

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

"Majoricensis Schola Lullística"

Instituto Internacional del

"Consejo Superior de Investigaciones Científicas"

---

## SUMARIO

---

### ESTUDIOS

- FRANCESC DE B. MOLL, *Notes per a una valoració del lèxic de Ramon Llull*. pág. 157  
P. EUGÈNE KAMAR, O. F. M., *La controverse sur la Procession du Saint-Esprit dans les écrits de Raymond Llull* . . . . . pág. 207  
P. ANTONIO OLIVER, C. R., «*Ecclesia*» y «*Christianitas*» en Inocencio III (En función de la idea de unidad medieval). . . . . pág. 217

### NOTAS

- S. GARCÍAS PALOU, *Omisión del tema del Primado Romano en los tratados y opúsculos orientalistas del beato Ramón Llull*. . . . . pág. 245  
RUDOLF BRUMMER, *Zur Datierung von Ramon Llulls «Libre de Blanquerna»*. pág. 257

### TEXTOS

- L. PÉREZ MARTÍNEZ, *Fray Lucas Wadding, Postulador de la Causa de Beatificación de Ramón Llull (1638)* . . . . . pág. 262  
J. MUNTANER BUJOSA, *Una carta inédita del lulista Ivo Salzinger (1728)*. pág. 269

### BIBLIOGRAFÍA

- I. *Boletín de estudios lulianos* (por E. COLOMER, S. J., J. CARRERAS Y ARTAU, A. OLIVER, C. R. y FERMIN DE URMENETA), pág. 273. — II. RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS: 1) *Sección de obras lulianas y medievalísticas*, pág. 282. — 2) *Sección de bibliografía general*, pág. 295. — III. *Obras recibidas en la Dirección*, pág. 301.

### CRÓNICA

- I. *Movimiento luliano en la América latina* (A. REYES), pág. 303. — II. *Sección necrológica*, pág. 306.

## Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral de investigación luliana y medievalística, publicada por la «MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA», Instituto Internacional del «Consejo Superior de Investigaciones Científicas»

---

ESTUDIOS LULIANOS abarcará las siguientes secciones, aunque no todas deban integrar, necesariamente, cada uno de los números:

ESTUDIOS - NOTAS - TEXTOS - FONDOS MANUSCRITOS LULIANOS -  
BIBLIOGRAFIA - CRONICA

---

*Estudios monográfico-doctrinales, monográfico-históricos, crítico-comparativos sobre el Beato Ramón Llull y sobre el Lulismo. — Estudios sobre autores y temas medievales, relacionados con el Beato Ramón Llull y con el Lulismo, como sistema y como Escuela.—Publicación de documentos inéditos.*

---

### DIRECTOR

SEBASTIÁN GARCÍAS PALOU

Rector de la «Maioricensis Schola Lullistica»

### Consejo internacional de Dirección

P. MIGUEL BATLLORI, S. J., Director de «*Archivum Historicum S. J.*»—  
FRIEDRICH STEGMÜLLER, Director de la edición crítica de *Opera Latina*.—  
Prof. CARMELO OTTAVIANO, Director de «*Sophia*».—P. ERHARD-W. PLAT-  
ZECK, O. F. M., profesor de Filosofía en el «*Pontificium Athenaeum Antonia-  
num*». — FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, Catedrático de la Universidad de  
Sevilla.—FRANCISCO DE B. MOLL, Director del *Diccionari Català-Valencià-  
Balear*.—Prof. ADOLFO MUÑOZ-ALONSO, Director de «*Crisis*». — ROBERT  
PRING-MILL, Profesor de la Universidad de Oxford. — FRAY MIGUEL OL-  
TRA, O. F. M., Redactor de «*Verdad y Vida*».—P. GABRIEL SEGUÍ, M. SS. CC.,  
Doctor en Historia Eclesiástica.—P. M. TOUS GAYÁ, T. O. R., Director de  
la edición «*Obres de Ramon Lull*».

### Secretario del Consejo de Dirección

JUAN PONS Y MARQUÉS

Director del Archivo Histórico de Mallorca

---

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

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

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

# NOTES PER A UNA VALORACIÓ DEL LÈXIC DE RAMON LLULL

## INTRODUCCIÓ

1. La prosa literària en català tingué una naixença esplèndida i exuberant com la de cap altra llengua romànica, gràcies a la poderosa i extraordinària producció de Ramon Llull. Ell tot sol cultiva tots els gèneres, des de la narrativa a la mística, des de l'apòleg i el proverbi fins a la metafísica i la teologia. En aquell segle XIII en què la prosa italiana «è ancora bambina»<sup>1</sup> i les altres llengües neollatines presenten encara poques obres de vertadera creació i menys d'alta filosofia, la irrupció de Ramon Llull amb la seva capacitat torrencial i omnipresent és un cas únic, que ha despertat l'admiració i l'entusiasme dels estudiosos. El savi mallorquí ha estat proclamat el patriarca de la nostra llengua, «el mestre i creador d'un català clàssic»,<sup>2</sup> d'aquell «bell català qui té en Ramon Llull un de sos plasmadors més admirables»,<sup>3</sup> «forjador del nostre idioma»;<sup>4</sup> obra d'ell és «la creació del català literari»;<sup>5</sup> etc.

Seria pueril prendre els termes «plasmador», «forjador» i «creador» al peu de la lletra, com si Ramon Llull hagués produït una llengua que abans d'ell no existia. De llavis de la seva mare Isabel d'Erill i del noble Ramon Llull son pare, i dels de tots els que l'acompanyaren en la seva infantesa, aprengué de parlar una llengua —la catalana— completa i tan estructurada com qual-sevol altra de les romàniques; i era una llengua essencialment

---

1 GIUSEPPE MORPURGO, *Antologia Italiana*, Milano 1938, pàg. 4.

2 OTTO DENK, *Einführung in die Geschichte der altkatalanischen Literatur*, München 1893, pàg. 50.

3 MIQUEL FERRÀ, *Ramon Llull valor universal*, Palma 1915, pàg. 17.

4 SALVADOR GALMÉS, en la revista «La Nostra Terra», Palma 1934, pàg. 407.

5 CARLES CARDÓ en «La Nostra Terra», Palma 1934, pàg. 302.

idèntica a l'actual català, com ho demostren els testimonis escrits que se'n conserven des d'un i dos segles abans de Ramon Llull.<sup>6</sup>

2. Si la llengua, doncs, ja existia i estava tan ben construïda com avui mateix, ¿què féu Ramon Llull per a merèixer els adjectius que hem transcrit?

Primerament, ja féu prou amb el simple gest d'*adoptar* la llengua vulgar per a escriure obres literàries, i sobretot filosòfiques, en una època en què tothom les escrivia en llatí. Aquest sol fet de renunciar a la llengua que podríem anomenar *oficial* dels lletrats, i d'expressar les seves concepcions artístiques i científiques en la que es parlava dins les cases i pels carrers, ja significa un vertader acte de plasmació d'aquesta llengua com a instrument literari. La llengua ja existia, però ningú havia gosat a emprar-la com a idioma de cultura.

En segon lloc, Ramon Llull mereix el títol de pare de la llengua catalana literària perquè no es limità a *adoptar* el català, sinó que s'esforçà a *dignificar-lo* escrivint-lo d'una manera artística. Encara que la nostra llengua en aquell temps era més pura i unificada que no avui, no hem de creure que no tingués les seves tares, incorreccions i deformitats; i no havent-se elaborat en una tradició escrita, els problemes eren greus per a qui volgués usar-la de cop i volta en obres d'elucubració elevada. Hi havia el perill que els escrits sortissin en una forma embrionària, de balbuceig, de paraules mal lligades. I no: el miracle de Ramon Llull és haver-nos donat una llengua perfecta de construcció, on la sintaxi té la plenitud més rotunda i l'encadenament lògic més acabat.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Vegeu, per exemple, JOAQUIM MIRET I SANS, *Documents en langue catalane (Haute Vallée du Sègre, XI-XIII siècles)*, extrait de la «Revue Hispanique», tome XIX, New York-Paris, 1908.

<sup>7</sup> Per a una exposició més detallada i exemplificada d'aquest punt de la sintaxi lul·liana, vegeu l'opuscle d' A. M. BADIA MARGARIT, *Els orígens de la frase catalana*, Barcelona, extret de l'«Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans» de 1952. En el VIII Congrés Internacional d'Estudis Romànics celebrat a Florència el mes d'abril de 1956, tinguérem el gust de sentir tractar el mateix tema pel professor RUDOLF BRUMMER, de la Universitat de Rostock (Alemanya Oriental) en la seva comunicació sobre *L'importance de la prose dans la formation de la langue littéraire catalane*,

3. Hi ha hagut qui dubtava que Ramon Llull sabés llatí, i fins hi ha qui ho ha negat rodonament.<sup>8</sup> Es una posició insostenible. Més envant insistiré amb algunes consideracions sobre aquest punt. Però ara interessa fer notar que, si no existissin altres raons per a provar que Ramon Llull sabia llatí, bastaria considerar que sense la prèvia disciplina d'un estudi gramatical (i en aquell temps *Gramàtica* era sinònim de *Llatinitat*) no hauria pogut donar a una llengua abans no usada literàriament la sòlida arquitectura sintàctica amb què està bastit el llenguatge lul·lià.

Aquest aspecte de la sintaxi lul·liana, sumàriament indicat en les dissertacions que en nota he citades dels professors Badia i Brummer, és un tema fecundíssim i temptador, que m'agradaria estudiar amb calma, però probablement no disposaré mai del temps necessari per a emprendre aquest treball. Bona feina seria aquesta per a un romanista jove i coratjós que cerqui tema per a la tesi doctoral.

Renunciant a la tasca, impossible per a mi, d'estudiar a fons la sintaxi lul·liana, he trobat temps així mateix per a treure, d'una multitud de fitxes, tot el suc possible per a aquest article en el que es refereix a un camp d'estudi menys complicat: el del lèxic de Ramon Llull.

4. La concreció del tema m'ha vingut d'unes paraules molt significatives que el mateix Llull posa en el pròleg de la seva *Art Amativa* i que altres vegades han estat objecte de comentari per la seva especial importància.<sup>9</sup> Diuen això:

«Aquesta amància és molt alta, e dels pus alts e generals començaments que podem la compilam. E cor havem fretura de vocables qui no són en vulgar, cové-nos usar d'alcuns vocables qui són en latí, e encara d'alcunes paraules estranyes qui no

<sup>8</sup> «Lulio ignoraba el latín; sólo sabía catalán y árabe» (MIGUEL ASÍN y PALACIOS, *Abenmasarra y su escuela, Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Madrid 1914, pàg. 126). Tal afirmació fou extensament refutada per Mn. SALVADOR BOVÉ en el «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona», tom VIII, pàg. 65-88.

<sup>9</sup> Vegeu: TOMÀS CARRERAS ARTAU, *El llenguatge filosòfic de Ramon Llull*, en «Estudis Universitaris Catalans», tom XXI, 1936, pàg. 549-550; FRANCESC DE B. MOLL, *Els llatinismes de la Lògica Nova*, en «Estudis Franciscans», volum 47, any 1935, pàg. 57.

són en ús en vulgar ni en latí, sens les quals no poríem pujar esta amància a tan alt grau de bondat com cové, ne al propòsit que desiram no poríem venir, ni la entitat e realitat de les coses qui són, no poríem predicar ni revelar a esser amades e conegudes».

«La entenció per què nós esta amància posam en vulgar, és per ço que los hòmens qui no saben latí pusquen haver art e doctrina com sàpien ligar lur volentat a amar ab bona amor, e encara, com sàpien haver sciència a conèixer veritat; e encara, per ço la posam en vulgar, que'ls hòmens qui saben latí hagen doctrina e manera com de les paraules latines sàpien devallar a parlar bellament en vulgar, usant dels vocables d'esta art, car molts hòmens són qui de la sciència en latí no saben transportar en vulgar per defalliment de vocables, los quals per esta art haver poran». <sup>10</sup>

5. Aquest darrer paràgraf expressa els motius pels quals l'autor escrivé el llibre d'*Art Amativa* en llengua vulgar, motius que són dos: el primer, per fer assequible aquella Art als qui no saben llatí; el segon, perquè els qui saben llatí i no han escrit mai de ciència en vulgar, aprenguin la manera de traduir els tecnicismes filosòfics del llatí a la llengua parlada. Aquests dos motius ens revelen l'amplitud de l'objectiu divulgador de Ramon Llull: no es limitava a les seves pròpies obres, sinó que s'estenia a les dels altres autors, que ell considerava que havien de dirigir-les a un públic més extens que el reduïdíssim dels llatinat. És un dels aspectes més constants del pensament lul·lià: el proselitisme, l'expansió dels escrits científics en cercles amplíssims. I el confirma en el paràgraf immediat, en què diu que aquesta *Art Amativa* escrita en vulgar (català), es proposa «metre-la en llatí», i si Déu li dóna prou vida, traduir-la en aràbic per difondre-la entre els sarraïns; «e açò mateix se seguiria dels jueus e cismàtics e pagans, si en los llenguatges d'aquells és translada». <sup>11</sup>

El primer dels paràgrafs de Llull que he transcrits indica les tres fonts d'on procedeixen els vocables amb què la seva obra

<sup>10</sup> RAMON LLULL, *Art Amativa*, transcripció per SALVADOR CALMÉS, Mallorca 1933, pàg. 6-7.

<sup>11</sup> *Art Amativa*, pàg. 7.

ha estat redactada: 1.º, els que «són en vulgar», o sia, els usuals del llenguatge català del seu temps; 2.º, alguns vocables «qui són en llatí», és a dir, paraules preses per ell de la llengua llatina per suplir els «vocables qui no són en vulgar»; i 3.º, «algunes paraules estranyes qui no són en ús en vulgar ni en llatí».

