallamos las ideas básicas del sistema luliano. En primer lugar la doctrina de las divinas dignidades. Son las perfecciones o atributos de bondad, grandeza, eternidad, poder, etc. que explican el ser y la actividad intrínseca o "ad intra" de Dios. En segundo lugar, la doctrina del ejemplarismo divino: cuando Dios decretó libérrimamente crear el universo, intervinieron en esta creación todas las dignidades divinas imprimiendo su sello o semejanza, de tal manera que todo el ser y toda la actividad del universo creado no es sino una imitación del ser y de la actividad de las divinas dignidades. Como complemento de esta segunda idea hay que añadir la del doble modo de la actividad de las dignidades creadas: unas veces obran según la medida de su propia eficacia limitada; pero otras obran confortadas y fortalecidas inmediata y directamente por la misma eficacia de las dignidades increadas. En el primer caso nos hallamos ante el curso natural del universo; en el segundo

<sup>10</sup> "istis rationibus ita necessariis est multum bene munita sancta Ecclesia. Ego Raymondus Lullus indignus aestimo me multas tales (rationes) habere secundum aliquem novum modum, quem Deus mihi dedit ad vincendum omnes illos, qui contra Fidem Catholicam aliquid volunt probare vel improbare". (*Petitio Raymundi ad Coelestinum V.*—Cfr. GOLUBOVICH, op. cit., p. 374).

<sup>11</sup> CARRERAS Y ARTAU, op. cit., p. 286. He aquí cómo nos describe R. Pasqual la iluminación recibida por Lulio en el monte Randa: "Videtur ipsi datum lumen ut divinas perfectiones agnosceret quoad aliquas proprietates et habitudines quas habent ad invicem secundum omnes modos quibus ad invicem possint comparari... Eodem lumine cognovit totum esse ceraturae nihil aliud esse quam imitationem Dei".—Cfr. RAIMUNDO PASQUAL: *Vindiciae lullianae*, t. I, pp. 61-72 y t. IV, pp. 286-306.



ante su curso sobrenatural y milagroso. La tercera idea fundamental que inspira al Arte es la de la convertibilidad mutua de las dignidades, ya que todas ellas intervienen por igual en la actividad que tienen, tanto en Dios como en las criaturas. Las dignidades de bondad, grandeza, poder, etc. son los *principios absolutos* del Arte; los *principios relativos* de distinción, concordancia, principio, medio, etc. fijan las reglas generales que hay que seguir en la combinación de los principios absolutos.

La conclusión que se deduce inmediatamente es la posibilidad de convertir los principios reales del ser y de la actividad de las cosas en principios o razones de su inteligibilidad. Si, en efecto, las divinas dignidades son los principios reales que explican el ser y la actividad de Dios y si sus imitaciones creadas son los principios reales que explican el ser y la actividad del universo creado, esas mismas dignidades y sus imitaciones creadas pueden convertirse en los principios lógicos que nos conduzcan al conocimiento tanto del ser y de la vida divinas como del ser y de la actividad del mundo creado. Los "principia essendi" se han convertido en "rationes intelligendi".

Una vez llegados aquí, comprendemos fácilmente que el Arte sea a los ojos de Lulio el método o camino para dos fines primordiales: para convertir a todos los infieles a la verdadera religión y para descubrir y demostrar todas las verdades en general. En efecto, todo el campo de los conocimientos humanos puede dividirse en dos secciones generalísimas: el campo de las verdades religiosas, cuyo tema central es Dios, ya considerado en sí mismo, ya en sus relaciones con el universo; y el campo de las verdades de la naturaleza.

Dado el tema de nuestro trabajo, únicamente nos interesa la consideración del Arte bajo el primero de los dos aspectos: el Arte luliano como método para hallar la verdad en el campo de las doctrinas religiosas. No olvidemos, por otra parte, que todos los artículos de la fe cristiana, tanto los que tienen por objeto la vida "ad intra" de Dios, como los que tienen por objeto su vida "ad extra", son a los ojos de Lulio expresión o manifestación de la actividad de las divinas dignidades.

## II.—EL SISTEMA LULIANO Y EL MUNDO INTELECTUAL DEL OCCIDENTE MUSULMÁN

Teniendo en cuenta que "la filosofía del Doctor Iluminado es una

filosofía de combate”,<sup>12</sup> pasamos a estudiar el mundo de ideas con que se enfrenta nuestro bienaventurado y la concepción que le ha opuesto.

### 1. *El mundo intelectual del Occidente musulmán en la época de Lulio*

Para comprender el mundo filosófico-teológico musulmán, con el que se enfrenta Lulio con el propósito de convertirlo a la fe cristiana, es absolutamente necesario echar una mirada de conjunto a los problemas y conflictos que suscitó en él la introducción del pensamiento griego. Sólo intentamos resumir brevemente las conclusiones generales a que llegan cuantos han estudiado directamente este tema.

La problemática de los primeros comentaristas del Corán era bastante reducida. El Dios del Corán es único y eterno, todopoderoso y creador de todas las cosas, premiador de los buenos y castigador de los malos. Es cierto que ya desde los comienzos mismos del Islamismo surgieron en su seno diversas sectas. Las cuestiones giraban en torno a unas pocas cuestiones precisas: conciliación de la voluntad omnipotente de Alá con la libertad humana y la providencia, conciliación de la simplicidad divina con la diversidad de sus atributos. Los comentaristas del Corán trataron de resolver estos problemas y algunos otros de importancia secundaria nacidos de las contradicciones internas del Corán basándose en las doctrinas mismas y afirmaciones que hallaban en el texto mismo de su libro revelado.

Pero cuando el pensamiento árabe entró en contacto con el pensamiento griego se extendió enormemente el campo de investigación de los comentaristas del Corán, y, como consecuencia, se amplió también en la misma medida el ámbito de los problemas, conflictos y discusiones.

Respecto de la fidelidad con que fue transmitido el pensamiento de Aristóteles al mundo musulmán es preciso tener en cuenta tres observaciones. Primera: que las traducciones al árabe se hicieron no a base de los textos originales griegos sino a base de las versiones al siríaco existentes ya anteriormente. Segunda: que juntamente con los escritos de Aristóteles se tradujeron los escritos de los comentaristas de la Escuela Alejandrina. Tercera: que se les transmitió como integrando el “Opus aristotelicum” algunas obras de procedencia neoplatónica, como sucedió con la obra *De Theologia Aristotelis*, que los árabes creyeron era obra auténtica

---

<sup>12</sup> CARRERAS Y ARTAU, op. cit., p. 480.

de Aristóteles, cuando en realidad no es más que un extracto de las *Enéadas* (IV-VI) del neoplatónico Plotino.

Este origen de la filosofía árabe explica el que no se pueda hablar propiamente de una filosofía árabe genuina y original. Más bien que pensadores originales los árabes fueron los grandes comentaristas del pensamiento peripatético y sus transmisores al mundo musulmán. Les cabe además el mérito de haber sido los transmisores del pensamiento del Estagirita al Occidente cristiano.<sup>13</sup>

Entre los más célebres de los comentaristas árabes del pensamiento peripatético deben citarse: en el grupo oriental *Alkindi* †873, *Alfarabi* † 949, *Algazel* 1058-1111, y, muy particularmente, *Avicena* 980-1037, quien comentó la obra completa de Aristóteles. En el grupo occidental *Abenmasarra* s. IX, *Abenhazán* y *Avempace*, de fines del siglo XI. Y el más importante de todos éstos *Averroes* 1126-1198. Si todos los filósofos árabes mostraron un extraordinario aprecio y estima por Aristóteles, es innegable que Averroes superó a todos ellos en este aspecto. Para el filósofo cordobés Aristóteles es el mayor genio que ha podido producir jamás la naturaleza, es la suprema manifestación de la razón humana, su único y supremo guía. Por otra parte, Averroes es el filósofo árabe que más destacada influencia ha tenido en el mundo del pensamiento musulmán de Occidente. Y, como tendremos ocasión de observarlo más adelante, hasta en el mundo occidental cristiano. Bien sabido es que cuando los escolásticos de la Edad media aluden al *Commentator*, sin más apelativo, de Aristóteles se refieren a Averroes.

## 2. *Mirada de conjunto a la visión árabe del universo*

Considerando la filosofía árabe en su conjunto y prescindiendo de ulteriores matizaciones y de la paternidad concreta de cada una de las tesis o doctrinas pasamos a presentar los rasgos fundamentales de la concepción musulmana con que entrará en liza nuestro bienaventurado Lu-

<sup>13</sup> Como es conocido de todos, la escuela de los traductores de Toledo fue el vehículo en la transmisión del *Opus aristotélico* al Occidente cristiano. Las traducciones de la escuela de Toledo no se basaron en los originales griegos sino en las versiones hechas antes a las lenguas árabe y judía. Como se ve, el camino seguido por Aristóteles para introducirse en el Occidente cristiano tuvo grandes "rodeos": del griego al siríaco, del siríaco al árabe y judío, y de éstos finalmente al latín.

lio. Nos ceñiremos exclusivamente al campo de los conflictos en los problemas de las relaciones entre Dios y el universo que de él procede.<sup>14</sup>

a) en lo que mira al origen del universo material queda excluida absolutamente la acción creadora divina. La materia no ha sido creada por Dios sino que es increada; ni ha tenido un comienzo en el tiempo, sino que existe desde toda la eternidad.

b) de Dios no procede inmediatamente más que una forma pura separada: la primera Inteligencia. Este proceso es ciego y fatal, es decir, sin intervención alguna ni del entendimiento ni de la voluntad divinas. De esta primera Inteligencia deriva otra, también ciega y fatalmente. De la segunda, la tercera, y así sucesivamente y en forma escalonada, hasta llegar a la novena o décima Inteligencia. Cada Inteligencia está unida, como principio motor, a su respectiva esfera celeste. La última de ellas es la que dirige las circunvoluciones de la esfera lunar.<sup>15</sup>

c) Dios no tiene conocimiento alguno de lo que sucede en este mundo, pues como espíritu puro que es solamente conoce lo universal y lo inmaterial. Ni puede ser principio inmediato de ningún ser ni de ninguna acción contingente, ni de nada de lo que acontece en este mundo, pues esto se opone a su inmutabilidad. En consecuencia, se niegan a Dios los atributos de la presciencia y de la providencia.

d) cuanto sucede en este mundo no son más que procesos de generación y de corrupción, sometidos necesaria y fatalmente a la influencia de las esferas celestes. Ni hay razón alguna que nos obligue a sustraer al hombre ni a sus acciones a esta influencia fatal. No hay, pues, en el hombre ni libertad ni responsabilidad alguna de orden moral.

e) se concede al hombre la capacidad de tener conocimientos necesarios y universales; esta capacidad se funda en que el entendimiento agente tiene la facultad de abstraer de los datos de la sensibilidad los ele-

<sup>14</sup> Es innegable que en las polémicas de Lulio con los musulmanes ocupan lugar importantísimo las discusiones en torno a la vida "ad intra" de Dios, es decir, en torno al misterio de la santísima Trinidad. Pero no hallamos ningún indicio que nos autorice a sospechar que las objeciones o dificultades que el mundo musulmán oponía al dogma de la Trinidad fueran debidas a influencias de la filosofía peripatética. El dogma fundamental del Corán: Alá es uno era una negación radical de cuanto se opusiera tanto a la unicidad como a la unidad de Dios. Lo mismo puede decirse del dogma de la Encarnación, en cuanto ligado a la existencia de tres Personas en Dios.

<sup>15</sup> En la explicación del origen de las Inteligencias hallamos en la filosofía árabe una verdadera mezcla de auténticas doctrinas aristotélicas, como la de las formas puras separadas, con doctrinas de origen neoplatónico, como el emanatismo. Pero los árabes creyeron en general que toda la doctrina era de Aristóteles.

mentos necesarios y universales. Pero la función abstractiva no se realiza por una facultad o potencia que sea propia del hombre mismo. La realiza el entendimiento agente separado, impersonal y supraindividual, que entra en colaboración con las potencias sensitivas propias del individuo humano. Y al no haber en el individuo humano ninguna función propiamente espiritual desaparece toda base racional para admitir la supervivencia personal. Sólo se admite la inmortalidad impersonal y supraindividual.

f) no hay necesidad de ningún recurso inmediato a Dios como a luz que ilumine el entendimiento humano para llegar a la ciencia, es decir, a los conocimientos necesarios y universales. Todo conocimiento humano inmutable y necesario se explica satisfactoriamente con solo la colaboración del entendimiento agente separado; éste es el verdadero sol de nuestras inteligencias.

Las doctrinas que acabamos de resumir y que los filósofos árabes presentaban como expresión de la razón estaban en abierta oposición con casi todas, por no decir todas, las doctrinas fundamentales del Corán. De aquí surgió un problema de índole general que afectaba a todo el conjunto de las cuestiones suscitadas por la introducción del pensamiento peripatético: ¿cuáles son las relaciones entre la fe o creencia y la razón natural? Puede decirse que los pensadores árabes en general tocaron este problema, pero en las soluciones que dieron, muy lejos de llegar a una conciliación, concluyeron en la imposibilidad de armonizar ambos extremos. Citaremos algunos ejemplos. *Algazel* despreciaba la razón e invocaba el escepticismo en apoyo de la religión. Es la posición que defiende en su obra *Destructio Philosophorum*, y si bien prometía en ella una segunda obra "*Fundamentos de la creencia*", jamás llegó a escribirla, por lo que sus adversarios llegaron a creer que rechazaba el dogma musulmán. *Averroes* se mostró absolutamente indiferente frente al dogma musulmán, y aunque escribió la obra "*Del consenso de la filosofía y de la teología*", su contenido es puramente panteísta.<sup>16</sup> Algunos contrapusieron la interpretación de los filósofos a la interpretación común del vulgo fiel, basada en el texto literal del Corán. En el *Liber de Gentili et tribus Sapientibus* del Doctor Iluminado hallamos este testimonio: un doctor sarraceno tras haber descrito el paraíso sensual y carnal de que habla Mahoma, añade: hay

<sup>16</sup> Véase MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de los Heterodoxos españoles*, Libro III, c. 1; Madrid 1880.

entre nosotros quienes sostienen que todas estas descripciones son figuradas y que Mahoma acudió a ellas para llevar al amor de Dios a aquellas naciones carentes de inteligencia y sumidas en la lujuria y en la sensualidad; los goces prometidos por Mahoma serían de orden moral y espiritual. Pero los que sostienen esta doctrina — continúa el doctor sarraceno — son los filósofos y los representantes del alto clero; éstos se apartan de nuestra ley y nosotros los tenemos por herejes; y han caído en tales herejías estudiando la lógica y las ciencias naturales: “audiendo logicam et naturas”, por lo que está decretado entre nosotros que no se den lecciones públicas de lógica, ni de las ciencias naturales.<sup>17</sup>

Ni creemos demasiado aventurada la hipótesis de ver en este conflicto entre la fe y la razón la raíz última de una corriente a la que se adhirieron tantos pensadores del mundo religioso musulmán: la de refugiarse en el recinto de la contemplación mística, buscando el acceso a Dios por un camino distinto de los que les ofrecían tanto la fe como el pensamiento racional.<sup>18</sup>

### 3. *La concepción que opone Lulio a la arábica*

Nos parece demasiado evidente que el brevísimo resumen que acabamos de esbozar de la filosofía arábica — o, si se prefiere, de la interpretación arábica de la filosofía peripatética — arroja mucha luz para captar, aunque sólo sea por contraste la inspiración fundamental del Arte luliano, de este Arte, donde Lulio ha creído poder hallar las armas intelectuales, tanto para refutar los errores religiosos musulmanes como para

<sup>17</sup> “et hujusmodi sunt naturales philosophi et magni clerici non bene servantes in aliis praecepta nostrae legis, et ideo nos tales inter nos quasi haereticos reputamus, ad quam haeresim devenerunt audiendo Logicam et Naturas; et ideo statutum est inter nos, quod nullus publice aussit legere naturalia et logicalia”, (*Liber de Gentili et tribus Sapientibus*, Liber quartus; t. II, p. 89) (ed. de Maguncia).

<sup>18</sup> Parece muy poco probable que la corriente mística haya surgido en el mundo musulmán por influencias de la filosofía aristotélica. Ha debido de originarse, por el contrario, del influjo de las doctrinas neoplatónicas, que los árabes bebieron en los Comentarios a Aristóteles de la Escuela Alejandrina, que recibieron juntamente con las obras de Aristóteles; y de la influencia de obras como *Theologia Aristotelis*, que los árabes creyeron falsamente ser obra auténtica del Estagirita.—Véase Darío CABANELAS O.F.M. *Al-Farabi y su “Libro de la Concordancia entre Platón y Aristóteles*, Verdad y Vida (1950) 325-350. En las pp. 348-349 hallamos un caso de concordancia casi literal en la descripción del *éxtasis* que dan Al-farabi y la *Theologia Aristotelis*.—Tampoco hay que olvidar en el estudio de las corrientes místicas del Islam que hubo influencias del pensamiento religioso de la India y de la Persia, influencias que son anteriores a la introducción del pensamiento griego.

probar la verdad de la fe que les predicaba. Modificando un poco el viejo axioma médico: “*contraria contrariis curantur*”, podríamos decir en nuestro caso “*contraria contrariis explicantur*”. Las relaciones entre Dios y el mundo, según las ha elaborado la concepción arábica, podrían resumirse en esta idea: este mundo, tanto si se atiende a su origen, como a su constitución y actividad, se encuentra tan alejado y tan distanciado de Dios que apenas si es posible vislumbrar algún lazo de unión entre Dios y el universo; Dios queda como exilado y desterrado de este mundo, que, en principio, se afirma procede de él. Ni tiene sentido alguno el recurso a Dios para salvar la inteligibilidad del universo. Pues bien; el Arte luliano supone en el fondo no solamente una corrección de mayor o menor alcance de la concepción arábica, sino hasta una inversión radical: Dios y sus dignidades explican el primer origen del universo, y sus imitaciones creadas explican la constitución radical del universo y su actividad. Y, como consecuencia ulterior, explican también su inteligibilidad. Al universo de la concepción arábigo-averroista, en que Dios ha quedado desterrado Lulio contrapone el universo de su Arte, en la que “el modo de producción del no ser al ser está todo él suspendido y sustentado en las divinas dignidades”.<sup>19</sup>

El reparo básico que Lulio opone a la concepción arábica del mundo es, pues, el mismo que ha opuesto a toda la filosofía pagana en general. Los antiguos filósofos — escribe Lulio — centraron casi exclusivamente su consideración en torno a la naturaleza; investigaron mucho la naturaleza y sus operaciones, pero poco o nada miraron y contemplaron a Dios, autor de la naturaleza y de sus operaciones, las cuales son, sin comparación alguna, superiores a la naturaleza.<sup>20</sup> Y creyeron hallar en la misma naturaleza la suficiente explicación de todo, y le atribuyeron un poder absoluto, por lo que, ignorando el poder y las fuerzas que Dios tiene sobre la naturaleza, ésta les engañó.<sup>21</sup> Descansaron en la consideración del mundo sin subir de la *natura naturata* a la *natura naturans*, y deteniéndose en la filosofía natural despreciaron la filosofía sobrenatural. Como consecuencia les quedó cerrada la puerta para la percepción de las cosas que están sobre la naturaleza, porque no buscaban ni abrían aquella puerta con la perfección del divino poder y sabiduría y voluntad, con las cuales

<sup>19</sup> *Declaratio Raymundi per modum dialogi*; ed. O. Keicher, p. 166.

<sup>20</sup> *Magnus Liber contemplationis*, c. 15; ed. cit., t. IX, p. 349, C. 172, ed. cit., t. X, p. 403.

<sup>21</sup> *Ibid.* cc. 15 y 151; ed. cit., t. IX, pp. 32 y 348 resp.

les hubiera sido posible percibir todas las cosas.<sup>22</sup> Este encerrarse en la naturaleza creada prescindiendo en ella de su aspecto trascendente es fuente de errores aún en el conocimiento de la naturaleza misma: “el que quiera ser sabio en las cosas de la naturaleza — escribe Lulio — es preciso que tenga conocimiento de las cualidades y propiedades de la naturaleza y conozca, además, el poder y las fuerzas que tú (oh Dios!) tienes sobre la naturaleza, no sea que la naturaleza le engañe haciéndole creer que es poderosa en las cosas en que su poder es limitado.”<sup>23</sup>

La lucha contra la concepción arábica del mundo ha sido llevada por Lulio en dos frentes: en los territorios del Imperio musulmán y en el centro mismo del saber cristiano: la Universidad de París. Aquí la lucha está dirigida contra el averroísmo latino. No debemos olvidar que el averroísmo latino surgió en el Occidente cristiano debido precisamente al conflicto que suscitó en él la introducción de la filosofía aristotélica.

Vamos, pues, a pasar a considerar el Arte luliano enmarcada en las luchas y conflictos que se suscitaron en el Occidente cristiano con motivo de la introducción de Aristóteles.

### III.—LA INSPIRACIÓN FUNDAMENTAL DEL ARTE LULIANA Y EL AGUSTINISMO MEDIEVAL

Como decíamos al principio nuestra pretensión es contribuir a un mejor esclarecimiento de la apologética de Lulio considerándola a la luz del agustinismo medieval. Hemos considerado ya la conexión entre su apologética y su Arte de demostración; la idea que nos ha servido de enlace ha sido la del ejemplarismo divino, es decir, la idea de que “totum esse creaturae nihil aliud esse quam imitationem Dei”.<sup>24</sup> Hemos visto también que en esta misma doctrina del ejemplarismo divino es donde se halla la inspiración fundamental de la concepción del universo que Lulio ha opuesto a la concepción arábica. Lo que nos resta por demostrar es que no es posible comprender todo el alcance del ejemplarismo luliano sino es considerándolo a la luz de algunas de las doctrinas más caras al agustinismo medieval. Consideremos el agustinismo medieval bajo dos

<sup>22</sup> Ibid. c. 172; ed. cit., t. IX, p. 403.

<sup>23</sup> Ibid. c. 151; ed. cit., t. IX, p. 348.

<sup>24</sup> PASQUAL, *Vindiciae Lulianae*, t. I, pp. 61-62.



aspectos: en su oposición al antiejemplarismo de Aristóteles y de los averroistas y en su oposición al antiiluminismo de la corriente peripatético-tomista. Como veremos más adelante, el conflicto fundamental entre el agustinismo y el tomismo surgió en torno a esta cuestión precisa: en qué sentido es Dios luz de nuestra inteligencia, es decir, en torno al problema del iluminismo divino. Y la respuesta que dieron ambos contendientes es la que mejor podrá ayudarnos en la interpretación del Arte Luliana.

### 1. *La introducción de Aristóteles en el Occidente cristiano*

En orden a la introducción de Aristóteles en el Occidente cristiano podemos distinguir dos fases o períodos: el de la introducción del *Organon* o sus obras de Lógica y el de la introducción del resto de sus obras. Ciertamente que la introducción del *Organon* suscitó sus problemas. Podemos reducirlos a dos principales: el empleo de la razón en la investigación o esclarecimiento del contenido de la fe cristiana y el problema del valor de las ideas universales. Sin entrar en detalles y precisiones podemos afirmar que ambos problemas quedaban resueltos satisfactoriamente hacia mediados del siglo XII.

Pero el problema verdaderamente grave y transcendental se suscitó cuando hacia fines del siglo XII y principios del XIII el pensamiento cristiano, que hasta entonces se había nutrido de la tradición agustiniana, llegó a conocer el *Opus* íntegro del Estagirita: su Ética, Física y Sicología, su Metafísica y Política. Fue entonces cuando los pensadores cristianos se vieron enfrentados con una concepción integral del mundo elaborada con solas las fuerzas y luces naturales de la razón. Y este enfrentamiento y el esfuerzo por llegar a una conciliación de las dos concepciones pueden ser considerados como la ocasión que llevó al pensamiento cristiano al pleno desarrollo de las virtualidades que en sí encerraba. El siglo XIII es la "época áurea" de la Escolástica y sus dos máximos representantes fueron Santo Tomás, el Doctor Angélico, y San Buenaventura, el Doctor Seráfico.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> En la Encíclica *Aeterni Patris* leemos: "...inventa est a maioribus nostris sapientissimis viris, Theologia scholastica, quam duo potissimum gloriosi doctores, Angelicus S. Thomas et Seraphicus S. Bonaventura clarissimi hujus facultatis professores... excellenti ingenio, assiduo studio, magnis laboribus et vigiliis excoluerunt atque ornarunt, eamque optime dispositam, multisque modis praeclare explicatam posteris tradiderunt". Las palabras de León XIII están tomadas del Decreto *Triumphantis Hierusalem* de 14 de marzo de 1880 del Papa Sixto V, por el que San Buenaventura era declarado Doctor de la Iglesia.

En cuanto acabamos de decir sólo hay un punto que nos interesa esclarecer en relación con el tema fundamental de nuestro trabajo: ¿en qué medida creyeron los dos máximos representantes de la Escolástica medieval podía ser asimilada la síntesis aristotélica por el pensamiento cristiano? ¿Hubo o no unanimidad sobre este particular?

## 2. *Doble actitud frente a Aristóteles en la Escolástica medieval. Su fundamento*

Los primeros historiadores de la filosofía medieval, es decir, los que preceden y siguen inmediatamente a la gran Encíclica *Aeterni Patris* (4 de agosto 1879), por la que León XIII ordenaba a los pensadores católicos retornasen a las líneas básicas de la síntesis elaborada en la época áurea de la Escolástica, creyeron ver en el sistema escolástico como una única síntesis con líneas y orientaciones fundamentales comunes y con sólo pequeñas diferencias accidentales. Pero después que las investigaciones históricas en torno a la Escolástica se orientaron hacia el estudio directo de los manuscritos que yacían en los fondos de las bibliotecas y de los archivos se llegó a un gran descubrimiento, que más tarde fue puesto en plena luz: que en el seno mismo de la Escolástica del siglo XIII hay dos grandes corrientes de pensamiento. Son las dos corrientes que hoy se designan comúnmente con los nombres de *peripatetismo tomista* y *agustinismo medieval*. Cabe al gran investigador alemán Franz Ehrle S. J. el mérito de haber sido el primero que demostró de manera indiscutible la existencia de esta doble corriente.<sup>26</sup>

Prescindiendo de divergencias secundarias, atribuibles en parte a rivalidades de escuelas, puede afirmarse que la cuestión fundamental que originó las discrepancias fue la diversa actitud que se adoptó frente a

---

<sup>26</sup> Franz EHRLE publicó varios trabajos relativos a las contiendas entre el peripatetismo tomista y el agustinismo medieval. El principal es el siguiente: *Der Agustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII Jahrh.* Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters (1889) 603-635. Véase en torno a estas contiendas la obra de Bernahrd GEYER: *Die Patristische und Scholastische Philosophie*. Berlin 1928, pp. 492-497.

San Agustín en presencia de las nuevas ideas que la filosofía de Aristóteles introducía en el mundo occidental cristiano.<sup>27</sup>

En relación con el tema central de nuestro trabajo sólo nos interesa fijar nuestra atención en dos doctrinas de San Agustín, íntimamente ligadas entre sí, en torno a las cuales surgieron los debates: las doctrinas del *ejemplarismo* y del *iluminismo* divinos.

Es cierto que el conflicto entre el peripatetismo tomista y el agustinismo se suscitó principalmente en orden al iluminismo, es decir, en torno a la cuestión de *Dios luz de nuestra inteligencia*. Pero dada la conexión íntima entre ejemplarismo e iluminismo y teniendo además en cuenta que a los ojos de los agustinianos el error fundamental de la filosofía de Aristóteles fue la negación del ejemplarismo, al igual que para Lulio la negación del ejemplarismo fue el vicio fundamental de toda la filosofía pagana, nuestra consideración del agustinismo medieval girará en torno a los dos aspectos de ejemplarismo e iluminismo.

Para comprender plenamente el ejemplarismo e iluminismo agustinianos del s. XIII necesitamos partir del mismo S. Agustín. El Libro VIII de su obra *De Civitate Dei* está consagrado al estudio de los "Dioses de la teología natural de Varrón". Y en el capítulo 5 del citado libro nos dice "que de la teología se debe disputar principalmente con los neoplatónicos, cuya opinión se debe preferir a los dogmas y sectas de todos los filósofos". Ahora bien; ¿Cuál es el motivo de esta preferencia por Platón y sus discípulos? El motivo es porque solos éstos llegaron a descubrir que Dios es la causa primera de todas las cosas creadas, la razón última de la inteligibilidad de las mismas y el fin último de todas ellas.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Entre los representantes de la dirección agustiniana que se opusieron a las innovaciones del Doctor Angélico se encuentran también algunos de sus hermanos de hábito. Así, por ejemplo, Roberto Kildwarby, de la Orden de Santo Domingo, siendo Arzobispo de Cantorbery condenaba el 18 de marzo de 1277 un grupo de trece proposiciones, algunas de ellas relacionadas con las doctrinas de Santo Tomás. Y varios doctores dominicos, contemporáneos de Santo Tomás, como Rolando de Cremona († 1250), Roberto Fitzacre, Hugo de San Caro († 1263), Pedro de Tarantasia († 1276) no abandonaron su tradición agustiniana. El sucesor de Kildwarby en el arzobispado de Cantorbery, el franciscano Juan Pecham, en una carta de 1 de junio de 1285, dirigida al Obispo de Lincoln, se lamentaba de que algunas "doctrinas nuevas", introducidas hacia unos veinte años, combatían "quidquid docet Augustinus de regulis aeternis et luce incommutabili, de potentiis animae, de rationibus seminalibus, inditua materiae et consimilibus innumeris".

<sup>28</sup> Op. cit., c. 4. San Agustín afirma en varios capítulos del Libro VIII de su obra *De Civitate Dei* (PL., t. 41) que los filósofos que siguen a Platón son superiores a todos los demás por haber hallado que Dios es "causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi". Así escribe en el cap. 4: "Fortassis enim qui Platonem coeteris philosophis gentium longe lateque praelatum acutius atque veracius intellexisse atque secuti esse fama ce-

San Buenaventura, en sus *Collationes in Hexaëmeron*, del año 1273, miraba como una consecuencia necesaria de la negación del ejemplarismo por la filosofía de Aristóteles los principales errores con que los averroistas inficionaban la teología cristiana en la Universidad de París. Los mayores filósofos de la antigüedad —nos dice— llegaron a afirmar que Dios es el principio, el fin y la razón ejemplar de todo. Pero algunos negaron que en Dios existieran las razones ejemplares de las cosas. El jefe de éstos parece haber sido Aristóteles, quien al comienzo y al fin de su *Metafísica* y en muchos otros lugares ha impugnado y execrado las ideas de Platón. Por esto dice que Dios no conoce otra cosa que a sí mismo, y no tiene necesidad de conocer ninguna otra cosa. De este error se sigue otro, a saber, la negación en Dios de la presciencia y de la providencia. Se sigue, además, que la única verdad “de futuro” es la de las cosas necesarias, y que respecto a lo que es contingente no puede haber verdad. De donde se sigue que todo sucede o casual o fatalmente. Y como es imposible admitir la casualidad, los filósofos árabes han concluido que todo acontece por necesidad fatal, por cuanto las substancias separadas o Intelligencias que mueven las esferas celestes son las que por su influjo fatal explican todos los fenómenos de este mundo inferior. Este fatalismo excluye en el hombre toda libertad, y, en consecuencia, toda responsabilidad. De aquí que Aristóteles jamás haya hablado ni de los castigos ni de la felicidad de la vida futura: “nec Aristoteles numquam posuit daemo-

---

lebriore laudantur, aliquid tale de Deo sentiunt, ut in illo inveniatur et causa subsistendi, et ratio intelligendi, et ordo vivendi: quorum trium, unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere. Si enim homo ita creatus est, ut per id quod in eo praecellit, attingat illud, quod cuncta praecellit, id est, unum verum optimum Deum, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit: ipse quaeratur ubi nobis secreta sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia”.—Y en el cap. 9: “Quicumque igitur philosophi de Deo summo et vero ista senserunt, quod et rerum creaturarum sit effector, et lumen cognoscendarum, et bonum agendarum; quod ab illo nobis sit et principium naturae, et veritas doctrinae, et felicitas vitae; sive Platonicum accomodatius nuncupentur, sive... qui hoc viderint ac docuerint, eos omnes coeteris anteposimus, eosque nobis porpinquiores fatemur”.—Y en el cap. 10: “... isti Deo cognito repererunt ubi esset causa constitutae universitatis, et lux percipiendae veritatis, et fons bibendae felicitatis”... “principium nostrum, lumen nostrum, bonum nostrum”.—Y en el cap. 7: “Lumen autem mentium esse dixerunt ad discenda omnia, eundem ipsum Deum a quo facta sunt omnia”.

Dado el tema de nuestro trabajo sólo nos interesa considerar el tema de Dios en cuanto a los dos aspectos de “causa subsistendi” y “ratio intelligendi”. Pero advertimos que el tercero de los aspectos que acaba de apuntarse, o sea, el de Dios considerado como “felicitas vitae” o “bonum nostrum” u “ordo vivendi” ha influido también muy profundamente en toda filosofía que se inspira en San Agustín, pues la mística constituye siempre su último coronamiento. Es lo que ocurre así en San Buenaventura como en Lulio.

nem nec beatitudinem post hanc vitam, ut videtur".<sup>29</sup> Es una deducción hecha — según advierte Gilson — “con una fuerza y rigor lógicos nunca jamás superados”.<sup>30</sup> También afirma San Buenaventura en otro lugar que los tres errores más graves contra la religión cristiana: la eternidad del mundo, el fatalismo y la unicidad del entendimiento en todos los hombres provienen de negar que Dios sea “causa essendi”, “ratio intelligendi” y “ordo vivendi”.<sup>31</sup>

Según San Buenaventura, en Platón y Aristóteles nos hallamos ante dos actitudes mentales antitéticas y dan origen a dos interpretaciones del mundo entre sí inconciliables. Para Platón el mundo de las realidades materiales es un mundo de imitaciones y de copias; un mundo de realidades esencialmente relativas, cuya contemplación obliga al entendimiento a subir hasta Dios, donde se halla la razón de su ser y de su inteligibilidad. Para Aristóteles, por el contrario, las realidades creadas pueden y deben ser consideradas en sí mismas. En consecuencia, la concepción platónica es conciliable con la cristiana, mientras que la aristotélica ofrece muy graves dificultades.<sup>32</sup>

### 3. *El Arte luliana en el marco del agustinismo medieval*

Con el objeto de establecer, o, si se prefiere, buscar las conexiones entre el Arte luliana y el agustinismo medieval, consideraremos en primer lugar la concepción ejemplarista del universo que presupone el Arte y pasaremos después a considerar el ejemplarismo como fundamento de la inteligibilidad del universo.

#### 1) *La concepción ejemplarista del universo creado*

Según acabamos de ver, a los ojos del agustinismo medieval el error fundamental del sistema aristotélico ha sido la negación del ejemplarismo divino, es decir, el haber negado que en Dios hayan existido las razones ejemplares de las cosas. De aquí han derivado también todos los errores con que el averroísmo está inficionando tanto la teología como la filosofía cristiana. Los averroístas, admirados por los grandes e indiscutibles méritos de Aristóteles en el campo del conocimiento de la naturaleza, se han

<sup>29</sup> Cf. op. cit., Coll. VI, nn. 2-3.

<sup>30</sup> *La Filosofía de San Buenaventura*. Buenos Aires 1947, p. 41.

<sup>31</sup> Cf. *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, Coll. VIII, n. 16.

<sup>32</sup> Cf. GILSON, op. cit p. 103.

dejado deslumbrar y no han llegado a descubrir ese vicio capital que inficiona toda su filosofía.<sup>33</sup>

Con sólo recordar lo que dejamos dicho más arriba acerca de la posición adoptada por Lulio frente a la concepción arábica del mundo y acerca del error fundamental que vicia esta concepción al igual que la concepción pagana en general — el haberse encerrado en la naturaleza y no haber sabido subir de la *natura naturata* a la *natura naturans* —, con sólo recordar esto, repetimos, nos creemos dispensados de aducir más testimonios para probar que entre Lulio y el agustinismo medieval hay una gran afinidad, si no hasta una perfecta coincidencia. Únicamente aduciremos un testimonio en el que Lulio afirma expresamente que Aristóteles y sus seguidores erraron al negar en Dios las ideas ejemplares y admitir la eternidad del mundo: “Antequam creaturas creaverit, fuerunt ideae in sua sapientia, quae quidem ideae aliud non sunt nisi Deus... Ita Deus antequam forent creaturae, cum sua sapientia... creaturas venturas attingit... Et in hoc passu errant Aristoteles et ejus sequaces, qui affirmant mundum esse aeternum, ut creatio habitualiter in Deo non esset, et quod ejus operatio aeternaliter et actualiter esset in mundo”. Es en el fondo la misma idea que, según vimos más arriba, hallamos en San Buenaventura.

## 2) *El ejemplarismo divino como fundamento de la inteligibilidad del universo*

Acabamos de ver que en cuanto a la concepción ejemplarista del universo hay una perfecta concordancia entre Lulio y el agustinismo medieval. Pero lo característico del Atre no es precisamente el ejemplarismo que presupone, sino más bien su pretensión de convertir las dignidades

---

<sup>33</sup> Según San Buenaventura las grandes tinieblas de la filosofía aristotélica provienen de que ha negado las ideas ejemplares divinas. Y los averroistas han incurrido en grandes errores por creer que Aristóteles no pudo errar en este punto habiendo sido tan grande en otras ciencias: “Et alii videntes, quod tantus fuit Aristoteles in aliis et ita dixit veritatem, credere non possunt, quin in istis dixerit veritatem” (*Collationes in Hexaëron*, coll. VI, n. 5).

En el Doctor Angélico no hallamos indicios de que en este punto del ejemplarismo haya juzgado a Aristóteles tan duramente como San Buenaventura. Es cierto que Santo Tomás completó la filosofía peripatética con algunas ideas de Agustín: la doctrina de las ideas en la teología racional, las ideas de creación, conservación y providencia en cosmología, la ley eterna en ética. Pero más bien que de corregir a Aristóteles se trata de llenar algunas lagunas (Véase B. GEYER, *Die Patristische und Scholastische Philosophie*, p. 428). Para San Buenaventura, por el contrario, la negación del ejemplarismo es un vicio radical que inficiona la inspiración misma fundamental de la filosofía aristotélica.

divinas en principios de la inteligibilidad del universo. Aquí es donde radica todo el secreto del Arte. Y aquí es — podemos añadir — donde se oculta también la dificultad mayor contra el Arte, y hasta el fundamento último de la objeción de racionalismo dirigido contra ella en su aplicación para probar las verdades de la fe cristiana. Podríamos plantear esta dificultad en los términos siguientes: aún dando por supuesto que las dignidades divinas son la “causa essendi” del universo y, como consecuencia, su “ratio intelligendi” ¿es posible y cómo es posible convertir esas mismas dignidades *tal como son conocidas por nosotros* en principios de la inteligibilidad del universo? ¿no se oculta aquí o un paralogismo o el más audaz racionalismo?

Creemos que tanto para la mejor inteligencia de este problema como para dar con el camino de su solución nos puede ayudar mucho la comparación que pasamos a establecer entre la doctrina del agustinismo medieval y la de nuestro bienaventurado. Con esto pasamos a estudiar el problema del *iluminismo divino*. Se trata de esclarecer la cuestión de cómo Dios, que es la causa del ser del universo, pasa a ser para nosotros la razón de su inteligibilidad.

Consideraremos, en primer lugar, el iluminismo del agustinismo medieval para compararlo después con la doctrina de nuestro bienaventurado.

#### A. — *La doctrina iluminista del agustinismo medieval*

San Buenaventura plantea el problema del iluminismo en los términos siguientes: “¿Conocemos en las mismas razones eternas todo lo que conocemos certitudinalmente?” Mateo de Aquasparta, discípulo del Doctor Seráfico, Maestro como éste de la Universidad de París y nombrado Lector del Sacro Palacio el año 1281 plantea el problema en términos casi idénticos.<sup>34</sup>

Tanto la solución que dan los dos maestros como las autoridades y razones en que la fundamentan son idénticas no sólo en el fondo sino

<sup>34</sup> San Buenaventura: “Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur cognoscatur in ipsis rationibus aeternis” (*Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. IV; Ed. Ad Claras Aquas 1891. t. V. p. 17.

Mateo de Aquasparta: “Secundo quaeritur utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur cognitione intellectuali, cognoscatur in aeternis rationibus, vel in lumine primae veritatis” (*Quaestiones de fide et de cognitione*, q. II De cognitione; Ed. Ad Claras Aquas 1903) t. I, p. 241.

hasta en la mayor parte de las expresiones verbales. Pero en Aquasparta hallamos un detalle muy interesante: la discusión nos sitúa de lleno en el ambiente mismo de la gran polémica que sobre el particular se había suscitado entre las corrientes peripatético-tomista y agustiniana.

Aquasparta comienza exponiendo la solución de Platón y de sus seguidores: el fundamento único del conocimiento cierto es la influencia del mundo arquetipo o ideal, es decir, la sola influencia de las razones eternas e ideales de las cosas. Esta posición — dice Aquasparta — “omnino erronea est”.<sup>35</sup> En el extremo opuesto nos encontramos con Aristóteles: para explicar la certeza de nuestros conocimientos bastan los sentidos, la fantasía y la experiencia, junto con la luz natural de nuestro entendimiento agente; no hay necesidad alguna del recurso a la luz eterna; ni Aristóteles habló jamás de una tal luz: “nec unquam de ea locutus est”, o, como dice un poco más adelante: “philosophia Aristotelis ad hoc non pervenit; nec est mirum”.<sup>36</sup> Existen en la actualidad — continúa Aquasparta — algunos filósofos que siguen la posición de Aristóteles, aunque no en todo: sostienen como Aristóteles que para salvar el conocimiento cierto basta la luz del entendimiento agente con el poder que tiene de abstraer las ideas necesarias y universales a partir de las especies de las cosas sensibles, suministradas por los sentidos y la fantasía; pero no es necesario ningún recurso inmediato a las razones o ideas eternas. Si corrigen — o por mejor decir — completan a Aristóteles es porque afirman que el entendimiento agente humano es una *impresión* en el hombre del mismo entendimiento divino. Y cuando San Agustín afirma que vemos todas las cosas por aquella luz y en aquella luz eterna no quiso decir que nuestro entendimiento *alcanza* en algún modo aquella luz “quod illam lucem aliquo modo attingat” o que aquella luz ejerza alguna influencia especial; sólo quiso decir que Dios eterno nos dió luz intelectual natural, en que vemos y conocemos naturalmente todo lo cognoscible sometido a la razón.

La tesis que defiende Aquasparta contra las tres posiciones que acabamos de señalar es que la certeza absoluta del conocimiento humano no se basa — contra lo que sostiene Platón — en el concurso de *solas las razones eternas* sino que debe concurrir además el conocimiento sensitivo. Pero que tampoco es suficiente lo que enseñan Aristóteles y sus modernos discípulos, a saber, que basta la función iluminativa y abs-

<sup>35</sup> Loc. cit., p. 251.

<sup>36</sup> Ibid. p. 262.



tractiva que nuestro entendimiento ejerce sobre los datos suministrados por los sentidos. Aquasparta sostiene, al igual que San Buenaventura, que el entendimiento debe elevarse sobre sí mismo y llegar al contacto con la luz increada, debe "alcanzar" las mismas razones ideales de las cosas existentes en la mente divina, debe subir hasta el mismo Ejemplar o Arte divinos.<sup>37</sup>

Sus argumentos fundamentales pueden reducirse a dos. Primero, para salvar las condiciones de necesidad e inmutabilidad del conocimiento cierto es preciso apoyarse en algo necesario e inmutable, y tales propiedades no se hallan sino en el Ejemplar eterno, de ningún modo en las cosas mismas creadas ni en el entendimiento humano.<sup>38</sup> Segundo argumento: si Dios al crear el universo lo ha creado conforme a los ejemplares o razones eternas existentes en su mente, estos mismos ejemplares deben ser la razón de

---

<sup>37</sup> He aquí algunas expresiones con que explica San Buenaventura su idea de *conocer las cosas en las razones eternas*: las razones eternas son "rationes cognoscendi"; conocemos "in ipsis rationibus aeternis"; nuestra mente "attingit ipsam rationem aeternam" y no sólo "ejus influentiam"; "mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habet regulari, non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna"; nuestra mente en el conocimiento se extiende "ultra influentiam lucis increatae"; "aeternis rationibus inhaerescit"; "aliquo modo attingere"; "attingit quae sunt supra"; alcanza algo que "supra animam est". Todas estas expresiones las hallamos en *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. IV, pp. 17-27.

<sup>38</sup> "Cum res habeant esse in mente et in proprio genere et in aeterna arte, non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum secundum quod esse habent in se, vel secundum esse quod habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat esse, in quantum sunt in aeterna arte" (San Buenaventura: "De scientia Christi", q. IV, pp. 23-24).—El mismo argumento ocurre en Aquasparta, si bien con una formulación algo diversa. Después de afirmar con San Agustín que las verdades: como la definición del hombre, la razón del círculo, que siete y tres son diez, son necesarias y eternas, y con Aristóteles que "scientia non est nisi de necessitate entibus et non contingentibus aliter se habere", continúa: "Necesse est igitur fundari in aliquo: non in rebus, quoniam, omnibus intereuntibus, manent istae veritates, et nulla re existente, ista vera sunt... nec in intellectu creato, quia intellectus omnis mutabilis est, et nullo intellectu creato existente, adhuc ista vera sunt: ergo non nisi in aeterno exemplari, ubi "rerum mutabilium manent origines, et rerum transeuntium non transeunt rationes", ut dicit Augustinus in I libro Confessionum" (Aquasparta, loc. cit., p. 232).

Una observación: los agustinianos llaman frecuentemente *Arte* el mundo de las ideas o ejemplares divinos. He aquí, por ejemplo, las palabras con que comienza San Buenaventura la cuestión en torno al iluminismo: "Supposito, quod rationes aeternae sint realiter indistinctae in divina arte sive cognitione" (*Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. IV; t. V, p. 17a). Y a lo largo de toda esta cuestión ocurre el término *arte* otras ocho veces (véanse pp. 17a, 17b, 22b, 23b, 24a, 26b).

la inteligibilidad de todas las cosas creadas: "omnia sunt facta aeternis rationibus; ergo tantum aeternis rationibus cognoscuntur".<sup>39</sup>

Aquasparta ha resumido con toda exactitud la posición del Doctor Angélico. En efecto: Santo Tomás al explicar la doctrina de San Agustín de que conocemos todas las cosas en las razones eternas distingue dos acepciones de la expresión "conocer algo en otro": como *en objeto conocido* y como *en principio de conocimiento*. Y concluye: todo es conocido en las razones eternas como en principio de conocimiento. Y la expresión agustiniana de que conocemos todo en las razones eternas equivaldría a decir que conocemos todo en algo que es una participación de la misma mente divina, y esta participación es precisamente nuestro propio entendimiento: "Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil aliud est quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae".<sup>40</sup> Y lo que el agustinismo medieval enseña contra la posición del Doctor Angélico es que no basta este recurso al entendimiento humano creado sino que es necesario subir hasta las mismas razones eternas como a algo que está sobre el entendimiento: "quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tanquam per *habitus suae mentis*, sed tanquam per eas quae sunt *supra se in veritate aeterna*".<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Aquasparta, loc. cit., 8, p. 249. El punto de partida de este argumento es como sigue: "Omne quod factum est, secundum aliquam rationem factum est". Para explicar su sentido pueden servir estas palabras de San Agustín: "Quis autem audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, quam equus" (San Agustín: *83 Quaestiones*, q. 46, n. 2).

<sup>40</sup> *Summa Theologica*, I, q. 84, d. 5, Respondeo. Respondiendo al testimonio de San Agustín: "omnia in luce primae veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus iudicamus" escribe el Doctor Angélico: "Ad primum ergo dicendum quod in luce primae veritatis omnia intelligimus et iudicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae, ut supra dictum est, qu. 12, art. 2" (*Summa th.*, I, q. 88, a. 3, ad lum).—Y en la q. 12, a. 2 a que ha aludido, escribe: "Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquuntur quod sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae, vel gloriae".

<sup>41</sup> San Buenaventura, op. cit., p. 23a. San Buenaventura afirma repetidas veces la necesidad que tiene el entendimiento de *subir sobre sí*: "ergo necesse est, quod cognoscat illam per aliquid aliud, quod est supra intellectum suum" (q. cit., p. 19b); "anima nata est converti super intelligibile, quod est extra, et super intelligibile, quod est intra, et super intelligibile, quod est supra" (ibid., p. 20a-b); "ergo si fit actu intelligens, necesse est quod fiat per aliquid, quod est supra se. Hoc autem non est dare aliud quam aeternum rationem et veritatem" (ibid., p. 20b).

Antes de dar por terminada nuestra exposición del debate en torno al iluminismo juzgamos necesario hacer una observación: que se oculta en el fondo otra divergencia en torno al problema del origen y naturaleza de nuestro conocimiento de Dios y de los seres espirituales. Según Santo Tomás, todos nuestros conocimientos naturales tienen su origen en los sentidos y el objeto propio del entendimiento humano en su estado de unión con el cuerpo es la quiddidad o naturaleza existente en los seres materiales. Y sólo a partir de este conocimiento sube a tener algún conocimiento de los seres espirituales: "etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit".<sup>42</sup> Por lo mismo, nuestro conocimiento natural de los seres espirituales es siempre mediante remociones, negaciones, comparaciones, analogías.<sup>43</sup> El agustinismo niega esta dependencia tan estrecha entre conocimiento intelectual y sensitivo y sostiene que el entendimiento humano tiene conocimiento directo de las sustancias espirituales, como son el alma propia, las sustancias espirituales creadas y Dios.<sup>44</sup>

Como nuestra finalidad no es otra que esclarecer el Arte luliano a la luz del agustinismo, no podemos detenernos más en el tema del iluminismo, ni mucho menos pasar a su valoración. Pero sí queremos dejar advertido expresamente que todo este debate entre el agustinismo y el tomis-

<sup>42</sup> *Summa th.*, I, q. 84, a. 7.

<sup>43</sup> "Incorporea quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata... Deum autem cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus nisi per remotionem vel aliquam comparationem ad corporalis. Et ideo cum de huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata", (*Summa th.*, I, q. 84, a. 7, ad 3um.).

<sup>44</sup> Así leemos en el Doctor Seráfico: "Patet responsio ad illam quaestionem, qua quaeritur, utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum est quod non. Necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in seipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum. Unde si aliquando dicat Philosophus quod "nihil est in intellectu, quod prius non fuerit sub sensu" et quod "omnis cognitio habet ortum a sensu"; intelligendum est de illis quae quidem esse habent in anima per similitudinem abstractam", (*II Sententiarum*, dist. 39, a. 1, q. 2; t. II, p. 904).—Mateo de Aquasparta distingue dos géneros de cognoscibles y dice: "Incorporearum rerum notitiam anima a sensu corporis non accipit nec recipit, sed aut in semetipsa videt, dum ad semetipsam se movet, in quantum est conexas regulis inmutabilibus, aut in regulis illis", (*Quaestio III de cognitione*, p. 285). Las dos afirmaciones de la posición tomista, a saber: "intellectum nec se nec aliquid omnino spirituale intueri" y "quod objectum intellectus conjuncti, dum in via est, non est nisi phantasma" parecen a Aquasparta contrarias a la razón y a la dignidad del alma humana: "Quod enim anima rationalis, quae est natura intellectualis, ita sit phantasmatis concreta, ita immersa in sensus corporis, ita alligata sit corpori, ut nihil sine phantasmate intelligat, semetipsam et habitus, qui in ea sunt, nullo modo apprehendat nisi per accidens, non videtur multum consonum rationi", (q. V, p. 328).

mo se ha planteado en orden al conocimiento natural humano y no en el campo del conocimiento sobrenatural, y que el reparo fundamental a que han tenido que responder los agustinianos es que el conocimiento en las razones eternas es del orden sobrenatural.<sup>45</sup>

### B. — *El iluminismo agustiniano y el Arte luliano*

Confesamos con toda sinceridad que en los escritos de Lulio no hallamos ningún vestigio que nos autorice a afirmar que se haya planteado la cuestión precisa del iluminismo; tampoco hallamos vestigios de que haya tomado parte en este litigio entre el tomismo y el agustinismo.<sup>46</sup> Pero por otra parte nos vemos obligados a confesar que hallamos en el

---

<sup>45</sup> Es evidente que tanto San Buenaventura como Mateo de Aquasparta han propugnado el recurso a las razones eternas como condición necesaria para salvar la certeza del *conocimiento natural humano*. San Buenaventura niega que las razones eternas sean la "sola et tota ratio cognoscendi" porque si lo fueran no se distinguiría el conocimiento natural del sobrenatural: "Et haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc, nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo; et tunc non differret cognitio viae a cognitione patriae; nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere; nec cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio naturae a cognitione gratiae, nec cognitio rationis a cognitione revelationis", (San Buenaventura, q. cit., p. 23a). Aquasparta se expresa casi en los mismos términos, (l. cit., p. 254).

Tanto en el problema del iluminismo como en el problema de nuestro conocimiento de Dios San Buenaventura admite tres modos de relación entre las criaturas y Dios: *vestigio*, *imagen*, *semejanza*. En el vestigio la criatura se relaciona con Dios como con *principio*; en la imagen como con *objeto*; en la semejanza como con *don infuso*. Y toda criatura es vestigio porque proviene de Dios; la criatura racional es imagen porque conoce a Dios; sólo es semejanza la criatura en que habita Dios. Y a estos tres grados corresponden tres grados de cooperación divina: en el vestigio obra como principio creativo, en la semejanza por don infuso, en la imagen a modo de razón que mueve "per modum rationis moventis", (l. cit., p. 24a). La misma idea y en los mismos términos en Aquasparta, (l. cit., pp. 255-256).—El alma humana, como imagen de Dios, es, pues, capaz de relacionarse con Dios como con objeto en el mismo orden natural; es "capaz de Dios" y puede unirse con Dios mediante el entendimiento, la voluntad y la memoria. Aquí radica su nobleza y dignidad.

En todo el debate en torno al iluminismo la dificultad fundamental a que tiene que responder Aquasparta es la siguiente: que si se admite el conocimiento en las razones eternas "evacuaretur operatio naturae, et intellectus noster non intelligeret nisi per accidens, et nostra cognitio non esset naturalis", (l. cit., p. 251).

<sup>46</sup> El que no hallemos en los escritos de Lulio ningún vestigio que nos autorice que nuestro bienaventurado haya tomado parte en el litigio entre el agustinismo y el tomismo no equivale a decir que no conociera el debate. Según el testimonio de Pecham que hemos aducido en la nota 18, la conciencia en torno al iluminismo se había suscitado ya por el año 1265. Este fue el año de la conversión de Lulio y los nueve años siguientes son los que dedicó al estudio del árabe y a su formación filosófico-teológica. Nos parece, pues, absolutamente improbable que cuando compuso por el año 1274 su gran obra enciclopédica *Mag-nus Liber Contemplationis in Deum* no tuviera perfecto conocimiento de las controversias en torno a una doctrina de tanta importancia y significación para su nuevo método de demostración.

Arte luliana un punto de capital importancia que nos resulta absolutamente ininteligible si no es considerándolo a la luz del iluminismo agustiniano. Es el punto o problema del *ascenso* y *descenso* del entendimiento. Es decir: se trata de explicar cómo el entendimiento que ha subido al conocimiento de las divinas dignidades o ejemplares recibe de un tal conocimiento nueva luz para descender a conocer el universo creado.

Comencemos por precisar el problema, tanto desde el punto de vista histórico como del doctrinal. San Agustín había establecido una conexión necesaria entre Dios causa del universo y Dios razón de su inteligibilidad; el fundamento de esta conexión es que Dios ha creado el universo conformándose a las ideas ejemplares preexistentes en su mente, es decir, en conformidad con las "razones eternas" de las cosas. Pero si se negaba con Aristóteles que hubieran existido en Dios tales ejemplares eternos, desaparecería todo fundamento para sostener que Dios fuera la razón última de la inteligibilidad del universo. Y el Estagirita ha elaborado todo un sistema del conocimiento natural humano sin ningún recurso a la iluminación divina.

El Doctor Angélico — parece indiscutible — ha aceptado la solución aristotélica y rechazado, como consecuencia, el iluminismo como innecesario.<sup>47</sup> Pero no solamente como innecesario; lo ha rechazado, además, como una hipótesis imposible o ininteligible. Si, en efecto, todo nuestro conocimiento, aún de las razones eternas, proviene del mundo sensible, y el objeto propio de nuestro entendimiento es lo inteligible incluido o encerrado en el mundo material y sólo conocemos a Dios por vía de negación o analogía, resulta ininteligible que un tal conocimiento de Dios

<sup>47</sup> Los historiadores de la Escolástica medieval convienen en general en admitir que el Doctor Angélico vió con toda claridad que eran inconciliables las soluciones dadas por Platón y por Aristóteles a los problemas relativos al origen, naturaleza y alcance del conocimiento humano y que, abandonando el fondo platónico que encerraba la filosofía de San Agustín, abrazó consciente y decididamente las tesis fundamentales del aristotelismo. Pero no quiso oponerse abiertamente a la autoridad de San Agustín, sino que se esforzó por hacer hablar al gran Doctor de la Iglesia en conformidad con Aristóteles. De aquí los diversos medios que utilizó para *interpretar* a San Agustín: unas veces nos dirá que Agustín aduce las opiniones de Platón "non asserendo, sed recitando" (*Summa th.*, I, q. 77, a. 5, ad 3um); otras veces someterá sus testimonios a ligeras modificaciones y correcciones; ni faltarán casos en que interprete los textos agustinianos en un sentido que les es completamente ajeno. Véase B. GEYER: *Die Patristische und Scholastische Philosophie*, p. 428, donde se aducen las conclusiones de Georg von Hertling en su estudio "Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin".

San Buenaventura había observado que era muy difícil reducir el conocimiento en las "razones eternas" defendido por San Agustín al conocimiento mediante el entendimiento agente, participación de la luz increada, que defendía la posición tomista: "Et ideo dicere,

pueda convertirse en luz para la inteligencia de este mismo mundo sensible y material.<sup>48</sup>

Una vez precisado así el problema, nuestra prueba para establecer la conexión entre el iluminismo agustiniano y el Arte luliano se apoyará en esta idea: que según el Doctor Iluminado el que quiera filosofar rectamente debe corregir los conceptos que, a partir de las criaturas, se forman de Dios y de sus dignidades; y debe corregir también a partir de Dios y del conocimiento de sus dignidades nuestros conceptos acerca de las criaturas.

No creemos que pueda suscitarse ninguna dificultad si identificamos las *razones eternas* con las *divinas dignidades*. Las razones eternas de los agustinianos son las ideas divinas, los ejemplares eternos, a cuya imitación ha sido creado el universo. A su vez, las divinas dignidades de Lulio son los ejemplares eternos, cuyas semejanzas han quedado impresas en todas las criaturas. Además, son innumerables las veces que Lulio identifica *dignidades* y *razones*.<sup>49</sup>

A los ojos del Doctor Iluminado uno de los errores fundamentales de la filosofía pagana consistió en haber considerado la acción "ad extra" de las divinas dignidades según la medida de la eficacia de las dignidades creadas y en haber aplicado a Dios y a su actividad los conceptos que, procediendo "sensu et imaginatione" abstrayeron del mundo sensible. De aquí nacen pre-

quod mens nostra in cognoscendo no extendat se ultra influentiam lucis increatae, est dicere, Augustinum deceptum fuisse, cum auctoritates ipsius exponendo non sit facile ad istum sensum trahere; et hoc valde absurdum est dicere de tanto Patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores sacrae Scripturae" (*Quaestiones disputatae de scientia Christi*, q. IV; t. 5, p. 23a).—Y con más energía todavía Mateo de Aquasparta: "Videtur nihilominus evertere et subvertere omnia fundamenta beati Augustini, cujus auctoritates nullo modo possunt (aliter) exponi. Quod videtur inconveniens, cum ipse sit doctor praecipuus, et quem doctores catholici et maxime theologi debent sequi" (*Quaestiones disputatae*, q. II De cognitionibus; t. I, p. 252).

<sup>48</sup> Según santo Tomás, el conocer las cosas materiales partiendo de las inmateriales es propio del entendimiento angélico y no del humano: "Etsi enim (angeli) materialia cognoscant, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo". Y "et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut e contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt" (*Summa th.*, I, q. 85, a. 1).

<sup>49</sup> "Probatum est in hac prima parte, quod Deus sit; nunc autem in ista sequenti secunda parte intendimus per divinas rationes, vel dignitates, vel attributa, vel infinitates probare quod in Deo sit productio. Ista autem rationes vel dignitates sunt haec, videlicet, bonitas, magnitudo, aeternitas, etc." (*Disputatio fidelis et infidelis*, Pars 2a.; Ed. de Maguncia t. V, p. 9).—En la obra *Declaratio per modum dialogi edita* (ed. Otto Keicher) ocurren las siguientes locuciones: "dignitatum sive rationum" (p. 98), "proprietatibus et rationibus" (p. 98), "omnes dignitates et rationes" (p. 10). Y en muchos otros lugares de los escritos de Lulio se identifican *dignidades* y *razones*. Según Llull — escribe Carreras y Artau — "Las cosas no son más que semejanzas de estas dignidades divinas equivalentes a las ideas platónicas" (o. cit., p. 481).

cisamente tantas dificultades como los adversarios de la fe cristiana suscitan contra los artículos revelados. Y muy particularmente, las objeciones de los averroístas, quienes afirman que los artículos de la fe les resultan contrarios a la razón. Es esta una idea que Lulio repite a lo largo de todos sus escritos; véase en particular *Declaratio Raymundi*, pp. 116, 205, 218. Por otra parte, “el que quiera ser sabio — escribe Lulio — en las cosas de la naturaleza es preciso que tenga conocimiento de las cualidades y propiedades de la naturaleza y conozca además el poder y la fuerza que tú (oh Dios!) tienes sobre la naturaleza, no sea que la naturaleza le engañe haciéndole creer que es poderosa en las cosas en que su poder es limitado.”<sup>50</sup>

En el tratado *Duodecim principijs Philosophiae* vemos descritos los dos modos de alcanzar la ciencia que tiene el entendimiento humano en los términos siguientes: “Yo soy Filosofía de dos maneras. Causa primeramente la ciencia mi entendimiento mediante el sentido y la imaginación. Después con las doce emperatrices que son: la divina bondad, grandeza, eternidad, potestad, sabiduría, voluntad, virtud, verdad, gloria, perfección, justicia y misericordia. Con éstas estoy más arriba y tengo corona de oro, y con el sentido y la imaginación estoy más abajo y tengo corona de plata”.— En el *Compendium Artis demonstrativae* nos dice que toda la virtud que tiene el entendimiento en el ascenso la tiene también en el descenso, pero no al revés; la razón es que para el descenso ha sido iluminado por la luz y por la virtud que ha recibido en la contemplación de la primera Causa.<sup>51</sup>—En el *Magnus Liber Contemplationis* las figuras lógicas son completadas por la *figura teológica*; ésta consta de las nueve dignidades divinas y ayuda al entendimiento para que en su argumentación pueda alcanzar la conclusión verdadera.<sup>52</sup>—En el *Ars inventiva veritatis* nos dice que a veces nuestro entendimiento se despoja de las condiciones creadas y se adhiere a las condiciones increadas: “intellectus se denudat a conditionibus creatis, quod est ei improprium, et conditionibus increatis adhaeret, judicans de inferioribus per easdem”.<sup>53</sup>

La contraposición de la ciencia basada en los conocimientos adquiridos mediante el sentido y la imaginación a la ciencia fundada en el conoci-

<sup>50</sup> *Magnus Liber Contemplationis*, c. 151; ed. cit., t. IX, p. 348.

<sup>51</sup> “Quidquid virtutis habet intellectus ascendendo habet similiter descendendo, sed non e converso; quia descendencia (principia) imprimunt in se in intellectu contemplativo primae causae lumen et virtutem de quibus in descensu illuminantur potentiae animae de inferioribus judicantes” (*Compendium Artis demonstrativae*; t. III, p. 74).

<sup>52</sup> Op. cit., c. 363; ed. cit.; t. X, pp. 577-578.