En aquest article em propòs esbrinar, fins allà on sigui possible, de quina manera i fins a quin punt i proporció va formar Ramon Llull el seu lèxic (no sols el de l'*Art Amativa*, sinó el de les seves obres catalanes en general)<sup>12</sup> a base de les tres fonts que ell mateix va deixar indicades en el passatge que hem citat.

6. Abans d'entrar en matèria, sigui'm permès (amb perdó dels entesos) deixar ben precisat el sentit dels mots bàsics que han de sortir a cada passa dins aquest treball i que podrien esser interpretats inexactament pels possibles lectors no filòlegs.

Parlaré de *paraules populars* oposant-les a *paraules cultes*. Són *populars* els mots que pertanyen al patrimoni d'una llengua romànica des que aquesta va constituir-se, s'han transmès oralment de generació en generació des del llatí vulgar i han sofert també del llatí vulgar ençà les transformacions fonètiques característiques del parlar romànic resultant (castellà, català, francès, etc.). Així, són paraules populars el català *orella*, castellà *oreja*, francès *oreille*, italià *orecchio*, que representen diversos resultats d'un sol mot llatí: AURICULA.

Són *mots cultes* (o *cultismes*) els que han estat presos directament del llatí quan la llengua romànica ja estava constituïda, o bé els que, usats des de l'època llatina pels clergues o persones lletraferides, s'han mantingut sense canvis notables en la fonètica, perquè aquella gent culta, per influència constant del llatí après en els llibres, ha procurat conservar la semblança del mot amb el llatí originari. Així, el mateix AURICULA llatí que ha donat tanta varietat de formes populars, va esser adoptat pels metges i fisiòlegs en la forma mateixa, *aurícula*, per a designar una cavitat del cor.

---

<sup>12</sup> No voldria que això fes pensar que don per complet i exhaustiu el contingut d'aquest article. El seu mateix títol de *Notes* ja expressa la modèstia de les meves pretensions.

Anomenaré *vulgarismes* els mots i locucions que, dins el grup de les formes *populars*, reflecteixen una intervenció especial de les classes socials més baixes i mancades d'instrucció.

*Dialectalismes* són les paraules i locucions que no són d'ús general dins una llengua, sinó que s'usen només a una regió limitada, a una població o dins un sector social restringit.

## I. L'ELEMENT POPULAR DEL LÈXIC LUL·LIÀ

7. Una gran massa, més de la meitat del total de vocables catalans emprats per Ramon Llull, està formada per paraules populars procedents del llatí vulgar; i d'aquest nucli importantíssim de material lèxic, la major part està constituïda per mots que perduren amb plena vitalitat en el català d'avui, com per exemple (per no citar-ne sinó alguns dels començats amb les dues primeres lletres) els següents:

Substantius: *abella, agulla, aigua, ala, alè, ametla, amic, anell, anís, arbre, arma, armari, ase, aucell, avellana, avi, balança, ball, ballesta, bambolla, banc, bany, banya, baralla, barba, barral, bassa, batalla, batlle, bec, bena, biaix, blat, boc, boca, bocí, bonança, bondat, bosc, bossa, bou, braç, branca, brasa, bres, bresca, bressol, budell...*

Adjectius: *agre, alegre, alt, ample, antic, aspre, baix, bell, blan, blanc, bo, bord, bru, buit...*

Verbs: *abeurar, acostar, afegir, ajudar, alenar, amagar, anar, apagar, aprendre, armar, aturar, badallar, ballar, barallar-se, bastar, bastir, batre, besar, beure, bramar, brotar, bufar, buidar...*

Pronoms i partícules: *ací, així, això, algú, altre, allò, amunt, aqueix, aquell, aquest, aquí, ara, avall, bé...*

No pretenc donar ací un diccionari lul·lià (que prou convindria tenir i que esperam poder manejar qualche dia si el Pare Miquel Colom, T. O. R., es decideix a enllestir la redacció i publicació del seu, per al qual té replegats i ordenats immensos materials). Vull dir que no m'entretindré a catalogar en aquest breu estudi els nombrosos mots lul·lians que coincideixen amb l'ús català actual. Interessa més donar una impressió de conjunt



del lèxic popular de Ramon Llull i una de detall sobre els seus aspectes especials, com són els arcaïsmes i els dialectalismes usats pel nostre Beat.

8. Llegint les seves obres escrites «en pla català», ens crida l'atenció el caràcter selecte del seu lèxic, en el qual observam una gran escassetesa de vulgarismes i una absència total d'elements onomatopèics. Comparem el llenguatge de l'apòstol mallorquí amb el dels sermons de l'apòstol valencià Sant Vicent Ferrer, i es veurà un contrast de gran relleu entre l'un i l'altre. És el contrast que correspon a un diferent tipus d'apostatol: el de St. Vicent, encaminat a impressionar amb la paraula viva i ressonant damunt un públic heterogeni, la majoria del qual era analfabeta; el de Ramon Llull, dirigit a conquerir per la paraula escrita el cor i la pensa d'un públic escollit, culte, com havia d'esser la gent que, en aquell temps d'escassíssima instrucció, fos capaç de llegir els raonaments i les expansions místiques de l'incansable escriptor.

Sant Vicent en els seus sermons parlava el llenguatge del poble, i encara que no deixava d'usar els tecnicismes escolàstics, els escampava dins una massa atapeïda de vocables casolans, amarats de la ingènua expressivitat de la gent humil, i deixava anar a raig seguit les notes pintoresques de sàtira i d'humor, precursoras d'aquells saborosos escrits valencians de més entrat el segle xv. Ramon Llull, en canvi, emprà un llenguatge ben entenedor sí, però no vulgar, no adaptat a les orelles de la gent inculta, i està mancat totalment d'humorisme.

9. De la preocupació gramatical i depurativa que tenia Mestre Ramon, és bon testimoni el capítol 359 del *Llibre de Contemplació*, dedicat íntegrament a explicar «com hom, adorant e contemplant nostre Senyor Déus, sap haver art e manera de dir paraules rectoricalment ordonades». El seu ideari estilístic, els seus criteris d'estètica del llenguatge, hi són exposats amb amplitud i amb abundància d'exemples, com és ús i costum lul·lià. I lul·lianament també, els enquadra en sis figures representades per les lletres A, B, C, D, E i F, dins les quals el llegidor se sent perdut en una maror de «potències», «primers moviments» i «intencions». Prescindint d'aquesta combinatòria, el que traiem en net fonamentalment és això: 1.º, que segons Ramon Llull, convé que hom tingui art i manera de dir «paraules ordonades e rec-

toricades», «així com lo juglar ha art e manera en fer lo so en la samfonia o en la caramella»; i 2.º, que qui vol dir «bells dictats i belles paraules», ha de triar els mots que tenen un significat més noble i despertador d'impressions plaents: «car la B pus bellament se mou en la Vª figura com nomena flor que escorxa, e com nomena rosa o lliri o poma que no fa com nomena garrova o romaguera»;<sup>13</sup> perquè «pus bell nomenar fa Apostoli que cardenal, e cardenal que bisbe, e bisbe e religiós que clergue, e pus bell fa nomenar burguès que pagès, e cavaller que burguès, e comte que cavaller, e príncep que comte, e rey que príncep, e emperador que rey...», «axí com austor e esparver e cavall e lleó e amfós e salmó, que fa pus bell nomenar que gall ni voltor ni ca ni ase ni rajada ni polp».<sup>14</sup>

Ens trobam, doncs, davant un concepte valoratiu de les paraules segons llur noblesa semàntica; podem dir que estableix una escala de valors que va des de la paraula més noble, que és el nom de Jesucrist,<sup>15</sup> fins a les més vils, que no diu quines són, però que deuen esser els noms dels pecats capitals o dels dimonis. És una curiosa estètica anàloga a aquella que blasmava Benedetto Croce, dels antics crítics i estetes que s'esforçaven a distingir entre matèries artístiques i no artístiques i que arribaven a l'extravagància de sostenir que els personatges de les tragèdies havien d'esser sempre monarques o prínceps o senyors, o almenys grans dignataris de l'Estat, i que els romans i grecs sí que eren poètics, però no ho eren els visigots ni els longobards ni els bàrbars ni els moderns.<sup>16</sup>

10. Al costat d'aquesta estètica fundada en els significats dels mots —i que no té el seu complement en cap concessió d'importància a la forma i so de les paraules, encara que en con-

<sup>13</sup> *Contempl.*, cap. 359, § 12.

<sup>14</sup> *ibid.*, §§ 20-21.

<sup>15</sup> «Tot lo pus bell e'l pus vertuós vocable que hom pusca nomenar, és nomenar Jesu Christ; car qui nomena Jesu Christ nomena vostra essència divina gloriosa, e nomena la vostra sancta humanitat qui val molt més sens tota comparació que no fan totes quantes creatures són. En après, Sènyer, tot lo mellor e'l pus bell vocable que hom pusca nomenar és nostra dona Sancta Maria verge gloriosa...» (*Contempl.*, cap. 359, § 18).

<sup>16</sup> BENEDETTO CROCE, *Breviario di Estetica*, Bari 1925, pàg. 153.

cedeix una mica a llur extensió<sup>17</sup>—, posa Ramon Llull un nou motiu de valoració: la novetat o estranyesa dels vocables. Segons ell, «s'adelita més home com ou paraules novelles e estranyes, car ha entenció que per aquelles pusca mills venir a assò que desija, que per les paraules que ha acostumades d'oir, en les quals ni per les quals no pot atrobar compliment a sa ànima; on, per lo plaer que la ànima ha com hom ou novelles raons e demostracions, per assò són les paraules embellides en aquell qui les diu: car axí com la cosa és pus substancial com se diu sobre l'esser que no fa com se diu sobre *bene esse*, en axí tota paraula novella estranya s'acosta mills al desig de la ànima qui desija so que no ha, que no fan les paraules velles que la ànima ha usades en aquelles coses en què la ànima no atroba son compliment». <sup>18</sup>

Les poesies profanes de Ramon Llull, anteriors a la seva conversió, s'han perdut, probablement destruïdes per ell mateix en el seu afany d'esborrar tota reminiscència de la seva joventut dissipada. Però aqueix criteri apreciatiu del valor estètic del llenguatge en raó directa de la novetat i estranyesa dels vocables, ens permet entreveure una probable característica del Ramon Llull trobador: devia pertànyer a l'escola del *trobar ric*, o sia, de l'estil que provençalistes com Serra-Baldó i Martí de Riquer han comparat al culteranisme de Góngora.

<sup>17</sup> «Cové que so que dirà sia de covinent quantitat; car per longues paraules s'enlegeex la quinta figura, e per poques paraules no s'entén so que hom vol donar a entendre» (*Contempl.*, cap. 359, § 10). Es dubtós si per *longues paraules* i *poques paraules* entén Ramon Llull les paraules llargues i curtes simplement, o si vol significar les frases o els períodes llargs i breus.

<sup>18</sup> *Contempl.*, cap. 359, § 26. L'al·lusió que fa Llull al *esser* i al *bene esse* sembla indicar una influència de Sant Bonaventura, en el qual és freqüent la distinció i ús simultani de les expressions *esse* i *bene esse* (cf. el «Léxicon Bonaventuriano» que figura al final del tom III de les *Obras de San Buenaventura*, Madrid, B. A. C., 1947, pàg. 763).

## Els arcaismes

11. El català és la llengua neollatina que ha conservat millor la unitat entre les seves formes antigues i les actuals.<sup>19</sup> Naturalment, en el català existeixen arcaismes, i no podríem suposar que no se'n trobassin en el més antic i fecund dels nostres escriptors medievals. Val a dir, però, que representen un percentatge de mots molt inferior al dels no arcaics, o sia, als que Ramon Llull usa exactament en la forma i amb el significat actuals.

### a) Arcaismes de forma

12. Els principals arcaismes lul·lians en l'aspecte fonètic o morfològic poden classificar-se en els grups següents:

a) Formes de vocalisme primitiu, avui evolucionat en tots els dialectes: *crou* (CRUCE) i *vou* (VOCE), avui *creu* i *veu*.<sup>20</sup>

b) Casos d'antiga evolució popular, en els quals ha predominat modernament el cultisme: *aondar* (ABUNDARE) i *aondós* (\*ABUNDOSUM), avui *abundat* i *abundós*; *aorar* (ADORARE) i *aornar* (ADORNARE), avui *adorar* i *adornar*; *camiar* (CAMBIARE), avui *canviar*; *colona* (COLUMNA), avui *columna*; *colpa* (CULPA), modern *culpa*; *consirar* (CONSIDERARE), avui *considerar*; *cors* (CURSU) i *corsa* (CURSA), avui pronunciats *curs* i *cursa*;<sup>21</sup> *deè* (\*DECENU) i *espa* (SPATHA), que avui són *desè* i *espa*; *devesir* i *deveir* (DIVIDERE), avui *dividir*; *dexendre* (DESCENDERE), modern *descendir*; *esplegar* (EXPLICARE) i *soplegar* (SUPPLICARE), que avui són *explicar* i *suplicar*; *exellar* (EXILIARE), avui

<sup>19</sup> Cf. JOAN COROMINES, *El que s'ha de saber de la llengua catalana*, Palma de Mallorca, 1954, pàg. 58.

<sup>20</sup> Darrera cada mot lul·lià posaré entre parèntesis i en versaletes l'etimologia, o sigui, el mot originari llatí o d'altra llengua. Quan aquest mot va precedir d'un asterisc \*, és per indicar que es tracta d'un vocable no documentat en llatí o en la llengua que sigui, però que se suposa fonadament que existia.

<sup>21</sup> De *cursu* es conserva la forma popular *cós*, però en sentit material (el *cós* on es corre, el *cós* d'una agulla), no en el traslaticí en què Ramon Llull usa *cors* (= trajectòria).