<sup>53</sup> Op. cit.; dist. III; ed. Maguntina, t. V, p. 44.



miento de las divinas dignidades se repite innumerables veces en los escritos de Lulio y es una de las ideas básicas de toda la apologética luliana. Corresponde a la distinción entre *filosofía natural*, fundada en el conocimiento de las causas naturales y *filosofía divina*, fundada en el conocimiento de las causas superiores o dignidades divinas.

Los hermanos Carreras y Artau, tras analizar el tratado luliano *Liber de ascensu et descensu intellectus*, llegan a esta conclusión: “en el método luliano del ascenso y el descenso el andamiaje es *aristotélico*, pero el entendimiento que lo utiliza continúa siendo *agustiniano* en todo momento”. Y rechazan como temeraria toda interpretación que no parta del agustinismo esencial de R. Llull. Creemos que la comparación que hemos establecido entre Lulio y el iluminismo agustiniano nos lleva a una idéntica conclusión.

En el problema del ascenso del entendimiento a Dios habría que estudiar en nuestro bienaventurado otra cuestión, cuyo esclarecimiento es de capital importancia en relación con el agustinismo. La cuestión a que aludimos es la siguiente: ¿Admite Llull que todos nuestros conocimientos provienen de los sentidos, o admite dos fuentes de conocimiento: uno para las realidades materiales y otra para las espirituales? Sospechamos — no pasa de ser una sospecha, aunque muy vehemente — que Lulio ha dado, o ha supuesto, la misma solución que el agustinismo medieval, a saber: que nuestros conocimientos de las realidades espirituales no se originan de los sentidos.

Prescindiendo de esta cuestión y volviendo a las distinciones que Lulio ha establecido entre la ciencia en que el entendimiento procede por el sentido y la imaginación y la ciencia en que procede por las dignidades divinas llegamos a esta conclusión: que sólo a la luz del iluminismo agustiniano es posible comprender que el entendimiento en su descenso tenga más luz y virtud que en su ascenso. Si, como sostiene el peripatetismo tomista, nuestro entendimiento en su ascenso sólo alcanza a Dios — los ejemplares divinos, las razones eternas, las dignidades divinas — por vía de negaciones, analogías, comparaciones con lo que ha captado en su contemplación del universo visible y material, no es posible explicar que en su descenso a la consideración del universo creado se encuentre dotado de más luz y virtud. Pero si afirmamos con el iluminismo agustiniano que nuestro entendimiento llega a alcanzar los mismos ejemplares, ideas o razones eternas “elevándose sobre sí mismo”, resulta como consecuencia necesaria que nuestro entendimiento en su descenso al universo material se encuentre provisto de nueva luz y virtud: “Quidquid virtutis habet intellectus ascen-



dendo 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 judicantes".<sup>54</sup>

### CONCLUSIÓN

Nuestra intención ha sido contribuir al esclarecimiento de la apologética y Arte lulianas estudiándolas a la luz del agustinismo medieval. Una vez establecida la conexión entre la apologética del Doctor Iluminado y su Arte de demostración, hemos tratado de esclarecer las ideas directrices del Arte a base de su comparación con dos de las doctrinas características del agustinismo medieval: el ejemplarismo y el iluminismo. Respecto del ejemplarismo hemos visto que existe una perfecta conformidad entre la crítica que Llull ha hecho de la concepción arábica del universo y la que ha hecho el agustinismo de la concepción antiejemplarista de Aristóteles y el averroismo. En orden al iluminismo hemos tratado de probar que el Arte luliana sólo es inteligible si se la considera a la luz del iluminismo agustiniano.

Ahora bien; la delimitación que el Doctor Angélico ha establecido entre las verdades referentes a Dios que son objeto de conocimiento natural y las que son objeto de revelación está condicionada esencialmente por la posición que ha adoptado frente al iluminismo agustiniano, o si se prefiere, frente a la explicación que el agustinismo ha dado del conocimiento natural humano. Sin entrar en el estudio y discusión directa de este debate nos contentaremos con hacer una sencilla observación. Si tenemos en cuenta que el reparo más grave contra la apologética y el Arte lulianas ha sido precisamente el de no haber sabido establecer la debida distinción entre las verdades religiosas que son objeto de demostración racional y las que son objeto de revelación sobrenatural, podríamos formular el siguiente dilema: o la acusación de racionalismo vale contra Lulio y, por lo mismo también contra el agustinismo medieval; o no vale contra el agustinismo medieval y, en consecuencia, tampoco contra Lulio. Pero ¿no es un auténtico y verdadero juicio temerario, tanto en el orden doctrinal como en el histórico, acusar de racionalismo heterodoxo a toda una tradición del pensamiento cristiano que se extiende desde el siglo V hasta el XIII, a toda una corriente de pensamiento cuyos representantes más eximios son San Agustín, San Anselmo, los Victorinos y San Buenaventura?

BENITO MENDÍA

<sup>54</sup> *Compendium Artis demonstrativae*; ed. Maguntina, t. III, p. 74.



## EL DIÀLEG ENTRE RELIGIONS EN EL LULLISME CASTELLÀ MEDIEVAL

### I. Introducció

Del lullisme castellà medieval hom en sap, de temps, dues coses: que ja a l'entorn del 1330 el *Libre de l'orde de cavayleria* influí en el *Libro del cavallero e del escudero* de don Juan Manuel;<sup>1</sup> i que en l'inventari de la biblioteca del castell de Benavente fet l'any 1440, publicat el 1796 per Liciniano Sáez, i estudiat el 1936 per Joaquim Carreras i Artau, hi figuren una dotzena de còdexs amb obres de Ramon Llull.<sup>2</sup> Fora d'això, és ben poc el que hom en sap, de manera que l'estat actual dels coneixements sobre el tema es pot resumir en les següents afirmacions, fetes per reconeguts especialistes:

1. Que "al llarg del segle XVè, el lullisme es difongué a Castella i a Portugal per camins que no coneixem encara gaire bé".<sup>3</sup>
2. Que el 1440 hi havia en la llibreria del castell de Benavente, deu o dotze obres de Ramon Llull traduïdes al castellà.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Sobre aquest tema, hom pot veure, entre altres, els estudis següents: Francisco de Paula Canalejas: *Raimundo Lulio y Don Juan Manuel*. Revista de España, 2 (1868), 116 ss.; José María Castro y Calvo: *El arte de gobernar en las obras de Don Juan Manuel*, Barcelona 1945, p. 63-65; Rosa-María Lida de Malkiel: *Tres notas sobre don Juan Manuel*. Romance Philology, 4 (1950-1951), 155-194 (la dedicada al nostre tema és la tercera, "Don Juan Manuel, la antigüedad y la cultura latina medieval"); Mario Ruffini: *Les sources de Don Juan Manuel*. Les lettres Romanes, 7 (1953), 27-49.

<sup>2</sup> Liciniano Sáez: *Demostración histórica del verdadero valor de todas las monedas que corrian en Castilla durante el reinado del señor don Enrique III, y de su correspondencia con las del señor don Carlos IV, con un apéndice de documentos... y varias notas o discursos*. Nota XIII. Madrid 1796, p. 368 ss. El contingut bibliogràfic d'aquesta nota fou recollit per Rudolf Baer: *Handschriftensätze Spaniens*. Wien 1894, p. 103-109. Joaquim Carreras i Artau: *Los comienzos del lulismo en Castilla*. Dins *Homenaje a D. Rafael Altamira*. Madrid 1936, p. 65-72. Posteriorment, aquella biblioteca ha estat objecte d'un estudi global per part de J. H. Elsdon: *The Library of the Counts of Benavente* (Privately mimeographed). Annapolis 1955. 41 p. (cf. *Hispanic Review*, 26 (1958), 303-304, Webber).

<sup>3</sup> Joaquim Carreras i Artau: *El lullisme*. Dins *Ramon Llull: Obres essencials*. [Vol. I]. (Biblioteca Perenne, 16). Barcelona 1957, p. 74.

<sup>4</sup> Joanquín Carreras Artau: *La historia del lulismo medieval*. Verdad y Vida, 1 (1943) 811, ultra la bibliografia indicada en la nota 2.

3. Que "oggi, in questa lingua (castellana), se ne conoscono solo versioni moderne"<sup>5</sup> d'obres de Ramon Llull.
4. Que l'introductor del lullisme a Castella fou el Cardenal Cisneros.<sup>6</sup>

El conjunt és més aviat escàs i no massa coherent: més encara fa la impressió que, com més passa el temps, més poc sabem entorn del lullisme castellà medieval. Per això, sembla necessari de reprendre el tema per saber si és possible d'arribar a un resultat més satisfactori o si ens hem de resignar en la ignorància. Hom ha anunciat ja l'obra de Martha Alfonso: *Ramon Llull y los libros peninsulares de caballería* i esperem que aviat la podrem tenir a les mans. No fa pas gaire que es publicava el llibre de W. D. Lange: *El fraile trovador: Zeit, Leben und Werk des Diego Valencia de León (1350<sup>p</sup>-1412<sup>p</sup>)*,<sup>7</sup> amb indicacions sobre la presència de lullisme, d'altra banda no difícil d'endevinar, entre els poetes del Cancionero de Baena. Però cal veure si el panorama no pot ésser considerablement més ric, sense pretendre, però, en aquest article, d'oferir res més que unes grans línies. L'exposició completa del tema restarà per a un treball futur sobre el lullisme castellà medieval. En el present article, em limitaré a esbossar les grans línies d'aquest tema general, que servirà de marc on col·locar el tema del diàleg entre religions.

## II. *Lullisme castellà medieval*

Intentaré de precisar, primer el sentit del tema i després miraré de resumir-lo, bo i assenyalant les direccions en què cal treballar a fi d'exposar-lo amb una certa completesa.

---

<sup>5</sup> Ramon d'Alós [Moner]: *Documenti per la storia della biblioteca d'Alfonso il Magnanimo*. Dins *Miscellanea Francesco Ehrle. Scritti di Storia e Paleografia pubblicati sotto gli auspici di S. S. Pio XI in occasione dell'ottantesimo natalizio dell'Emo. Cardinale Francesco Ehrle*. Volume V. *Biblioteca ed Archivio Vaticano. Biblioteche diverse* (Studi e Testi, 41). Roma 1924, p. 403, nota 1.

<sup>6</sup> Lorenzo Pérez Martínez: *Fondos lulianos en bibliotecas españolas*. *Estudios Lulianos*, 15 (1971) 222.

<sup>7</sup> Publicat en la col·lecció *Analecta Romanica*, 28. Frankfurt 1971, 262 p. És remarkable, per les seves referències al tema del lullisme, la recensió de F. Ch. Fraker, *Hispanic Review*, 42 (1974) 341-343. El llibre de Martha Alfonso sortí anunciant l'any 1971 al fascicle 2-3 d'*Estudios Lulianos*, en la pàgina verso de la portada, formant part amb el número 3, d'una *Biblioteca Ramon Llull*; al fascicle 2-3 de l'any 1972, en l'anunci de la mateixa "Biblioteca" li coresponia el número 2.

Per *lullisme* entenc l'influx doctrinal del pensament de Ramon Llull, sobretot el que es realitzà a través de la seva obra escrita. L'adjectiu *castellà* precisa l'espai geogràfic: les terres que pertanyien a la corona de Castella. En cas de dubte, consideraré castellans aquells territoris que caurien definitivament en la seva zona d'influència, encara que, com és ara les Illes Canàries, hon pugui dubtar de si les restes de lullisme conservades fins ara pertanyen al període d'influència castellana o a l'anterior d'activitat catalana. L'altre adjectiu *medieval* determina el temps; i, prescindint de les discussions entorn de la frontera entre l'Edat Mitjana i la Moderna, en el cas del lullisme sembla que hom pot assenyalar un punt precís: el regnat dels Reis Catòlics amb Cisneros i l'activitat, àdhuc literària, de Pere Deguí a Sevilla i a Valladolid; consideraré, doncs, medievals, les manifestacions de lullisme que es troben a la Corona de Castella abans de l'actuació pública de Cisneros i de la nova incidència de l'escola lulliana de Barcelona a través de Pere Deguí

En quant a les direccions del treball la primera consistiria a saber quines obres lullianes, en la llengua que fos, es trobaven a la Castella medieval, tant si encara s'hi conserven (per exemple, els cèlebres manuscrits Torcaz de Las Palmas de Gran Canaria,<sup>8</sup> o el volum amb *Los cent noms de Déu* i les *Hores de Sancta Maria*, que fou del Marquès de Santillana i ara es troba a la Biblioteca Nacional de Madrid),<sup>9</sup> com si han anat a parar a d'altres bandes o, dissortadament, s'han perdut, però almenys se n'ha conservat alguna notícia, en inventaris de biblioteques o d'herències, com el del ja esmentat Castell de Benavente.<sup>10</sup> Les dades de les que ja a hores d'ara puc disposar són considerables, amb lots d'obres lullianes pràcticament desconeguts a Guadalupe i a El Paular,<sup>11</sup> en biblioteques episcopals

<sup>8</sup> L'estudi més abundant sobre aquell fons és el d'Enrique-Manuel Pareja Fernández: *El manuscrito lulliano Torcaz I, del Seminario de Canarias. Con una introducción acerca de los Franciscanos de Fuerteventura por Elías Serra Ràjols*. (Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de la Laguna. Publicaciones de la Facultad, núm. 3). La Laguna 1949, 44 p.

<sup>9</sup> Cf. M. Schiff: *La Bibliothèque du Marquis de Santillane*. París 1905.

<sup>10</sup> Al Vat. Ross., 990, f. 23 v., hi ha notícia d'una altra biblioteca lulliana existent a Castella entre 1450 i 1520; la notícia es dedueix d'una nota marginal, que diu així: "Quedan en case (cause?) contreras estos libros siguientes / —declaración de las 4.º figuras / —Obra sobre el arte general (añadido: scilicet), mayor (?) y la breve / arte demostrativa / arte inventiva / arte compendiosa (afegit: y todo lo más desto, de mano)".

<sup>11</sup> Bernardo Velasco: *Gómez González, cortesano de Benedicto XIII y Martín V. Sus fundaciones en Cuéllar*. Hispania Sacra, 26 (1973) 69-121, en particular pp. 107, 119 i 120. Ha publicat la llista dels llibres de Gómez González que restaren a Guadalupe, G. Beaujouan: *La bibliothèque de l'École médicale du monastère de Guadalupe à l'aube de la Renaissance*. Dans *Médecine humaine et vétérinaire à la fin du Moyen Âge* (Hautes Etudes Médiévales et Modernes, 2). Ginebra-París 1966, p. 426-427.

com és ara les de Gonzalo de Vivero, de Salamanca (testament del 27 gener 1480)<sup>12</sup> i de Luis de Acuña, de Burgos (inventari de 1496),<sup>13</sup> a la catedral o en collegis de Salamanca;<sup>14</sup> i són de Lull dos dels sis llibres que deixà, en morir, la senyora Elvira Ferrandes Calderona, de Santander, el 1451 (*Blanquerna i Fèlix*).<sup>15</sup>

Si, encara ara, comprar o posseir un llibre és senyal d'interès per l'autor o pel tema, ho era molt més durant l'edat mitjana en què, en general, els llibres no es fabricaven pas en sèrie, ans a mida i per encàrrec. Per això, l'existència de llibres lullians a la Corona de Castella durant els segles anteriors a Cisneros ens permetrà algun dia d'elaborar un primer mapa on ens sigui possible de copsar aquest interès bàsic. Per això, m'atreviria a aprofitar aquesta ocasió per demanar que hom tingui la bondat d'assenyalar-me inventaris de llibres en la Castella medieval, tant inèdits com ja publicats, encara que al primer cop d'ull no hi figuri cap llibre lullia.

I, si posseir un llibre ja demostra un cert interès per l'autor o l'obra, és major el que hom manifesta copiant-lo. També en aquest extrem caldria fer un repàs general dels manuscrits lullians, si fos possible de tot el món, car tothom sap de quina manera han emigrat en els segles moderns les riqueses bibliogràfiques espanyoles. Per això, qualsevulla indicació,

<sup>12</sup> Florencio Marcos Rodríguez: *La antigua biblioteca de la Catedral de Salamanca*. Hispania Sacra, 14 (1961) 281-319; cf. en particular les pp. 303, 308, 312 i 314.

<sup>13</sup> Nicolás López Martínez: *La biblioteca de D. Luis de Acuña en 1496*. Hispania, 20 (1969) 81-110; cf. en particular, p. 90, n. 150 i p. 97 n. 352.

<sup>14</sup> Per a la catedral, cf. la nota 12. Per als collegis, cal recórrer als catàlegs antics, el més antic dels quals sembla l'*Inventario del Colegio de San Bortolomé de Salamanca*, del segle XV, actualment a París, Bibliothèque Nationale, esp. 542, 103 folis o a les seves còpies posteriors, p. e., Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 7284, que sembla del s. XVIII, o bé *ibid.*, 4404, del s. XIX; en aquest darrer només hi consten dos manuscrits lullians: el *De ascensu et descensu intellectus, codex castaceus*, i el *De tribus sapientibus*, també de paper (pp. 66-67, nn. 281 i 286). El Colegio de Cuenca era més abundant d'obres lullianes: Hi havia un *Liber de definicionibus Raymundi Lulli* i unes *Disputationes contra aliquos errores Philosophorum*, que porten a indentificar aquest manuscrit amb l'actual Vat., Ross., 990; hi havia un altre còdex amb l'*Ars magna*, un *De primo obpecto*, un *De modo naturali intelligendi*, i una *Responsio ad variae quaestiones*; manuscrit "partim cartaceus et partim membranaceus"; hi havia encara un tercer còdex, que atribuïa a Ramon Llull una *Magicha, sive de Arte Alchimiae*. S'han conservat molts exemplars de l'Inventari de manuscrits del Col·legi Major de Cuenca a Salamanca, a Madrid, Real Academia de la Historia, Ms. 23-5 A/120, f. 177-213, repetit a continuació, ff. 213-217 i encara al Ms. 24-4 B/108, f. 169 r.-160 r. També n'hi ha còpies a la Biblioteca Nacional de Madrid, ms. 20.619, f. ff. Y 69 v.-167 v. i ms. 4.404, que ha servit per a conèixer les notícies d'obres lullianes abans exposades i es troben a les pp. 166-167, n. 132, p. 196, n. 229 i p. 202, n. 248.

<sup>15</sup> G. Beaujouan: *La bibliothèque* (cit. nota 11), p. 249: els llibres eren el *Blanquerna* i el *Fèlix*.

serà cordialment agraïda. Cal tenir present que en aquest apartat hi tenen entrada totes les transcripcions d'obres lullianes fetes amb la coneguda calligrafia típicament castellana i, no cal dir-ho, aquelles que ens han conservat el nom del copista. En aquest moment, ja puc avançar dos noms: el de fray Francisco de Torquemada (fr. Franciscus de Turre combusta), que copià almenys la darrera pàgina del *De ente reali et rationis* i deixà la seva signatura al final;<sup>16</sup> i el d'aquell burgalès que, en finir la còpia del *Libre del Gentil*, en llatí, es confessava "nimis peccator, sacerdos indignus, Jhoannes Martini de Balvás, diocesis burgensis".<sup>17</sup>

Fem un altre pas: el de les traduccions d'obres lullianes en castellà medieval. En aquest punt, caldrà establir tres extrems: a) quins llibres lullians ens consta que foren traduïts en castellà, abans del cardenal Cisneros. Ja sabem que Joaquim Carreras i Artau afirmava d'haver-n'hi unes deu, només a la biblioteca del Castell de Benavente; caldrà revisar-ho; b) quines traduccions castellanoves medievals s'han conservat fins ara; i ací podem ésser més optimistes que Ramon d'Alòs, que les considerava totes perdudes,<sup>18</sup> i àdhuc que Miquel Batllori, el qual en l'edició castellana del *Fèlix* afirmava que "no se conoce ningún manuscrito medieval o del renacimiento, que contenga este libro en versión castellana".<sup>19</sup> Sortosament, ultra la traducció del *Libre d'Amic e Amat*, ja publicada per Bertini,<sup>20</sup>

16 Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 1022, f. 35b; cf. Josep Perarnau: *Los manuscritos lulianos de las bibliotecas Casanatense y Angélica (Roma)*. *Anthologica Annuaria*, 21 (1974), p. 191, II.

17 Es troba actualment a la Biblioteca Universitària de Salamanca, procedeix del Col·legi de San Bartolomé, porta ara el núm. 1875 i al f. 87 diu així: "Ego nimis peccator sacerdos indignus, Jhoannes Martini de Baluas, diocesis burgensis, tuus famulus, tibi humiliter gracias refero propter beneficium veri intellectus mihi collatum. Et benedicta sit virgo Maria". Transcriu aquesta nota Florencio Marcos Rodríguez: *Los manuscritos pretridentinos hispanos de ciencias sagradas en la Biblioteca Universitària de Salamanca*. "Repertorio de Historia de las Ciencias Eclesiásticas en España", II (1971) 385, el recull Miguel Cruz Hernández: *El pensamiento de Ramon Llull*, (Pensamiento literario español). Madrid 1977, p. 450. Em comunica Jaume Riera i Sans que aquest Juan Martínez de Balvás fou foragitat dels regnes de la corona catalano-aragonesa per Joan I per haver atiat contra els jueus les masses de poble cristià durant el *Progron* dels calls l'any 1391.

18 Cf. el lloc citat a la nota 5.

19 Miguel Batllori: *Introducción* [al "Fèlix o maravillas del mundo"]. Dins Miguel Batllori y Miguel Caldentey: *Ramon Llull, Obras literarias* (Biblioteca de Autores Cristianos, 31). Madrid 1948, p. 603.

20 Giovanni Maria Bertini: *Lo libre de Amic e Amat di Ramon Llull in una versione castigliana inedita del sec. XVI*. *Bulletin Hispanique*, 41 (1939) 113-125; però la Segona Guerra Mundial féu abortar l'edició pròpiament dita del text, car l'article esmentat només comprèn la introducció; el text pròpiament dit, que l'impressor envià per correu certificat a la direcció de la revista el 13 de juny de 1940, mai no arribà a destí, tal com afirma la mateixa direcció del *Bulletin Hispanique*, 42 (1940), p. 344. S'ha ocupat darrerament del

les biblioteques ens han conservat, almenys, *El libro del gentil e de los .III. sabios*, el *Dictado de Rremón*<sup>21</sup> i el ja esmentat *Fèlix de les meravelles*, salvat a l'Escorial, tal com consta al catàleg de Zarco<sup>22</sup> i ha recordat darrerament Llorenç Pérez;<sup>23</sup> c) els autors de les traduccions. Un nom és cert i important, el de Gonçalo Sanches de Ugeda, "natural de la ciutat de Córdoba, de los Regnos de Castilla", que a València l'any 1378, traduí el *Libre del Gentil*, i del qual ens diu el Cancionero de Baena, que "era ome muy sabio e entendido en todas sciencias, espeçialmente en el arteficio e libros de maestro Rremón".<sup>24</sup> Un altre traductor és Andrés Fer-

---

n. 74 de la Biblioteca Nacional de Madrid, on es troba la còpia feta al s. XVI de la traducció esmentada — aquesta sembla del s. XV —, J. Martín: *Enrique Herp (Harpius) en las letras españolas*. Verdad y Vida, 29 (1971) 427-492; Id.: *Enrique Herp y su influencia en el si XVI*. Verdad y Vida, 30 (1972) 5-107, i Enrique Herp: *Directorio de contemplativos*. Estudio preliminar, edición y traducción de J. Martín Kelly. Madrid 1974, 767 pàgs. En canvi, no sembla haver-hi parat atenció R. Guilleumas de Rubió: *Sobre la tradició manuscrita i impresa del Llibre d'Amic i Amat fins al s. XVI*. Estudios Lulianos, 16 (1972), tot i ocupar-se no sols del text català, ans encara de les traduccions com és ara la francesa i la llatina.

21 Tots dos textos de la traducció castellana s'han conservat a Londres, British Museum, Add. 14.040. Cal, però, corregir la data del segon dels textos continguts en aquell còdex, que figura en la *List of Additions to the Department of Manuscripts, in the British Museum in the Years MDCCCXLI-MDCCCXLV*. London 1801 (Reprint 1964), p. 32, en l'explicació que dedica al text esmentat: "A treatise, in Spanish, of the existence of a God and the truth of the Christian faith, composed in the city of Barcelona, in the year 1399", però no és l'any 1399, ans el 1299, data de la composició a Barcelona del *Dictat de Ramon*.

22 Julián Zarco Cuevas: *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*. II. Madrid 1926, p. 500.

23 Lorenzo Pérez Martínez: *Fondos lulianos en Bibliotecas Españolas*. Estudios Lulianos, 16 (1972) p. 86.

24 De Gonzalo Sánchez de Uceda en dóna una notícia R. Ramírez de Arellano: *Ensayo de un catálogo biográfico de escritores de la provincia y diócesis de Córdoba, con descripción de sus obras*. Volumen I. Madrid 1921, p. 607, columna I; crec que essent Sánchez de Uceda pràcticament desconegut en els ambients lulistes, cal recollir aquelles dades: "Natural de Córdoba. Las luchas entre el maestro de Calatrava, D. García de Padilla, y el clavero, D. Juan Núñez de Prado, trajeron el saqueo de Miguelturra por los vecinos de Villarreal en 1328 y a consecuencia de esto vino un pleito entre ambos pueblos, que acabó con sentencia de Alfonso XI de 27 de enero de 1339, dada en Madrid, y para la ejecución de esta sentencia fue a Miguelturra en 1347, comisionado por el rey, el jurado de Córdoba, Gonzalo Sánchez de Uceda.

"Escribió: 1925. *Libro del Gentil e de los tres sabios*. Su asunto: el persuadir a un Gentil la existencia de Dios y sus perfecciones infinitas por un judío, un cristiano y un moro, traducido de catalán en castellano por Gonzalo Sánchez de Uceda, cordobés, en la era de 1416 o año 1378.

"Estuvo en la Biblioteca Nacional en un códice en vitela con los registros X 145, pero no parece desde 1867.

"La obra catalana estaba escrita en 1316.

"(Noticia del Marqués de la Fuensanta del Valle)."

La presentació del *Cancionero de Baena* diu així: "Aquí se comiençan los desires e pre-



nández, sembla de Sevilla, el qual allà mateix traduí el *Dictat de Ramon* l'any 1406. Afegim-hi el nom d'Alonso Fernández de Ferrera, "vecino de Sevilla, a Sant Salvador", que — sembla — féu traduir el *Dictat* i es procurà una còpia del *Gentil*.<sup>25</sup> ¿Tenia alguna vinculació amb el tan conegut mecenes de l'escola lulliana de Barcelona, Felip de Ferrera?

Completem el quadre amb un parell de detalls: consta la presència d'algun mestre castellà a l'escola lulliana de Barcelona<sup>26</sup> i també la d'antillisme teològic en la persona de Juan de Segovia, tot i que compartís la predilecció lulliana pels mètodes pacífics de confrontació entre religions.<sup>27</sup>

---

guntas muy sotiles e filosofales e bien e sabiamente compuestas e ordenadas, que en su tiempo fiso e ordenó el sabio e discreto barón, Pero Gonçales de Useda, fijo del noble e leal cavallero, Gonçalo Sánchez de Useda, el viejo, natural de la çidbat de Córdoba, el qual era ome muy sabio e etnendido en todas sciençias, espeçialmente en el arteficio e libros de maestro rremón...". *Cancionero de Juan Alfonso de Baena. Edición crítica por José María Azáceta* (Clásicos Hispánicos. Serie II. Vol. X), p. 775.

<sup>25</sup> Cf. nota 21.

<sup>26</sup> Sembla ésser castellà aquell Pedro de Mena, documentat com a lector de la Scola d'En Llull primer a Mallorca i després a Barcelona durant la segona meitat del s. XV; cf. J. M. Madurell i Marimon: *La Escuela de Ramón Llull, de Barcelona. Sus alumnos, Lectores y protectores*. Estudios Lulianos, 8 (1964), 235. Remarquem també la repetida aparició de portuguesos en relació amb l'Escola lulliana de Barcelona: Pedro Alfonso, de Setúbal, el 19 de juliol de 1410, *ibid.*, 8 (1964), p. 95; Inés Martines, vídua de Vascho Martines, de Portalegre, el 9 d'abril de 1428, *ibid.*, p. 102-103; Juan Fogassa, portuguesensis, el 19 de febrer de 1452, a J. M. Madurell i Marimon: *Miscelánea Luliana*. Estudios Lulianos, 12 (1968) p. 71; el primer dels portuguesos esmentats podria ésser aquell "Pedro, qui moratur in Scola", al qual fa una deixa de vint sous Guillem de Ferrera en el seu testament, IDEM: *La escuela luliana de Barcelona (Nuevos datos para su historia)*. Analecta Sacra Tarraco-nensia, 23 (1950), p. 32.

<sup>27</sup> Ja el *Cancionero de Baena* ens permet de copsar un antillisme, posar més visceral que reflexiu, com el que es tradueix en aquesta estrofa:

"Fablar de escripturas quanto contesciere,  
yo non contradigo con lengua sepista,  
nin yo menoscabo al que bien dixere,  
quanto quier que sea pequeño legista:  
pero sy me fabla Rremón Lulista,  
sofrir non me cumple sus dichos çeviles;  
loar non se deve de lindos astiles  
quien pule sus rrayos como l'amatista".

*Cancionero de Juan Alfonso de Baena* (cit. nota 24, p. 552). En canvi, l'antillisme de Juan de Segovia és pròpiament teològic, tal com ho demostra el paràgraf següent: "Quia nomina verbalia terminata in —bilis aut —ivus, eciam dictante Scriptura Sacra, dicunt aptitudinem proveniente[m] ex principis rei, Deo vero omnino carenti principio sui esse quod repugnat esse cognitivum sui ipsius, amativum quoque generativumque Filii et productivum Spiritus Sancti aptitudine esse Deum. Ignis exemplo, quia non est calefactivus sui, vel aptitudine aut potentia talibus, probatur Deo minime competere aptitudinem respectu quorumlibet suorum intrinsecorum. Et quod primo est verbi productio in esse reali quam crea-

Assenyalem, encara, que les dades anteriors ja dibuixen unes línies de penetració: de València a Sevilla, pel camí de la traducció del Gentil;<sup>28</sup> i de Barcelona a Guadalupe i al Paular, passant per Cuéllar i fent d'enllaç un curial de Benet XIII, Gómez González;<sup>29</sup> i un altre camí, no tan natural: el de Portugal a Salamanca, que és el que seguí l'actual ms. 1870 de la Biblioteca Universitària de Salamanca, tal com ho demostra la seva nota de possessió: "Iste liber est domini Marci Portugalensis, de Villa".<sup>30</sup>

Resta, per últim, el grau més elevat d'influència: el que representen les obres castellanes autòctones, elaborades amb els esquemes mentals del lullisme. Tota la llavor anterior va fer néixer arbres en el camp. De moment, en puc presentar un, que anomenaria *Libro de Gonzalo Morante*, i serà objecte de la segona part d'aquesta comunicació.<sup>31</sup>

Tot aquest conjunt de dades, que només són un primer resultat i una mostra del que pot oferir un escorcoll sistemàtic dels fons documentals

---

turam in esse cognito", *De lege Mahumeti*, Vat lat., 2993, f. 168 v.-169 r.; cf. sobre aquest punt, R. Haubst: *Joannes von Segovia in Gespräch mit Nikolaus von Kues unā Jean Germain über die göttliche Dreieinigung und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern*. Münchener Theologische Zeitschrift, 2 (1951) 115-129, en particular p. 127, que fa referència a *Vat. lat.*, 2923, 168 v.-169v.

<sup>28</sup> Es el que indica el colofó del *Libro del gentil e de los .III. sabios*, al British Museum, Add. 14.040, f. 86 v.: "Este libro sacó e trasladó de lenguaje catalán en lenguaje castellano en la cibdat de Valencia, del sennorio del rey de Aragón, Gonçalo sánches de ugeda, natural de la cabdat (sic) de Córdoba de los regnos de Castilla, e acabólo de escrevir lunes .XXIX. días del mes de março de la era de mill e quatrocientos e dies y seys annos, en el nombre de nuestro sennor ihesu christo, el qual sea bendicho e loado, que lo dexó acabar. Amén".