*exiliar*; *homei* (HOMICIDIU), modern *homicidi*; *paiment* (PAVIMENTU), ara *paviment*; *peira* i *pera* (PETRA), avui *pedra*; *promeya* (PRIMITIA) que ara no és sinó *primícia*.

c) Casos d'etapes intermèdies entre la forma llatina i la catalana actual: *aesme* (postverbal de *aesmar* < AESTIMARE), avui *esma*; *egual*, *egualar* i *egualtat* (procedents del llatí AEQUALE), avui *igual*, *igualar*, *igualtat*; *malalte* i *malaute* (MALE HABITU), avui *malalt*; *glan* (GLANDE), actualment *gla* o *aglà*; *meoll* i *mooll* (MEDULLU), que ara és *moll* (de l'os); *reebre* (RECIPERE), avui *rebre*; *sartre* (SARTOR), avui *sastre*; *tesores* (TONSORIAS), avui *tisores*; *viandant* (VIA \*ANDANTE), ara *vianant*.

d) Dualitat de formes deguda a una diferent manera d'evolució del mot llatí: *combregar* i *comengar* (COMMUNICARE); *beneir* i *bendir* (BENEDICERE); *desolvre* i *dissoldre* (DISSOLVERE); *fembra* i *femna* (FEMINA); *lig* i *lleï* (LEGE); *manugar* i *menjar* (MANDUCARE); *nèdeu* i *net* (NITIDU); *nedeetat* i *netedat* (NITIDITATE); *nedejar* i *netejar* (\*NITIDIARE); *nomenar* i *nomnar* (NOMINARE); *ordenar* i *ordonar* (ORDINARE) amb els seus nombrosos composts (*ordonació*, *desordonar* etc.); *palay* i *palau* (PALATIUM); *pruxme* i *proïsmè* (PROXIMU).

e) Verbs que han estat substituïts per variants fonètiques o morfològiques o per adopció d'altres radicals en composició: *aparer* (APPARERE), *desparer* (DISPARERE) i *parer* (PARERE), avui *aparèixer*, *desaparèixer* i *parèixer*; *espondre* (EXPONERE), avui *exposar* (\*EXPAUSARE); *jaer* (JACERE), *laer* i *leir* (LICERE), *veer* (VIDERE), que ara són respectivament *jaure*, *lleure* i *veure*; *merir* (MERERI), avui *merèixer*; *aprémer* (OPPRIMERE), avui *oprimir*; *pinedre* (POENITERE), avui *penedir*; *vençre* (VINCERE), actualment *vèncer*.

## b) Arcaïsmes semàntics

13. A vegades l'arcaïsmes no consisteix en la forma del mot, sinó en el seu significat diferent del modern. Anotarem els principals casos lul·lians, posant al costat de cada mot únicament el significat arcaic en què l'usa Ramon Llull, i no posant-hi (per guanyar lloc) l'accepció moderna, que podem suposar que el lector ja coneix o pot conèixer fàcilment:

*acabalar* 'arraconar'; *administradament* 'servilment'; *amarinar*

'tripular'; *apellar* 'anomenar'; *complir* 'omplir materialment o immaterialment', 'executar completament'; *barat* 'tracte fraudulent'; *briant* 'acàrid de la sarna' (avui *brians*, en plural, 'herpes'); *brocar* 'ferir dels esperons'; *bústia* 'capsa o pot de metall'; *cana* 'soca'; *costa* 'costella', 'al costat', pl. 'esquena'; *cuidar* 'pensar'; *los demás* 'la major part'; *dona* 'senyora'; *fadiga* 'falliment d'allò que un té dret a esperar'; *fadigar-se* o *fatigar-se* 'esser defraudat, obrar en va, no reeixir'; *fadigós* 'defraudat'; *fat* 'fatu, curt d'enteniment'; *femoral* 'femer'; *fènyer* 'fingir'; *fusell* 'pol, extrem d'un eix'; *giny* 'màquina de guerra'; *glai* 'espasa'; *llarg* 'liberal'; *llegut* 'lícit'; *llest* 'llegit'; *llesta* 'elecció'; *llong* 'llarg', 'llunyà'; *munt* 'muntanya'; *gran res* 'gran quantitat'; *seny* 'sentit'; *treballar* (usat transitivament) 'donar pena o molèstia'.

### c) Arcaïsmes absoluts

10. Don aquest nom als mots que no existeixen en català actual en la forma que els dona Ramón Llull ni en cap variant d'aquella. No posaré aquí una llista exhaustiva, sinó únicament el nucli principal d'aquesta mena de mots, acompanyats de l'etimologia i del significat:

*ahontar* (germ. HAUNITHAN) 'afrontar'; *ahuyr* (AUGURIUM) 'ave-rany'; *alabear* (ALAPIZARE) 'tupar, donar cops'; *alre* (\*ALER) i *àls* (ALID) 'altra cosa';<sup>22</sup> *altar* (ADAPTARE) 'agradar'; *altruy* (\*ALTRUI, forma llatina vulgar en lloc del clàssic ALTERIUS) 'd'altre', 'altre'; *amar* (AMARU) 'amarg'; *amaror* (AMARORE) 'amargor'; *anap* (germ. HNAPP) 'got, vas per a beure'; *ancessor* (ANTECESSORE) 'predecessor'; *aombrar* (ADUMBRARE) 'donar ombra'; *ardit* (germ. HARDJAN) 'empresa atrevida'; *arramir* (germ. HRAMJAN) 'citar a combat'; *assats* (AD SATIS) 'prou'; *atrisar* (\*ATTRITIARE) 'esmicolar'; *auciure* (OCCIDERE) 'matar'; *àvol* (HABILE) 'mal, dolent';

*benaurir* (BENE AUGURARE) 'fer feliç';

<sup>22</sup> Les etimologies de *alre* i de *àls* han estat defensades amb molta probabilitat per J. COROMINES en «Butlletí de Dialectologia Catalana», tom XXII, 1934, pàg. 244-248, i la del castellà antic *ál* pel mateix COROMINES en el *Diccionario crítico etimológico de la Lengua Castellana*, I, 72.

*cabalçar* (CAPUT ALTIARE) 'adonar-se'; *calç* (CALCE) 'tronc'; *capçó* (\*CAPITIONE) 'eixugamans'; *càrcer* o *carçre* (CARCERE) 'presó'; *celar* (CELARE) 'amagar'; *cell* (ECCE ILLU) 'aquell'; *cobeea* (CUPIDITIA) i *co-beetat* (CUPIDITATE) 'desig immoderat'; *cobeitós* (\*CUPIDITOSU) 'que té desig immoderat'; *cócera* (CULCITRA) 'vànova'; *colre* (COLERE) 'venerar', 'observar la festa'; *cominal* (COMMUNALE) 'imparcial, indiferent'; *conjúnyer* (CONIUNGERE) 'ajuntar'; *consirer* (CONSIDERIUM) 'consideració'; *cor* (QUARE) 'perquè, puix que'; *costeir* o *costoir* (CUSTODIRE) 'procurar de conservar'; *crebant* (postverbal de CREPANTARE) 'caiguda violenta';

*decebre* (DECIPERE) 'enganyar'; *dexelar* (DIS-CELARE) 'descobrir'; *dejús* (DE DEORSUM) 'abaix'; *delir* (DELERE) 'destruir'; *dentrò* (DE INTRO) 'fins a'; *depènyer* (DEPINGERE) 'pintar', 'fingir'; *deperir* (DEPERIRE) 'morir, esvair-se'; *desirar* (DESIDERARE) 'desitjar'; *desirer* (DESIDERIUM) 'desig'; *dessús* (DE SURSUM) 'damunt, dalt'; *dobler* (\*DUPLARIU) 'doble sac, alforges'; *drut* (germ. DRUTHS) 'concupí';

*eixament* (IPSA MENTE) 'igualment'; *eixarrat* (\*EXERRATU) 'extra-viat'; *emblar* (INVOLARE) 'furtar'; *enagar* (INIGERE + INDICARE?) 'incitar'; *enans* (IN ANTEA) 'abaix'; *enantar* (IN ANTE + -ARE) 'avançar'; *endurar* (INDURARE) 'dejunar'; *enfalagar* (\*INFALLICARE) 'enlluernar'; *enjús* (IN DEORSUM) 'avall'; *ensús* (IN SURSUM) 'amunt'; *ensutzar* (INSUCIDARE) 'embrutar'; *entegre* (INTEGRU) 'sencer'; *entamenar* (INTAMINARE) 'corcar'; *entrò* (INTRO) 'fins a'; *entuixegar* (INTOXICARE) 'enverinar'; *envelar* (INVELARE) 'amagar'; *enviró* o *environ* (derivat de VIRARE) 'al voltant'; *escondir* (EXCONDICERE) 'excusar', 'disculpar'; *escriny* (SCRINIUM) 'caixeta'; *escuxendre* (\*EXCONSCINDERE) 'esqueixar'; *estenilar* (\*EXTENDICULARE) 'fer estiraments'; *esters* o *estirs* (EXTERIUS) 'altrament'; *estorçre* (EXTORQUERE) 'salvar'; *extremera* (EXTREMARIA) 'claveguera o latrina';

*flom* o *flum* (FLUMEN) 'riu'; *forçor* (FORTIORE) 'molt fort'; *forfer* (FORISFACERE) 'delinquir'; *forfet* (FORISFACTUM) 'malifeta', 'malfactor';

*gint* (GENITUS 'ben nat', 'noble', 'graciós, bonic')<sup>23</sup> 'gentilment'; *en gir* (IN GYRO) 'al voltant'; *guturó* (derivat de GUTTURE) 'paladar'; *hòrreu* (HORRIDU) 'horrible';

*ivaços* o *iverços* (derivat de VIVACE) 'veloç';

<sup>23</sup> Per a l'etimologia de *gint* o *gent* (antic francès i provençal), cf. O. BLOCH i W. VON WARTBURG, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, París 1950, pàg. 279.

*jurgar* (IURGARE) 'tardar'; *jusà* o *jussà* (derivat de DEORSUM) 'inferior'; *jusmetre* (DEORSUM MITTERE) 'sotmetre', 'posar davall';

*ladoncs* (ILLAC DUNC) 'llavors'; *laor* (\*LAUDORE) 'lloança'; *lats* (LATUS) 'costat'; *libre* (LIBERU) 'lliure'; *lor* o *lur* (ILLORUM) 'els' (datiu del pron. pers. pl. de 3<sup>a</sup> persona); *loure* (germ. LOTH) 'esca per a pescar'; *lugor* (\*LUCORE) 'llum'; *luu* (LUCE) 'llum';

*maell* (MACELLU) 'escorxador'; *maldígol* (MALEDICU + -ULU?) 'maldient'; *maltre* (MALE TRAHERE) 'passar pena'; *mensónega* (MENTIONICA) 'mentida'; *mils* o *mills* (MELIUS) 'més bé'; *minve* (MINUUM) 'mínim, molt baix'; *morterol* (MORETUM + MORTARIUM?) 'vianda composta de carn capolada i greix';

*nelet* (NEGLECTU) 'culpa'; *noent* (NOCENTE) 'nociu'; *noure* (NOCERE) 'fer mal'; *nuu* (NUBE) 'núvol';

*ops* (OPUS) 'necessari', 'necessitat'; *ora* (ORA) 'vorera';

*parçoner* (PARTIONARIU) 'participant'; *paria* (derivat de PAR) 'companyia'; *pascor* (PASCORUM) 'pasqua', 'primavera'; *pec* (PECUS) 'estúpid'; *perir* (PERIRE) 'morir'; *perpendre* (PERPENDERE) 'agafar completament', 'entendre perfectament'; *piment* (PIGMENTUM) 'pebre'; *pint* (PINCTUM) 'pintat'; *pits* (PEIUS) 'pitjor'; *plevir-se* (germ. PLEGJAN?) 'aprofitar-se'; *porferir* (PROFERRE) 'oferir'; *prés* (PRESSU) 'prop'; *pruxovolar* o *empruxovolar* (d'origen incert)<sup>24</sup> 'importunar'; *punya* (PUGNA) 'esforç': *punyar* (PUGNARE) 'esforçar-se';

*querre* (QUAERERE) 'cercar, demanar';

*sem* (SEMU) 'mig buit'; *Sènyer* (SENIOR), forma de vocatiu, 'Senyor'; *solvre* (SOLVERE) 'lliurar, amollar'; *sutze* (SUCIDU) 'brut'; *sutzetat* (SUCIDITATE) 'brutor';

*tolre* (TOLLERE) 'llevar, prendre'; *tost* (TOSTU) 'aviat';

*ujar* (ODIARE) 'cansar';

*vés* (VERSUS) 'cap a'; *vijares* (VIDEATUR)<sup>25</sup> 'aparent, semblant'; *volp* (VULPE) 'guineu'; *volpell* (VULPECULU) 'covard'.

<sup>24</sup> Sobre l'origen de *pruxovolar* i la seva variant *prexivolar* i els substantius *pruxòvol*, *prexèvol*, etc., vaig donar amb reserves una explicació etimològica en «Homenatge a Antoni Rubió i Lluch», Barcelona 1936, tom III, pàg. 447-450.

<sup>25</sup> Sobre aquesta etimologia curiosíssima, vegeu la satisfactòria explicació que en dona JOAN COROMINES en «Butlletí de Dialectologia Catalana», tom XIX, 1932, pàg. 40-41.



15. Entre els arcaïsmes lul·lians figuren alguns mots que actualment tenen formes paral·leles i usuals en castellà i no en català, i per tant, ens fan so de castellanisme si els usam en la nostra llengua. El fet de trobar-se en els escrits de Ramon Llull és una garantia gairebé absoluta de llur genuïna catalanitat. Vet aquí alguns exemples d'aquesta mena de vocables, amb llur etimologia i la correspondència en català modern: *arar* (ARARE) 'llaurar'; *arraigar-se* (AD-RADICARE) 'arrelar'; *atràs* (AD TRANS) 'arreira'; *delgat* (DELICATU) 'prim, esvelt'; *destràs* (DE TRANS) 'darrera'; *enadir* (INADDERE) 'afegir'; *enraigar* (IN-RADICARE) 'arrelar'; *entràs* (IN TRANS) 'enreira'; *logar* (LOCALE) 'lloc'.

### Els dialectalismes

16. Sempre ha cridat l'atenció dels lingüistes la unificació relativament intensa del català literari medieval: poques vegades, sobretot en els escriptors anteriors al segle xv, és possible trobar mots o formes que permetin deduir la procedència regional de l'autor, perquè tots semblen haver escrit amb una forta consciència d'unitat.<sup>26</sup>

En la producció de Ramon Llull domina aquesta mateixa consciència, però així mateix s'hi poden espigolar alguns mots que avui són dialectals, és a dir, usats només a una part restringida del territori de l'idioma. Naturalment no és possible saber si en temps de Llull eren també dialectals o si eren d'ús general; no havent-hi notícies dialectològiques directes d'aquell temps, ens hem de contentar amb l'observació de l'estat actual de coses. És de suposar, però, que els mots que avui tenen una àrea molt limitada, sis segles enrera devien tenir-la més ampla, i que, per tant, ara són dialectalismes moltes paraules que en el segle xiv no ho eren o almenys no ho eren tant com avui.

17. De totes maneres, repassant el lèxic lul·lià hi trobam una vintena de paraules que actualment són usades únicament a les

<sup>26</sup> Per a més explicació sobre aquest punt, vegeu: ANTONIO BADÍA MARGARIT, *Gramàtica Històrica Catalana*, Barcelona 1951, pàg. 65; JOAN COROMINES, *El que s'ha de saber de la llengua catalana*, Palma de Mallorca 1954, pàg. 59.

Balears, i que en certa manera testifiquen la condició insular del Mestre. Altres detalls més aviat fonètics que lexicals poden esser deguts als copistes, que sovint modificaven lleugerament (i a vegades no tan lleugerament) les formes de llenguatge de les obres que transcrivien.<sup>27</sup> Però els vint i tants de mots que citarem com a dialectals baleàrics, crec que sense cap dubte poden esser atribuïts al nostre Beat. Són els següents:

*Aixabuc* i *aixabucar*, amb el sentit de 'renyada forta' i de 'renyar fort', respectivament. *Barrejar* 'maltractar'. *Brac*, 'esperma'. *Cero*, forma baleàrica de *cervo*. *Delobí* per *diluvi*. *Desanar* 'anar-se'n, desaparèixer', es perpetua en el mallorquí i menorquí *desanar* 'sentir-se extremadament dèbil per manca d'aliment'. *Engan* i *enganar*, formes baleàriques per *engany* i *enganyar*. *Escrú* 'adust, aspre al tracte'. *En esdòs* 'a dòs, cavalcant sense sella', presenta l'article baleàric *es* aglutinat amb el mot *dòs* (DORSUM). *Espira* per *guspira* és forma actualment insular, però en l'edat mitjana la trobam usada en les *Costums de Tortosa* i en les *Metamorfosis* de Francesc Alegre. *Estojar*, també d'àrea insular actualment, es troba copiosament usat per autors peninsulars en el segle xv, i en el xix per Mn. Jacint Verdaguer. *Felló* conserva a les Balears el sentit amb què l'usava Ramon Llull, de 'irat, irritat', sense cap idea de traïció com la que inclou el seu paral·lel castellà *felón*. *Mília* com a plural de *mil* es conserva a la pagesia de Mallorca en expressions com «tres mília lliures». *Nirvi* és forma que tenim recollida únicament a les Balears, però *nyirvi* es troba a una llarga zona del català occidental (des de Lleida fins a Morella). *Perpensar* 'pensar detingudament' és també baleàric. *Posa* (PAUSA) és viu a Mallorca i Menorca amb el sentit de 'repòs, tranquil·litat', i al Rosselló amb el de 'pausa, espai curt de temps'. *Vas* significant 'sepulcre' es troba també en ús a la pagesia de les illes i compareix estereotipat en frases fetes com «pudir com a carn de vas».

<sup>27</sup> Es donen detalls interessants sobre la facilitat amb què s'introduïen aquestes modificacions en els manuscrits medievals, ap. JORDI RUBIÓ, *Interrogacions sobre una vella versió llatina del «Libre de Contemplació»*, en «Estudis Franciscans», vol. 47, 1935, pàgs. 111-119. Vegeu també JORDI RUBIÓ, *Sobre la prosa rimada en Ramon Llull* («Estudios dedicados a Menéndez Pidal», tom V, Madrid 1954, pàg. 308).

Trobam emprats per Ramon Llull alguns altres mots d'àrea actualment reduïda, però no exclusivament insulars, com són els següents: *Anfós*, nom de peix (sembla que també s'usa a Barcelona, però per a designar un peix diferent del que porta aquell nom a les Balears). *Aidar*, molt usat a Mallorca, però també viu a una llarga zona occidental i a la comarca de València. *Buanya*, pronunciat així a Tortosa i a València, i amb la variant *buranya* a Mallorca i Menorca. *Aregar*, 'domesticar una bèstia, avesar-la al treball' existeix a les Balears, però també a la Cerdanya, a l'Empordà i a Tarragona; Ramon Llull usa les formes arcaïques *areegar*, *aresegar* i *araygar*, totes les quals confirmen l'etimologia \*ARATRICARE (derivat de ARATRUM 'arada') que vaig proposar en l'article *aregar* del *Diccionari Català-Valencià-Balear*.

Escau de citar ací la paraula *arlot*, usada per Ramon Llull amb el significat antic de 'home de mala vida', i que és indubtablement l'antecedent del mot *al·lot*, tan típic de les Balears com a equivalent a 'noi'.

18. Finalment, indicaré alguns mots que avui són dialectalismes, però usats a altres comarques i no a les Balears, i que Ramon Llull ha deixats escrits dins les seves obres. Són aquests: *Aixecar* amb el sentit de 'eixugar, assecar' (existent al Ribagorça). *Defendre* amb el sentit de 'defensar' i de 'impedir' és actualment paraula del català occidental, del valencià i de l'eivissenc, però no mallorquina ni menorquina. *Faena* (FACIENDA) existeix en el llenguatge viu de Tortosa i de tot el País Valencià, mentres que les Balears usen la forma *feina*, d'evolució més avançada. *Flixar* 'abstenir-se, prescindir d'una cosa, passar sense tenir-la', s'usa com a reflexiu *flixar-se* a les comarques meridionals del País Valencià (Alcoi, Alacant, Novelda), i a les Balears es coneix amb la variant *afluixar-se*. *Juy* o *juhii* (JUDICIUM), que avui és valencià. *Naril* 'aranell' és forma que tenim recollida de la llengua viva a la regió nord del català occidental. *Rail* (RADICE), representada en mallorquí per *rel* o *arrel*, és forma també occidental i sobretot valenciana. *Tòs* 'clatell', d'origen desconegut, pertany també als dialectes catalans d'occident.

## II. L'ELEMENT CULTISTA EN RAMON LLULL

19. Ramon Llull fa un ús amplíssim dels cultismes, i sobretot dels llatinismes (posat que els pocs hel·lenismes que usa, són, com veurem després, passats pel canal conductor del llatí). Resol la dificultat d'expressar conceptes filosòfics amb paraules populars, manllevant els mots directament al llatí. És un procediment general a tota Europa entre els escriptors didàctics de l'edat mitjana, que sentien la mateixa necessitat d'ampliar el vocabulari per dir coses d'orde científic per a les quals el llenguatge vulgar els semblava insuficient.<sup>28</sup>

Podríem demanar-nos si els llatinismes que trobam abundantment en les obres de Ramon Llull foren introduïts per ell mateix en el català, o si ja existien en aquesta llengua. Crec que hi ha les dues coses. Uns ja existien, sostinguts pels clergues i sobretot pels predicadors; no podem creure que paraules tan usuals en la vida cristiana com *comunió*, *confessió*, *epístola*, *evangeli*, *gràcia*, *purificar*, *temptació*, etc., no hagin tingut una continuïtat dins les nostres esglésies des dels primers temps del cristianisme.<sup>29</sup> Però Ramon Llull fou el primer que hagué d'escriure extensament en català sobre els temes més transcendents de la metafísica i de la teologia, i per tant, no li podia bastar el bagatge de llatinismes que podem anomenar «de sacristia» i fins el de les escoles monacals; per força havia d'ampliar el lèxic amb una multitud d'adaptacions del llatí que ningú havia fetes abans d'ell.

20. Aquí sorgeix la dificultat tantes vegades debatuda: hi ha qui ha sostingut que Ramon Llull no sabia llatí. En la nota 8 hem

---

<sup>28</sup> Aquesta necessitat dels llatinismes en el francès medieval es veu en el cas de Nicole Oresme (segle xiv), paral·lel al del nostre Beat, tal com l'explica FERDINAND BRUNOT, *Histoire de la Langue Française des origines à 1900*, Paris, tome I, pàg. 515-516.

<sup>29</sup> En les *Homilies d'Organyà*, primer text literari català fins avui conegut, anterior d'algunes dècades al naixement de Ramon Llull, es troben una multitud de cultismes com *abstinent*, *caritat*, *perdició*, *adulteri*, *cogitacions*, *homicidis*, etc., que confirmen la tradició del llatinisme entre els clergues catalans de l'alta edat mitjana.

transcrit la frase rotunda de l'arabista Asín y Palacios; el seu mestre Julián Ribera, abans que ell, ja havia escrit: «De él [Llull] se sabe que no había aprendido latín en las escuelas, pues confiesa paladinamente que no sabía gramática: *Perque eu, Ramon* (dice en el prólogo a su obra *Els cent noms de Déu*), *supplich al Sant Pare apostòlich e als senyors Cardenals qu'el fassen pausar en latí, car eu no li sabia pausar, per ço car ignor la gramàtica*. En catalán, que era su lengua nativa y en la que escribía y hablaba, no pudo hacer estudios de filosofía porque no se hallaban entonces esas materias escritas en lengua vulgar. En cambio, era maestro distinguido en lengua árabe. Por este conducto especial ha de buscarse la filiación de su sistema, ya que sus estudios árabes no fueron, como hemos dicho, superficiales y de preparación vulgar». <sup>30</sup>

L'argument d'autoconfessió del mateix Llull, que Ribera retreu, ha estat clarament inutilitzat per diferents lul·listes. Realment, el fet de demanar un traductor de la seva obra al llatí perquè ell ignora la gramàtica, no pot sorprendre ningú que hagi estudiat idiomes: la majoria de persones que han après una llengua estrangera, i que l'entenen i la parlen, no gosen a escriure literàriament en aquella llengua, perquè els manca en el seu maneig el refinament estilístic que una obra destinada al públic requereix. <sup>31</sup> I referint-nos al mateix llatí, i al llatí encara parlat, anteriorment a la seva disgregació en les diverses llengües romàniques, ¿qui dubtarà que Sant Benet de Núrsia el parlava com a llengua materna? Doncs bé, la *Regula Monachorum* escrita per Sant Benet, comença amb una «falta de llatí», i les faltes es repeteixen en tot l'opuscle fins al punt de convertir la *Regula* en un text típic del llatí

---

<sup>30</sup> JULIÁN RIBERA, *Orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio*, en «Homenaje a Menéndez Pelayo», Madrid 1899, tom II, pàg. 191-216 (reproduït en «Disertaciones y opúsculos», Madrid 1928, tom I, pàg. 153, d'on prenc la cita).

<sup>31</sup> «Evidentemente, latín para poner en bello estilo y en verso el *Libre de los Cent Noms de Déu*, hasta el punto de poder competir en belleza literaria con el Alcorán, Ramón no lo sabía; pero el latín corriente de las aulas y de las cancellerías, no lo ignoraba, y aún en latín escribió algunas de sus obras y algunas de sus cartas» (LORENZO RIBER, *Raimundo Lulio (Ramon Llull)*, Barcelona 1935, pàg. 93-94, nota).

vulgar, és a dir, del llatí no gramatical.<sup>32</sup> Ramon Llull podia, doncs, entendre i parlar el llatí sense considerar-se capaç d'escriure'l correctament, literàriament, que és el que ell anomena *saber gramàtica*. Això hem d'entendre que vol dir Tomàs Carreras Artau quan diu que Ramon Llull era «l'autodidacte insaciable, dalerós d'apropriar-se tot el saber de la seva època, però amb domini *limitat* del llatí, que era la llengua dels doctes».<sup>33</sup> Per altra banda, el fet d'haver estudiat i ensenyat a la Sorbona, on l'única llengua escolar era la llatina, anul·la completament tots els dubtes sobre el domini més o menys «limitat», però «suficient», que el nostre Llull tenia de la llatinitat.<sup>34</sup>

21. Més d'un milenar de paraules del lèxic lul·lià (aproximadament el 18 % del total) són llatinismes directes, o sia, paraules llatines preses sense adaptació o amb una adaptació mínima a les característiques del català.<sup>35</sup> La majoria de tals llatinismes han perdurat i s'usen encara ara, de manera que el lèxic lul·lià també en aquest aspecte coincideix essencialment amb el català modern, igual que hi coincideix en l'element patrimonial o popular de l'idioma.

No podem donar tota la llista de cultismes normals, usats encara actualment, que es troben emprats per Llull; en citarem alguns (com hem fet amb els mots d'evolució popular) dels començats en A i B: *abreviar*, *absència*, *absolut*, *abstenir-se*, *absti-*

<sup>32</sup> Vegeu *Sancti Benedicti Regula Monachorum* en l'excel·lent edició i comentari filològic del P. BENNO LINDERBAUER, O. S. B., Deggendorf 1922.

<sup>33</sup> T. CARRERAS ARTAU, *El llenguatge filosòfic de Ramon Llull*, en «Micel·lània Rubió i Lluch», tom I, pàg. 548.

<sup>34</sup> Per a un resum i bibliografia de la qüestió del llatí de Ramon Llull, vegeu CARRERAS ARTAU (TOMÁS y JOAQUÍN), *Historia de la Filosofía Española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, tomo I, Madrid 1939, pàg. 267-268.