<sup>29</sup> Cf. nota 11; cal no oblidar que l'escola lulliana de Barcelona, no sols tenia expansió a través d'estudiants, als regnes de Castella (cf. nota 26), ans encara al de Portugal, d'on també arribaven alumnes, tal com es pot veure en J. M. Madurell i Marimon: *La escuela de Ramón Llull de Barcelona. Sus alumnos, lectores y protectores*. Estudios Lulianos, 6 (1962) 187-209.

<sup>30</sup> El volum conté la còpia del *De ascensu et descensu intellectus*, Salamanca, Biblioteca Universitaria, 1870, f. 1.

<sup>31</sup> Es troba a Roma, Biblioteca Casanatense, 1022, ff. 73a-102d, i, encara que el text no sigui idèntic, a Madrid, Biblioteca Nacional, 174, f. 118 v.-140r. Hom pot veure alguna notícia sobre aquest darrer exemplar a *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid*. Vol. I. 1953, p. 136. Hom pot veure una primera descripció del còdex romà al meu *Los manuscritos lulianos de las bibliotecas Casanatense y Angélica (Roma)*. *Anthologica Annua*, 21 (1974) p. 190-200 i la transcripció d'algun fragment a les pp. 244-248; al *Dos tratados "espirituales" de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval*. "Dyalogus de elementis catholice fidei" y "De helemosina et sacrificio". *Anthologica Annua*, 22-23 (1975-1976) p. 509-536 he ofert una transcripció dels textos propis d'aquell manuscrit (en el volum apart, *Dos tratados "espirituales" de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval* (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica. Monografías núm. 25). Roma 1976, p. 33-60).

castellans, obliga a fer una pregunta: l'interès per l'obra lulliana, que hom pot constatar a la Castella medieval, és fruit de generació espontània, camp en el qual les plantes han nascut de gèrmens portats pel vent, o per contra han nascut o crescut recolzades en alguna institució, que doni sentit unitari a tot aquell conjunt de manifestacions? A l'hora de redactar de manera definitiva aquest estudi, puc assenyalar una primera causa institucional: la xarxa de cases de beguins esparses per la Corona de Castella en la segona meitat del s. XIV i la primera del XV.<sup>32</sup>

L'any 1378 no és sols important per al lullisme castellà pel fet que Gonzalo Sánchez de Ugeda traduí el *Gentil* a València. Ho és també perquè ens proporciona el que per ara sembla el primer o almenys el més important nom d'un beguú castellà, Alfonso de Mellid, movent-se a Roma entorn del cercle espiritualista centrat en Santa Brígida de Suècia, en el qual tingué tanta importància l'antic bisbe de Jaén, Alfonso Pecha. Ho és també perquè aquell mateix any, o en temps molt pròxim, l'aleshores bisbe d'Astorga, fr. Alonso de Toro, encarregà Santa María del Val a una comunitat de beguins, gest que uns quants anys més tard repetiria l'arquebisbe de Santiago, Juan García Manrique, donant-los-hi unes cases a la Rua de Maçarella, que amb el temps es convertiren, primer en la casa dels Jesuïtes i després en la Universitat de Santiago. I no devien pas ésser aquests dos els únics actes episcopals favorables als beguins, car una sèrie de butlles papals emanades de la Cúria de Benet XIII en diverses ocasions i sobretot les datades a Pont de Sorgues el 9 de setembre de 1403 ens permeten de conèixer amb detall els asentaments dels homes de Penitència del Terç Orde de Sant Francesc, finalment reconeguts com institució regular, als bisbats de Santiago, Mondoñedo, Astorga, Zamora, León, Burgos i Sevilla.

La importància del Terç Orde Regular de Sant Francesc — al qual, des de sempre, hom ha afirmat que Ramon Llull pertangué i del qual sabem que durant els dos segles de la baixa Edat Mitjana restà fidel al pensament d'ell i del seu coetani Arnau de Vilanova — no és difícil d'entendre, si hom té en compte els detalls següents: 1) el fet que les cases de beguins es trobessin principalment ubicades en el camí de Santiago, on,

<sup>32</sup> Sobre aquest tema, em permeto de remetre a *Dos tratados* (citats en la nota anterior), i en particular al seu primer capítol, *Hipótesis en torno al marco, o de los beguinos en Castilla* (pp. 479-508 de la revista, 3-32 del llibre) i a les altres indicacions bibliogràfiques recollides allí; també a *Nuevos datos sobre los beguinos de Galicia y su vinculación con el camino de Santiago*, en curs de publicació a "Anthologica Annua", Vol. XXIV.

d'acord amb un tret que ja trobem a primers del s. XIV tant a Barcelona com a València des del primer moment del beguinatge, es dedicaven a l'atenció de pobres i pelegrins, i es convertiren així en focus d'expansió de les idees del grup, entre les quals hi ha l'obra lulliana; 2) el fet de la vinculació entre Santa Maria del Val i els comtes de Benavente, cosa que porta a pensar que les obres lullianes presents el 1440 a la biblioteca del Castell provenien potser de la dispersió, segurament definitiva, dels beguins, provocada per les butlles inquisitorials d'Eugeni IV; 3) que és natural de suposar que l'actual ms. Casanatense 1022 prové d'una d'aquestes comunitats del bisbat de Zamora, d'on passaria després de l'esmentada dissolució al Convent de Franciscans d'aquella ciutat, d'allà fou dut per fr. Juan de Robles a Montserrat amb els reformadors de San Benito de Valladolid, i des d'ací a Mallorca i a Roma.

Afegiré només que també consta la vinculació entre els beguins i la Universitat de Salamanca, almenys pel fet d'haver-hi estudiat Arias Alfonso, del Convent de Sancti Spiritus de Mellid (Mondoñedo), dada que oferiria una primera base de solució d'aquell petit enigma que és l'afirmació continguda en un manuscrit d'Innichen (San Candido, Sud Tirol), segons la qual hauria estat escrita a Salamanca pel mateix Ramon Llull (!) aquella obra del grup lullià de València titulada *Tractatus de decem preceptis legis, de quatuordecim fidei articulis et de septem sacramentis*.<sup>33</sup>

El conjunt d'aquestes dades podria desembocar en el o els mapes del lullisme a la Corona de Castella durant l'època medieval. Uns mapes en els quals figurarien diversos elements ja sòlids en el darrer terç del s. XIV i en les primeres dècades del XV, i d'entre els quals, ultra les cases dels beguins, destacariem l'obra dels traductors — Gonzalo Sánchez de Ugeda, Andrés Fernández —, l'interès de burgesos com Alfonso Fernández de Ferrera, d'homes d'Església com Gómez González, d'institucions eclesiàstiques com els monestirs del Paular i de Guadalupe, de nobles com els Benavente i el Marquès de Santillana, d'homes públics com Pedro López de Ayala, el Viejo,<sup>34</sup> del nucli universitari de Salamanca, tot coronat per una obra d'una certa volada com el *Libro de Gonzalo Morante*.

<sup>33</sup> Jordi Rubió i Balaguer: *Los códices lulianos de la biblioteca de Innichen (Tirol)*. Revista de Filología Española, 4 (1917), 323; també a *Investigaciones lulianas en la biblioteca de Innichen*. Anuari. Institut d'Estudis Catalans, MCMXIII-MCMXIV, p. 744, 6/8.

<sup>34</sup> Pel que fa a aquest personatge, l'únic que no figura en les pàgines anteriors, cf. R. B. Tate: *López de Ayala, Humanist Historian?* Hispanic Review, 25 (1957) p. 164: "The digression beginning "La manera del rey con sus gentes es semejada al pastor con su ganado" is worked out in dramatic dialogue in the manner of Lull or Juan Manuel".

### III. *El diàleg entre religions*

Es possible que el lector ja s'hagi fet la pregunta: I com ho sabem que aquest *Libro de Gonzalo Morante*<sup>35</sup> és una obra de pensament lul·lià? La millor resposta és llegir-ne una mostra:

“Los que a Dios consideran sabyduría syn otras dinidades, consideran Dios syn perfección; e por ende, conviene que asy commo es en Dios sabyduría, que asy sea en Dios poder e otras dinidades, según que aquí se syge. Dios es sabiduría, poder, justícia, voluntad, bondat, gloria, virtud, eternidat, grandeza e perfección. E todas estas dignidades són en Dios una mesma cosa en número e un solo Dios, e esto conviene que sea asy, ca asy como Dios sabe con sabyduría, asy es justo con justícia e ama con su voluntad, e asy de las otras dignidades; e toda la sabyduría es en todo el poder e todo el poder en toda la sabiduría, e asy cada una toda en la otra e todas son en cada una e cada una en todas e por todas las otras dignidades, e asy son un Dios e una cosa mesma en número”.<sup>36</sup>

Aquestes línies sembla que poden solucionar qualsevol dubte entorn del lul·lisme del tractat, car contenen tres elements específicament lul·lians: a) L'ús de la paraula “dignitats” per designar les qualitats transcendents de l'ésser suprem, de Déu; b) l'enumeració de les nou “dignitats” bàsiques (ací en realitat són deu, però també són deu les que Llull afirma trobar-se en Déu en el *Libre qui és contra Antichrist*, tot i que a continuació n'enumeri dotze; però les deu del text castellà coincideixen amb les

<sup>35</sup> En aquest moment no m'atreviria a dir ni que aquest Gonzalo Morante és un personatge real ni que és una ficció literària. Només puc dir que el cognom ha existit, car a la primera meitat del s. XVI hom pot trobar un Atanasio Morante documentat a Aguilar de Campo (Palència); cf. Archivos Leoneses, 25 (1971), p. 123; més encara, que segons G. Díez Melcón: *Apellidos castellano-leoneses (siglos XI-XIII, ambos inclusive)*. Granada 1957, p. 56, un “Gonzalo Morante” es troba documentat a L. Serrano: *Cartulario de Vega*. Madrid 1927, p. 1252 (Vega és a l'actual província de Valladolid, gairebé tocant a les de Zamora, León i Palència).

<sup>36</sup> Aquest i els altres fragments que reculli a continuació són trets del manuscrit 1022 de la Biblioteca Casanatense, transcrita amb la fidelitat que permet la tendència humana a l'error; en algun cas en què aquell exemplar semblava deixar alguna preposició o donar un text defectuós, l'he corregit a base del text ofert pel manuscrit de Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 174; no ho dic perquè la publicació d'aquests fragments de cap manera no pot substituir l'edició crítica que tinc en preparació. Aquest primer fragment pertany a Roma, Biblioteca Casanatense, 1022, f. 74d-75a.

deu primeres reportades per aquell llibre, encara que l'ordre variï); i c) la doctrina, tan fortament subratllada, de la identitat d'unes "dignitats" amb les altres en la simplicitat de l'essència divina.

Què és, doncs, aquest *Libro de Gonzalo Morante*? Tot i haver-se'n conservat en exemplar doble (Roma, Casanatense, 1022, de començaments del s. XV, i Madrid, Biblioteca Nacional, 174, de l'acabament del mateix segle), no crec que, malhauradament, el posseïm sencer, car els dos textos esmentats són evidentment incomplets, tal com ho demostra el detall que cada un dels dos conté, ultra els capítols comuns, alguns fragments que no són en l'altre.

Però, pels capítols dels que podem disposar, l'hem de considerar una de les obres representatives d'aquell període en què l'Edat Mitjana posà la llum intermitent que assenyalava la girada cap a l'Humanisme. Hom redescobreix el món,<sup>37</sup> com si s'acabés d'estrenar, i se'l mira amb ulls il·lusionats d'infants, amb una mirada comparable a la d'un Simone Martini i de tants d'altres artistes contemporanis. Gonzalo Morante, segles abans que Ortega i Gasset, ja és un espectador:

"Era escrito en el dicho libro que, andando el dicho Morante por sus aventuras, e mayormente andava por el mundo, según que él mismo escribió, por aver conoçimietno del asentamiento de las regiones, de las tierras e de las climas; otrosy, por aver conoçimiento de las çiençias de los omnes, que son de diversas maneras e de diversas opiniones e leyes, e por aver conoçimiento de los estados e condiciones e manera de los omnes deste mundo; fallé en escrito

---

<sup>37</sup> És el redescobriment del món una de les característiques de l'Humanisme que acaba l'Edat Mitjana? Ho semblaria, atès que no és pas Gonzalo Morante l'únic que es llença a conèixer món. Uns nobles alemanys van a Santiago "gracia peregrinacionis et ut patrie (de la nostra, és clar, car qui atorga el salconduit és Joan I l'any 1387) mores videant"; el document ha estat publicat per Johannes Vincke: *Zu den Anfängen der deutsch-spanischen Kultur — und Wirtschaftsbeziehungen. Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, 14 (1959), p. 118, n. 51; cf. també, del mateix autor, *Geleitbriefe für deutsche Pilger in Spanien. Dins Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben (Forschungen zur Volkskunde, Hefte 16-17)*, Düsseldorf 1934, p. 263. Uns quants anys més tard sorgiria el llibre dels *Viages y andanzas de Pedro Tafur por diversas partes del mundo, habidos por el año de 1437*, del qual diu l'*Indice de los libros manuscritos que estaban en el Colegio de Cuenca* (Salamanca), actualment a Madrid, Biblioteca Nacional, 4.404, p. 150-151, n. 82: "Es muy singular este viage. Está escrito con exactitud y buen lenguaje y es de los muy pocos que había habido hasta aquel tiempo". Assenyaem també el *Libro del conocimiento de todos los Reynos e tierras e señoríos que son por el mundo e de las señales e armas que han cada tierra e señorío*, del mateix *Indice*, p. 165, n. 130. I el lector ja ha pensat en Marco Polo.

que este Gonçalo Morante fue en una çibdat en la tyerra de los moros de allende de la mar, en las partydas de Mediodía, en una çibdat a la qual çibdat llamavan Organa".<sup>38</sup>

I en aquest seu "andar por el mundo", Gonzalo Morante topa amb dos homes "de diversas opinions e leyes"; d'un d'ells en sabem el nom, real o suposat: Juan Rogel, segurament un exemplar no massa abundant en el seu temps, una mena d'Anselm Turmeda, "que era clérigo de misa, e que se fiziera moro pensando en la ley enn la qual fallava muchas dudas, asy en la ley de los christianos, commo enn la ley de los judíos, commo en la ley de creença de los moros. E dixo el Johan Rrogel que aunque él andaba en ábyto de moro, que non era omne de creença, salvo que se andava por este mundo mirando e commo ymagynador de la vida de los omnes".<sup>39</sup>

El seu gran problema era el de la predestinació, car, després de moltes xerrades amb Gonzalo Morante, "quedaron en él dos dudas solas, es a saber, sobre aquella materia de predestinación e del libre alvedrío del omne".<sup>40</sup>

L'altre personatge era un innominat "moro filófo, que era almuédano" i que, com és de suposar té, enfront del cristianisme, les dues dificultats clàssiques de la Trinitat i de l'Encarnació.

El de la predestinació és el gran problema de moda del temps en què creix l'humanisme;<sup>41</sup> i no pas tant per la problemàticitat de la salvació individual, com per la necessitat cultural de no veure amenaçada per la tesi teològica tradicional de "Déu, causa primera i universal de tot l'ésser i de tot l'esdevenir", la substantivitat i l'autonomia operativa de l'home, en un moment en què aquest es redescobria autònom, amb la impressió de deixondir-se d'un somni secular. Per això és explicable que el nostre autor tingui més pressa i interès en veure salvada la llibertat de l'home que no pas la predestinació per Déu. I, en aquest punt, Gon-

<sup>38</sup> Roma, Biblioteca Casanatense, 1022, f. 73b.

<sup>39</sup> *Ibid.*, f. 73c.

<sup>40</sup> *Ibid.*, f. 73d.

<sup>41</sup> Sobre el tema de la predestinació durant el segle XIV, hom pot veure Paul Vignaux: *Justification et prédestination au XIV<sup>e</sup> siècle. Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Grégoire de Rimini* (Bibliothèque de l'École d'Hautes Études. Sciences Religieuses, XLVIII). París 1934. VIII 194 p. M'he referit a la incidència "social" del tema de la predestinació en els nostres països els primers anys del segle XV en *L'Alia Informatio Beguinorum* d'Arnau de Vilanova (Studia, textus, subsidia, II). Barcelona 1978, p. 160, nota 36.

zalo Morante fa gala d'un lullisme barrejat i poc o molt híbrid, que no dubta a emprar com a proves vàlides per a un home com Juan Rogel, només segur del seu escepticisme, certament i en primer lloc les raons necessàries, però també la inducció que parteix de l'experiència (de la qual fa aquesta valoració teòrica: "lo que a ojo paresçe, non a menster provança por actoridat"), i àdhuc les "autoritats" de la Bíblia.<sup>42</sup>

La prova per raons necessàries és estrictament lulliana i respon a l'exigència de trobar un espai clar per a la llibertat humana, que no sigui ocupat per una predestinació necessitant. I vol ésser una resposta a l'objecció, més o menys popular, que diu: "Si Déu predestina, tant en bé com en mal, tant se val que hom faci com que no faci i per tant, com que la voluntat de Déu es compleix, ja és escrit i segellat si una persona s'ha de salvar o condemnar". La doctrina lulliana de la identitat de "dignitats" operatives en l'únic i simple ésser de Déu ofereix a Gonzalo Morante l'utilitat que necessita per desfer l'objecció. Ve a dir: si l'objecció tingués raó, la saviesa de Déu — la previsió i la predestinació — prevaldria per damunt de les altres dignitats (com és ara la justícia) i un Déu més savi que just deixaria d'ésser Déu, perquè no seria totalment perfecte en totes les direccions possibles. Però escoltem l'autor:

"...sy el omne predestinado, de nesçesidat se oviese de salvar e que se non pudiese perder, la sabiduría costrinniría a la justícia en quanto la justisçia non avería poder de judgar nin obrar en aquel omne, e la justícia sería en Dios demasyada en el rrespecto del juyzio de las criaturas, nin avería por qué judgar en omne, pues la sabyduría lo tenía costrennido e forçado a fazer lo que sabe que ha de ser".<sup>43</sup>

Aquest camí ens porta directament al fons del problema, que mereixeria una exposició detallada, però resultaria desmesurada en un article de presentació. Dos principis presideixen les llargues anàlisis amb les

<sup>42</sup> "Amigo Juan Rogel: muy sutil e muy fermosa mente propusystes vuestras razones. E para vos las solver e declarar mejor, rresponderé primera mente a la segunda rrazón, que es sobre la dubda que avedes del libre alvedrío del omne; el qual libre alvedrío se provará ser en el omne, e esto en tres maneras. La primera es por rrazón nesçesaria, la segunda es por rrazón e por esperiençia sensyble e intelegible. Lo terçero es por rrazón e esperiençia e actoridat de la santa escritura, que en stas tres espirençias de provança es sustentada toda razón; e por tal provança será mejor e más larga mente entendida e declarada la solusción de la primera dubda, que es de la predestinación", *ibid.*, f. 74c-d.

<sup>43</sup> Roma, Biblioteca Casanatense, 1022, f. 75 b-c.



quals Morante hauria de convèncer Rogel: a) la igualtat de les dignitats en Déu, que no es poden desequilibrar; b) la diversitat de situació epistemològica entre Déu i nosaltres, car la imperfecció o limitació del nostre coneixement es tradueix, entre d'altres extrems, en què nosaltres juguem amb el no-ésser com si fos un ésser real, cosa que no es dona en Déu.

El text citat més amunt exposa la tesi lulliana de la identitat en Déu de les dignitats, d'unes amb altres; vegem-ne ara un altre sobre la relació diversa que Déu té envers els actes humans bons i envers els dolents:

“...que sy Dios salvase a los malos, non sería justo salvador, e por ende, quando el omne está en buen estado e después se muda en malo, por esto non se muda en Dios alguna cosa, mas que el omne en sy mesmo se mudó de virtud en pecado, por la qual rrazón non ovo salvación. E sy non ovo salvación, sígese que ovo damnasçión, la qual damnasçión non ge la dio Dios, mas él mesmo se la ganó por obras de privasçión; e la bondat, voluntat, justiçia de Dios, etç. fueron conplidas, buenas e justas en aquel omne en quanto por ser malo non le dio su gloria; e de todo esto avemos enxemplo por la obra vesible enn las cosas temporales e naturales de acá ayuso en sta manera: un omne está a la luz e después dexa a la luz e se va a un lugar escuro, tenebroso; por esto, la luz non tomó mudamiento, esto es manifiesto, mas aquel omne per la libertad que ha se mudó de la luz a las tynnebras, por la qual fue justa cosa aquel omne entropçar e caer en algún logar de pena, e la luz non fue en culpa nin ovo mudamiento nin dio a este omne tyniebras nin pena, mas en ste omne fue la culpa e el mudamiento quel ganó pecado e tynniebras por se arredrar de la luz, que ninguna luz non sabe de tynniebras; e pues tal perfeçión e firmeza syn mudamiento es enn la luz, que es criatura temporal, quanto más es mucho mayor firmeza e perfeçión en Dios, que es infinito e eternal creador inmutable”.<sup>44</sup>

Tot i el caràcter de presentació i no pas d'estudi aprofundit que té aquest treball, crec que no és possible d'oblidar dues altres coordenades que ajuden a dibuixar el marc mental del *Libro de Gonzalo Morante*. Una d'elles és una clara posició contrària al voluntarisme que durant el segle XIV elaborà l'escola franciscana extrema; en aquest sentit, el text següent sembla precís:

<sup>44</sup> Roma, Biblioteca Casanatense, 1022, f. 77c-78a.

“...sy el libre alvedrío fuese nada e que el omne se salvase pues que fuese predestinado, o se pudiese perder pues que fuese preçito, desto se sigirían muchos inconvenientes por esto quanto es en el mundo ordenado; ca non cumplía aver justičia nin a los omnes usar de virtudes nin dar gualardón bueno, nin pena por byen nin por mal, ca los omnes usarían forçada mente por aquella vía que Dios avía ordenado e según sabría la sabiduría de Dios, e'l rey nin otro non podría usar de justyçia, ca si lo fiziese faría contra lo que Dios sabya e tenía ordenado, e el poder del omne sería mayor quel poder de Dios, lo qual non puede ser verdat; puesto, mas non otorgado, que fuese verdat, el omne pecaría en usar de justičia e pecaría en matar omne malo por justičia, pues que a Dios plazía que fuese atal”.<sup>45</sup>

L'altra és l'afirmació de l'exemplarisme de Déu en l'obra de la creació, exemplarisme que es tradueix en l'afirmació de la semblança ontològica entre Déu i l'home:

“...escrito es en el Génesi que Dios formó a.dam en el parayso terrenal, e dixo: “Fagamos omne a ymagen e semejança nuestra”. E pues es çierto que Dios es libre e sin constrennimiento, con libre querer e poder haze lo que haze. Pues formó omne a la su semejança, otorgada cosa es que lo formó libre, que si asy non fuese non le formó a la su semejança”.<sup>46</sup>

El conjunt de textos anteriors sembla que ens haurien d'ajudar a entendre el sentit que té per a l'autor la distinció entre predestinació eterna, vista com a acte en Déu, i temporal, vista com a resultat ja realitzat en l'home lliure; i les conclusions a les quals l'autor fa arribar Morante:

“...es neçesario que predestinación sea entendida que todos los omnes eternal mente son salvos en Dios; e tenpòral mente todo omne se puede aslvar o damnar por el libre alvedrío”.<sup>47</sup>

“...el que usa byen con su libertad, gana sosyego enn la gloria e a conversación e partisçipa con el amor e con la gloria, justičia de

<sup>45</sup> *Ibid.*, f. 76c.

<sup>46</sup> *Ibid.*, f. 77a.

<sup>47</sup> *Ibid.*, f. 83a-b.

Dios, en quanto justa mente llega a la gloria, que es divinal visión; mas el que usó mal de su libertad, este non partyscipa con algunas de las dinidades de Dios, e a este tal Dios non le tiró gloria, nin Dios non lo aborresció, mas él aborresció a Dios, asy commo aquel que podría estar a la luz e fuese a la obscuridat e tinniebras”.<sup>48</sup>

Si ara volem resumir el significat que per a l'autor del *Libro de Gonzalo Morante* tenia el diàleg entre religions, direm, primer, que difícilment podríem trobar una mostra escrita de diàleg més clara; la confrontació entre religions és ací tota ella dialogal, tota recolzada en unes raons destinades únicament a convèncer, no a vèncer i molt menys a violentar una consciència; i si seguim preguntant pel punt viu i central on, segons el parer de l'autor es contraposen de forma irreconciliable la posició cristiana defensada per Gonzalo Morante, i la, potser més que mahometana, agnòstica, de Juan Rogel, no em costaria de respondre que aquell punt és l'analogia en l'escala dels éssers — recordem la graduació lulliana dels nou 'subjectes'— en la part cristiana, confrontada amb el fatalisme de l'altra part: l'home, vist com un “Déu en petit” i per tant, en el seu pla, lliure com Déu, o vist com a pur instrument (gairebé diria com a cosa) en les mans de Déu.

En la part que porta per títol *Disputasçión fue entre un moro filósofo, que era almuédano, e Gonzalo Morante. E por que non se entendían, pasavan las razones por escritos, los quales declaravan los trujamanes*, el moro comença objectant que la doctrina de la Trinitat de Persones en Déu comportaria que aquest “oviese ante de la criazón del mundo en si mesmo muchos amores, cada uno de su propiedad, por lo cual serían muchos dioses”.<sup>49</sup> Morante, per la seva banda, intenta de convèncer-lo d'aquella doctrina, fent-li una anàlisi de l'amor infinit, simple i únic, que era acte en Déu ja abans de la creació del món, d'acord amb l'esquema dels correlatius lullians:

“...en el amor infinido conviene que aya amador e amado, sin lisió de unidat de esençia...; pues en la esençia divina es amor infinido, que es obra eternal e infinida de amador e amado, conviene que en aquella una esençia de amor, que la propiedad “— ante” sea una

<sup>48</sup> *Ibid.*, f. 84b-c.

<sup>49</sup> *Ibid.*, f. 97c.

según amador, e la propiedad “amada” sea otra según amado; e amar que es la obra e la unión o ayuntamiento del amante e del amado, conyene que sea otra propiedad, que proscede de amor e de amado”.<sup>50</sup>

L'objecció del mateix filòsof moro contra el dogma de l'Encarnació diu “que era muy imposible ser Dios omne, nin ayuntar la divinidad, que es santa e linpia, conn la carne humana, que non es linpia e es corruptible”.<sup>51</sup>

El raonament que Gonzalo Morante fa a favor del mateix dogma es pot resumir en aquests dos fragments:

“Bien sabedes vos, muze, que según vuestra seta creedes que Jhesu Christo, el qual vos nombrades actua ben mariem, que nasció del vientre de Santa María, e que ella quedó e fue virgen antes del parto, e en el parto, e después del parto. Otrosí creedes que Jhesu Christo non fue engendrado, salvo del solo Spíritu de Dios... Pues sy Santa María conçibió de Spiritu Santo, o del sollo de Dios, e soplo o espíritu de Dios o que es de Dios, non puede ser açcidente, conviene que sea Dios sustançial mente; e pues es sustançial mente, sí-gese que Santa María conçibió de la sustançia divina; e commo la sustançia divina sea eso mesmo que es Dios verdadero, por ende es provado por vuestra creençia mesma quel nascido de Santa María es Dios”.<sup>52</sup>

Posem punt final a aquesta primera presentació d'un lullisme castellà medieval desconegut fins ara. A la segona meitat del s. XIV, el lullisme castellà ja no és limitat a una figura com la de D. Juan Manuel. Hi trobem també, en plena expansió, el moviment beguí, que sembla extensió del que a començaments de segle hi havia a Catalunya i després a València: fidel als dos oracles catalans que són Ramon Llull i Arnau de Vilanova, tal com ho proven els textos de Casanatense 1022. En aquell mateix període sorgeixen d'altres persones, esparses, que manifesten interès divers per l'obra lulliana, fins a convertir-se en transmissors de lullisme des de València o Barcelona a diversos punts de la Corona de Castella.

<sup>50</sup> *Ibid.*, f. 97d-98a.

<sup>51</sup> *Ibid.*, f. 100a.

<sup>52</sup> *Ibid.*, f. 100b-c.

D'aquesta manera nasqué, ja a les darreries del s. XIV, un lullisme castellà medieval autòcton .

En aquest, l'atenció envers els no cristians es manifesta de diverses maneres:

a) el *Libre del Gentil e los tres savis* és el que ens consta que ha estat traduït primer al castellà (1378), ha estat copiat tant en traducció a Sevilla com en llatí a Burgos, i figura a les biblioteques; segurament és el llibre lullà més conegut a la Corona de Castella;

b) les obres castellanques del lullisme autòcton responen, almenys les que coneixem ara, a la necessitat de dialogar amb els altres, no sols amb musulmans tradicionals, ans encara amb una primera mostra d'agnosticisme modern.

J. PERARNAU



## MIRAMAR EN SUS RELACIONES CON PORTUGAL Y EL LULISMO MEDIEVAL PORTUGUÉS

El colegio de Miramar, un sueño alimentado por Raimundo Lulio durante mucho tiempo, para que en él se preparasen misioneros que aprendiesen la lengua árabe y pudiesen ir a evangelizar los musulmanes, tiene, en su origen y fundación, una cierta relación con Portugal. Precisamente, la bula que sancionó la fundación de este Colegio fue expedida desde Viterbo en el mes de Octubre de 1276, por el papa Juan XXI. Este papa, que gobernaba la Iglesia desde Septiembre anterior, era portugués, Pedro Julián o Pedro Hispano Portugalense, el famoso autor del *Tractatus* divulgado bajo el título de *Summulae logicae* que las escuelas usarían durante siglos. El olisiponense Pedro Julián era no sólo el filósofo, autor de este compendio comentado por unos 90 maestros de diversas tendencias, y que llegó a tener más de 250 ediciones de 1474 a 1639, así como expositor y comentador de la psicología aristotélica, sino también el médico que había explicado varias obras de la ciencia árabe.

No tiene fundamento alguno la afirmación del autor de la primera monografía sobre Pedro Hispano, Johann Tobias Köhler, que en 1760 escribía: "En cuanto al árabe, ni siquiera se puede dudar que tal lengua le fuese bien conocida, teniendo en cuenta la facilidad y casi necesidad de aprenderla todo portugués de entonces, puesto que en su patria se encontraba tanta gente que no hablaba sino esta lengua".<sup>1</sup> Semejantes afirmaciones sólo prueban el muy deficiente conocimiento que se tenía en el siglo XVIII sobre la Edad Media. No precisaba, de hecho, leer Pedro Hispano en su original árabe las obras que tan ampliamente circulaban ya en su versión latina.

Si el compendio de lógica le mereció entrada en el *Paraíso* de Dante, y alcanzó tanta difusión en numerosos manuscritos y ediciones, no menor

---

<sup>1</sup> Johann Tobias KÖHLER, *Vollständige Nachricht von Pabst Iohann XXI. welcher unter dem Nahmen Petrus Hispanus ein gelehrter Arzt und Weltweiser berühmt ist.* Göttinger, bey Victorinus Bossiegel, 1760, p. 10.

fue la popularidad que le granjeó el recetario médico que le es atribuido, el *Thesaurus pauperum*.

Hombre de ciencia como era, Juan XXI sentiría gran satisfacción al ver como las circunstancias se conjugaban de modo a caberle a él dar la aprobación pontificia al centro de estudios de Miramar. Es así, conforme decíamos, a través de esta intervención de Pedro Hispano Portugalense, elevado a la Cátedra papal, que se establece una primera ligazón entre Portugal y la escuela mallorquina.

Pero, descubriendo y analizando los elementos que poseemos sobre la influencia luliana en la historia de la cultura portuguesa, encontraremos mayores y más importantes vínculos entre Portugal y los objetivos que el "Doctor Illuminatus" se proponía realizar en Miramar.

Dos grandes bibliotecas monásticas medievales poseían obras de Lulio, en códices que llegaron hasta nosotros. Encuéntrase actualmente en la Biblioteca Nacional de Lisboa el códice proveniente de la abadía cisterciense de Alcobaza, que se abre con el *Compendium artis demonstrativae* y tiene después el *Liber de natura*, el *Liber propositionum super artem demonstrativam* y *Ars inventiva veritatis*. El códice que perteneció al Monasterio de los Canónigos Regulares de Santa Cruz de Coimbra consérvase ahora en la Biblioteca Pública Municipal de Oporto y comienza, como el códice alcobacense, con el *Compendium artis demonstrativae*, al que siguen otros textos lulianos.