<sup>35</sup> Els canvis fonamentals per a aquesta adaptació són els següents: 1.º, les terminacions -US i -UM desapareixen (ACCENTUS > *accent*, CONSISTORIUM > *consistori*), i si van precedides de dues consonants es canvien en -E (CORRUPTUS > *corrupte*, DIGNUS > *digne*, REGNUM > *regne*); -2.º, la terminació -E dels noms i dels infinitius en -ARE desapareix (ERRORE > *error*, RATIONALE > *racional*, AEDIFICARE > *edificar*); -3.º, es perd la -N- de les terminacions -NUS, -NUM, -NE (HUMANUS > *humà*, COGITATIONE > *cogitació*); -4.º, la terminació -ERE de la segona conjugació es converteix en -IR (ABSTINERE > *abstenir*); -5.º, la desinença -IVUM es redueix a -IU (PASSIVUM > *passiu*).

*nència, abstracció, abundància, abundar, accent, accident, acció, actiu, actual, administrar, adorar, advocació, afecció, aflicció, agent, alienar, alterar, angèlic, antecessor, apetir, argüir, article, artífici, assignar, atenció, audàcia, autoritat, avarícia; benedició, benefici, benigne, benignitat, bèstia, bestial, bestialitat...*

El que sí interessa estudiar amb certa detenció són dos grups de llatínismes lul·lians: els que ell usa i ara no estan en ús, i els que presenten variants o vacil·lacions entre el cultisme pur i l'evolució popular (o sia, els que en lingüística s'anomenen *semicultismes*).<sup>36</sup>

### a) Cultismes-arcaïsmes

22. Els principals que usa Ramon Llull van relacionats tot seguit, acompanyat, cadascun, del mot actual corresponent:

*Accídia* 'peresa'; *àer* 'aire'; *agrícola* 'agricultor'; *Altisme* 'Altíssim'; *amaror* 'amargor'; *amist* (ADMIXTUS) 'mesclat'; *angústia* 'angoixa'; *apondre* (APPONERE) 'aduir', 'imputar falsament'; *apropincació* 'acostament'; *assiduós* 'assidu'; *autumne* 'tardor'; *blandir* 'afalagar'; *bonitat* 'bondat'; *carcerar* 'empresonar'; *cognició* 'coneixença'; *coir* 'tenir coit'; *conseqüent* 'successor'; *cruciar* 'turmentar'; *curial* 'cortès'; *curialitat* 'cortesia'; *delir* 'esborrar', 'esser destruït'; *denudar* 'despullar'; *desiderar* 'desitjar'; *disciple* 'deixeble'; *efar* (EFFARI) 'parlar'; *ens* 'ent, ésser'; *estació* 'acte d'estar dret i aturat'; *feces* 'solatge', 'excrement'; *fundament* 'fonament'; *ignir* 'inflamar-se'; *il·lisió* 'envestida, topada'; *infrigidar* 'refredar'; *lapidari* 'lapicida'; *letícia* 'alegria'; *líber* 'lliure'; *longinquïtat* 'lluïnyania'; *mundar* 'netejar'; *munde* 'net, pur'; *mundícia* 'netedat'; *mundificar* 'netejar'; *odible* 'odiós'; *odor* i els seus derivats (*odoració, odorar*) 'olor ('olorament', 'olorar'); *onda* 'ona'; *paupertat*

<sup>36</sup> He de fer notar que en aquesta part de l'article no em referiré sinó als mots presos del llatí ja fets, i que deix per a més envant l'estudi dels mots formats per derivació de llatínismes. És a dir, que en aquest moment interessa parlar de llatínismes com *àer* (que era paraula existent en llatí) però no del seu derivat *aeritat* (que ja és una formació secundària d'un mot català per derivació d'un de llatí).

'pobresa'; *perdur* (PERDUCERE) 'portar fins a...'; *pigre* 'pererós'; *pigrícia* 'peresa'; *plus* 'més'; *ponderós* 'feixuc'; *posició* 'afirmació'; *presepi* 'pesebre, menjadora'; *prevertir* (PRAEVERTERE) 'convertir'; *proferir* (PROFERRE) 'oferir'; *respons* 'resposta'; *responsió* 'resposta'; *scible* 'que es pot saber'; *scient* 'que sap'; *símia* 'mona'; *soror* 'germana'; *sudor* 'suor'; *tristícia* 'tristor'; *vér* 'estiu'.

23. A vegades renuncia Llull a tota adaptació i pren el mot llatí tal qual. Usa *explícite* i *implícite*, adverbis llatins que en romanç són *explícitament*, *implícitament*. Empra les formes de nominatiu singular *superfícies* i *tríplex*. Al costat de *oferir*, forma adaptada, trobam usat *oferre* (llatí clàssic OFFERRE), forma que avui ens sorprèn, però que no devia sonar malament en el segle XIII quan les formes de futur de *oferir* eren *oferré*, *oferràs*, etc. Mostra certa predilecció pel nominatiu de certs vocables (contra l'ús romànic, que, seguint la tendència del llatí vulgar, prefereix el cas acusatiu): així trobam usat sovint *fortitudo*. Crida l'atenció, sobretot, la freqüència amb què usa els llatínisms purs *genus*, *situs* i *hàbitus*; crec que aquestes tres formes llatines conservades intactes provenen dels estudis escolàstics (encara que probablement autodiàctics) de Ramon Llull, en els quals devia aprendre de memòria i en llatí —com es fa encara avui en els seminaris eclesiàstics— les llistes dels universals (on figura en primer lloc el GENUS) i dels predicaments (on figuren SITUS i HABITUS). Aquesta procedència mnemotècnica, dels seus estudis de lògica, es confirma en un passatge del mateix Llull, que dóna al seu fill la llista dels predicaments o categories aristotèliques i usa la forma de nominatiu no sols en *situs* i *hàbitus*, sinó també en *tempus* i *locus*,<sup>37</sup> malgrat que fora d'aquests casos de pura didàctica usava normalment les formes populars *temps* i *lloc*. *Hàbitus* és també un simple tecnicisme de la lògica; fora d'aquest significat, usa la forma *hàbit*,<sup>38</sup> i encara aquesta alterna amb *hàbitus* i amb *hàbite* en el sentit lògic, com podem veure en un paràgraf de l'*Art Amativa* on apareixen emprades simultàniament les tres formes: *hàbitus*, *hàbit* i *hàbite*.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> *Doctrina Pueril*, cap. 73, § 7.

<sup>38</sup> Cf. *Diccionari Català-Valencià-Balear*, s. v. *hàbit*, on figura documentat aquest mot en diversos passatges lul·lians.

<sup>39</sup> *Art Amativa*, Palma de Mallorca 1933, pàg. 53.



En un altre passatge<sup>40</sup> es troba el semicultisme *apte* (=hàbit), de formació inusitada (encara que en català antic existeix un cas paral·lel: la doble forma *òbit* i *obte* <OBITUS). Al costat de *acte* i de *actus*, Llull usa la forma *actu*, presa de l'ablatiu llatí en locucions com IN ACTU (traduïda literalment «en actu» en el *Libre de Demostracions*, pàg. 182). Trobam, a més, la forma de nominatiu en -US en *gustus*, *visus*, *auditus*, *porus* i *efatus* (mot al qual dóna el Beat un sentit diferent del que té l'EFFATUS del llatí clàssic, fent-li significar 'un sisè sentit al qual es deu la formació de la paraula').<sup>41</sup> *Gustus* i *tactus* apareixen en les formes d'ablatiu *gustu* i *tactu* en els títols «De gustu» i «De tactu», com és de rigor gramatical pel règim de la preposició DE.<sup>42</sup>

Un dels llatínismes curiosos de Ramon Llull és el mot *vestigia* amb el significat propi i primari del llatí VESTIGIUM: 'petjada'. VESTIGIUM s'ha conservat en les llengües modernes amb el sentit figurat, de 'indici, senyal, imatge d'una cosa'; és paraula molt usada per Sant Bonaventura per designar les criatures corporals o espirituals en quant de lluny i distintament representen Déu com a causa determinada i inconfusa (vegeu el «Léxicon Bonaventuriano» citat en la nota 18); però en el sentit material de 'marca del peu' ha estat substituït per altres paraules (castellà *huella*; francès *empreinte*, *foulée*; italià *traccia*; etc.). Per altra part, Llull adopta la forma de plural, VESTIGIA, com si fos singular: «En axí com vestígia del peu, qui és semblança del peu...» (*Arbre de Sciència*, I, 156); «com la vistígia del peu en la cenra» (ibid. 159). Aquest fet i el de la conservació del significat de

<sup>40</sup> *Contempl.*, cap. 111, 11.

<sup>41</sup> «Effatus és aquell seny per qui's fa la manifestació en la paraula qui de dins és concebuda, axí com l'home qui diu e parla ço que pensa, e l'aucell atretal, axí com la gallina qui crida a sos fills» (*Arbre de Sciència*, I, 124). Ramon Llull té un tractat especial (encara inèdit) sobre aquest «sisèn seny lo qual apelam *Afatus*».

<sup>42</sup> Aquest rigor gramatical no és constant en el nostre autor: altres títols de paràgraf diuen «De auditus» i «De odoratus», cagpirant el règim, i en el paràgraf «De tactu» apareix la forma d'ablatiu *tactu* usada repetidament com a subjecte (*Arbre de Sciència*, I, 123-124). Una semblant transgressió de la sintaxi llatina trobam en l'expressió *ab evum* per *ab aevo* (*Libre de Demostracions*, Mallorca 1930, pàg. 398).

'petjada' s'expliquen per la lectura freqüent que Llull devia fer de la Bíblia, on la paraula VESTIGIUM apareix molt més sovint en plural que en singular (de 42 vegades que s'usa aquest mot en els Llibres Sants, 25 vegades hi està en plural): el predomini de la forma VESTIGIA damunt la de singular VESTIGIUM, impressionant els ulls d'un llatí tardà i incomplet com era el nostre Beat, determinà la confusió de la forma de plural en -A amb la de singular dels femenins de la primera declinació, fenomen ben conegut en el llatí vulgar i en els seus resultats romànics (*fulla* i *hoja* representen FOLIA, plural de FOLIUM; *llenya* i *leña* perpetuen LIGNA, plural de LIGNUM; etc.).

24. En parlar de la causa eficient, vacil·la Ramon Llull entre la forma normal *eficient* i la incorrecta *eficients*, que és resultat d'un creuament entre la primera i la de nominatiu llatí EFFICIENS. No és aquest l'únic cas d'interferència entre dos cultismes que dona per resultat una forma híbrida o incorrecta (que, per altra banda, no sabem si és imputable a l'autor o als copistes): a part del correcte *Ascensió*, trobam *Assumpció* aplicat a designar l'Ascensió de Jesucrist (*Contempl.*, cap. 319, § 21); del llatí PRAESCĪTUS, influït per analogia de PRAECISUS, resulten les formes *precís* i *presís* en lloc de *prescit*;<sup>43</sup> a més de *retòrica* escrit correctament, es troba *retoricat*, degut a contaminació de *rector*.<sup>44</sup>

Són particularment sotmesos a variació de forma els resultats de mots llatins acabats en -CTU: *abstrac*, *abstract* i *abstractu* (llatí ABSTRACTUM); *efect* i *efectu* (llatí EFFECTUS); *perfet* i *perfect* (PERFECTUM); *subject* i *subjecte* (SUBIECTUM).

Altres llatínismes presenten variants per confusió o mescla de prefixos: *aspirar* per *inspirar*; *difinir*, *dirivar* i *discripció*, per *definir*, *derivar*, *descripció*; *obsolut* per *absolut*; *prefunditat* (= *profunditat*) i *propòsit* (= *propòsit*). Molts de casos semblants es troben també en la competència entre un prefix culte i un de popular, com veurem en l'apartat següent.

<sup>43</sup> *Fèlix de les Meravelles*, part VIII, cap. 57; *Art Demonstrativa*, pàg. 19.

<sup>44</sup> *Contempl.*, cap. 359, § 1.

## b) Semicultismes

25. En l'infinitiu de certs verbs llatins en *-ERE* de la tercera conjugació, el resultat normal català en *-re* es troba alternant amb una desinença *-ir* que seria la regular si el verb fos de la segona: *cloir* al costat de *cloure* (CLAUDERE), *concloir* i *concloure* (CONCLUDERE), *infundir* i *infondre* (INFUNDERE).

El verb *PRÆDICARE* presenta en Ramon Llull un doble resultat: el cultisme *predicar* és usat com a terme tècnic de lògica i gramàtica,<sup>45</sup> i el semicultisme *preicar* amb el significat de 'parlar amb fins apologetics o de conversió religiosa o moral'.<sup>46</sup>

Dues consonants oclusives contigües apareixen conservades (cultisme) en *captiu*, *captivar*, *pràctica*; però també apareixen contractes (semicultisme) en *catiu*, *cativar*, *pràtica* o *pràtiga*. De *REDEMPTIONE*, que ha donat per evolució popular *reemçó* (arcaic) i per cultisme *redempció* (forma normal), Llull extreu la forma mixta *redemsó* (semicultisme).<sup>47</sup> Al costat de *corrupció* i *incorruptió*, formes cultes procedents de substantius verbals llatins (*CORRUPTIONE*, *INCORRUPTIONE*), trobam els semicultismes *corrompció*, *incorrompció*, produïts per analogia del verb *corrompre* que és el resultat popular de *CORRUMPERE*.

26. La *i* llatina breu apareix tractada de doble manera en molts de vocables, conservant-se en els uns com a *i* (cultismes) i en els altres relaxant-se en *e* (semicultismes): *afirmació* i *afermació* (*AFFIRMATIONE*); *afirmar* i *afermar* (*AFFIRMARE*); *antiquitat* i *antiguedat* (*ANTIQUITATE*); *confirmar* i *confermar* (*CONFIRMARE*); *determinar* i *determenar* (*DETERMINARE*); *feminitat* i *femenetat* (*FEMINITATE*); *nobilitat* i *nobletat* (*NOBILITATE*); *promissió* i *promessió* (*PROMISSIONE*); *terminar* i *termenar* (*TERMINARE*). La forma semiculta de *ordinació* és *ordonació* (per influència de *ordonar*, variant de *ordenar*). En

<sup>45</sup> «Cant del subiect és predicat» (*Lògica d'Algazzali*, vers 281, en «Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», V, 336).