Serían, naturalmente, estas obras fundamentales de la ciencia luliana las que constituirían objeto de enseñanza de un cierto "Adriam, mestre darte de Reymondo", cuya firma aparece como testigo en un contrato hecho entre el agustino Fray Alfonso, representante de su convento y el carpintero Alvaro Vasques, contrato firmado en Lisboa con fecha 22 de Enero de 1431.<sup>2</sup>

Si, a partir de este indicio, cabe suponer que el "arte luliano" era objeto de enseñanza en Lisboa, probablemente en escuela particular o privada, podría muy legítimamente pensarse que fue a este maestro, y a sus discípulos de la tal escuela particular, que fue dirigida una reserva o censura del Rey D. Duarte († 1438) en el *Leal Conselheiro*. En el capítulo XXXVI de esta obra suya, intitulado "Sobre departidas cousas que devemos creer", el erudito monarca expresa su discordancia en relación

---

<sup>2</sup> Cf. SOUSA VITERBO, *Raimundo Lulo. Nota apresentada à Academia Real das Ciências em sessão de 24 de fevereiro de 1898*. Boletim da 2.<sup>a</sup> Classe da Academia das Sciencias de Lisboa 1 (1903) p. 50.



a aquellos que pretenden demostrar racionalmente las verdades de fe, escribiendo: "Conssiirando em a maneira que devemos teer nas cousas de nossa creença, a mym parece que se partem em cyuquo deferenças, por que a ssancta igreja nos manda creer o que se contem em o credo, e no 'quycunque vult' e outros certos artigos, em os quaaes nom convem buscar razoões, ainda que os Reymonystas muytas demostrem, mas per obediencia segura e assessagada me parece que realmente e mais fora de perigo e tentaçom podemos e devemos creer que por outra demonstraça de razoões". Es verosímil que D. Duarte, al hablar de *Reymonystas*, se refiriese a alguien que, en Lisboa, intentase demostrar las verdades de la fe con "razones necesarias" al modo luliano. Sin embargo, prosigue inmediatamente: "E assy o vy scripto em hũa preegaçom de meestre Vycente, em que dizia que pera a viinda do antecristo nom era mais seguro camynho pera estar firme na ffe que per symprez obediencia, nom curando doutras pallavras, creermos como per a ssancta igreja nos he mandado".<sup>3</sup> Al profesor Joseph Piel, anotando esta referencia al maestro Vicente, le pareció tratarse de un personaje desconocido. Pero el erudito jesuita Mário Martins fundadamente lo identificó con S. Vicente Ferrer.<sup>4</sup> De esta forma se torna menos probable el que se pusiesen en causa allí posiciones lulianas defendidas en Portugal. D. Duarte discordaba de los "Reymonystas", llevado tal vez por aquel santo dominico. Sus sermones eran conocidos en la corte portuguesa por lo menos en un códice de la biblioteca del hermano del rey D. Duarte, el infante D. Fernando, cuyo testamento, fechado el 18 de Agosto 1437, días antes de partir para la expedición a Tánger, hace mención de "huum livro de pregações de Frey Vicente per linguagem".

D. Duarte no sólo estaba informado acerca de la doctrina de Raimundo Lulio, sino que también había leído algunas páginas del Mallorquín. No sabemos si un volumen inscrito entre los libros "de latim" en el catálogo de su librería como "Hum livro pequeno que começa: *Si cupis esse memor*" se podrá identificar con el *Liber de memoria* o con el *Liber ad memoriam confirmandam*. Un libro, sin embargo, tiene en vista en el paso del *Leal Conselheiro* en que remite para "meestre Reymon, em huñ

<sup>3</sup> *Leal Conselheiro o qual fez Dom Eduarte Rey de Portugal e do Algarve e Senhor de Cepta*. Edición crítica y anotada, organizada por Joseph M. Piel, Lisboa, Livraria Bertrand, 1942, p. 141.

<sup>4</sup> Mário MARTINS, *Em torno da História da Filosofia crista espanhola*. Revista Portuguesa de Filosofia 3 (1947) 150-165; cf. p. 157.

livro que falla de entençom primeira e segunda, mostrando como devemos daver primeira teençom as cousas mais excellentes das virtudes”.<sup>5</sup> Siempre se ha repetido por los comentadores que aquí se hace alusión al *Ars magna*, mas paréenos que se debería revisar esta referencia, para ver si no convendrá mejor al *Liber de prima et secunda intentione*, o a algún otro de los numerosos escritos Iulianos.

En el *Leal Conselheiro*, inserió D. Duarte algunos capítulos con diversas definiciones de las principales virtudes y pecados. Para la elaboración de estos capítulos fue ayudado por algunos letrados, reservando su intervención en esas páginas para apurar la forma lingüística. Los dos últimos de tales capítulos, cuya responsabilidad parece ser toda de los colaboradores literarios del rey, tratan “Das defiiinções das VII virtudes princypaaes, segundo os remonystas” y “Das defiiinções dos VII pecados, segundo os remonystas”.<sup>6</sup> Sería tal vez esfuerzo sin gloria ni provecho, o por lo menos de resultados muy aleatorios, pretender encontrar en la vastísima obra de Lulio el lugar de donde hayan podido ser sacadas las definiciones de pecados y virtudes que leemos en el *Leal Conselheiro*. Comparemos en todo caso, y apenas como ejemplo, la definición con que abre el primero capítulo: “Fe he virtude per a qual o fiel cree aquello seer verdade que nom sente nem entende. Fe he virtude per a qual o homem sobrepoõe as virtudes de deos e das suas obras sobre as naturaas forças do entendymento”. Tenemos en la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Sarraceni* una expresión muy parecida a la de la versión portuguesa: “Fides est habitus intellectus cum quo intellectus credit veritates de Deo super suas vires videlicet super suum intelligere”. Versión más literal de otro paso del mismo libro es la definición de la Prudencia: “Prudencia he virtude que consselha que homem ame o bem, e enteje o mal, e mais ame o mayor bem que o meor, que mais enteje o mayor mal que o meor”. En el latín de la obra de Lulio leemos: “Prudentia est virtus quae docet hominem ut prudenter agat, videlicet quod eligat bonum, et fugiat malum, et citius eligat majus bonum quam minus et citius evitet majus malum, quam minus”.

Comparamos en los ejemplos aducidos el *Leal Conselheiro* con la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Sarraceni* porque este libro del “Doctor Illuminatus” existía entonces en Portugal. Fue muy utilizado en

<sup>5</sup> *Leal Conselheiro*, Capítulo LXXXI, ed. cit., p. 307.

<sup>6</sup> *Ibid.*, Capítulo LXV, p. 267; Capítulo LXVI, p. 268.

una importante obra medieval portuguesa que el rey D. Duarte poseía en su biblioteca. Nos referimos al *Livro da Corte Enperial*, la máxima expresión de la influencia luliana y al mismo tiempo vehículo principal de irradiación del lulismo en Portugal.

No es conocido el autor del *Livro da Corte Enperial*. Considerada como la primera obra de contenido teológico y filosófico en lengua portuguesa, explica y justifica en la primera página su título, diciendo: “pera o senhor deus seer mais e melhor conhecido e entendido he composto este liuro que he chamado corte inperial e tal nome lhe he posto porque asy como na corte do rrey e do emperador ou doutro alto principe soem aa seer trautados os grandes negocios e os altos feitos e as arduas questões determinadas, asy este liuro trauta de grandes cousas e de muy altas questoes asy como da essencia de deus e da trindade e da encarnaçom diuinal e doutras materias proueitosas pera conhecer e entender o senhor deus segundo o poder da franqueza humanal”.

El *Livro da Corte Enperial* se presenta, efectivamente, con la descripción de que “Reais cortes fez o celestial enperador por grande proueito e honrra de todo o senhorio. Estas cortes forom feitas em huñ campo muy grande e muy fremoso todo comprido de uerdura e de flores de muitas e desuairadas collores e de preçioso odor”. En el medio encontrábase una silla y otros muchos asientos: “E em aquella rreal cadeira que era mais alta sya seentado huu barom muy aposto e muy fremoso”. Era Jesucristo, retratado aquí según la descripción del célebre documento apócrifo conocido como *Epistula Lentuli*, una carta forjada tal vez en el siglo XIII o XIV y enderezada al Senado Romano por un tal Publio Léntulo, su puesto gobernador de Judea.

Continuando la descripción del escenario teatral, en donde va a desenvolverse esta asamblea, se dice que “a redor da cadeira rreal estaua toda a corte dos spiritos celestiaes e tijnham mujtos estormentos de muytas maneiras em que tangiam e faziam mujtos e muy graçiosos soõs e diziam muj doçes cantares e muy preciosos louuores ao çestial enperador”. Al lado de éste estaba sentada una reina, que es la Iglesia triunfante, rodeada de muchos compañeros, que son los santos. Cuando todos habían alabado a Dios, se ve llegar, del lado de Oriente, otra reina, la Iglesia católica militante, acompañando la cual venía gente de diversas naciones. Muchos se encontraban cerca, pero eran muchos más los que se encontraban lejos de ella. Después de conversar con el celestial empera-

dor, que la besó, aquella sabia reina volvió sus ojos para la ingente asamblea a la que comenzó a hablar.

Atacando y negando la doctrina expuesta por esta reina, se levantaron gentiles, judíos, moros y griegos de muchas tierras. El *Livro da Corte Enperial* viene a ser de este modo una apologética cristiana dirigida a aquellos interlocutores. En la parte que se dirige a los judíos, toda la argumentación se basa en las Escrituras, para concluir que Cristo es el Mesías, y es Dios. En cuanto a los musulmanes, para convencerlos de la verdad cristiana y de la superioridad de la revelación evangélica sobre los preceptos de El Corán, son explanados todos los artículos del Credo. Viene a ser, al fin, como un compendio de teología. Para proporcionar oportunidad de tratar también aquellas partes doctrinales no expuestas con los interlocutores anteriores, el autor del *Livro da Corte Enperial* hace levantarse en medio de la asamblea un pagano que acaba de convertirse. Este pide a la reina que le exponga las otras verdades cristianas que todavía no fueron presentadas. De esta forma se asiste a la exposición del descendimiento de Cristo a los infiernos, de la resurrección y de la eucaristía.

El *Livro da Corte Enperial* llegó hasta nosotros a través de un único apógrafo, en un códice membranáceo de letra gótica actualmente existente en la Biblioteca Pública Municipal de Oporto. El historiador Alexandre Herculano se refirió a él en 1840 en un artículo de la revista *O Panorama*, el cual indica haber examinado su contenido, al decir que “el libro da corte imperial prueba que en aquella época se trataban en lengua vulgar las más arduas y polémicas materias de teología”. En cuanto a la fecha en que esta obra fue escrita, el único riguroso elemento que poseemos es que existía entre los “libros de language del preclaro Rey D. Duarte”, fallecido en 1438. Por el análisis, sin embargo, del estadio de evolución de la lengua portuguesa que este libro testimonia, los filólogos, desde Carolina Michaëlis de Vasconcelos, la primera que se ocupó autorizadamente del problema, son unánimes en considerar que su redacción debió tener lugar ya en el siglo XIV.

No debía esperarse que la parte doctrinal de este tratado fuese enteramente original, visto que en el prólogo declara el autor: “começo este liuro nom como autor e achador das cosas em elle contheudas, mais como sinprez ajuntador dellas em huñ uellume”. Sin embargo, no encontramos citados expresamente los autores de que se sirvió. La única fuente identificada en el texto es el poema *De Vetula*, allí atribuído a Ovidio,

bajo cuya autoridad circuló y fue aceptado en el siglo XIII, y parece haber sido escrito por Richard de Fournival. La astrología, basada en el *Introductorium Maius in Astronomiam* y en el *De Magnis Coinunctionibus* del árabe conocido entre los latinos por Albumasar, sirve para la construcción del tercer canto del poema. Interpretando las conjunciones astrales como señal de la aparición de varias religiones, el seudo-Ovidio profetiza la aparición de la religión cristiana, y la presenta como la más perfecta de todas las religiones.

En el principio del prólogo, después de indicar cuales van a ser las cuestiones de que se ocupará, confiesa expresamente el autor del *Livro da Corte Enperial* que se propone tratarlas “prouando todo per autoridades da santa scriptura com declarações e exposiçoões de doutores e per rrazoes euidentes e necessarias e dizeres de barooes sabedores declaradas de latim em linguagem purtugues”. Es curioso observar que el copista del apógrafo omitió por lapsus la palabra “declaradas” que colocó después en la entrelínea. Con esta corrección a tiempo evitó el copista que se pudiese censurar la falta de originalidad de la doctrina explanada. Queda, pues, claro que el redactor de la obra recorrió a páginas de otros, “declaradas”, esto es, traducidas del latín al portugués.

Un lector atento podría encaminarse para la identificación de una parte de las fuentes utilizadas, al darse cuenta del sabor luliano de la frase “razões euidentes e necessarias”. Quien, por primera vez se acordó de Raimundo Lulio, al leer el *Livro da Corte Enperial* fue la erudita profesora de la Universidad de Coimbra, Carolina Michaëlis de Vasconcelos que, en 1897, en su colaboración con la obra de Gustav Gröber, *Grundriss der romanischen Philologie*, sugirió ser necesario compararlo con el *Liber de tribus sapientibus*.<sup>7</sup>

El jesuita Abílio Martins descubrió, en 1938, que entre las fuentes se encuentran pasajes de dos opúsculos de Nicolás de Lyra y después, en 1942, averiguó lo mismo en cuanto a tres obras de Raimundo Lulio, el *Liber Apostrophe sive de articulis fidei*, el *Liber de quinque sapientibus* y la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Sarraceni*. Estas pesquisas del padre Abílio Martins nos abrieron camino para determinar la extensión de las fuentes que están detrás del texto portugués. No concordamos con la opinión expresada por Francisco Elías de Tejada Spínola a quien

<sup>7</sup> Gustav GRÖBER, *Grundriss der romanischen Philologie*, II Band, 2 Abteilung. Strassburg, 1897, p. 251, n. 4.

le “parece más eficaz el cotejo de ideas que las coincidencias literales que el padre Abílio Martins ha buscado con tanto derroche de paciencia”.<sup>8</sup> Si dispusiese de aquella paciencia, Tejada Spínola hubiera verificado que muy numerosos pasajes de sabor lulista constituyen traducciones literales de páginas lulianas. Solamente la confrontación minuciosa con la abundante obra de Raimundo Lulio puede llevar al cómputo exacto de todas las fuentes utilizadas.

Por haberlo hecho así, yo pude concluir lo contrario de Tejada Spínola, o sea que son muy largos los pasajes extraídos de las tres obras indicadas y de otra que no había sido indicada antes, la *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Además de las transcripciones literales, traducidas al portugués e insertas en la trama literaria del imaginario escenario teatral, en otros numerosos pasos de la citada obra portuguesa aparecen manifiestas afinidades con ciertos textos lulianos, de los cuales presentamos ejemplos en otro lugar en relación al *Liber de gentili et tribus sapientibus* o al *Liber mirandarum demonstrationum*. Después de nuestra investigación, y después de sacar la conclusión de que las cuatro obras del Mallorquín arriba referidas son fuente directa y literal de una parte muy notable del *Livro da Corte Enperial*, pude publicar en 1957 esas páginas del texto medieval portugués en paralelo con el latín de las obras lulianas.<sup>9</sup>

La pesquisa en obras de Raimundo Lulio que se encontraban todavía inéditas en 1957 podrá llevar al descubrimiento de nuevos paralelismos textuales, pues muchos capítulos dependen manifiestamente de él. Pero, también es posible que algunas veces el autor portugués no haya hecho simples traducciones, sino que haya procedido a resúmenes o reelaboraciones. Por eso no será fácil determinar en todos los casos cuál haya sido la obra luliana utilizada, pues, además, es preciso tener en cuenta que en sus diversos escritos trata Raimundo unos mismos temas con argumentación muy parecida.

Digno de notar es también que, a pesar de haber prevenido el redactor portugués, conforme vimos, que las fuentes de que se servía eran “declaradas de latim em linguagem portuguesa”, parece encontrarse indi-

<sup>8</sup> FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA SPÍNOLA, *Las doctrinas políticas en Portugal — Edad Media*. Madrid, 1943, p. 202.

<sup>9</sup> J. M. DA CRUZ PONTES, *Estudo para uma edição crítica do Livro da Corte Enperial*. Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1957. Cf. pp. 147-169 y el Apéndice.

cios de haber aprovechado también originales en catalán, según sugiere António José Saraiva, en la grafía de ciertas palabras, como *necessitat* y *gentijs*, plural muy frecuente en lugar de *gentios*.<sup>10</sup> Por nuestra parte añadiremos que el ritmo que el padre Abílio Martins puso en evidencia en cuanto a algunos párrafos del *Livro da Corte Enperial* y que aparece manifiesto también en otros, tornan probable que los referidos pasos tengan correspondencia con alguna de las obras poéticas de Lulio escritas en catalán, exigiendo por eso una confrontación más cuidadosa de la que hicimos.

En la parte dirigida a los judíos el autor portugués se sirve de dos opúsculos de Nicolás de Lyra, los que incorporó casi por entero. Uno de ellos es el *Libellus... continens pulcherrimas quaestiones judaicam perfidiam in catholica fides improbantem*, y el otro *Tractatulus... contra quemdam Judaeum ex verbis Evangelii Christum et ejus doctrinam impugnantem*. En la incorporación de estos textos intercala el autor portugués algunos estratos de la glosa del mismo Lyra sobre la Epístola a los Hebreos y sobre el Salmo 109. En uno de los pasajes parece innegable que la argumentación exegético-apologética de Lyra está completada con un trozo del tratado *De fide catholica contra Judaeos* de Isidoro de Sevilla.<sup>11</sup> En la misma ocasión en que se publicaba nuestro *Estudo para una edição crítica do Livro da Corte Enperial* presentaba el Prof. Millás Vallicrosa el *Liber praedicationis contra Judaeos* hasta entonces inédito. La confrontación con esta obra luliana, que el profesor de Barcelona consideraba necesaria, al reseñar nuestro trabajo en la revista *Sefarad* (Vol. XVIII, 1, 1958, pp. 153-155), no pone relación alguna entre ella y el escrito portugués.

Muy probablemente es de la misma época que el *Livro da Corte Enperial* otra obra portuguesa, también anónima, cuya contextura tiene acentuada afinidad con aquél, y cuyo autor creemos haber podido ser el mismo. Nos referimos al *Boosco Deleitoso*. Llegó hasta nosotros en dos ejemplares impresos, sobrevivientes de la edición realizada en Lisboa en el año 1515. Su lenguaje, en opinión de José Leite de Vasconcelos, "repre-

<sup>10</sup> António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, I, Lisboa, 1950, p. 693.

<sup>11</sup> Cf. *Estudo para uma edição crítica...*, pp. 119-147 y el Apéndice, pp. 218, 221 y 231.

senta una fase mucho más antigua, en los comienzos del siglo XV o fines del XIV". Contemporáneo, por consiguiente, del *Livro da Corte Enperial*.

El padre Mario Martins averiguó que la mayor parte del *Boosco Deleitoso* tiene como fuente el *De vita solitaria*, de Petrarca.<sup>12</sup> Al igual que el redactor del *Livro da Corte Enperial*, el autor anónimo de éste edifica su trama literaria imaginando un escenario teatral en el que introduce el texto petrarquista, de modo que los autores aducidos en citación de Petrarca, aparecen personalizados como figuras interlocutoras. El proceso de utilización del *De vita solitaria* es casi el mismo que encontramos en el *Livro da Corte Enperial* en cuanto a los textos de Lulio, de Nicolás de Lyra y de seudo Ovidio, *De Vetula*. Esta es, precisamente, una de las razones que nos llevan a pensar que posiblemente ambas obras hayan sido elaboradas por el mismo autor.

Antes de que el jesuita Mario Martins presentase a Petrarca como fuente de la mayor parte del texto del *Boosco Deleitoso*, Francisco Elías de Tejada Spinola había sugerido que la alegoría literaria que lo impregna "es un indudable hábito de fantasía a lo Lull". Y añadía: "Sin que puedan concretarse puntos pormenorizados de influencia, es certísimo cuán semejante resulta el efecto de la lectura de esta obra al estado de ánimo, suave excitación provocada por un horizonte de lejanías indescribibles, que afecta al alma al cerrar las páginas de un escrito de Raimundo Lulio. Por eso nosotros no hemos dudado un momento en colocarle bajo la zona de su irradiación espiritual".<sup>13</sup> El trabajo de investigación llevado a cabo por Mario Martins torna inconsistente la afirmación de Tejada Spinola a la que por lo demás, nunca dió un fundamento sólido. Vamos a ver, sin embargo, cómo el compilador del *Boosco Deleitoso* conocía una obra de Raimundo Lulio, utilizada también en el *Livro da Corte Enperial*, lo que constituye una razón más para aceptar la posibilidad de que ambos escritos portugueses tengan por autor la misma pluma.

El padre Mario Martins había indicado que el *Boosco Deleitoso*, aunque siguiendo de cerca e incorporando el *De vita solitaria*, intercala algunos capítulos que no se encuentran en Petrarca. En uno de estos, el capítulo LVI, aparece una interpelación dirigida a un cierto Raimundo: —"Dom Reimondo amigo, praza-vos falar eneste feito em que estamos,

<sup>12</sup> Mario MARTINS, *Estudos de literatura medieval*. Braga, 1956, pp. 131-143. El capítulo en referencia, "Petrarca no 'Boosco Deleitoso'", había sido publicado antes, en la revista *Brotéria*, XXXVIII (1944) 361-373.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 204.



segundo vosso boõ entender".<sup>14</sup> António José Saraiva había afirmado que "el discurso que le es atribuído demuestra que se trata de Lulio".<sup>15</sup> No se podrá afirmar que las palabras, que el *Boosco Deleitoso* da como preferidas por Dom Reimondo, se presenten manifiestamente con la marca inequívoca de Lulio. Sin embargo, por nuestra parte, ya habíamos descubierto que los personajes, que el redactor del *Boosco Deleitoso* — desviándose del texto petrarquista — hace intervenir, exponen pasajes sacados de sus propias obras. Así averiguamos que acontece con lo atribuido a Dom Tomás de Aquino, que encontramos en la *Suma Teológica*. Intentamos también descubrir si habría algún paso luliano paralelo al que se lee en la obra portuguesa.

En la segunda parte de su exposición dice Dom Reimondo en el *Boosco Deleitoso*: "E assi o entendimento será desposto pera receber a enfluência da graça de Deus, que o levantará pera cohocimento e sentimento do Senhor Deus, nom porém que o teu entendimento possa compreender a Santa Triindade, como quer que dela atanga aquêlo que lhe avonde, assi como quando alguém gosta a água do mar, por uña pouca dela entende que tôda a água do mar é salgada assi como aquela que êle gosta; e se tôda a água do mar gostasse, mais sentiria do salgamento dela que aquêlo que sente em parte. Ben assi — como quer que êste enxemplo seja grosso, porque de Deus e da criatura nom podemos igualmente poer enxemplo — o entendimento de homem atange da Triindade aquêlo que lhe abasta enesta vida presente, sendo alevantado assi como dito é; mas nom compreende aquêlo que mais é da Santa Triindade, bem assi e muito meos sem comparaçom que o homem nom compreende em si tôda água do mar gostando uña parte dela".<sup>16</sup> Este paso es una versión de algunos párrafos que encontramos en la *Disputatio Eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*.<sup>17</sup> Los había utilizado también el autor del *Livro da Corte Enperial*.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> *Boosco Deleitoso*. Edición del texto de 1515 con introducción, anotaciones y glosario por Augusto Magne, Vol. I, Texto crítico. Río de Janeiro, 1950, p. 151. En esta edición, dice A. Magne, "hemos simplificado la grafía sin perjuicio, claro está, de la genuidad del texto" (p. XI).

<sup>15</sup> António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, II. Lisboa, 1955, p. 329, n. 5.

<sup>16</sup> *Boosco Deleitoso*, Capítulo LVI; ed. cit., p. 152.

<sup>17</sup> RAYMUNDI LULLI, *Opera*, IV, Maguncia, 1722, p. 4: "Et quia dicis quod si intellectus de necessitate attingeret Trinitatem, ipsam comprehenderet, male dicis: et de hoc ha-

Una confrontación entre ambas obras anónimas portuguesas nos lleva de la mano a otro fragmento paralelo, en el paso inmediatamente anterior de la intervención de Dom Reimondo en el *Boosco Deleitoso*, que dice así: “Porque se tu quiseres que o teu entendimento conheça da Santa Triindade aquêlo que lhe abaste, compre-te que o levantes sôbre a natureza das cousas sensívees, convém a saber, sobre as cousas que se podem compreender pelos cinque sentidos do corpo, que som — vista e ouvir e cheirar e gostar e palpar. E outrossi compre que levantes o teu entendimento sôbre a natureza das cousas que se podem imaginar, ca enquanto o teu entendimento quiser razoar segundo a natureza das cousas que se podem sentir ou imaginar, nunca será auto pera oolhar e entender as cousas espirituuaes. E porque a Santa Triindade nom se pode sentir nem imaginar, necessário é, se alguma cousa dela queres saber, que tires pera ti o teu entendimento desnudo das cousas sensívees e imagináviis, e que sobre êle consiïres as semelhanças e as dinidades da beatíssima Triindade. E assi o entendimento será desposto pera receber a enfluência da graça de Deus, que o levantará pera conhecimento e sentimento do Senhor Deus”. Este párrafo está seguramente extraído de alguna página de Raimundo Lulio aún no localizada y fue también aprovechado en el *Livro da Corte Enperial*, algunas líneas después del pasaje común al *Boosco Deleitoso* que primero referimos.<sup>19</sup>

La utilización, en estas dos obras portuguesas, de un mismo pasaje luliano, en una de ellas sin indicación de su origen, pero en otra atribuido expresamente a Raimundo, hacen mucho más verosímil la hipótesis de que ambas pertenecen al mismo autor.

Pero volvamos otra vez al *Livro da Corte Enperial*. ¿Habrà tenido esta obra alguna repercusión? Existió, como hemos dicho, en la biblioteca

---

benum experientiam: nam sicut quando tu gustas aquam maris, per hoc, quod attingis per unam partem de aqua maris, intelligis quod tota aqua maris sit salsa, sicut est illa pars, quam gustas; et si totam aquam maris posses gustare, sentires plus de salsedine quam sentis; cum in toto sit plus quam in parte: sic a simili (licet exemplum sit grossum, cum de Deo et creatura non possimus aequaliter exemplificare) humanus intellectus attingit de Divina Trinitate id quod illi sufficit; sed tamen hoc, quod est plus de Trinitate, intellectus non comprehendit sicut (et multo minus sine aliqua comparatione) tuus gustus non comprehendit totam aquam maris”.

<sup>18</sup> Cf. *Estudo para uma edição crítica...*, p. 236.

<sup>19</sup> *Collecção de manuscriptos ineditos agora dados à estampa — I. O Livro da Corte Imperial*. Real Biblioteca Publica Municipal do Porto, 1910, p. 65.

del rey D. Duarte. El mismo código, u otro, perteneció a su sobrina, la Infanta D. Beatriz, y fue entregado por su portero al vicario y frailes del convento de San Antonio de Beja, cumpliendo así las disposiciones testamentarias que Atam d'Oliveira mandó ejecutar por una orden emanada el 21 de Diciembre de 1507. Diferente del código o códigos que pertenecieron a la familia real es el apógrafo que actualmente se encuentra en la Biblioteca Municipal de Oporto, cuyo poseedor tiene su nombre escrito en la primera hoja. Esta copia es un trabajo caligráfico realizado muy distraídamente, pues no solamente contiene equivocaciones, sino también algunos saltos que ahora es posible reconstituir gracias al descubrimiento de las fuentes latinas que el redactor portugués estaba traduciendo.

El examen del apógrafo revela que el código que sirvió de modelo a su calígrafo había sido objeto de lectura. Efectivamente, encuéntrase introducidas en el cuerpo del texto, en letra encarnada, anotaciones que, en el ejemplar de que se sirvió el copista, estaban en el margen, y hasta una especie de comentario, un acto de fe que un lector escribió en determinado paso en que se trata de la eucaristía: "Ita credo firmiter". Esta expresión en latín deja suponer que sería un eclesiástico que la puso en el margen de la copia perdida.

No fue posible hasta ahora encontrar en escritos portugueses una única alusión o referencia a este tratado filosófico-teológico. ¿Será que de hecho no ejerció influencia ninguna?

António José Saraiva hizo un análisis de las doctrinas teológicas expuestas en la teatología de Gil Vicente y descubre en ella variadas fórmulas de raíz característicamente luliana.<sup>20</sup> Así la doctrina acerca de las Dignidades o Atributos divinos está claramente expresada en el parlamento de un ángel que figura en el *Breve Sumário da História de Deus*, pieza representada en 1527: *Deus, cui proprium est miserere, / Porque o seu proprio é perdoar, / De todo a sanha não quer executar, / E a suma bondade assim lh'o requere, / Ca Deos he poderio e he fortaleza, / E sabedoria, virtude e verdade, / Glória: tudo isto tem de propriedade; / E estas dignidades tem por natureza / Usar de piedade.* La argumentación luliana pretendiendo demostrar racionalmente la conveniencia de la Trinidad en Dios, a partir del ternario Agente-Objeto-Acción, que se realiza en los varios Atributos, significando la procesión de las Personas divinas,

<sup>20</sup> António José SARAIVA, *História da Cultura em Portugal*, II, pp. 319 y segs.

la encontramos en las palabras del Serafín del *Auto dos Quatro Tempos*, representado en los maitines de Navidad, a propósito, por consiguiente, de la Encarnación: *La clara obra infinita, / Infinitamente obrada / Y obradora, / Quiso su bondad bendita / Que fuese manifestada / Nesta hora. / El infinito amador, / Infinitamente amando / Cosa amada / De infinito valor, / Supo donde, quiso quando / quiso quando / Ser mostrada. / Y el amor mediante, / Por do el amador y amado / Son liados, / Es plantado en un infante / Con el Padre en un estado / Concordados.*

Procuró y encontró António José Saraiva en el *Livro da Corte Enperial* la explicación de estas dos doctrinas de la filosofía teológica de Raimundo Lulio. En este segundo caso, el pasaje indicado del *Livro da Corte Enperial* está identificado, según nuestra averiguación, como incorporación de una página del *Liber Apostrophe sive de articulis fidei*.<sup>21</sup> Saraiva concluye, analizando los dos aspectos de la teología vicentina, que “Gil Vicente expone doctrinas teológicas que sólo podría haber aprendido en obras de Lulio o de sus discípulos (incluyendo en este número la Corte Imperial)”.