<sup>46</sup> Vegeu-ne exemples: *Contempl.*, cap. 105; *Blanquerna*, cap. 45; *Fèlix*, part 1.<sup>a</sup>, cap. 11.

<sup>47</sup> *Art Demonstrativa*, pàg. 529.

*homenitat* per *humanitat* ens trobam davant un llatinisme fals: o Ramon Llull o el seu copista creien produir un llatí \**HOMINITATE* (derivant-lo de *HOMINE*) en lloc del clàssic *HUMANITATE*.

27. Són nombrosos els semicultismes lul·lians constituïts per la modificació popular d'un prefix mentre es manté inalterada la resta del mot pres directament del llatí. Generalment es troben les dues formes: el cultisme pur i el semicultisme resultant de l'alteració del prefix. Principals exemples: *adjutori* i *ajutori*; *administració* i *aministració*; *administrar* i *aministrar*; *collocar* i *conlogar*; *imperfeció* i *emperfeció*; *inculpar* i *enculpar* (o *encolpar*); *indivíduu* i *endivíduu*; *adversari* i *enversari*; *illuminar* i *inluminar* (o *aluminar*); *invers* i *envers*; *impetrar* i *empetrar*; *inquisidor* i *enquisidor*; *instrument* i *estruement*; *intellectiu* i *entellectiu*; *privilegi* i *previlegi* (encara que en aquest cas no es tracta pròpiament d'un prefix, sinó del radical de *PRIVARE*).

L'alteració del prefix en algun llatinisme no és sols una modificació, sinó una substitució completa, com la de *dis-* per *es-* en *esputació* (*DISPUTATIONE*).

El sufix *-IBILE* en el mot llatí *POSSIBILE* presenta una triple solució: *possíbil* (cultisme pur), *possible* i *possíbol* (semicultismes). El mot *VISIBILE* apareix també en doble forma: *visible* i *visíbil*.

En algun llatinisme es modifica la vocal radical per un simple fenomen d'assimilació vocàlica: *sinsitiu* (*SENSITIVUS*).

### c) Hel·lenismes

28. Ramon Llull no sabia grec. El seu coneixement de la filosofia aristotèlica vingué a través de les versions en àrab dels comentaristes musulmans, principalment d'Algazzali.<sup>48</sup> Els hel·lenismes que va usar, i que passen prou del centenar, els va aprendre per via del llatí, i especialment de tres fonts llatines: el llenguatge de l'Església, el dels escolàstics i el dels tractadistes científics (de medicina, astrologia, etc.). Indicaré els principals vocables d'origen grec (a través del llatí) usats pel nostre Beat:

<sup>48</sup> Cf. JORDI RUBIÓ, *La Lògica d'Algazzali, posada en rims per en Ramon Llull* («Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», tom V), pàg. 312.

a) Referents a la fe, sacraments i vida religiosa: *àngel*, *arcàngel*, *Antecrist*, *diable*, *ídola*, *idolàtric*, *baptisme*, *baptizar* (amb ses variants *batejar* i *batjar*), *crisma*, *evangeli*, *evangelitzar*, *màrtir*, *martiri*, *marturiar* (= martiritzar), *profeta*, *profetisar*, *antífona*, *himne*, *holocaust*, *blastomar* (=blasfemar), *blastomia* (=blasfèmia).

b) Referents a l'organització i jerarquia eclesiàstica: *apòstol*, *Apostoli* (=Papa), *arquebisbe* o *arcevesque* (provençalisme), *ardiac* o *artiac*, *bisbat*, *bisbe* o *avesque* (provençalisme), *catòlic*, *cisma*, *cristià*, *diaca*, *eclesiàstic*, *església* o *esgleya*, *jerarquia*, *parròquia*, *parroquial*, *patriarca*.

c) Pertanyents al llenguatge filosòfic: *afibolia* (=amfibologia), *allegoria*, *anigogia* o *anegogia*, *fantasia*, *filosof*, *filosofia*, *lògic*, *lògica*, *metafísica*, *silogisme*, *sindèresis*, *teologia*, *tesòric* (=teòric), *tropologia*, *yle* (=ἕλη, 'matèria prima').

d) Propis del llenguatge de les ciències naturals i experimentals: *arismètic*, *arismètica*, *astronomià* o *astrolomià*, *àtomus*, *cerurgia*, *cirurgià*, *chaos*, *còlera*, *colèric*, *eclipse*, *embrió*, *emplastre* o *empastre*, *esfera*, *estelabre* (=astròleg), *feica* (PHYSICA) 'medicina', *fisià* 'metge de física', *fleuma* o *fleoma*, *fleumàtic*, *frenesia*, *geometria*, *geometrià*, *geomètric*, *malencolia* o *malenconia* 'bilis negra', *malencòlic*.

e) De diverses matèries: *carestia*, *carta*, *colastrar* (COLAPHIZARE) 'donar cops', *crònica*, *diafanitat*, *galea* 'galera', *grafi* 'punxó', *gramatge* 'gramàtic', *gramàtica*, *hipocresia*, *historial* o *estorial*, *maragde*, *melodia*, *metàfora*, *paragrafi*, *pròleg*, *simfonia*, *tresorejar* (THESAURIZARE).

### III. LA FORMACIÓ DE PARAULES DERIVADES

29. Fins ara he parlat del lèxic lul·lià transmès des del llatí, sia per tradició oral i popular, sia per conducte dels llibres. Ara interessa estudiar aquelles paraules derivades que no sabem que existissin en llatí i que amb més o menys certesa podem creure que es formaren, a base de l'aplicació de sufixos, dins el català ja constituït.

## a) Formació de verbs

30. Els verbs derivats que usa Ramon Llull tenen quatre tipus de terminació d'infinitiu, corresponents a quatre sufixos verbals del llatí vulgar: *-ARE*, *-IRE*, *-IDIARE*, *-FICARE*. En els paràgrafs que segueixen exposaré els principals verbs de formació postllatina emprats pel nostre Beat.

31. *-ARE* > *-ar* és la terminació més freqüent i més dotada de vitalitat per a la formació de verbs nous. S'aplica a radicals de substantiu, d'adjectiu i d'adverbi, i aquesta aplicació pot ésser simple o bé combinada amb un dels prefixos *a-* o *en-*. a) Amb derivació simple: *absentiar* 'absentar'; *afliccionar* 'afligir'; *brancar* 'posar branques'; *complexionar* 'donar complexió'; *denantar* o *avantar* 'portar avant'; *discrecionar* 'disposar amb discreció'; *distincionar* 'produir distinció'; *essenciar* 'donar l'essència'; *estranyar* 'allunyar'; *eternar* 'donar eternitat'; *fortunar* 'fer feliç'; *infantar* 'donar naixença'; *lunyar* 'allunyar'; *mijançar* 'fer arribar a la meitat'; *meravellar* 'causar meravella'.—b) Amb el prefix *a-*: *acolorar* 'donar color'; *adarrerar* o *adarreriar* 'fer anar arrera'; *advantar* 'anar avant'; *amesquinar* 'fer miserable'; *apoderar* 'fer poderós', 'dominar'; *apregonar* 'profunditzar'; *aprimar* o *assubtilar* 'fer subtil'; *aprivadar-se* 'fer-se privat, intimar'; *assoliar* 'isolar, apartar'; *atalentar* 'donar gran desig'; *avertuar* o *avirtuar* 'reforçar, donar virtut, elevar'; *avidar* 'donar vida'; *avigorar* 'donar vigor'; *avilar* 'fer vil'.—c) Amb el prefix *en-*: *empaliar* 'guarnir de teles d'ornament'; *empregonar* 'enfonsar'; *empresonar* 'ficar a la presó'; *encortinar* 'guarnir de cortines'; *enfoscar* 'fer fosc'; *enfresar* 'guarnir de fres'; *enllardar* 'untar de llard'.

32. *-IRE* > *-ir* sol formar verbs de valor factitiu o operatiu. Dóna pocs verbs de derivació simple: *blanquir* 'fer devenir blanc'; *infirir* 'fer infinit'. La majoria es formen amb derivació parasintètica. a) Amb el prefix *a-*: *afeblir*, *aflaquir* i *afrevolir* 'debilitar'; *apobrir* 'fer tornar pobre'; *apoquir* 'disminuir, fer tornar poc o petit'; *atenrir* 'fer tornar tendre'; *avertuir* 'donar virtut'.—b) Amb el prefix *en-*: *embellir*, *emblanquir*, *emmalautir*, *empobrir*, *enfalsir* 'falsejar', *enfellonir*, *enllegir*, *ennegrir*, *enriqueir*, *envellir*,

*envergonyar*, *envermellir*, *envilanir*.—c) Una variant del sufix *-ir* és *-eir*, que representa una forma llatina vulgar *-ICIRE*<sup>49</sup> i que dona origen a formes com *embelleir*, *endureir*, *enllegeir*, *ennobleir*, *enriqueir*, *ensequeir* 'assecar-se', *envelleir* o *envellesir* (que gairebé tots tenen el seu paral·lel acabat en *-ir*: *embellir*, *endurir*, etc.).

33. *-IDIARE* > *-ejar*. Es tracta d'una pronúncia llatina vulgar del sufix *-IZARE*, d'origen grec, usat sobretot en el llatí cristià dels primers segles.<sup>50</sup> Té un ús molt freqüent en català; Ramon Llull usa molts de verbs d'aquest tipus que són usuals en el llenguatge modern: *blanquejar*, *bonejar*, *cartejar*, *desvariejar*, *famejar*, *fortejar*, *fredejar*, *freturejar*, *guerrejar*, *menejar*, *negociejar*, *pecejar*, *pledejar*, etc. Però n'usa una multitud que no s'usen avui, i alguns que probablement no eren usuals tampoc en el seu temps, sinó que els hem de considerar com a forjats pel mateix Llull. Els verbs en *-ejar* abunden principalment en el *Llibre de Demostracions*. Vet aquí alguns d'aquests verbs no usuals: *afliccionejar* 'afligir', *alterejar* 'alterar', *amesquinejar* 'fer mesquí', *assaltejar* 'assaltar', *beneficiejar* 'beneficiar', *conscienciejar* 'conèixer per la consciència', *contrariejar* 'oposar', *diferenciejar* 'diferenciar', *dissimulejar* 'dissimular', *dreturejar* 'tenir dretura', *entellectuejar* 'percebre intel·lectualment, entendre', *entencionejar* 'obrar per intenció', *enyorejar* 'enyorar', *essenciejar* 'donar essència', *eternejar* 'fer etern', *excel·lenciejar* 'fer excel·lent', *granejar* 'esser gran', *liberejar* 'fer lliure', *licenciejar* 'permetre', *luxuriejar* 'fer obra de luxúria', *mercejar* 'donar les gràcies', *mestrejar* 'arreglar amb artífici', *misericordiejar* 'fer objecte de misericòrdia', *ocasionejar* 'ocasionar', *pacienciejar* 'obrar amb paciència', *poderejar* 'obrar poderosament', *proporcionejar* 'proporcionar', *saviejar* 'obrar sàviament', *simpliciejar* 'esser simple', *transsubstanciejar* 'transsubstanciar', *vertadejar* 'obrar en veritat', *vertuejar* 'obrar virtuosament'.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Cf. K. NYROP, *Grammaire Historique de la Langue Française*, tome II (Copenhague 1908), § 431.

<sup>50</sup> W. MEYER-LÜBKE, *Grammaire des Langues Romanes*, II, § 583, Paris 1895; NYROP, *Gramm. Hist. de la Lang. Franç.*, II, § 449.

<sup>51</sup> Per a estudiar pel context el valor semàntic dels més curiosos d'aquests verbs en *-ejar*, vegeu el *Llibre de Demostracions*, i principalment les pàgines 224, 237 i 238 de l'edició Galmés (Mallorca, 1930).

34. -FICARE > -ficar, procedent del radical -FIC- dels verbs derivats de FACIO (CONFICIO, PERFICIO, etc.), ha tingut una gran acceptació en totes les llengües romàniques per a formar verbs del llenguatge culte (cf. el fr. *simplifier*, it. *semplificare*, cast. i cat. *simplificar*).<sup>52</sup> El seu ús és extensíssim en Ramon Llull, que forma verbs en -ficar per a expressar l'acció causativa o conversiva. Aquests verbs són extraordinàriament freqüents en la *Art Amativa*, de la qual extrec només alguns dels exemples més interessants: *amaficar* 'fer amorós', *entellificar* 'fer participar de l'enteniment', *hominficar* o *homificar* 'convertir en home', *lunificar* 'convertir en lluna, donar l'essència de lluna', *malificar* 'fer tornar dolent', *majorificar* 'fer tornar més gran', *memorificar* 'fer participar de la memòria', *menorificar* 'fer menor', *qualificar* 'donar qualitat', *quantificar* 'donar determinada quantitat', *scientificar* 'donar ciència', *solificar* 'convertir en sol, donar l'essència de sol', *verificar* 'fer esser vertader', *volificar* 'fer participar de la facultat volitiva'.<sup>53</sup>

#### b) Formació de substantius

35. No té Ramon Llull predilecció pels mots postverbals, i els que usa són coneguts per l'ús d'altres autors. Alguns exemples: *castic* (de *castigar*) pronunciat amb l'accent damunt la *i*, i no *càstic* com pronunciam actualment; *desir* (de *desirar*) 'desig'; *enac* (de *enagar*) 'incitació'; *esper* (de *esperar*) 'esperança'; *pensa* (de *pensar*) 'facultat de pensar'; *percaç* (de *percaçar*); *prec* (acció de *pregar*); *preïc* (de *preïcar* = *predicar*) 'predicació, sermó'.