Otro punto, de compleja interpretación, es un paso del sermón que el teatrólogo profirió en Santarén y que incluyó en una carta que envió al rey D. Juan III en relación con el temblor de tierra acaecido el 26 de Enero de 1531. Saraiva procura dar sus explicaciones a la luz de las fórmulas lulianas, concluyendo, sin embargo, que “queda todavía por averiguar cual fue el texto de Lulio o de un discípulo suyo en que Gil Vicente se inspiró”. Habla Gil Vicente de manera un poco paradójica de dos mundos que hay en Dios: “...o altissimo e soberano Deos nosso tem dous mundos: o primeyro foy sempre e pera sempre; que he a sua resplandecente gloria, repouso permanente, quieta paz, socego sem contenda, prazer avondoso, concordia triumphante: mundo prymeiro. Este segundo, em que vivemos, a sabedoria immensa o edificou polo contrayro, s. todo sem repouso, sem firmeza certa, sem prazer seguro, sem fausto permanente, todo breve, todo fraco, todo falso, temeroso, avorrecido, cansado, imperfeyto, pera que por estes contrayros sejam conhecidas as perfeções da gloira do segre primeyro”. Aunque no hayamos encontrado su fuente luliana, leemos en el *Livro da Corte Enperial* una exposición un tanto semejante en cuanto a la existencia de los dos mundos. Uno es el mundo eterno de la esencia divina, en la cual también por y en la

21 Cf. *Estudo para uma edição crítica...*, p. 328 y segs.

sabiduría divina existe eternamente el mundo que vendría a crear; el otro es este mundo creado: “A sabedoria de deus he eternall sem começo e sem fim. E esta sabedoria ha em sy esencialmente entendente e entendido e entender por que o senhor deus he entendimento e sabedoria que entende sy meesmo. E asy he em elle entendente que entende e entendido e ho entender per que entende. E por que o mundo he principiado e começado entendeo deus o mundo e as patres delle ante que o mundo fosse criado. E o mundo ante que fosse criado foy eternal e de senpre entendido pella sabedoria de deus pera o criar depois en tempo. E todo aquello que foy na sabedoria de deus ante que o mundo fose criado era deus. E o mundo que he criado enquanto he esto que he nom he o mundo deus ca o mundo he cousa criada e deus he cousa nom criada mais he criador. E porem o mundo he huu en quanto he cousa entendida de senpre eternamente sem começo e sem fim pella sabedoria de deus que de senpre o entendeo. E o mundo he outro en quanto he essencia e cousa criada...”<sup>22</sup>

Aunque dándonos cuenta de que no es riguroso el paralelismo de los textos, puesto que la argumentación de cada uno tiene en vista un objetivo peculiar, no puede dejar de verse una aproximación entre ambos para concluir que el discutido pensamiento, expuesto por Gil Vicente en cuanto a los dos mundos, puede haberlos bebido en el *Livro da Corte Enperial*.

Parece legítimo concluir que, a pesar de no ser tan pequeño como algunos juzgaron el conocimiento que poseía del latín — ciertamente lo suficiente para una lectura directa de las obras de Raimundo Lulio —, muy probablemente Gil Vicente tomó contacto con su pensamiento teológico a través de las versiones incorporadas en el *Livro da Corte Enperial*.

Como obra apologética destinada a judíos y musulmanes, para convencerlos de la verdad cristiana, el *Livro da Corte Enperial* tiene en vista la realización del objetivo que incitó a Raimundo Lulio a fundar la escuela de Miramar. Sin embargo, en la parte especialmente destinada a los musulmanes, no puede dejarse de tener como probable que el redactor pensase también en la polémica religiosa con los sarracenos del Norte de

---

<sup>22</sup> En el código portuense, fol. XVII a. En la edición citada, p. 35. Esta edición fue preparada por J. Sampaio Bruno y en la transcripción paleográfica está muy descuidada y a veces presenta lecturas erradas. Los pasajes que hemos transcrito fueron leídos personalmente en el código portuense.

Africa. Esta obra, escrita en portugués, se destinaría de esta forma a preparar los misioneros que embarcaban con los marineros de los viajes iniciados en el Cuatrocientos.

Es posible que algún códice con el *Livro da Corte Enperial* hubiese seguido en los navíos. Sabemos que fue ese el destino que tuvieron algunos ejemplares de la traducción portuguesa de la *Vita Christi*, impresa en Lisboa en el año 1504, y tal será la razón por qué esa edición sobrevive en sólo dos especímenes conocidos. El rey bibliófilo D. Manuel II aprovecha aquella explicación para justificar idéntico acontecimiento verificado con la obra *Legenda dos Santos Mártires*, editada en Lisboa en el año 1513 de la cual se conocen apenas cuatro o cinco ejemplares.<sup>23</sup> Este mismo podrá haber sido uno de los motivos por qué desaparecieron otros apógrafos del *Livro da Corte Enperial*, salvado únicamente por el manuscrito caligrafiado, para el ciudadano de Oporto, Afonso Vasques de Caluos.

Si manuscritos de esta obra — redactada en portugués con textos en gran parte tomados de Raimundo Lulio e insertados en la fantástica disputa con judíos y musulmanes — acompañaron a los misioneros que fueron al encuentro de éstos y con ellos establecieron la discusión religiosa, en cruzada de convencimiento por “razones evidentes y necesarias”, bien cierto es que el *Livro da Corte Enperial* habrá contribuído a alcanzar los fines que Raimundo Lulio se propuso en Miramar.

No quedan agotados, con los datos aquí recogidos y discutidos, todos los reflejos de la influencia luliana en la cultura portuguesa. Algunos estudiosos han adelantado sugerencias interesantes, pero sin bases suficientes. En cuanto a épocas posteriores se conocen en Portugal algunas manifestaciones de interés por las doctrinas del “Doctor Illuminatus”. Cuanto al período cronológico y al alcance de las relaciones acabadas de apuntar, lo que aquí dejamos consignado es lo que se puede presentar ya como documentada afirmación, ya como hipótesis fundamentada.

Por tanto, y como conclusión final, podemos afirmar, por los estudios llevados a cabo personalmente:

1.º — que las relaciones entre el Colegio de Miramar y Portugal no consistieron solamente en la intervención de un papa portugués, Juan XXI, al firmar la bula de fundación;

---

<sup>23</sup> *Livros antigos portugueses (1489-1600) da Bibliotheca de Sua Majestade Fidelissima descritos por S. M. El-Rei D. Manuel em três volumes*, I. Cambridge, 1929, pp. 58 y 244.

2.º — que esas relaciones entre Portugal y el Colegio de Miramar fueron mucho más amplias y ricas visto que ya fueron conocidas y utilizadas en Portugal durante la edad media varias obras de Raimundo Lulio dentro precisamente del espíritu y de las intenciones que presidieron a la fundación del Colegio de Miramar.

J. M. DA CRUZ PONTES





## FRANCESC PRATS. DEVOTIO MODERNA, HUMANISMO Y LULISMO EN MIRAMAR

### *El hombre*

Hace unos años que se ha conmemorado el quinto centenario de la impresión del primer libro catalán. Valencia inició la celebración con una exposición; tras ella, Barcelona. Los paneles informativos de la geografía de las primeras prensas de la Corona de Aragón viajaron de la ciudad del Turia a la ciudad del Llobregat: pero en ellos se olvidó el situar la primera imprenta que trabajó en el Reino de Mallorca, primero probablemente en la Ciutat de Mallorca y luego, ciertamente en 1487, en la casa de Trinitat de Miramar.<sup>1</sup>

Es lamentable que se pueda dar tamaño descuido cuando en el mapa general de las imprentas de incunables del Museo de Historia de la Imprenta de Maguncia se halla señalada la que fundaron entre nosotros el maestro en teología — *doctor parisiensis* — Bartomeu Caldentey (1445?-1500) y el fundidor y relojero — *imprensor litterarum* —<sup>2</sup> Nicolau Calafat († ca. 1501) y que publicó con caracteres propios al parecer, por esta peculiaridad que poseen las islas de aislarse y entrañarse con una cultura o un aspecto singular de ella,<sup>3</sup> una obra de Jean Gerson, *Tractatus de regulis mandatorum* (Mallorca 1485);<sup>4</sup> otra de un presbítero isleño llamado Francesc Prats, titulada *Les set astacions e hores representant la Passió de Christ* (Miramar 1487);<sup>5</sup> el Breviario de la Diócesis de Mallorca (Mallor-

---

<sup>1</sup> El trabajo más importante realizado sobre este tema es el de JUAN MUNTANER BUJOSA, *La primera imprenta mallorquina* BSAL 31 (1953-60) 467-583, con la bibliografía anterior.

<sup>2</sup> J. MUNTANER, *La primera imprenta* cit. p. 498.

<sup>3</sup> J. MUNTANER, *ibid.* pp. 487-489, siguiendo a Haebler. También F. VINDEL, *El arte tipográfico en España en el siglo XV. Valencia, Mallorca, Murcia* (Madrid 1946) p. XXXVI.

<sup>4</sup> Sólo existe un ejemplar conocido en la Biblioteca Nacional de París. J. MUNTANER, *ibid.* p. 491. Por mi parte he utilizado la edición *Conclusiones de diversis materiis moralibus sive de regulis mandatorum* (París, Guy Marchant, 1497) 40 ff.

<sup>5</sup> Se conservan ejemplares en la Biblioteca Nacional de Madrid, Inc. 1088; en la Biblioteca de Cataluña: 2-II-3 y Bon 7-III-30, ambos mutilados, y en la Biblioteca Nacional de París, Résérve B. 27.748.

ca 1488);<sup>6</sup> unos *Rudimenta gramatice* de Juan de Pastrana (Mallorca 1487),<sup>7</sup> unas Letanías en catalán y dos bulas, una de difuntos, en catalán y otra de asociación a la Orden de la Merced, en latín.<sup>8</sup> Y en esta lista va sólo lo que sabemos y, en parte, ni siquiera se ha conservado, porque debió de editarse más bibliografía, cuya noticia incluso se ha perdido.

Si bien se piensa, la orientación de la actividad de la primera imprenta estaba determinada por el ambiente contemporáneo, eclesiástico y humanista, el que podía darle vida y al que ella podía vivificar. La relación es más que éso: es correlación. El humanismo resalta en el Tratado de gramática de Pastrana, compendio que se mantuvo en las escuelas insulares durante la primera mitad del siglo XVI mientras que Barcelona en 1508 aceptaba oficialmente la de Nebrija para su Estudio General. El espíritu eclesiástico se expande en la edición del Breviario Mayoricense, expurgado en sus manuscritos a lo largo de seis años de labor por el maestro Caldentey.<sup>9</sup> Este mismo espíritu, envuelto en un cierto aire reformador, la indujo a reeditar, para su divulgación entre el clero diocesano, el tratadillo de Gerson, que es, al fin y al cabo, un compendio de moral práctica, como pudo serlo en la primera mitad de nuestro siglo un Tanquerey o un Ferreres. Este mismo espíritu eclesiástico, este anhelo reformador proyectado al terreno de la piedad es el que animan las meditaciones de la Pasión de Cristo, en lengua vulgar, redactado por Francesc Prats. La labor tipográfica menor — letanías, bulas — es un servicio a la piedad popular.

Resumiendo: las publicaciones tienen carácter pedagógico y litúrgico, tienden a la formación y reformación del clero insular con una

---

<sup>6</sup> FRANCISCO VINDEL, *El arte tipográfico en España durante el siglo XV. Dudosos de lugar de impresión, Adiciones y correcciones a toda la obra* (Madrid 1951) pp. 216-221.

Noticias de la existencia del mencionado breviario procedentes de inventarios, trae una MUNTANER *ibid.*, p. 485 (propiedad del prior de Lluc, Gabriel Vaquer † 1531), a ella se podría añadir la de la presencia en un inventario de un *breviari de pregamí antic de penna e altre de stampa en paper, ordonats per mestre Caldentey... del dit bisbat* (propiedad de Arnau de Santacília, sacrista de la catedral, † 1516); la de otro *breviari vel de mestre Caldentey* (de Pere Segura, prevere, † 1548); la de un *breviari de stampa ab les cartes de pregamí que.s diu de mestre Caldentey* (de Francesc Carbonell, prevere, † 1533). Esta última partida nos muestra un libro de transición del copista al impresor: el material es pergamino; la letra es impresa.

<sup>7</sup> No se conserva ningún ejemplar, MUNTANER, *ibid.*, pp. 485-486.

<sup>8</sup> MUNTANER, *ibid.* p. 492. Antes, J. RUBÍO BALAGUER, *Noves butlles catalanes incunables* BBC 6 (1920-22) 5-23, en pp. 19-21.

<sup>9</sup> Véase la exposición que trae TOMÁS AGUILÓ, *Sant Cabrit y Sant Bassa* "Museo Balear" 1 (1875) p. 515.

orientación luliana — parece que se convino en 1488 la edición de alguna obra de Pere Daguí († 1500),<sup>10</sup> quizás de las que se publicaron luego en las prensas valencianas y se remitieron a la isla — y coinciden con el espíritu de la “devotio moderna” que soplabá desde la reforma del abad García Jiménez de Cisneros (1455-1510) en las cumbres de Montserrat, monte que, en días excepcionalmente claros, es visible desde la costa alta de Miramar.

Era una inyección de cultura nueva o renovada, desde el abanico de posibilidades de entonces, levemente matizado de lentitud — es claro que la isla navegaba a una velocidad cultural inferior a la de la península (Barcelona, Valencia) — pero que presionaba sobre los puntos juzgados clave por el buen juicio de Bartomeu Caldentey, el maestro en teología y prudente embajador del Reino cerca de la Corte, y del enigmático sacerdote Francesc Prats, que trabajaba, y así le hallamos, a su vera, flanco con flanco. Es a Prats que queremos referirnos desde aquí.

Francesc Prats, *prevere*, como de ordinario se suele sobriamente apostillar no sólo no debía tener título universitario — aspecto propiamente negativo — sino que estaba imbuído particularmente de la dignidad del sacramento del orden — aspecto positivo, que sus poesías dejan intuir.<sup>11</sup> Es conocido hasta ahora por dos breves compendios biográficos: el de Joaquín María Bover, en su *Biblioteca de Escritores Baleares* 2 (Palma 1868), s. v., 153-162 y el de Jordi Rubió Balaguer, en la *Historia de las Literaturas Hispánicas* coordinada por Guillermo Díaz Plaja, 3, (Barcelona 1968) p. 841. Es sobre el manejo de los mismos, el repaso de sus obras y la consideración de las últimas aportaciones de J. M. Hillgarth y Lorenzo Pérez, a más de la utilización de algún documento nuevo que intentamos delinear su perfil y reconstruir su personalidad: un humanista trabajador, un fiel adepto a la “devotio moderna”, un lulista a carta cabal. Ciertamente ninguna figura de talla, pero sí un eclesiástico de segunda línea, bien formado para su época y cultura y de obra, a la sazón, sugerente y convincente.

<sup>10</sup> MUNTANER *ibid.* p. 499.

<sup>11</sup> *indigne prevere*, en la dedicatoria de *Les set astacions* (1487); *lo pobre de virtuts Francesc Prats, prevere*, en la firma del poema a Ramón Llull, L. PÉREZ, *Una nueva versión del poema de Francisco Prats sobre Ramón Llull* EL 18 (1974) p. 151; *presbíter*: Solicitud al Gran e General Consell en favor del breviario de B. Caldentey, cfr. nota 9; *presbíter*: E. AGUILÓ, *Requesta de mestre Bartomeu Caldentey y altres demanant als jurats que prohibesquen al metje jueu Isac l'exercici de la medicina* BSAL 9 (1901-1902) p. 284; *un trobador nomenat mossen Francesch Prats, prevere*: J. M. HILLGARTH, *Un poema inédito de Francesc Prats sobre Ramón Llull* BSAL 33 (1968-1972) 75-83, en p. 78.

Desconocemos la fecha de su nacimiento que tuvo lugar probablemente en la Ciutat de Mallorca, como hijo de Lluís Prats, *draper* o pañero acomodado,<sup>12</sup> que ejerció de jurado en 1454.<sup>13</sup>

Estuvo emparentado con la familia Abeiar, constituida a lo largo del siglo XV por notarios de renombre, con uno de los cuales, Miguel, casó su hermana Catalina. Francesc Prats era, por tanto, cuñado del reputado bibliófilo y humanista Miquel Abeiar, cuya biblioteca fuerte de casi 500 volúmenes nos dió a conocer Estanislao Aguiló y que tenía una céntrica escribanía en la *plaça de les Corts*, en los bajos del notario Martí Terrers.<sup>14</sup>

Acerca de su formación sólo sabemos por ahora a través de su obra. Podemos pensar que contaría con una biblioteca por el estilo de la de Joan Doménech, presbítero, amigo suyo y que firma conjuntamente con los maestros de teología Bartomeu Caldentey y Jaume Risso, franciscano, la solicitud a los jurados para que se prohíba el ejercicio de la medicina al médico judío Isaac en 1488.

De hecho, las bibliotecas de los eclesiásticos de fines del siglo XV parece que se dividen en dos grupos: las estrictamente eclesiásticas, como pueden serlo la de Pere Calders, domero de la catedral († 1484) o la de mossèn Joan Riera († 1505), fuertes de 27 y 34 volúmenes respectivamente, y las de los eclesiásticos con fondos religiosos y, a la par, humanista. A este último grupo pertenecería la de nuestro personaje, como la de su amigo Joan Doménech († 1502) y que posee 62 volúmenes: algunos Padres, como Agustín, Jerónimo —añadamos Buenaventura— que marcan una pauta pietista y humanista a un tiempo; varios teólogos como Alberto Magno, Tomás de Aquino y Alejandro de Halés; varios predicadores y pastoralistas, entre ellos San Antonio de Florencia; una enciclopedia — el *Speculum maius* de Vicent de Beauvais — un manual de historia — el *Fasciculus temporum* de Werner Rolewinck — que le enmarcan en su época —. Varias obras le acercan a Prats: primero los clásicos antiguos, como Séneca, Persio, Horacio y Juvenal y los modernos como Petrarca y Dante (éste en lectura autógrafa); a continuación diversos escritores catalanes religiosos como Francesc Eiximenis, Felip de Malla y Francesc Pertusa, mas otros

<sup>12</sup> Doc. I del apéndice.

<sup>13</sup> ALVARO CAMPANER, *Cronicón Mayoricense* (Palma 1881) p. 200.

<sup>14</sup> ESTANISLAU AGUILÓ, *Inventari dels bens y heretat d'En Miquel Abeiar, notari, notable bibliòfil mallorquí del sigle XV* BSAL 7 (1897-98) 417-422, 435-440, 448-452.

que ciertamente Prats usó: la *Vida de Cristo* de Landulfo de Sajonia y el *Libre de primera e segona intentió de mestre Ramón Llull*.<sup>15</sup>

Huelga subrayar que nuestra aproximación es meramente hipotética pero puede ser fulcrada por la variada literatura de la biblioteca de su cuñado Miquel Abeiar.

Así pertrechado nuestro eclesiástico, del cual hasta el presente no consta haber poseído ningún beneficio eclesiástico, pero que vemos relacionado con la primera sociedad de la isla, que firma con él la petición de protección económica del breviario del maestro Caldentey: Teseus Valentí, Antoni Sala, Joan y Bernat Descós, Nicolau Espanyol, Nicolau de Quint, Jaume de Olesa, Mateu de Sant Joan y Bernat Morey, sospechamos que se dedicara a la enseñanza de tiempo atrás y que, al tratar a Bartomeu Caldentey, se afianzó en dicho quehacer.

No sabemos bien como andaban las escuelas de gramática por entonces. En el testamento de un beneficiado de la parroquia de Santa Eulalia, mossèn Joan Torner, fallecido el 26 de julio de 1497, se habla de "la escola de mestre Ballester, prop la Seu". En esta escuela debía enseñar Torner pues allí declara guardar arios textos clásicos, dándonos a entender que también allí era docente, además de mestre Ballester, "lo canonge Salom".

Este sacerdote da noticia de algunos tutores o mentores de gramática, que hemos de relacionar con la escuela: "un mestre de micer Fortesa", "N'Andreu Tarragó qui stava per mestre amb mossèn Aulesa"...<sup>16</sup>

Es en estos años que se debió desarrollar la actividad docente de Prats. Hacia 1485 dejaron la ciudad los estudiantes de las escuelas de Pere Daguí, que se establecieron en el Monte de Randa, y los de Bartomeu Caldentey y Francesc Prats, que se asentaron en la costa de Miramar. La ciudad estaba intranquila según se desprende de la correspondencia Descós-Boyl no sólo en lo religioso, por las extremosidades del inquisidor Caselles, sino también por los partidos políticos ciudadanos que acabaron convulsionándose el Día de Difuntos de 1490 en el interior de San Francisco.<sup>17</sup> Quizás existiera ya por aquel entonces la escuela de Inca de mossèn Bartomeu Far que, luego, en 1494 se instaló en el Puig de Santa Magdalena.

<sup>15</sup> Sobre estos extremos véase el estudio *El llibre català a la casa mallorquina (1350-1550)* Anal. Sacra Tarrac., 48 (1975) 193-240.

<sup>16</sup> AHM. P. Francesc Canyet, Testam. 1460-1498 s. f., ad 29-6-1497.

<sup>17</sup> MUNTANER, *ibid.* p. 470, 479.

Las escuelas de humanidades y lulismo que regentaban estos hombres perseguían seguramente todos en principio el ideal que Arnau Descós proponía a su sobrino Antoni Burgues — tengamos presente que Arnau Descós sucedió a Pere Daguí en su cátedra en 1500 —: “Conviene estudiar el arte de Ramon Llull con buenas costumbres porque así como en el arte oratoria Cicerón y Quintiliano no comprenden un orador que no esté dotado de prudencia, más aún que no aventaje a los demás en todas las virtudes, así no se puede llamar lulista sino aquel que imbuido de buenas costumbres sobresalga por su prudencia”. Escuela de vida, pues, había de ser una escuela de humanidades y de introducción al lulismo.

Luego vendrían las diferencias de criterios que, pienso, desconocemos aún. ¿Que razones serían las que llevarían a Jaume de Oleza, amigo de Caldentey, a escribir contra Pere Daguí? Lo desconocemos todavía.

Desde luego Caldentey y Prats aparecen asociados en la empresa de restaurar Miramar. En 1489 se llaman protectores del monasterio de la Trinidad; en 1493, administradores del mismo.<sup>18</sup> Con razón, porque Fernando el Católico se lo cedió el 10 de diciembre de 1485 aunque el privilegio de confirmación no saliera de la cancellería real hasta el 6 de diciembre de 1492. Siete años después... Los jurados de Palma se habían interesado en la corte para dar a Miramar una finalidad colectiva. En 1481 habían pedido *tant bell edifici* para ampliar el colegio femenino del Puig de Pollensa,<sup>19</sup> empresa para la cual también el obispo de Mallorca presionaba a la priora por aquellos años. Uno propendería a pensar que la dedicación de *Les set estacions* realizada por Francesc Prats a Sor Angelina Monroia, en la que le recuerda una visita relámpago realizada a *vostre sacre collegi*, pudiera estar relacionada con el posterior cambio de rumbo y destino de la casa de Trinitat de Miramar.

Este ulterior destino, este punto de mira en la restauración de Mi-

<sup>18</sup> J. GARAU, *Sobre la primera imprenta en Mallorca* BSAL 18 (1920-21) 65-67, 81-82.

En 1480, antes de iniciarse las gestiones, Trinitat se hallaba “en gran royna e no si astigua negun, ni sia loat Déu” ANTONI LLORENS, *De l'estada de mestre Bartomeu Caldentey a Valldemossa* BSAL 23 (1930-31) 359-360, artículo en el que hay que corregir naturalmente las apreciaciones respecto del óbito de Caldentey que dice ser posterior a 1500. Después del apéndice II de MUNTANER, *La primera imprenta*, p. 495, sus pretendidas fechas largas son insostenibles: Caldentey falleció pues a últimos de noviembre de 1500, aunque hubiera asesorado al ayuntamiento de Valldemossa, acerca del *camp del cos*, en agosto de aquel mismo año.

<sup>19</sup> MUNTANER, *La primera imprenta* cit. p. 498.

ramar no se reducía a una mera escuela de gramática, con espíritu lulista, sino que apuntaba a algo más. Se trataba de formar ahora — a imitación de los comienzos — un grupo sacerdotal impregnado de espíritu apostólico que predicara en las comarcas de la isla. La llamarada de Ramon Llull había perdido fuerza pero aún flameaba. Los jurados de Mallorca, en carta de fecha desconocida, se lo participaban al rey: “los dits preveres hagen proposat de fer un collegi de XII preveres ab lur mestre de theologia qui ls lige continuament, per ço que, fets doctes en la Sagrada Scriptura, puxen en lo temps de la sancta Coresma anar per aquesta ínsula predicant e hoint confessions amb molta diligencia”.<sup>20</sup>

Miramar de 1276 mira mar afuera; Miramar de 1496 mira tierra adentro, pero conservando aquella idea inicial de colegio apostólico que le diera su fundador y cambiando el ideal de la misión externa por el de la interior. La característica predicación de los frailes en la ruralía mallorquina de que nos dan fe tantos archivos municipales cuantos conservan sus fondos medievales va a ser apoyada, en la mente de Caldentey y Prats, por la ayuda del clero secular, mancomunado y formado, conviene subrayarlo, de forma especial en la Sagrada Escritura. Es posible que este interés por la Sagrada Escritura lo trajera Caldentey de los medios preevangelistas franceses que pudiera conocer y es cierto que perseveró en la isla. Pensemos sino en las lecciones de Escritura que daba Jerónimo Nadal en la catedral antes de decidirse a entrar en la Compañía de Jesús.

Desde luego Francesc Prats estaba demasiado imbuido por Ramon Llull para pasar por alto el problema que acuciaba al maestro por la salvación de los infieles. De pasada, en los versos que encabezan *Les set estacions* dedica una *Endreça a la Senyora Maria* en la que le encomienda “els pobles que Mahomet regla”. Pero los tiempos habían cambiado y había que adaptarse a las cambiantes circunstancias de los mismos.

Aunque probablemente Francesc Prats no debió poder ver el resultado de sus esfuerzos. Ni quizás poner en marcha la obra. Porque en el *Libre de les ànimes del purgatori de la Seu* figura una partida del tenor siguiente: *A XVII de dit mes [octubre 1496] combregà mossèn Francesc Prats, prevere... I s., IIII d.*<sup>21</sup> Esta es seguramente la fecha, hasta ahora desconocida, de su óbito. Anterior en cuatro años al de su fiel compañero Bartomeu Caldentey. El dato procede de una fuente paralela:

<sup>20</sup> MUNTANER, *ibid.* pp. 493-495.

<sup>21</sup> ACM, *Libre de les ànimes de purgatori de la Seu*, f. 53.

el *Llibre de sacristia de la Seu* que anota los viáticos administrados por el clero catedralicio.

*La devotio moderna y "Les set astacions e hores representant la Passió de Christ"*

Uno de los grandes libros de devoción de la Edad Media fue el Salterio, que recitaban a veces los seglares — si es que no utilizaban el breviario como nos consta de algún caso concreto en la isla de Mallorca. Para ello no era siempre necesario saber latín. Consta explícitamente de la existencia en las casas particulares de ejemplares del Salterio *en pla* o *en romanç* desde la primera mitad del siglo XV.

Germà Colom que ha publicado el único libro de horas conservado en catalán nos advierte que los primeros libros de horas no eran más que un Salterio combinado con el oficio parvo, el de difuntos, los salmos penitenciales, las letanías y algunas oraciones.<sup>22</sup> El Libro de Horas vino a constituir un género literario específico a partir del siglo XIV, caracterizado por la libertad de composición o libre selección de los oficios por parte del editor y la independencia del ciclo litúrgico y por ende del calendario oficial de la Iglesia. Es la liturgia que se trueca insensiblemente en piedad particular.

Los inventarios medievales de las casas particulares de la isla arrojan una importante provisión de Libros de Horas que no siempre es posible averiguar si eran o no en latín y que frecuentemente se mencionan como Horas u Oficio de Santa María, incluso alguna vez *Horae beatae Mariae ad usum Maioricarum*. En la segunda mitad del siglo XV se advierte a veces que están iluminados o que proceden de Flandes, de Zaragoza, de Roma o de la misma Mallorca.

A este género literario pertenece el primer libro editado en Mallorca en lengua vulgar. Pero con una particularidad: que es una obra de nueva planta. Es desde luego, por voluntad del autor un *Libro de Horas*, pero dentro del género literario popular posee una fisonomía particular.

Comencemos por indicar que el hecho no se ha advertido desde el momento en que hasta ahora nadie lo ha nombrado con el título específico que es el del colofón: J. M. Bover lo llamó *Devota contemplació y*

<sup>22</sup> *Llibre d'Hores*, a cura de Germà Colom (Barcelona 1960 = ENC 87) p. 9.



*meditaciones de la via sacra*, J. Rubió lo ha denominado *Contemplació dels misteris de la Passió*.<sup>23</sup> La obra comienza, como tantos incunables, exabrupto y es el colofón el que da razón de él. Como acaece en nuestro caso: el autor parte de una obra piadosa de la llamada *Devotio Moderna* que hubo de tener en cuenta también en sus lecturas previas a los Ejercicios, en Montserrat, Ignacio de Loyola: se trata de la *Vita Christi* de Landulfo de Sajonia, escritos entre 1348 y 1377. Se ve que Prats lo tuvo en sus manos. Muy frecuente en la isla no sería porque con seguridad nos consta sólo de dos ejemplares en bibliotecas de la primera parte del siglo XVI.<sup>24</sup> Y le gustó. Como gustó también a Joan Roís de Corella que lo tradujo por partes comenzando por la descripción de la Pasión: *Lo Quart del Cartoixá* (Valencia 1495). Por su parte, Francesc Prats lo debió estudiar e imaginó el montar un librito combinado de meditaciones sobre el tema de la Pasión, extraídas a menudo literalmente del monje alemán, pero cuyo armazón estuviera constituido por unas estrofas que introdujeran el episodio a considerar y otros versos que lo cerraran. Los versos se podían así cantar por el clero alternados con el pueblo. Luego venía la oración, también en verso.

Pero ¿de dónde tomar dichos versos, mejor dicho, los episodios a meditar? Y entonces, como lo explica el autor en la introducción acudió a la liturgia particular de la diócesis, a la procesión del Corpus Christi, de la ciudad de Mallorca:

Meditant encara la memorable orde per la nostra Mare Seu Catedral, ja de antich temps observada, fahent set stacions o posades lo dia de Corpore Christi representant procesionalment la festa de tant sacrament, com es lo de bona gràcia, qui lo dia del Dijous Sant fonch instituit, e en cascuna [stació] diu un respons, presa, vers e oració, han incitat en mí lo desig, aquelles paraules o sentencies, quant a mí fos possible, imitant, qui en lengua latina son dites, perque algun sentiment los qui tal lengua ignoren ne aprenguessen, en rim vulgar scriure; e en cascuna, lo preallegat doctor cartoixá e altres seguint, fer una contemplació en oració soluta.

Los textos latinos que se entonaban, cerrándolos con su correspondiente oración, en cada uno de los siete altares de la Procesión mallorquina

<sup>23</sup> Abreviando, del final de la dedicatoria, la expresión: *Comensa la devota e salutifera contemplació dels misteris de la acerba passió del Senyor nostre ihesus*. El único que acertó el título fue el catalogador de incunables de la Biblioteca Nacional de París, en su ejemplar: Résérve B. 27.748.

<sup>24</sup> Partimos naturalmente de nuestras investigaciones personales aludidas en la nota 15.

del Corpus se encuentran en el *Ordinarium de administratione sacramentorum alme sedis maioricensis* (Valencia, Jofre, 1516) ff. 127-135 v. y en el *Diurnale secundum Maioricarum diocesym* (Valencia, Jofre?, a. d.) ff. 100-102. El primero lo hace preceder de la explicación de que el rey Pedro III de Aragón el 15 de agosto de 1368 dispuso, por devoción al Cuerpo de Cristo, que se hicieran siete estaciones en la procesión del Corpus y que en ellas se cantaran los responsos, versículos y oraciones en cuestión.<sup>25</sup>

Pues bien, estos textos fueron los que tradujo en verso Francesc Prats con lo que pudo ordenar de forma historiada la Pasión desde Getsemaní hasta la Crucifixión dividiéndola en: Vísperas, Completas, Maitines, Prima, Tercia, Sexta y Nona.

Lo propone para su rezo en el Viernes Santo, en el Día del Corpus o en cualquier otro día en que quiera tomar fruto de la Pasión del Señor el lector. Con ello se advierte la manipulación del autor hasta que extremo llega: parte de una procesión popular eucarística y la subsume en una práctica de devoción a la Pasión... Aquí y allá se insinúa ora una alusión a la procesión en el texto en prosa de la meditación, ora una llamada a ponerse de hinojos ante la cruz. Es como una cuerda trabada con dos cordones. Pero hay más. Más cordón. Hay una meditación ordenada y metódica a partir de unos textos anteriormente en latín que constituyen el armazón exterior de la devoción, la cual, con el uso del vulgar, gana, interioridad, cordialidad, afectividad. Es una obrecilla modesta, trabajada y pensada en el espíritu de la *Devotio Moderna*. De ahí sus continuas llamadas de atención a la *ànima christiana*, a la *devota ànima*, a la *christiana devoció* y a la *christiana consideració*. Sea utilizando el vocativo personal, sea el colectivo, normalmente venimos a parar al vocablo *devoció*. Y ello en una práctica simultáneamente vocal y contemplativa. Como el rosario que se expande precisamente en estos momentos y cuya cofradía comienza capilla en Palma hacia 1480,<sup>26</sup> mientras que nuestra obra se publica en 1487 y toma el nombre de *Les set astacions e hores representant la Passió de Christ*. La fortuna que había de alcanzar el rosario había de ser mucha. Pero también la había de alcanzar el Vía Crucis que aquí encontramos en

<sup>25</sup> Doy dichos textos latinos difícilmente consultables en el apéndice II para que puedan compararse con las estrofas de Prats publicadas en la obra de J. M. Bover, de la cual existe reciente edición facsimilar. Los publicó recientemente GERHARDT MATTERN, *Zur Vorgeschichte und Geschichte der Fronleichnamtsfeier besonders in Spanien* (Münster 1962) pp. 302-304. Hay que corregirle el error de impresión de la fecha.