Les preferències de Llull el portaven a l'ús abundant i variat de sufixos nominals que li permetessin matisar el seu pensament i expressar de diferent manera els conceptes d'acció, d'agent, de qualitat, etc., com veurem pels exemples que segueixen.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Cf. W. MEYER-LÜBKE, *Grammaire des Lang. Rom.*, II, § 578; K. NYROP, *Gramm. Hist. de la Lang. Franç.*, II, § 440.

<sup>53</sup> El lector podrà veure pel context lul·lià el valor significatiu dels verbs en -ficar que acab de citar, llegint el llibre d'*Art Amativa* i sobretot les pàgines 34, 40, 69, 109, 111, 162 i 192 de l'edició de Mallorca.

<sup>54</sup> Com que Ramon Llull usa sempre (excepte en un cas especial) els sufixos



36. -ANTIA i -ENTIA, sufixos derivats de participis de present, han donat en català quatre resultats: dos de populars, *-ança* i *-ença*; dos de cultes, *-ància* i *-ència*. D'un mateix radical s'han format, a vegades, un derivat popular i un de culte, com *concordança* i *concordància*. Els mots així formats signifiquen l'acció del verb, al radical del qual s'aplica el sufix. Els principals que trobam usats per Ramon Llull són: *acabança*; *acostumança*; *albirança* 'judici, parer'; *alegrança*; *amança* i *amància*, que per a Llull signifiquen l'acció d'amar (en correlació amb *sciència*, que és l'acció de *scire*, de saber); *amistança*; *aondança* i *abundància*; *atemprança*; *benanança*, *benaurança* i *bonaurança*; *cobejança*; *cogitança*; *coneixença*; *contemplança*; *covinença* i *conveniència*; *cuidança* 'privadesa', 'intimitat'; *delliurança*; *demostrança*; *desacordança*; *desconveniència*; *descreença*; *deshonrança*; *desperança*; *dubtança*; *entenença*; *fermança* 'seguretat', 'fiança'; *honrança*; *intemprança* o *intrempança*; *malanança*; *malvolença*; *mantenença*, *mantinença* i *mantinència*; *membrança*; *ordenança*; *participança*; *perdonança*; *perseverança*; *privadança*; *semblança*; *significança*; *valença* 'auxili'; *venjança*.

37. -ARIU > -ER és un sufix de molta vitalitat en català per a formar substantius i adjectius. Els seus usos principals, exemplificats per Ramon Llull, són aquests: -a) Forma noms d'arbre derivats del nom del fruit: *codonyer*, *datiler*, *garrofer*, *magraner*, *oliver*, *palmer*, *pomer*, *pomera*, *presseguer*. -b) Forma noms de persona que exerceix un ofici o professió, derivats del nom de la matèria professional: *ahuyrer* 'el qui anuncia averanys', *argenter*, *arquer*, *bataller*, *cabaler* 'negociant', *clauer* 'clavari', *gerrer*, *hostaler*. -c) Forma noms de persona que posseeix tal o tal hàbit o qualitat moral: *dreturer*, *malestatger* 'ple d'inquietud', *mensoneguer* o *mentider*, *parler*. -d) Forma noms de cosa situada en tal o tal lloc o que té tal o tal forma o dimensió: *drecera* 'camí dret', *frontaler* 'fronterís', *mijanzer* o *mitjaner* 'mitjà'.

38. -ATA > -ada, sufix poc usat per Ramon Llull, sol indicar acció i efecte del verb o nom al qual s'aplica: *avallada* (de *ava-*

---

ja existents en la llengua catalana, faré notar una vegada per totes que el qui vulgui més informació de caràcter general sobre els sufixos estudiats en aquest apartat pot consultar F. DE B. MOLL, *Gramàtica Històrica Catalana*, Madrid 1952, pàg. 265-303.

*llar*) 'baixada'; *bocada* 'mossegada', 'aliment que es pren amb un mos'; *collada* 'clatellada'; *encontrada*; *errada*; *escopinada*; *secada*. També té el sentit de valor monetari: *dinerada* 'valor d'un diner'; *mallada* o *meallada* 'valor d'una malla'.

39. -ATICU > -atge, aplicat a radicals verbals, nominals o adverbials, dóna derivats que en gran part procedeixen ja del llatí, puix que es troben en les altres llengües neollatines: *avantatge*, *captivatge*, *companatge*, *damnatge*, *ermitatge*, *estatge*, *habitatge*, *hostalatge*, *llenguatge*, *maridatge*, *paratge*, *passatge* i alguns més, són les mostres que Llull ens ha deixades d'aquestes derivacions.

40. -IA > -ia dóna molts derivats de radical nominal que indiquen qualitat, estat, professió: *agricolia*, *alegria*, *argenteria*, *batlia*, *correteria*, *ferreria*, *mercaderia*, *missatgeria*, *pastoria*, *coratgia*, *cortesia*, *covardia*, *derreria*, *deshonria*, *draperia*, *druderia* 'concupinat', *falsia*, *fellonia*, *folia*, *heretgia*, *lladronia*, *llebroxia*, *lleugeria*, *majoria*, *malaltia*, *malestatgeria*, *melloria*, *menoria*, *mesellia*, *mestria*, *metgia*, *mijania*, *parleria*, *primeria*, *sartoria* ('sastreria'), *senyoria*, *simonia* (tots usats per Ramon Llull, i encara alguns altres). En certs casos, els derivats en -ia tenen un sentit local: *enfermeria*, *establia*.

41. -ITATE > -itat (-etat, -tat, -edat, -dat), sufix típicament de sentit abstracte, forma noms indicadors de qualitat. Per l'especial extensió del seu ús en filosofia, és un dels sufixos preferits de Ramon Llull. Evidentment moltes vegades pren la paraula ja feta del llatí escolàstic, en el qual eren tan abundants els substantius com *qualitas*, *quidditas*, *aseitas*, *deitas*, *humanitas*, *veritas*, *bonitas*, *unitas*, *trinitas*, etc.; així hem de considerar molts de mots catalans, com *claredat* (*clardat* i *clartat*), procedent del llatí *CLARITATE*. Però en molts d'altres casos el derivat es forma dins el català, i sovint concretament dins el català lul·lià, que dóna origen a una multitud d'elements lèxics nous a base del dit sufix. Aquest es pot aplicar a radicals substantivals (i el derivat significa l'essència de l'objecte indicat pel radical) o a radicals adjectivals (i el seu derivat significa la qualitat indicada per l'adjectiu originari). Exemples: a) Aplicat a radical de substantiu: *aeritat* 'essència de l'aire', *foguetat* 'essència de foc'. - b) Aplicat a adjectius: *abundositat*, *altetat* (de *alt*), *animalitat*, *ceguetat*, *certanitat* (de *certà*), *circularitat*, *escassetat* i *escassedat*, *estranyetat* i *estranyedat*, *extensitat*,

*febletat, folllat* (de *folll*), *fontalitat, franquetat* (de *franc*), *ivasiositat* (de *ivassiós*, 'vivaç, ràpid'), *lassedat* (de *las*, 'cansat'), *languetat* (de *llarg*, 'generós a donar', *lunyedat* i *lunyetat* ('llunya-*nia*'), *majoritat, menoritat, necietat, novelletat* (de *novell*) 'novetat', *sequetat, sobiranitat* (de *sobirà*), *terrestreitat* 'qualitat de terrestre', *umbrositat* 'qualitat d'ombrívol'. Són especialment nombrosos els derivats d'adjectius en *-ible* i en *-itiu*, molts dels quals resulten d'una longitud excessiva i amb la seva reiteració donen una sensible monotonia a moltes pàgines filosòfiques lul·lianes: *afermabilitat, atrobabilitat, calefactibilitat, desiderabilitat, distincionabilitat, guardonabilitat, ignibilitat, imaginabilitat, operabilitat, científicabilitat, temibilitat, volibilitat; aerificativitat, calefactivitat, causativitat, gustativitat, ignitivitat, imaginativitat, memorativitat, possitivitat, punitivitat, sensitivitat*.

42. *-ITIA* > *-esa* i *-ea*. Forma substantius abstractes derivats d'adjectius. Alguns d'aquests substantius ja existien en llatí i ens han estat transmesos ja fets des de la llengua mare: *DURITIA* > *dureza* o *durea*, *MALITIA* > *malesa* o *malea*, *MOLLITIA* > *mollesa* o *mollea*, *PIGRITIA* > *peresa* i *perea*. Altres s'han format ja dins el romanç, i Ramon Llull en fa ús abundant, v. gr.: *agudea, altea, amplea* i *amplea, avinentea, avolea* 'maldat' (de *àvol* 'dolent'), *bellea* i *bellea, bonesa* i *bonea, brevea* 'brevedat', *certesa* i *certea, covenentea* i *descovinentea, embriaguesa, expertesa, feblea, feixuguea, flaquea, follesa, fortalea, franquesa* i *franquea, granea* 'grandesa', *grassea* i *greixea* 'grassor', *grossea* 'grossària', *horrea* 'horror' (de *hòrreu* < *HORRIDU*), *infantesa* i *infantea, larguesa* i *larguea* 'generositat a donar', *legesa* i *legea* 'lletjor', *longuea* 'llargària' (de *llong*), *lunyea* 'llunya-*nia*', *magrea* 'magror', *mesquinea* 'infelicitat' (de *mesquí*), *nedeea* 'netedat' (de *nèdeu*), *pobresa* i *pobrea, poquesa* i *poquea, pregonea* 'profunditat' (de *pregon*), *primea* 'primor' (de *prim*), *riquesa* i *riquea, saviesa* i *saviea, subtilea, tortea*, etc. En algun cas el Beat forma derivats en *-e(s)a* damunt radical verbal: *drecea* 'qualitat de dret' (de *dreçar*), *greugesa* 'gravetat' (de *agreujar*).

43. *-ORE* > *-or*, forma substantius de qualitat, generalment derivats d'adjectius que indiquen color o sabor: *amargor, blancor, dolçor, verdor, vermellor*. Trobam també *fortor* 'qualitat de fort' (*Contempl.*, cap. 2), *secor* 'sequedat' (*Arbre de Sciència*, I, 208),

i en la *Lògica d'Algazzali*, vers 172, trobam un *follor* (per *folia*) degut probablement a la «força del consonant».

44. -TIONE dóna les formes populars -çó, -só i -ó, i la culta -ció, i serveix per a formar noms indicadors d'acció. La derivació popular es troba en mots ja presos del llatí amb el sufix, com *redensó* (REDEMPTIONE) i *lauraó* (LABORATIONE). Les formacions noves es fan totes amb la forma culta -ció: *afiguració*, *albiració* (de *albirar*, 'contemplar'), *calumniació*, *desconsolació*, *desvariació* (=variació), *dismensuració*, *homenificació*, *mollificació*.

45. -URA > -ura és molt poc usat per Ramon Llull. Aplicat a radical verbal, indica efecte i manera de l'acció: *anadura* (de *anar*), *exercitura* (de *exercitar*), *fenadura* (de  *fendre*), *menjadura* (de *menjar*) 'mal corrosiu', *multiplicadura*. Aplicat a radical d'adjectiu, indica en abstracte la qualitat expressada per aquest: *dretura* (de *dret*), *foscura* (de *fosc*), *oradura* (de *orat*).

46. -MENTUM > -ment serveix per a formar noms indicadors de l'acció i l'efecte del verb al qual s'aplica. És el sufix preferit del nostre Beat, que de qualsevol verb deriva substantius en -ment, fins al nombre de més de 400. No seria oportú registrar aquí tots els que tenim anotats en el nostre fitxer. Em limitaré a donar la llista dels que normalment tenen en català un sinònim a base del mateix radical verbal, i una altra dels que presenten un significat o matís especial que podem anomenar «lul·lià» i que es desvia del sentit normal del mot.

a) Derivats lul·lians en -ment que substitueixen un altre mot, que és el normal, format del mateix radical: *acusament* 'acusació', *ajudament* 'ajut', *alegrament* 'alegrança', *aplicament* 'aplicació', *assemblament* 'semblança', *assituament* 'situació', *cogitament* 'cogitació', *comparament* 'comparació', *comprement* 'comprensió', *concebiment* 'concepció', *concorriment* 'concurrència', *confiament* 'confiança', *confirmament* 'confirmació', *consolament* 'consolació', *contrariament* 'contrarietat', *convenientment* 'conveniència', *convertiment* 'conversió', *corrompiment* 'corrupció', *creament* 'creació', *decebiment* 'decepció', *declarament* 'declaració', *definiment* 'definició', *demostrament* 'demostració', *descomponiment* 'descomposició', *desesperament* 'desesperació', *deshonrament* 'deshonra', *desijament* 'desig', *desobeiment* 'desobediència', *destruiment* 'destrucció', *digeriment* 'digestió', *dissolviment* 'dissolució', *donament* 'donació',

*dubtament* 'dubte', *durament* 'duració', *edificament* 'edificació', *elegiment* 'elecció', *espirament* 'espiració', *foniment* 'fundició', *fornicament* 'fornicació', *fortificament* 'fortificació', *fruiment* 'fruïció', *habituaument* 'habituaació', *ignorament* 'ignorància', *illuminament* 'il·luminació', *inclinament* 'inclinació', *indument* 'inducció', *loament* 'lloança', *manifestament* 'manifestació', *membrament* 'membrança', *menyspreament* 'menyspreu', *moriment* 'mort', *mortificament* 'mortificació', *multiplicament* 'multiplicació', *nombrament* 'numeració', *obeiment* 'obediència', *oblidament* 'oblit', *obligament* 'obligació', *obrament* 'operació', *obriment* 'obertura', *participament* 'participació', *percussiment* 'percussió',<sup>55</sup> *perdiment* 'perdició', *perdonament* 'perdó', *perillament* 'perill', *perjurament* 'perjuri', *pervertiment* 'perversió', *posseiment* 'possessió', *pregament* 'prec', *presentament* 'presentació', *privament* 'privació', *procurament* 'procuració', *produiment* 'producció', *profundament* 'profunditat', *prometiment* 'promissió', *proposament* 'proposició', *pujament* 'pujada', *purificament* 'purificació', *recebiment* 'recepció', *recreament* 'recreació', *separament* 'separació', *trametiment* 'transmissió', *trobament* 'trobada', *usament* 'ús'.

b) Derivats en *-ment* que Ramon Llull usa amb un valor semàntic diferent del normal: *acabament* 'perfecció', *afinament* 'acabament, fi', *atalentament* 'anhel', *començament* 'principi (científic)', *compliment* 'plenitud, perfecció', *derreriament* 'qualitat de darrer', *ensenyament* 'educació, exquisidesa de tracte', *entallament* 'figura de relleu', *enteniment* 'intenció' (a més del sentit usual de 'facultat d'entendre'), *entretallament* 'mig relleu', *enversament* 'capgirament', *esvaiment* 'desmai'.