<sup>26</sup> G. LLOMPART, *La devoción popular al Rosario en la isla de Mallorca* "Revista Balear" 10 (1975), Núms. 40-41, s. p.

una forma embrionaria y que había de dar auténticos frutos en la devoción popular del *Reloj de la Pasión*, que todavía es dado hallar recitando en alguna que otra anciana, que la aprendió por tradición oral en nuestra ruralía. Como se ve es una especie de breviario para seglares llevado al *summum* de la simplicidad. Son la quintaesencia de las Horas medievales de la Pasión puestas al alcance de la payesía.

Característico de Prats es el insistir en la representación del episodio evangélico correspondiente. Como Ignacio de Loyola: “como si presente me hallase”, él dice “pensant esser aquella iornade”. La secuencia de verbos activadores resulta asaz significativa: *Veuràs... foragitada tota pahor, en mig dels sags, entra, acostemte-te al Redemptor... mire lo Senyor... contemple... Loa Déu, anima devota... Acostat, christiana devoció, al Senyor dient-li... (Maitines).*

Da su importancia a la gística: *postrat devant la creu atentament e reposada deu primerament emperò fer en los seus pits e front lo senyal de la creu e dit lo Pater noster en cada una hora... agenollada devant lo passionat Jesús diguès; Oració... stant de peus, los brassos en creu stesos diràs; Oració... pero sobre todo resalta su vocabulario afectivo y emocional: ab plor e profundissimo suspir diu l'anima mia... romp en làgremes, ànima christiana... encente de amor, christiana devoció... amb sospir e congoxós plor, anima devota, mira... seguex, anima mia, seguex mirant ab compassió, dolorosa... sospira devota consideració donant font abundantissima d'aygua als ulls... abrassada, christiana devoció, de plor, gemech e compassió al-cet, la processó seguint, qui mostre, continuant los actes de la Passió del Redemptor. Con ello pretende llegar al fondo de la religiosidad popular, como cuando utiliza el relato de la sentencia de Cristo, al que el Medioevo concedió gran importancia:*

*Nos, Pilat, les veus de Cesar tenint, condemnam tu, Jesús Natzareu (per que segons los maiós dels teus afermen te volies fer rey) esser al munt Calvari portat e aquí posat en creu a voluntat dels prínceps dels sacerdots e en als levat fins que muyres.*

Estamos ante una representación, ante una repetición de cualquier sentencia que podía oírse en la Ciutat de Mallorca llevándose el reo a ejecutar al cadalso del muelle que pintó Jordi Nisard en su tabla de San Jorge. Porque este extremo no lo pudo tomar Prats de su mentor el Cartujano, el cual al seguir el evangelio, no se encuentra con la sentencia y por tanto no la comenta ni la enmarca con autoridades. En cambio, por vía ordinaria, es verdad que el autor sigue, como adelanta en la dedicatoria,

al Cartujano y le toma largos párrafos literales aunque normalmente condensa y resume sus largas tiradas de comentarios y de citas de Santos Padres a fin de no hacerse moroso y pesado y selecciona y recorta para hacer su reseguído con los continuos meandros y concesiones a la contemplación cordial y sensitiva que le es propia. Y que es propia de su modelo Landulfo de Sajonia y aún éste toma de las famosas *Meditaciones vitae Christi* del Pseudo Bonaventura y otros autores de semejante cariz.

Para que se advierta la forma en que Prats sigue al Cartujano hemos colocado en columnas paralelas un fragmento de la Hora de Maitines:

Veuràs après, ànima devota, los circumstants quasi tots irruyr contra lo Untat Jesús; uns lo escarnexen, altres en la benignissima cara li scupen, axí com home vil e pestifero, tant que es error gran no solament veure.l mas considerar com sia coneguda tal fas no de home sino de lebrós, tant es inflada e tumorosa per punyades, colps e galtades e cuberta de sutzetat e scopina.

O donchs, anima mia, que desfer vehent lo teu amat axí, sino abundar per compassió en amarisimes làgrames considerant que no pot esser mes turpe acte, ne mes despectiu, ne mes ignominiós, de hon abrassada la contemplació, puix te alegres de esser christiana, recogita si ets verdadera dexeble del teu mestra e vegas si ab adulterinas colors untes la tua fas axí corporal com de la consciencia en la confessió e axí conexeràs la macu'a scupina de Lucifer en la tua cara. Guarda que no sies trobada en companyia dels iueus scopint en la cara del Senyor per sutzetat de vila cogitacions, recordant que a ymatge sua est creada.

Guarda no escupes en la fas del Redemptor minorant o deturpant de's bons e virtuosos homens la fama.

Tunc qui circumstabant omnes fere in simul irruerunt super dominum Iesum et illudebant. Alii spuebant in vultum eius benignissimum tanquam in hominem vilem et pestiferum [...].

Et sic illa facies benedicta facta est ita abominabilis quasi esset leprosa exputis et verberibus quae ei, ut subditur, in faciem cum palmis dederunt.

Hoc est contra illos qui aduiterinis coloribus ornare suas nituntur facies. Ex hoc articulo consputionis in faciem sumuntur duo documenta. Primum est quod nos diligenter caveamus ne et nos unquam cum iudeis Christi faciem conspuamus, quod fit modis pluribus. Primo namque secundum Hieronymum faciem Christi conspuunt qui conscientiam suam fedis cogitationibus et actionibus pollunt [...].

Tertio, secundum Gregorium, in faciem Christi conspuunt qui iustos et sanctos in presenti vita confutant et in eorum contumelias fluxa verba quasi fluentas salivas mittunt.

Guarda e no scupes en la fas de Jesus rebent indignament e en peccat mortal lo sacrament de bona gràcia.

Guarda no scupes en la fas de Christ Redemptor menyspreant los prelats, reys, iutges o maiors teus e finalment no scupes en la fas del Messia Jesús, oblidant les gracias que has rebudes e rebs d'el cascun dia e per fer-te digne de esser preservada de tants perills, digues-li:

Oratió.

Jesus, gran sobre totes graneses, misericordiós sobre totes misericordies, qui per les brutissimes scupines dels iueus la fas tua mundissima permets macular, dona a la memoria del te devot la ymatge de la cara tua tan preciosa, per ço que obrant o cogitant, de sutzetat no sia inquinada.

Quarto dici potest quod ad litteram Christum in faciem conspuunt qui eucharistiam indigne sumunt [...].

Quinto in faciem Christi conspuunt qui prelatos suos contempnunt.

Item sexto in faciem Christi despective conspuunt qui gratias Deo de quolibet sibi dato munere non agunt [...].

Jesus qui inmundis iudeorum sputis pulcherrimam faciem tuam maculari voluisti, da mihi tue imaginis faciem in me nunquam meis sordidis actibus aut cogitationibus inquinari.

La índole óptica de la contemplación que preconiza Prats le lleva a presentar temas iconográficos, que resultan equivalentes expresados por el arte o pergeñados en la pantalla de la imaginación, con ayuda de sus sugerencias. He aquí un tema antiguo, el de las *arma Christi*, que se encuentra por vez primera en los inventarios parroquiales de la isla en el último decenio del siglo XV en las llamadas *velilles*. No se halla manifestado en toda su amplitud pero se advierte como tiende hacia él la descripción al ir enumerando y aislando elementos:

Contempla, anima mia, e posat en devota consideració recollegex tu mateixa per ço que has vist e entra en la cubicol secret de la tue meditació lamentable e veuràs la utilitat gran e doctrina salutifera e la passió del redemptor Jesús; considera que après que es estat batut lo han scarnit los gentils e incircuncisos en set modos:

Primer, vestint la porpra. Segon, clàmide. Ters, posant-li lo ceptre de canya en la sagrada mà. Quart, adorant-lo ab scarni. Cinquè, ab salutació donant-li galtada. Sisè, scopint-li en la especiosissima fas. Setè, levant-li la canya de la mà e ab aquella ferint la corona de spinas.

Se me dirá que estamos más bien ante una figuración del *Ecce Homo*. Y es así. Es sólo al filo del 1500 que comparece el tipo iconográfico del *Ecce Homo*, que viene a substituir al *Varón de Dolores*, rodeado de las *Arma*. El tríptico de S'Avall, acaso de Pere Terrenchs, responde exactamente en sus pormenores al tipo de *Jesús Redemptor... ab la cadena que te en lo coll*. Pasamos del simbolismo del Varón de Dolores al realismo del *Ecce Homo*, que va a impresionar al pueblo en la pintura de la Santa Faz del siglo XVI.

Huelga decir que aquí y allá, cuando puede, Prats descende al campo de la vida corriente para hacer sus aplicaciones, que, aunque pocas, son significativas y resultan un botón de muestra de lo que podía ser su predicación moral. Así en Prima nos dice que *sta la excellent Mare e Verge en contemplació mirant en spirit los improperis fets al seu amat fill, sentint ab el amarissima dolor*. Consecuencia para las mujeres: *No que li sia denunciat per home, com no sia acostumada demanar novitats, ne exir en finestra, ne fora casa sino per necessitat*. Aplicación para las religiosas: *E aprenghen ací les religioses e donades a la contemplació, seguint la Mare de Déu, com no es permès a elles sortir dels monestirs e claustres lurs*.

En Sexta aborda otro tema contemporáneo: el latrocinio en vida paliado a última hora con legados testamentarios: *Guarda, anima mia, de no preparar al Redemptor [...] vinagre ab fel mixta com los avars, simoniachs, usurés e qui pensan satisfacer dels bens mal adquirits ordenant en lurs testaments grans e opulents lexes en edificis de iglesies, beneficis e ornamentals; altres amant d'ells esser dit e vantilat tals còses haver lexades, no curant de satisfacer-les a qui vulpinement o rapinosa les levaren*.

En Maitines quienes son aleccionados son los eclesiásticos: *Apren, anima mia, doctrina [...] mostrant als eclesiàstichs o qui desiren esser bons no esser salut de l'ànima lur aturar en les cases de prelats, reys e grans princeps ahon maiorment la pompa del mon es venerada. E per so fuig tu, com feu Pere (després del seu pecat) al loch solitari, fuig al erm de penitents, fuig a la cova plorant tos peccats contentant de la obra de' natura mes que de la feta per artifici, no dessies star en les cases ornades, no.t placien les habitacions plenes de faust, no dessiies les superfluitats; nodrices de lascivis [...]*.

A continuación de *Les set astacions* el sacerdote Prats da vuelta a su estro poético, que desgraciadamente no brilla mas que con el breve fulgor de una bengala, en una serie de composiciones dedicadas a la eucaristía, una a la recepción de la misma y la cuarta al sacerdocio, confeccio-

nador de la misma. Las publicó J. M. Bover en una edición que puede ser suficiente hasta la nueva edición de la obra. En cambio, no incluyó en su diccionario la composición que introduce la obra y que en siete còplas, una endreça y una tornada anticipa silueteándola la Pasión: es como un esbozo del contenido del incunable. La incluimos en apéndice porque es posible que sólo se conserve completa en los ejemplares de las Bibliotecas Nacionales de Madrid y París.<sup>27</sup> Uno se pregunta si el mismo Bover no la publicó por no contar al tiempo de la redacción de su libro más que con ejemplares mutilados como lo son los de la Biblioteca de Catalunya.

Lo que nos llama la atención es la importancia que el autor concede al sacramento de la eucaristía, de forma que a la misma: promesa, misterio, confección y recepción consagra su apéndice poético. Ello no puede ser una mera casualidad. Habrá que pensar, hasta que se pueda confirmar, que Francesc Prats tenía una concepción de conjunto de la Pasión y la Eucaristía, como en algún círculo italiano de la Reforma Católica, tanto mas cuanto que su composición dedicada a la cleroatura es típicamente reformadora<sup>28</sup> y hay que enlazarla con el proyecto de colegio o comunidad apostólica que se pensaba asentar en Miramar.

Lo que urge advertir es que Francesc Prats es un intelectual. Podríamos decir un intelectual de provincias, como humanista de provincias fue Ferrán Valentí unos decenios anterior. Posee una cultura clásica que sale a relucir a tiempo y a destiempo en las citas de sus poemas. No podemos olvidar tampoco que, en el Arte, el Renacimiento se introdujo antes en la ornamentación que en el fondo y el espíritu de las obras. Las citas de grotescos del plateresco, llamado entre nosotros "romà", equivalen a las menciones de Febo, de la Laguna, del Helicon, del enigma del centauro de los poemas, pongamos por caso de nuestro autor. Esto nos lleva a decir unas palabras acerca de otra empresa de Francesc Prats: la humanística.

#### *La traducción de la "Visió delitable" del bachiller Alfonso de la Torre*

Una prueba irrefutable de la calidad intelectual de Francesc Prats la poseemos en el hecho de que se decidiera a traducir una obra famosa

<sup>27</sup> Apéndice, doc. III.

<sup>28</sup> *Vers ters mostrant com deven esser honrats los sacerdots e qual lur vida en sguart de Déu e conspecta dels mirants.*

de antropología racional del siglo XV: la *Visión delectable de la Filosofía y Artes Liberales, Metafísica y Filosofía Moral* que redactara hacia 1440 Alfonso de la Torre, dedicándola a Juan de Beamonte, preceptor del Príncipe de Viena. En ella, a través de alegorías, el autor en una visión se entrevista con las Siete Artes Liberales las cuales le enseñan sus secretos. Con ellas sube al monte de la Verdad. La Naturaleza le comunica los secretos de la vida natural física y la Razón el fin del hombre, sus modos de vivir su vida social, lo que son las Pasiones y la necesidad de luchar contra ellas.<sup>29</sup>

La obra viene a ser una búsqueda del sentido y explicación del cosmos y el microcosmos, del fin del hombre por vía racional.

Recientemente se ha aclarado, como intuyó Menéndez Pelayo, que la obra está profundamente influenciada por Maimónides,<sup>30</sup> pero ésto lo desconocía el sacerdote mallorquín, contrario a la cultura judía, y que "picó" como tantos otros tomando la obra por una enciclopedia científica de raigambre cristiana envuelta en las alegorías medievales de un Boecio o un Marciano Capella, persiguiendo el descubrir el fin del hombre con ayuda de la razón.

Existe una tradición catalana, impresa en Barcelona: *Visió delectable, a despeses de Mateu Vendrell, mercader, ciutadà de la dita ciutat, 17 d'abril 1484*, 68 ff., con edición facsimil en la Ciudad Condal de 1911. Esta es incluso anterior a la edición castellana (Burgos 1485?). Pero lo que no queda claro es la relación existente entre esta edición incunable y el manuscrito catalán existente en El Escorial (0-11-21) y, a su vez, con la traducción realizada por Francesc Prats.

Ramón Miquel i Planes en un artículo publicado a primeros de siglo dedicado a estos extremos publicó el facsimil de los dos primeros folios de la traducción de Prats.<sup>31</sup> En ellos se lee: *Assí començan les robriças del libre appellat Visió delectable, compost per lo ingeniós Alfonso de la Torre, batxaler en teología del Regna de Navarra, traduyt de lengua cas-*

<sup>29</sup> J. DOMÍNGUEZ BORDONA, *La prosa castellana en el siglo XV* en G. DÍAZ PLAJA, *Historia de las Literaturas Hispánicas* 2 (1968) 180-181. GONZÁLEZ PORTO BOMPIANI, *Diccionario Literario*, v. 10, p. 707, s. v. Me ha resultado inconsultable el artículo de MARCEL BATAILLON del "Annuaire du Collège de France" 51 (1951) 258-262.

<sup>30</sup> I. S. REVAH, *Les Marranes* "Revue des Etudes Juives" 118 (1959-1960) 29-77, en pp. 70-71. Me ha señalado este art. mi buen amigo J. Riera Sans.

<sup>31</sup> R. MIQUEL I PLANAS, *Els textos catalans de la "Visió delectable"* "Bibliofilia" 1 (1911-1914) 461-463. El códice en cuestión, dice, consta de 115 hojas de papel, de 305 x 220 mm. Encuadernación del siglo XVII. Lomo: Papeles varios. Procedía de la Col. Heredia, catálogo de venta núm. 8274.



*tellana en vulgar cathalà per lo honorable En Ffrancesch Prats, de la Ciutat de Mallorcaes.*

Prats tradujo, pues, la obra y su versión, antes en poder de D. Lamberto Matas se encuentra actualmente en la Biblioteca Municipal de Ripoll.

Hay diversidad de opiniones acerca de la coincidencia de dichas versiones: para Miquel i Planas la versión catalana de 1484 es distinta de la de Prats. En cambio, Rubió Balaguer piensa que se trate de la misma.

Sea de ello lo que fuera — y no me ha sido posible a mí desenredar la madeja — queda el hecho cierto del empeño de Prats que denota un humanismo, no decorativo de citas clásicas, sino de fondo y de intento de antropología racional.

### *El poema en honor de Ramon Llull*

El lulismo de Francesc Prats se puede pulsar desde hace poco sobre el poema *Obre feta en laor de mestre Ramón Llull mallorquí*, recientemente exhumado en dos versiones, más breve la una (184 versos), más extensa la segunda (240 versos), halladas por J. M. Hillgarth<sup>32</sup> y Lorenzo Pérez<sup>33</sup> respectivamente.

Es difícil entrar en la prioridad y cronología de las redacciones; pienso, desde luego, que entrambas pertenecen al mismo autor: el *trobador nomenat mossen Francesc Prats, prevere*, que mencionan por igual.

Se trata de una composición erudita por el estilo de las que concuerrieron al certamen luliano conservado de 1502 y en él se describen a grandes pinceladas los rasgos biográficos de Ramon Llull.

La pauta es evidentemente la Vida coetánea aunque completada por algunos pormenores históricos y con varios añadidos de carácter tradicional o legendario, como son la aparición de la Virgen con el Niño (Hillgarth, vv. 41-48; Pérez, vv. 73-80), que se encuentra asimismo en el poema de Joanot Menorca del certamen mencionado y a la que alude, al parecer por vez primera Joan Bulons hacia 1433<sup>34</sup> y la alusión al martirio en Bu-

<sup>32</sup> J. M. HILLGARTH, *Un poema inédito de Francesc Prats sobre Ramón Llull* BSAL 33 (1968-72) 75-83.

<sup>33</sup> LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ, *Una nueva versión del poema de Francisco Prats sobre Ramón Llull* EL 18 (1974) 143-151.

<sup>34</sup> G. LLOMPART, *La leyenda del desengaño en la conversión de Ramón Llull* AST 36 (1963) 283-298, esp. p. 293. De todos modos no acaban de coincidir las finalidades señaladas por los autores en la presunta aparición.

gía (Hillgarth vv. 113-128; Pérez, vv. 145-160); a este último se consagran dos estrofas en las que se menciona su predicación, negación de la fe mahometana y afirmación de la Trinidad (ésta sólo en Pérez, vv. 150-151), alboroto de la población, lapidación, lanzamiento del cuerpo al muladar y milagrosas fosforescencias nocturnas sobre el mismo. La substancia de dichos acaecimientos: "predicación-lapidación" por estas mismas fechas son representados en el retablo de la Trinidad del gremio de alfareros, obra probable del maestro Pere Terrenchs, miserablemente desperdigado entre museos y colecciones particulares.<sup>35</sup>

Existe además una velada alusión a la leyenda de la dama del pecho canceroso:

... fet senescal del rey  
 en vil amor ligat, no servant ley,  
 fins aquel jorn que per vos fonch tocat  
 mitjà li fes, de sa enamorada  
 qui li mostrà lo temps en que.s perdía<sup>36</sup>

El poeta a renglón seguido advierte que el hecho determina el arrepentimiento y penitencia de Ramon Llull y su subida al Puig de Randa, donde da la impresión de que:

vegades sinch Vos li aparegués  
 en creu posat dins aquesta celleta.<sup>37</sup>

Aquí aparece un desdoblamiento de la conversión de su amor adúltero y de las apariciones de Cristo crucificado, que no se comprenden lógicamente desde el momento en que la Vida coetánea las hace coincidir y consta, por lo demás que la Vida coetánea corría por las bibliotecas privadas mallorquinas en el siglo XV. No queda otra salida, pienso, que reconocer que la leyenda del desengaño en el encuentro con la dama cancerosa había cobrado carta de autonomía y actuaba como una cuña de tardición oral deshaciendo la biografía histórica. Actuaba, desde el punto de vista positivo, en el contexto histórico, alumbrando con un mayor halo de sobrenatural la narración más escueta de los hechos de la Vida coe-

<sup>35</sup> SANTIAGO SEBASTIÁN, *La iconografía de Ramón Llull en los siglos XIV y XV* "Mayurqa" 1 (1969) 25-62.

<sup>36</sup> PÉREZ, vv. 50-53; HILLGARTH, vv. 19-23.

<sup>37</sup> PÉREZ, vv. 81-82; HILLGARTH, vv. 49-50.

tánea, unida a la descripción de la aparición de la Virgen con el Niño y la secuencia final del martirio.

La estima del autor por el maestro le lleva incluso a apuntar las razones por las cuales no ha podido aún ser canonizado. Por un lado menciona la campaña realizada por la orden dominicana y podemos pensar en el inquisidor Eimeric mirando en filigrana el papel que jugaba a la sazón el inquisidor Caselles:

Callen aquells invidiosos cans  
qui us an posat nom d'infel rabiós<sup>38</sup>

Nadie se escandalizará del nombre de perros, desde el momento en que los dominicanos se representaron así a sí mismos en la Capella degli Spagnuoli de Florencia, y sus pinturas fueron allí asesoradas por el P. Giacomo Passavanti O. P., el autor del *Specchio di vera penitenza*. Aunque es claro que la interpretación del autor se halle más que del lado del ladrar los *Domini canes*, del lado del morder...

Pero además se echan las culpas a los conciudadanos mismos de Ramon Llull. Dado el episodio del martirio (Hillgarth, vv. 170-171; Pérez, vv. 130-131).

Si.l Pare Sant no us ha canonizat  
la culpa es dels ingrats mallorquins,  
plens de faust y de pobresa dins  
que.n sol regir cascú té voluntat.<sup>39</sup>

Es el espíritu de banderías que contemporáneamente insinuaba Arnau Descós a Bernat Desboil y que tenía raíces añejas y retorcidas. Recuérdese, un siglo atrás, a fra Anselm Turmeda.

Desde luego para Francesc Prats, Ramon Llull es su gran abogado, a él pide y suplica en el terreno estrictamente religioso:

... pregau que.ns leu la plaga  
Déu piadós, que tenim dins lo cor.  
Aquesta es la terrible pavor  
qui dins lo pou de l'infern no s'amaga<sup>40</sup>

38 HILLGARTH, vv. 169-170; corríjase PÉREZ, vv. 185-186.

39 PÉREZ, vv. 188-192; HILLGARTH, vv. 172-176.

40 PÉREZ, vv. 197-200; muy alterado, HILLGARTH, v. 181.

Y es, en el lenguaje de la época, el caballero de Cristo que el poeta ve en Ramon Llull cuando dice:

martiri pres lo cavaller valent.<sup>41</sup>

Recoge entonces la figura que en la persona de Cristo anota en *Les set estacions*, al principio, en la dedicatoria:

*attent a la part segona de la sua melliflua obra (del Landulfo Cartoi-xà) ahon de la passió acerbissima del strenuu bataller Jesús tracta qui en lo turment de la creu contra lo inimich de natura humana, Lucifer, triumphà*

y que prolonga, en la hora de Tercia, al exhortar al lector:

fes-te cavaller strenuu del passionat Jesus, pren la creu.

Nos hallamos ante el tema literario y artístico — arte y letras se involucran — del *miles Christi* que estaba a punto de rebrotar en Europa en el *Enchiridion militis christiani* de Erasmo, el *Der Reuter* de Albrecht Dürer y el trasfondo de los Ejercicios de Ignacio de Loyola.<sup>42</sup> Mas todo venía de muy lejos. Y el mismo Prats había sin duda leído el *Llibre de l'ordre de cavallería*, escrito fehaciente de que el concepto de *cavaller valent* que aplicaba Ramon Llull era pura objetividad. Llull lo tenía pensado y repensado. Y además, escrito.

Otra figura literaria de la época, aparte de la vida como milicia, es la de la existencia como navegación que Prats utiliza. No la tomó de la visión del puerto de Mallorca. Aparece frecuentemente en la poesía coetánea de certamen, como reflejo de una difusión de carácter europeo acentuada a la sazón de un motivo patrístico y llevada a un subjetivismo característico del Medioevo agonizante:<sup>43</sup>

<sup>41</sup> PÉREZ, v. 64; HILLGARTH, v. 96.

<sup>42</sup> GABRIEL LLOMPART, *En torno a la iconografía renacentista del "miles Christi"* "Traza y Baza" 1 (1972) 63-94.

<sup>43</sup> G. LLOMPART, *La nave de la Iglesia y su derrotero en la iconografía de los siglos XVI y XVII* "Spanische Forschungen der Goeresgesellschaft" 25 (1970) 309-335, espec. pp. 311, 316.

O crestià, amador vertader,  
 la vostra nau s'es molt ben governada  
 en la gran mar y avenla donada  
 per aquell preu que més nos pot haver.  
 Baneyt vaxell es quant hom y racull  
 tot lo mester per venir al iust port  
 y ab repòs nos conduiu a la mort;  
 tal nau tingués, vos, mestre Ramón Llull.<sup>44</sup>

En cambio, tiene un gran sabor personal y bien pudiera salir de la práctica de la navegación y de las listas de viajeros que vería en Porto Pi o en la Lonja la petición que cierra la poesía, que es un tópico de sermonario, pero está expresado con gracia algo desmerecida por la falta de inspiración formal:

Mare de Déu, vos sou aquell gran full  
 en qui Déu sol scriure pres deport,  
 feu-me legir en lo scrit de port  
 hon los salvats Déu gloriós acull.<sup>45</sup>

He aquí, a grandes rasgos, lo que sabemos —lo que sé, mejor— acerca de Francesc Prats, lulista, humanista, reformador religioso, hombre de su tiempo. Tengo la impresión de que los archivos todavía tienen secretos sobre este modesto sacerdote que aquí en Miramar, mejor que otros, vió *passar l'ombra de Blanquerna*.

## APÉNDICE DOCUMENTAL

### I

*Redención de un censo familiar por el presbítero Francesc Prats*  
 6-2-1484.

Ego, Franciscus Prats, presbiter Maioricarum, gratis etc. confiteor et recognosco vobis, discreto Petro Riera, apothecario Maioricarum, presenti

<sup>44</sup> PÉREZ, vv. 225-232; falta en HILLGARTH.

<sup>45</sup> PÉREZ, vv. 237-240, falta en HILLGARTH.

etc., pro redemptione et quitatione et luytione illorum quinquaginta solidorum regalium Maioricarum minorum censualium, quos mihi seu verius venerabilis domine Catherine, uxori discreti Michaelis Abeyar, notarii Maioricarum, sorori mee per consignationem per me eidem factam quantum ad annuas pensiones tantum facere teneris in duobus terminis anni videlicet in festo Nativitatis Domini viginti quinque censuales et alios viginti quinque solidos censuales, in festo Sancti Iohannis mensis iunii, pretextu cuiusdam hospitii, situati intus presentem civitatem Maioricarum, in parrochia Sancte Eulalie, in platea vulgariter dicta *del pa*, tenuti sub alodio et directo dominio ac iurisdictione reverendi prepositi Terrachone ad faticam decem dierum et ad quinquagesimum de laudimio, prout hec et alia una cum affrontationibus dicti hospitii in instrumentis inde factis latius est videre, dedistis et solvistis mihi seu verius, de voluntate mea, dicte venerabili domine Catherine, uxori discreti et venerabilis Michaelis Abeyar, notarii Maioricarum, sorori mee, per ditam tabule honorabilis Iohannis Dez-Pi ex una parte triginta unam libras et quinque solidos prefate monete ratione proprietatis pretio quarum dicti quinquaginta solidi censuales fuerunt venditi per Iohannem Martí, habitatorem ville et castri Evice una cum aliis,\* venerabili Ludovico Prats, draperio Maioricarum, genitori quondam meo, ut de dicta venditione constat, instrumento continuato in notulis portionis dicti reverendi prepositi Terrachone, sub die sabbati secunda mensis octobris, anno a Nativitate Domini MCCCCLVI, et, ex alia parte, duas libras, tres solidos et quatuor denarios, ratione census et rate usque in hunc presentem diem debiti et debite pretextu dictorum quinquaginta solidorum censualium. Unde rerum etc. per me et meos etc. facio vobis etc. tam de dictis [...] bonum finem [...].

Ad haec, ego, dicta Catherina, uxor dicti discreti et venerabilis Michaelis Abeyar notarii soroque dicti venerabilis Francisci Prats, presbiter Maioricarum, confitens me habuisse dictam quantitatem modo predicto gratis etc. sine tamen evictione etc. cedo vobis dicto discreto Petro Riera, apothecario Maioricarum, presenti omnia loca iuraque mea etc. quibus iuribus etc. promittens etc., obligo etc.

Testes honorabilis Iohannes Dezbruy, civis et discretus ac venerabilis Michael Abeyar, notarius Maioricarum, in presentia quorum dictus venerabilis Franciscus Prats firmavit. Testes vero firme dicte venerabilis do-

---

\* Laurentius Masó, civis Maioricarum. Contrato del 2-10-1456. AHM. F, Contr. 1456-1464, T-27, ff. 20-20 v.

mine Catherine, quae statim paulo post dictum firmavit, sunt Paschasius Thió, parator, et Rafael Alsina, molendinarius Maioricarum.

AHM. P, Gabriel Fonollar, Man. 1484, ff. 17-17 v.

## II

*Texto latino de las estaciones de la procesión del Corpus Christi puestas en verso, en catalán, por Francesc Prats en el incunable "Les set estacions".*

Stationes in die Corporis Christi, Anno dni, MCCCLXVIII.

In prima statione. Responsorium.

Orationem faciens incepit contristari: mortem propinquam sentiens non desiit preliari populus. Nostram salutem sitiens elegit cruciari. Versiculus. Cum passionis serie in christi mentis acie decuit presentari p. Nostram salutem. v. Dirigatur domine oratio mea. p. Sicut incensum in conspectu tuo. Oremus. Domine Jesu Christe fili dei vivi qui nos verbo et exemplo orare docuisti: tribue quesumus: sic orationi unanimi mentis devotione insistere: ut tue orationis directi meritis securi mereamur ante tribunal eterni iudicis presentari. Qui vivis et regnas in secula seculorum amen.

In secunda statione. R.

Captus in orto manibus ligatus primum Jesus Anne presentatus. p. De doctrina et discipulis ab eo scicitatur. v. In facie Jesus dire flagellatus fuit coram Anna dure increpatus p. De doctrina... v. Duxerunt judei Jesum ad Annam primum p. In cuius domo alapa percussus est.

Oremus. Domine Jesu Christe qui per Judam proditorum fuisti proditus et traditus in manus crudelium judeorum: et Anne presentatus et in eius domo alapa percussus: te supplices exoramus: ut meritis huius presentationis: digni efficiamur per te presentari ante conspectum paterne majestatis: in gloria paradisi, cum qua vivis et regnas deus per infinita secula seculorum amen.

In tertia statione. R.

Cayphe pontifici offertur consequenter: injuria multiplici invehitur frequenter. p. Blasphemia falsi dici repellitur valenter. v. Dum valor sal-

vifici cernitur potenter et virtus mirifici ostenditur potenter. p. Blasphemia. v. Expuerunt iudei in faciem Jesu. p. Et cum collaphis ceciderunt.

Oremus. Domine Jesu Christe per patientiam quam habuisti; sustinendo innumerabiles contumelias et percussiones coram Caypha impio pontifice: placeat tue benignitati: quatenus nostris peccatis per tribulationum patientiam expurgati: participes simus tue glorie eternalis. Qui vivis et regnas deus per omnia secula seculorum amen.

In quarta statione. R.

Princeps et rector omnium presidi presentatur: dux et director cordium inique accusatur. p. Judex et lator iurium iniuste condemnatur. v. Dum ad clamorem crudelium mediator dei et hominum crucifigi mandatur. p. Judex. v. Judica me domine quoniam ego in innocentia mea ingressus sum. p. Et in domino sperans non infirmabor.

Oremus. Omnipotens sempiternus deus: domine Jesu Christe qui non obstantibus falsis accusationibus iudeorum: in conspectu iudicis pilati innocens apparuisti: per illam tuam ineffabilem innocentiam tibi humiliter supplicamus: quatinus ex tue misericordie abundantiam: a peccatis omnibus abluti: in die mortis nostre innocentes in tua compareamus gloria: tecum perpetuo regnaturi. Qui vivis et regnas deus: per omnia secula seculorum amen.

In quinta statione. R.

Rex regnum et dominus illusus purpuratur: et corona spinea compunctus coronatur. p. Columne lapidee coniunctus alligatur. v. Dum ad rumorem populi pilatus incitatur Christus redemptor seculi flagellis vapulatur. p. Columne lapidee coniunctus alligatur. v. Conversus sum in erumna mea. p. Dum configitur spina.

Oremus. Domine Jesu Christi, qui contumeliose presentatus pilato: per eius ministros impios columne crudeliter alligatus et corona spinea coronatus fuisti: meritis huius coronationis: tuam humiliter imploramus clementiam: quatinus peccatorum nostrorum, obtenta venia in tua immarcessibili gloria: per sanctos angelos tuos: corona mereamur eterne beatitudinis coronari. Qui vivis et regnas in secula seculorum amen.

In sexta statione. R.

Promulgans sententiam pilatus infremuit: ascultans dementiam salvator obmutuit. p. Propinans clementiam mactatus non diluit. v. Cum contumelias patiens opprobriis saturatus mortem pro nobis libenter sus-



tinuit. p. Propinans. v. Tradidit in mortem gloriosam animam suam. p. Et cum sceleratis deputatus est.

Oremus. Domine Jesu Christe misericors deus: sicut dignatus es patienter suffere: quod iniqua sententia per iniquum judicem pilatum contra te prolata executioni daretur: ita digneris nos famulos tuos in die obitus nostri per tuam clementiam nostris vitiis expurgatis: in tue glorie dextera misericorditer collocari. Qui vivis et regnas in secula seculorum amen.

In septima statione. R.

Pendens in cruce ad patrem exclamavit Hely clamans animam patri comendavit. p. Et spiritum exalans patres illustravit. v. Cumque consummata essent omnia que de ipso scripta erant: caput inclinavit. p. Et spiritum v. Exclamans Jesus voce magna ait. p. Pater in manus tuas commendo spiritum meum.

Oremus. Per illud ultimum sanctum verbum domine Jesu Criste: quod pendens in cruce deo patri devotius obtulisti: dicens: Pater in manus tuas commendo spiritum meum: majestatem tuam suppliciter deprecamur: ut in die mortis nostre spiritus nostros tuo Patri recommendare digneris: et nobis eterne felicitatis beatitudinem obtinere. Qui cum eodem Patre et Spiritu Sancto vivis et regnas in secula seculorum. Amen.

*Diurnale secundum Maioricarum Diocesym* (Valencia, Jofre? s. d.) ff. 100-102. Ejemplar en Biblioteca de Catalunya 10-II-42.

### III

*Vers [...] mostrant compendiosament lo com de la Passió del redemptor Jesús.*

- I. A vida sens terma, / excellent i cara,  
cristiana pensa / en mi és la porta  
hon entrant se mira / la resplendent cara  
de Crist, Déu e home, / qui amb pena cara  
repara la culpa / que Adam no.s porta;  
veuràs en la Cena, / ell, blanch alabaustra  
voler que.ls apòstolls / li sien sepulcra  
e après en l'orta, / ab dolor molt aspra

de sanch tot decorra, / venut amb pochS timbres  
 e com la vil turba, / lexats pel seus, orfe, 10  
 ab insult lo baten / sobre los espòndills.

*Cobla*

- II. Veuràs com lo porten / ab strana cura  
 en casa de Anna, / contempla donchs ara  
 aquell qui és centre, / de penidents cura,  
 a qui edifica / en paradís cura, 15  
 Isaac tant benigna / offert sobre lata  
 ab tumor nefanda / mira.ls iuheus andre  
 e vil sinagoga, / infernal estrangol,  
 freda i mes dura / que no lo fort jaspis,  
 com cridant l'incusen / de inicua secta 20  
 e per la resposta, / lo Fill de Déu, fènix,  
 reb dura galtade / per hom baix e simple.

*Cobla*

- III. En casa del bisbe / Caifàs lo muda  
 Anna, pres amb corda / com si fos un ladre,  
 als folls qui l'increpan / té la llengua muda 25  
 l'eterna paraula / e mes dins la muda  
 lo poble iudaych, / com rabiós ladre,  
 de mort lo fa digna / e posats en cercle  
 tan fiers cops li donen, / que tant com la unglà  
 no te de carn sana / e cascún d'ells asme 30  
 a Pilat portar-lo / perque.n lo teatre  
 a creu lo condemna, / digne de tal cella  
 ell, callant i manso, / així com la tòtra.

*Cobla*

- VI. Veuràs la gent mala / que Jesucrist cassa  
 i devant l'ipòcrit / Pilat infel mena 35  
 per ço que la vida / d'equest mon li cassa  
 e fel y vinagre / mixta dins la cassa  
 circa d'una mina / de horribla mena

beure li ordénan / e lo pretor ciula<sup>1</sup>  
 d'engan yvertible / com fulla de nepta 40  
 mort li denuncia / i tret fora.l porxo  
 ab creu sobre.ls muscles, / astret fort amb vincle  
 mes horreu a veure / que mazell o cancre  
 per cops i ferides / de verd e blau mixte.

*Cobla*

V. La primera dona / i de Adam<sup>2</sup> costa  
 induynt la erra / leujera y presta;  
 e la Verge mira / pujant l'alta costa  
 al Munt de Calvari, / al fill qui tant costa,  
 quant li és possible / ajuda li presta  
 e lo fust abraça, / amargós absinsi 50  
 dient: —Fill e Pare, / dels juheus scàndol,  
 ssi ab vos jo, trista, / en creu digna cofra<sup>3</sup>  
 ¿N.oiu com plorosa / canta<sup>4</sup> planyents ymnes,  
 per so que lo poble / de l'Acheront fluvi  
 dividint lo amnes / tragan del l'Egipta? 55

*Cobla*

VI. Los saigs furibundos / pus avars que Midas  
 a Jhesús despulen / e lo fust de palma  
 tranquen amb barrina / e algu no mida  
 e per so los brassos / tiren fora mida  
 i los peus li claven / y cascuna palma; 60  
 fforadant la rocha / amb talant escarpe  
 en alt lo Crist leven / y verda com vidra  
 te la carn sagrada, / d'on la Genatrice  
 en la fas ensenya / color de berillo  
 e ou que.l dexebra / com a fill accepta: 65  
 mel pren turbulenta / en lloc de blanc sucre.

<sup>1</sup> *cilva*. Creo que es error de imprenta por *ciula*, de *ciular*. Y así lo corrijo.

<sup>2</sup> En el original: *Adm*.

<sup>3</sup> Creo que el sentido debe ser: *Sia jo com a digna cofre a la creu*, de la misma forma que lo fue de Jesús infante.

<sup>4</sup> Debe entenderse seguramente: *canta = cante = cant*.

*Cobla*

- VII. L'ànima tranquilla / la dolor amara  
 de nostra princessa / mirant lo registra  
 ahon es la pauta / dels panidents, mare  
 per cristians prega, / trista y amare 70  
 e.b sang aspergida / los humils registra.  
 Elí, Elí, crida / lo Crist, el gran Febo,  
 demostrant la pena / oscura la metxa:  
 clarament se vehen / les fillas d'Atlantis 75  
 en Aries signa / essent lo Apollo.  
 Dia es de Pascua / y la hora sexta,  
 de tanta marvella / i novell eclipse  
 Athenes s'espanta / e los mathamàtics.

*Endressa a la senyora Maria*

- De la creu, als pobles / que Machomet regla,  
 mare ensemps y verge, / esteneu la sinta 80  
 en lur mar y veian / que no tenen regla  
 e axí, senyora, / coneixent la regla  
 ffaràn de lurs brassos / al Crucifix cinta.

*Tornada*

- Pensa cristiana, / posad.ab lo sífó  
 sota la creu pren aygua, / no.t fretura cànter, 85  
 amb cruor mesclada / e no com la nespla  
 te sia la boca / per verdor acerba:  
 restaure't, restaure't, / del cruel Estigi  
 e del fer centauro / entendràs l'enygma.

Composición con que comienza el incunable de *Les set astacions*,  
 ff. 1-2 v.

## EL P. JERÓNIMO NADAL EN MIRAMAR Y SUS RELACIONES CON EL V. PADRE ANTONIO CASTAÑEDA

### *Nadal en Miramar*

En la vocación del P. Jerónimo Nadal a la Compañía de Jesús juegan un papel importante sus estancias en Miramar y su relación con el Venerable Padre Antonio Castañeda, ermitaño primero, y capellán después de la ermita iglesia de la Santísima Trinidad.

Damos por conocido quién era Jerónimo Nadal y el influjo que tuvo en el desarrollo de la Compañía y en la explicación teológica de la espiritualidad y mente de San Ignacio.<sup>1</sup>

En el *Cronicón*, a modo de recuerdos autobiográficos, en que Nadal describe paso a paso su vocación a la Compañía, habla de las melancolías y enfermedades que le asaltaban todo el tiempo que estaba en Palma y en Mallorca por los años 1538 en adelante, después de volver de sus estudios en Alcalá y París, y de haberse ordenado de sacerdote en Aviñón en 1537.

Para alivio de sus tristezas y melancolías Nadal se retiró varias veces a una viña del canónigo Montanyons; se dio también más a la devoción, sobre todo después de la muerte (mayo de 1542) de la que llama Beata Isabel Cifre, fundadora de "La Crianza"; hizo confesión general y procuró el trato y conversación con el ermitaño de Miramar Antonio Castañeda.

"Entendí — escribe Nadal — del H.º Antonio, ermitaño y también

---

<sup>1</sup> Nos remitimos a los volúmenes de Monumenta Historica S. I. *Epistolae P. Hieronymi Nadal*, a los historiadores de la Compañía de Jesús, como A. Astrain, para la Asistencia de España; al P. Miguel Batllori, *Nadal y Jubí en Trento* (Palma de Mallorca 0000); y a nuestras obras: *Jerónimo Nadal. Sus obras y doctrinas espirituales* (Madrid C.S.I.C., 1949); *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal en Coimbra (1561)*, editadas con introducción y notas (Granada, Biblioteca teológica granadina, 1945); *P. Hieronymi Nadal Commentarii de Instituto S. I.* (Roma, Monum. Hist. S. I., n. 90, 1962); *P. Hieronymi Nadal Orationis observationes* (Roma, Monum. Hist. S. I., vol. 90a, 1964).

anacoreta, que primero vivía en una cueva, después vivió en una cisterna, por último pasó a la casa y al predio de la Trinidad. Este — continúa Nadal — había recibido de Dios un gran don de oración, no de ser religioso, pues dos veces dejó el hábito de San Francisco, pero de novicio. Recibía de Dios otros dones extraordinarios. Este me comenzó a agradar en gran manera; con gusto trataba con él sobre la oración y casas espirituales, aun cuando yo no hubiese recibido ningún don en la oración. La oración era como un observatorio, no sentimiento espiritual, desde donde trataba con aquel hombre. Por entonces yo había leído con afición a San Dionisio Areopagita”.

Y prosigue Jerónimo Nadal explicando que “me retiré a la casa de la Trinidad, para poder hablar más fácilmente con este ermitaño; pues él habitaba en lugar vecino, en la cisterna. También quería dedicarme yo a los estudios...”<sup>2</sup>

Las razones por las que Jerónimo Nadal se retiró precisamente a Miramar, a la casa de la Santísima Trinidad, pudieron ser, además de la amenidad y devoción del lugar y su deseo de tratar a Castañeda, su amistad con el poseedor de aquella finca Don Nicolás Montanyans y Berard. Era Montanyans uno de los personajes del mundo eclesiástico de Palma; poseía la finca por concesión del rey, desde el año 1519. Este personaje Montanyans era canónigo de la catedral palmesana y desempeñó los cargos de “sacrista”, o tesorero, vicario general e inquisidor de Mallorca desde 1541. El mismo canónigo fue el que instó al ermitaño Antonio Castañeda, que por entonces llevaba vida penitente en aquellos parajes, a que se hiciera cargo del cuidado de la iglesia de la Santísima Trinidad, y hasta pensó en él para renunciar en su persona, una vez ordenado éste

---

<sup>2</sup> P. *Hieronymi Nadal Chronicon vocationis suae* n. 28-29: Monum. Hist. S. I., *Epist. Nadal* I, 10. MIGUEL BATLLORI en *Jerónimo Nadal y el Concilio de Trento* (Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana 29, a. 1945, p. 377-424) dio cuenta en las págs. 383-385 de la estancia del P. Nadal en Miramar, y de haber frecuentado la iglesia de los cartujos de Valldemosa, y de su trato con el entonces ermitaño Antonio Castañeda, según los datos del *Chronicon* de Nadal, publicado en Monum. Hist. S. I. D. Juan Vich Salom aludía también a la estancia de Nadal en Valldemosa (*sic*) y a su amistad con Castañeda en su artículo: *Miscelánea Tridentina mayoricense*: Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana 29 (1945) 590; sobre el P. Nadal, ib. p. 588-590; y en los apéndices n.18, p. 633 (nombramiento del P. Nadal para que lea Sagrada Escritura en Palma), n. 20 (concesión de licencia del Cabildo para que vaya al Concilio), n. 21-22 (sobre el sucesor de un beneficio de Nadal en la parroquia de Santa Eulalia). D. Juan Vich hablando de Nadal en Valldemosa calla — dice — reminiscencias desagradables, refiriéndose a Letres misives VIII, fol. 33 (del Archivo Histórico de Mallorca). No hemos encontrado en dicho Archivo las correspondientes a los años 1544-1549.

de presbítero, el beneficio fundado en aquel lugar Iuliano. Montanyans impulsó a Castañeda a que se ordenara de presbítero.<sup>3</sup>

Por eso no son de extrañar las relaciones del P. Nadal con este personaje de Miramar.

### *Quién era Castañeda*

Es sabida la manera cómo Castañeda llegó a Mallorca. Antonio Castañeda había nacido en Valladolid en 1507, el mismo año del nacimiento de Nadal; tenían por consiguiente la misma edad. Había acompañado al ejército de Carlos V en su expedición contra Argel en octubre de 1541; pero, después de la tempestad y derrota sufrida, desengañado del mundo, vuelve a Mallorca donde decide llevar vida penitente y anacorética.

Su vida tenía algo de espectacular para el pueblo de Mallorca. Su habitación era una cisterna rota, en el predio *Sa Torre*, que entonces iba desde el Pla del Rey hasta Miramar; antes, quizá, si nos dejamos guiar por los recuerdos del P. Nadal, había vivido en una cueva, una cueva junto al mar en lugar cercano a lo que llaman "La Foradada". Montanyans es quién le llevó a la ermita de la Trinidad.

Este dormir en tierra, vivir de limosna, darse a la oración, ocultar su noble condición... le granjearon el aprecio del pueblo del contorno.<sup>4</sup>

Si a Castañeda le cabe la gloria de haber guiado hasta el convento de la Magdalena los pasos de la inocente Catalina Thomás, habitante de Son Gallard, colindante con Miramar, también respecto de Nadal se manifiesta decidido partidario de que fuese a Roma y tratase de nuevo con Ignacio y sus compañeros.

Porque Nadal, una vez establecido en la casa de la Trinidad, comenzó a esforzarse en la oración y a leer un cierto libro espiritual que le agradaba. Le desaparecieron en parte sus tristezas y enfermedades. La conversación con el buen ermitaño le aliviaba la soledad. Se le ocurrió

<sup>3</sup> Cf. B. GUASP, *Eremitismo mallorquín. II. La ordenación sagrada del P. Castañeda*: Boletín de la Soc. Arqueol. Luliana 32 (1965) 424. Alude también a la vida contemplativa de Miramar y junto al convento de Jesús Naazreno, el mismo autor en *La Cartuja de Jesús Nazareno y los ermitaños mallorquines* (Palma 1948), p. 46 en nota, recogiendo lo de Bol. Soc. Arq. Lul. 29 (1945) 383.

<sup>4</sup> Sobre el P. Antonio Castañeda escribió BARTOMEU GUASP GELABERT, en *La vida eremitana a Mallorca des del segle XIII a l'actualitat* (Palma 1946) p. 75-78; y GASPAR MUNAR, *Visió històrica de Miramar*, Separata de Bolet. Soc. Arqueol. Lul. 1976.

que podría retirarse con compañeros para estudios y preparar sermones, y de ahí salir a fructificar en las almas; algo parecido al instituto de la Compañía.<sup>5</sup>

### *Más relaciones con el Ermitaño*

La estancia junto a la ermita Trinitaria la abandonó Nadal al llegar el invierno (parece de 1544), porque aquel sitio le parecía tempestuoso; y se fue a habitar en una casa contigua a la finca de los cartujos de Vallde-mosa; y por la parte de atrás entraba en la Cartuja y decía misa. Esta casa no estaba más lejos de la ermita, que lo estaba la que antes había ocupado. El ermitaño acudía con frecuencia a verle, como antes lo había hecho yendo a la Trinidad.<sup>6</sup>

La vocación de Nadal fue decidida por la copia de una carta de San Francisco Javier, que un amigo del mallorquín le envió desde Roma, al leer en ella que la Compañía ya había sido aprobada por la Sede Apostólica. Dando Nadal un golpe en la mesa, “esto es ya algo” — dijo — y se propuso ir a Roma. No es que Nadal pensara ya entonces entrar en la Compañía, sino sólo ayudarles y tratarles, esto es, a sus antiguos compañeros de París.

El primero a quien consultó diligentemente sobre este viaje a Roma fue el ermitaño Castañeda. Y éste estaba totalmente decidido por la ida a Roma, aunque parecía que se inclinaba más a que Nadal dijese que se iba al Concilio de Trento. Aprobaba, pues, vehementemente el propósito de Nadal; y hasta dijo una vez que Nadal “ni por el mundo entero tenía que omitir aquel viaje”. Agradó no poco a éste el consentimiento del buen ermitaño, a quien tenía por hombre santo.<sup>7</sup>

### *Nadal y Castañeda en Roma*

Nadal salió de Palma para Barcelona el 2 de julio de 1545; y, después de esperar algunos compañeros de viaje, llega a Roma el 10 de oc-

<sup>5</sup> *Chronicon* n. 29: *Epist. Nadal* I, 10-11.

<sup>6</sup> *Ib.* n. 30: *Epist. Nadal* I, 11.

<sup>7</sup> *Ib.* n. 32: *Epist. Nadal* I, 12.



tubre de aquel año. Hecho el mes de ejercicios, es recibido en la Compañía el 29 de noviembre.<sup>8</sup>

Pero a Nadal le siguió Castañeda en su viaje a Roma. Fue ya el año siguiente, 1546.

Este no deja de visitar a Nadal y a los jesuitas.

Pero las relaciones con San Ignacio parecen adoptar al principio por parte de éste una actitud de reserva.

Lo cuenta Nadal de esta manera: "Vino a Roma el H.º Antonio, el ermitaño de Mallorca, con quien yo había vivido familiarmente. Me pareció que el P. Ignacio tenía algo de él; porque cuando éste tenía que ir a recibir reliquias de la mujer de Juan de Vega, me dijo el P. Ignacio que yo fuese a verla y le dijese, como cosa mía, que no se fiara tan fácilmente de un hombre desconocido; como si quisiera Ignacio de esta manera enajenarme de Antonio..."<sup>9</sup>

"El ermitaño — sigue Nadal — concilió sobre el P. Ignacio una cierta opinión sublime de santidad; pero él no agradó mucho al P. Ignacio; y, al preguntarle yo sobre esto, me dijo: "éste no durará tres años en la vida que ha tomado"; lo cual oigo que ha sucedido, pues oigo que lleva una vida mucho más libre".<sup>10</sup>

En efecto, Castañeda se presentó en Roma para negociar su ordenación sacerdotal. De esta manera podrían cumplirse los deseos de Montanyans de traspasar en él el beneficio de la Trinidad. Y así la vida de penitencia aparatosa en la cisterna no podría durar mucho tiempo.

Castañeda parece que aquel año 1546 negoció en Roma la dispensa de cualquier irregularidad en que hubiese incurrido durante su vida militar.

Don Bartolomé Guasp Gelabert ha publicado el documento auténtico de su ordenación, conservado en uno de los libros del Archivo diocesano de Palma, titulado *Matricula tonsurarum et sacrarum ordinum*.

Antonio Castañeda, ermitaño, por medio del notario Jorge Güell, hace constar que presenta en marzo de 1547 un breve o letras apostólicas, con todos los signos de autenticidad, en el que se contiene un indulto, expedido por Roberto, cardenal presbítero, del título de los Cuatro Santos Coronados, para Antonio Castañeda ermitaño, fechado en las nonas

<sup>8</sup> *Epist. Nadal* I, 13 ss.

<sup>9</sup> *Chronicon* n. 88: *Epist. Nadal* I, 24-25.

<sup>10</sup> *Ib.* n. 89: *Epist. Nadal* I, 25.

de diciembre de 1546, con el sello del oficio de la Penitencia; y en virtud de éste breve Antonio Castañeda fue promovido a la tonsura y a las órdenes sagradas hasta el presbiterado.

### *Antonio Castañeda, sacerdote*

Según este indulto o breve de Paulo III, concedido en *II nonas decembris*, en el año décimo tercero de su pontificado, aceptado por la curia palmesana, el obispo residente en Palma Rafael Linás, de la orden del Carmen, obispo titular de Cirsópolis (en ausencia del residencial Don Juan Campegió), promueve a Castañeda a la tonsura clerical el 16 de abril de 1547; el día 17, que fue domingo, a las cuatro órdenes menores; el 23 al subdiaconado; el 24 al diaconado; y el 25 de abril, día de San Marcos evangelista, al presbiterado.<sup>11</sup>

Tenemos pues a Castañeda sacerdote, desde el 25 de abril de 1547 a los cuarenta años de su edad.

Desde entonces su iglesia será la ermita de la Trinidad hasta su muerte el 4 de octubre de 1583. Allí será sepultado.

### *Otros viajes de Castañeda*

Pero desde que Castañeda, ordenado presbítero, ocupa la iglesia de la Trinidad hasta que es sepultado en ella, muerto en 1583, hay diferentes episodios de su vida, que no son tan conocidos.

Porque Castañeda pensó varias veces alejarse de aquel lugar retirado, tal vez por los pleitos que se ponían o iban a poner, siendo él "forastero" y debiéndose dar aquél beneficio a uno de Mallorca.

Es sabido, como se refiere en la vida de Santa Catalina Thomás que cuando ésta contaba de 10 a 18 años, o sea entre los años 1543 a 1551, Castañeda había querido salir de Mallorca para no volver; pero Catalina le dijo que volvería. Y, en efecto, la nave en que iba el ermitaño no pudo desembarcar en Barcelona y volvieron a Sóller.<sup>12</sup>

Lo que no hemos visto referido por los autores es que Castañeda,

<sup>11</sup> Ms. *Matricula tonsurarum et sacrarum ordinationum* p. 173 v.-174; cf. B. GUASP, *La ordenación sagrada del P. Castañeda*: Bolet. Soc. Arqueol. Lul. 32 (1965) 425.

<sup>12</sup> BARTOLOMÉ VALPERGA, *Vida de la Venerable Catalina Tomás* (1.<sup>a</sup> edición 1617; 2.<sup>a</sup> edición 1781), lib. 2, c. 17.

después de poner su influencia e industria para que Catalina Thomás, entrase en un monasterio, él practicó los ejercicios espirituales de S. Ignacio y quiso entrar en la Compañía.

Santa Catalina Thomás, nacida el 1.º de mayo de 1533, fue recibida a los 18 años en el convento de Santa Magdalena el 13 de noviembre de 1552.<sup>13</sup> En el año siguiente encontramos a Castañeda en la península y, concretamente, en Castilla la Nueva, en Alcalá de Henares y en Sigüenza.

El *Cronicón* del Padre Polanco, cuando recoge para la historia los datos del colegio jesuita de Alcalá de Henares, correspondientes al año 1553, habla de no pocos que en aquel entonces fueron admitidos en la Compañía. “Hubo otros, sin embargo, — dice — que impacientes por la tardanza [en ser admitidos] o que tal vez no esperaban ser recibidos en la Compañía, se fueron a otras religiones”.<sup>14</sup>

Y añade el siguiente dato curioso: “Entre aquellos que se ofrecían a la Compañía después de los ejercicios espirituales, hubo un cierto ermitaño dotado de singular espíritu y raros dones de Dios (*raro spiritu et raris Dei donis praeditus*), que deseaba grandemente vivir en obediencia, y sin embargo volvió a la soledad, porque la Compañía no admite a tal clase de hombres”.<sup>15</sup> Alude al impedimento que existe para entrar en la Compañía en quien “ha sido ermitaño con vestidos monacales”.<sup>16</sup>

¿Quién era este ermitaño, que quiso entrar en la Compañía, para vivir en obediencia, pero que tenía un impedimento que parecía esencial para esta orden?

La Carta “quadrimestre” que el 31 de diciembre de 1553 escribía a S. Ignacio desde Alcalá el P. Manuel López, dándole cuenta de lo sucedido recientemente, nos da la solución: Dice así:

“En los días pasados vino aquí un hermitaño, al cual creo V. R. conoce, porque es uno que ha estado mucho tiempo en Mallorca y tuvo al P. Nadal en su casa por algún tiempo, y dice que estuvo en Roma y V. P. le dió los ejercicios. Este, estando aquí algunos días, en la elección se determinó de ser de la Compañía, si le recibiesen; y porque se habrá de esperar la respuesta del P. Nadal [en abril de 1553 había salido de Roma para visitar las casas de Portugal y España como Comisario], se fue en-

<sup>13</sup> *Vida* por B. Valperga.

<sup>14</sup> Monum. Hist. S. I., *Chronicon Polanci* III, 325, n. 726.

<sup>15</sup> *Ib.*

<sup>16</sup> *Examen* c. 2, n. 3; Monum. Hist. S. I., Monum. Ignat. *Constit.* II, 25.

tre tanto a su hermita cerca de Sigüenza. Es persona en quién el Señor ha puesto muchos de sus dones y gracias, a lo que de fuera parece, y es para alabar al Señor ver el deseo que tenía de la obediencia, disponiéndose a todo lo que le pudiesen mandar, con haber gustado de la quietud del yermo y tenerlo en tanto".<sup>17</sup>

Aunque se podrá discutir si en el caso de Castañeda era válida la razón para no admitirle en la Compañía, que era "haber sido ermitaño con vestidos monacales", puesto que, según la explicación que Nadal recogió de San Ignacio, esto se entendía de los que tienen dependencia de religión y hábitos, como de San Antonio, etc.,<sup>18</sup> y no parece que Castañeda entonces viviese en congregación, lo cierto es que el ya sacerdote Antonio Castañeda no fue recibido en la Compañía; aunque sí consta que hizo los Ejercicios en el colegio de Alcalá. Lo encontraremos de nuevo en Mallorca prosiguiendo su vida de anacoreta.

Si el año del nacimiento de Castañeda coincide con el del nacimiento de Nadal (1507), la fecha de su muerte en Miramar, a 4 de octubre de 1583, no se distanció mucho de la del Padre Nadal. Este murió en Roma en San Andrés del Quirinal el 3 de abril de 1580.

Dos vidas paralelas en la cronología. El ermitaño había influido en Nadal para que éste visitara a Ignacio en Roma y reanudara la amistad de París. Nadal y los jesuitas debieron influir en aquél, para llevarle a ejercicios espirituales, que son escuela de oración y de discernimiento espiritual.

Pero cada cuál siguió su camino en la vida, aunque por un momento pareció que iban a caminar juntos. Nadal viajando y corriendo por toda Europa en afán de celo por la fe, sin que volviese ya más a Mallorca desde que salió en 1545; Castañeda en vida contemplativa y anacorética, hasta dejar sus huesos en la isla que lo acogió. Sabemos de un larguísimo proceso que éste llevó adelante con empeño, para conservar el beneficio de la Trinidad, que se decía nulo, porque debía darse a un mallorquín (y no a "forastero"); pero sabemos también de su fama de virtud, que parece comprobar el hecho de que se legaran no pocos dineros al "ermitaño Antonio".<sup>19</sup>

MIGUEL NICOLAU

<sup>17</sup> Monum. Hist. S. I., *Litterae Quadrimestres* II, 501.

<sup>18</sup> Monum. Hist. S. I., *Igant. Constit.* II, 24 en nota.

<sup>19</sup> Por referencias que debemos a D. Baltasar Coll (15 de agosto 1976), Director de los Museos de la Catedral de Palma.

## ÍNDICES DEL VOLUMEN 22 (1978)

ARTÍCULOS	Páginas
ARTUS, W. W. <i>El dinamismo divino y su obra máxima en el encuentro de Llull y la filosofía musulmana</i> . . . . .	155 - 197
BONNER, A. <i>La situación del Libre del Gentil dentro de la enseñanza luliana en Miramar</i> . . . . .	49 - 55
BRUMMER, R. <i>L'enseignement de la langue arabe à Miramar, faits et conjectures</i> . . . . .	37 - 48
CANALS VIDAL, F. <i>El principio de conveniencia en el núcleo de la metafísica de Ramon Llull</i> . . . . .	199 - 207
COLOM, M. <i>El nombre de "Miramar" dentro de la toponimia luliana</i> . . . . .	67 - 69
CRUZ HERNÁNDEZ, M. <i>La fundación de Miramar y el sentido de la "Sabiduría cristiana" de Ramon Llull</i> . . . . .	1 - 7
CRUZ PONTES, J. M. <i>Miramar en sus relaciones con Portugal y el lulismo medieval portugués</i> . . . . .	261 - 277
ESTEVA DE SAGRERA, J. <i>De la Iluminación luliana a la fundación del monasterio de Miramar</i> . . . . .	31 - 36
GRACIA, J. J. <i>El misionero, como filósofo</i> . . . . .	131 - 137
LLOMPART, G. <i>Francesc Prats. Devotio moderna, humanismo y lulismo en Miramar</i> . . . . .	279 - 306
MARTINS, M. <i>O espirito de Miramar no "Livro de Blanquerna"</i> . . . . .	57 - 65
MENDIA, B. <i>La apologética y el arte lulianas a la luz del agustinismo medieval</i> . . . . .	209 - 239
NICOLAU, M. <i>Motivación misionera en las obras de Ramon Llull</i> . . . . .	117 - 130
NICOLAU, M. <i>El P. Jerónimo Nadal en Miramar y sus relaciones con el V. Padre Antonio Castañeda</i> . . . . .	307 - 314
PERARNAU, J. <i>El diálogo entre religiones en el lulisme castellà medieval</i> . . . . .	241 - 259
PLATZECK, E. W. <i>La contemplación religiosa de Ramon Llull en los primeros años de su actividad literaria (1271-1276)</i> . . . . .	87 - 115
RODRÍGUEZ TEJERINA, J. M. <i>El pensamiento médico de Ramon Llull en la época de Miramar</i> . . . . .	71 - 76
SEVILLA MARCOS, J. M. <i>La medicina de Ramon Llull en el período de Miramar</i> . . . . .	77 - 85
STOHR, J. <i>Missionsvorstellung in Lulls Spätschriften</i> . . . . .	139 - 154
TRÍAS MERCANT, S. <i>La ideología luliana de Miramar</i> . . . . .	9 - 29









Este volumen no está a la venta fuera de colección.