### c) Formació d'adjectius

47. *-ABILE, -IBILE > -able, -ible*. Sufix d'ús molt extens, tant en llatí com en romànic. El seu significat generalment és de capacitat passiva, és a dir, que s'aplica a radicals verbals i forma adjectius

<sup>55</sup> El verb originari correcte és *percutir* (PERCUTERE), però per influència de la *ss* de *percussió* es va formar el verb *percussir*, que apareix usat en el segle xv per Sor Isabel de Villena, *Vita Christi*, cap. 184.

que signifiquen 'capaç de rebre l'acció' del verb originari (com LAUDABILIS = 'que es pot lloar'); però també s'usava indicant capacitat activa (com ADIUTABILIS = 'que ajuda'), i en algun cas un mateix mot llatí pot tenir significació activa i passiva (com PATIBILIS que significava 'capaç de suportar' i 'suportable').<sup>56</sup> Aquest triple valor semàntic es troba en els derivats en *-able* i en *-ible* usats per Ramon Llull: -a) Amb significat passiu: *aerificable*, *afirmable*, *airable*, *alterable*, *amificable* i *amorable* 'capaç de fer-se amorós', *apetible*, *atrobable*, *audible*, *camiable*, *començable*, *creible*, *deslligable*, *desraonable*, *distincionable*, *dubtable*, *durificable*, *endreçable*, *engendrabable*, *escalfable*, *espirable*, *eternable*, *gloriejable*, *gustable*, *hominificable*, *honorable*, *immudable*, *inalterable*, *inimaginable*, *insadollable*, *inseparable*, *membrable*, *negable*, *principiable*, *retenible*, *suponible*, *verificable*, *volible* 'que es pot voler', *volvible* (de VOLVERE) 'que es pot girar'. -b) Amb significat actiu: *agradable* 'que agrada', *ajudable* 'que ajuda', *delitable* 'que dóna delit', *desagradable* 'que desagrada', *durable* 'que pot durar', *enganable* 'que enganya', *gosable* 'atrevit, que gosa', *habitabile* 'habitant', *ordenable* 'ordenador' (*ordenable* és un dels epítets que Ramon Llull dóna a Déu), *profitable* 'profitós', *trespassable* 'transcendent'. -c) De significat ensems passiu i actiu: *espaventable* significa 'que s'ha d'espantar' (*Contempl.*, cap. 146) i 'que espanta' (*Contempl.*, cap. 160).

En quant a la forma dels derivats amb aquests sufixos, cal fer notar que, encara que normalment els verbs en *-ar* prenen el sufix *-able* i els verbs en *-ir* o en *-re* prenen *-ible*, es troben casos d'aplicació de *-able* a verbs d'aquestes darreres classes; a vegades un mateix radical verbal rep els dos sufixos, resultant una forma en *-able* i una en *-ible* sobre el mateix radical. Exemples: *aprendible* i *aprendable* (de *aprendre*), *comprendible*, *comprendable* i *incomprendable* (de *comprendre*), *corrompible*, *incorrompible*, *corrompable* i *incorrompable* (de *corrompre*), *covinable* (de *convenir*), *departable* i *departible* (de *departir*), *destruable* (de *destruir*), *innoable* (de *noure*), *movible*, *movable* i *immovable* (de *moure*), *temible* i *temable* (de *tèmer*).

<sup>56</sup> FR. STOLZ, *Historische Grammatik der lateinischen Sprache*, Leipzig 1895, tom I, pàg. 568-569. Aquest doble valor es troba també en francès: cf. NYROP, op. cit., II, § 142-146.

En llatí els derivats en *-ABILE -IBILE* es formaven damunt el tema de present (*AMABILIS*) o damunt el de pretèrit (*PLAUSIBILIS*). En català es forma normalment sobre el radical del present; només en adjectius presos del llatí ja fets conservam la derivació sobre el tema de pretèrit; com a llatinismes, doncs, cal considerar aquests adjectius, usats per Ramon Llull: *atractible, calefactible, incorruptible, inductible, productible*.

*Possible* i *impossible* donen sovint en els escrits lul·lians una forma semiculta en *-íbol* (*possíbol, impossíbol*) que es troba també en *difusívol* (*DIFFUSIBILE*).

48. *-ALE > -al* és un sufix que forma adjectius de pertinença en llatí i en romànic. Aplicat a un radical de substantiu, indica, doncs, 'pertanyent o propi de tal cosa'. Ramon Llull, a part d'emprar alguns d'aquests adjectius presos del llatí, com *coesencial, figural, imaginal, incorporal, nutrimental*, mostra predilecció per formar adjectius en *-al* derivant-los d'altres adjectius en *-ic* àton (llatí *-ICUS*) i sense afegir res al sentit de l'adjectiu originari, si no és un matis lleugerament intensiu produït per la ressonància del sufix i per l'allargament de la paraula: *allegorical* = al·legòric, *angelical* = angèlic, *apostolical* = apostòlic, *diabolical* = diabòlic, *logical* = lògic, *pratical* = pràctic, *teological* = teològic. En *exemplifical* trobam un cas d'adjectivació aplicat a un radical verbal (*exemplificar*). En l'*Art Amativa*, pàg. 88, apareix una forma *loqual* (en realitat escrit *lo qual* en l'únic manuscrit on figura) que va cridar l'atenció de Mn. Galmés, i aquest proposa amb reserves interpretar-la com a equivalent a *local*; però crec més probable que sigui un *lo qual* posat indegudament pel copista que escrivia el codi. També aplica Llull el sufix *-al* a adjectius numerals ordinals, formant derivats com *ternal* 'compost de tres' i *quintal* 'compost de cinc'.

49. *-ANUM > -à* és també sufix de pertinença, escassament usat: *certà* 'cert, segur', *derrerà* 'darrer', *fisicià* 'metge de física', *soterrà* 'subterrani, inferior', són alguns dels pocs derivats en *-à* que empra Ramon Llull.

50. *-ANTE, -ENTE > -ant, -ent*, són les terminacions del participi de present llatí: *AMANTE > amant*, *CREDENTE > creent*. Aquest participi, adjectivat i a vegades substantivat, indica l'agent, la persona o cosa 'que executa l'acció' significada pel verb al qual

pertany. En el lèxic lul·lià apareixen sovint aquests vocables, dels quals citaré només alguns: *coneixent*, *contrariant*, *corrompent*, *covinent* (=convenient), *demanant*, *descreent*, *distincionant*, *essenciant*, *eternant*, *eternejant*, *famejant*, *flamejant*, *freturant*... Tots són originàriament autèntics participis de present de verbs que Ramon Llull usa; però n'empra algun que no és format damunt un verb, com *malvestant* 'el que fa malvestat'.

51. -IVUM, -IVA > -iu, -iva, es troba usat per Llull en alguns mots presos del llatí, com *atractiu*, *auditiu*, *dispersiu*, *dispulsiu*, però sobretot en una multitud de vocables formats dins el català (i probablement gairebé tots de formació lul·liana) i indicadors de persona o cosa 'capaç de produir una acció' determinada: *aerificatiu* 'capaç de convertir en aire', *airatiu* 'capaç de produir ira', *amificatiu* o *amoratiu* 'capaç de produir amor', i així molts d'altres com *començatiu*, *confortatiu*, *diferenciatiu*, *efatiu*, *finitiu*, *gloriatiu*, *gustatiu*, *homenificatiu*, *memoratiu*, *odoratiu*, *principiatiu*, *racionatiu*, *verificatiu*, *visitiu*, *volitiu*. Com es veu, tots són formats damunt el radical del participi de pretèrit; però trobam *pensiu* que és format sobre el radical de present de *pensar*.

52. -OSUM, -OSA > -ós, -osa, indica el subjecte 'que posseeix la qualitat o l'objecte' expressat pel radical: *accidiós* 'que té accídia', *adonós* 'liberal, donador', *amargós*, *coratjós*, *dubtós*, *enujós*, *fangós*, *freturós*, *lugarós* 'lluminós', *meravellós*, *misericordiós*, *muntyós*, *oblidós*, *pereós*, *profitós*, *tinyós*, etc., usats per Ramon Llull, pertanyen en gran part al llenguatge corrent del seu temps o de l'actual. En alguns casos aplica el sufix -ós a radicals adjectivals, formant una mena d'adjectiu «reforçat» o intensificat com els que duen el sufix -al: *fecundós*, *prodigós* (més expressius que *fecund* i *pròdig*). Es troba algun cas de formació d'adjectiu incorrecta com *distinciós* (sobre el radical de *distinció*). En l'*Art Amativa* prenen especial importància els adjectius en -ós, com veurem en el capítol referent a les «paraules estranyes» (§ 63).

53. -TORE i -TORIUM > -dor. El sufix -TOR -TORIS, que indica l'agent, i el sufix -TORIUS -TORIA que indica el que rep l'acció, han coincidit en català en una forma única: -dor -dora. Per això hi ha molts de verbs que tenen un derivat en -dor de doble significat: un d'actiu (corresponent a -TORE) i un de passiu (corresponent a -TORIUM). Així trobam usat per Ramon Llull *amador* 'que



ama' (*Felix*, part VII, cap. 5) i *amador* 'digne d'esser amat' (*Felix*, part II, cap. 1). En el llenguatge lul·lià escassegen els mots en -dor de significació passiva, com *atorgador* 'que s'ha d'atorgar' i *reprendor* 'reprensible'. En canvi són abundantíssims els de significat actiu: *ajudador*, *aravanyador* (per *averanyador*, 'el qui formula averanys'), *arengador* 'qui parla molt', *atenedor* 'que atén', *bendeidor* 'que beneeix', *blastomador* 'blasfem', *callador*, *canviador*, *combatedor*, *deidor* 'que diu', *demanador*, *destruidor*, *elegidor*, *encalçador*, *engrenador*, *faedor* 'el que fa', *falsador*, *fugidor*, *guardonador*, *honrador*, *laurador*, *malmesclador* 'intrinsicant', *mentidor*, *movedor*, *posseidor*, *romançador* 'traductor en romanç', *turmentador*, etc.

#### d) Formació d'adverbis

54. L'únic procediment per a formar adverbis modals per derivació és aplicar a la forma femenina d'un adjectiu el mot *ment*, que és en son origen un substantiu llatí *MENTE*, ablatiu de *MENS*, però que en aquests composts ha quedat reduït al valor de sufix. Llull usa moltíssim tals adverbis, dels quals em limitaré a anotar-ne alguns que per la forma o pel significat difereixen dels usats actualment: *abastantment* 'suficientment', *apertament* 'clarament', *assembladament* 'simultàniament', *assiduament* 'assíduament', *assufismadament* 'sofisticament', *assumadament* 'en resum', *àvolment* 'malament', *bonauiradament* 'feliçment', *cominalment* 'en comú, indistintament', *covinablement* 'convenientment', *defallentment* 'deficientment', *desvergonyadament* 'sense vergonya', *diferenciantment* 'amb diferència', *discorrentment* 'amb discurs', *ententívolment* 'atentament', *entregament* 'íntegrament', *explicadament* 'explícitament', *fadament* 'fàtuament', *fentament* 'fingidament', *fruentment* 'amb fruïció', *ignorantment* 'amb ignorància', *implicadament* o *implicament* 'implícitament', *individüament* 'individualment', *ivaçosament* 'ràpidament', *mitjançantment* 'mitjanament', *mijancerament* 'mitjançant, per medi de', *nèdeament* 'netament', *novellament* 'novament', *scientament* o *scientment* 'amb ciència', *volenterosament* 'amb bona voluntat'. En el cap. 335 del *Libre de Contemplació* es troba una formació estranya i incorrecta: *ensemsment* per *ensems* (< IN SIMUL).

## IV. LES «PARAULES ESTRANYES» DE RAMON LLULL

55. Estudiat sumàriament el que es refereix al lèxic que podem anomenar «normal» del venerable Mestre, arribam a la darrera part —la més suggestiva— d'aquest treball: estudiar la part «anormal» del llenguatge lul·lià, intentant dilucidar quines són les «paraules estranyes» que, segons ell mateix diu, ha hagut d'emprar en el llibre d'*Art Amativa* (cf. el § 4 de l'article present).

Salvador Galmés, en el proemi de la seva edició de l'*Art Amativa*, pàg. XIII, diu: «Aquestes [les «paraules estranyes»] se refereixen, al nostre entendre, a la manera de parlar *aràbica* que l'autor confessa en el *Commentum Artis demonstrativae*».

Tomàs Carreras Artau, en un excel·lent article sobre *El llenguatge filosòfic de Ramon Lull*, diu que aquest, «en el *Compendium seu commentum Artis demonstrativae*, es dol de la insuficiència del lèxic llatí usual per a expressar les seves idees; i, essent la seva filosofia una filosofia de combat, no té inconvenient a fer manlleus a la mateixa llengua aràbiga, bo i prevenint el lector perquè no es desdenyi d'usar aquesta terminologia per tal de rebatre millor les objeccions de l'adversari».<sup>57</sup>

Ni Galmés ni Carreras Artau en l'article citat expressen amb claredat la idea que tenen formada de les «paraules estranyes» lul·lianes. El primer, referint-les a «la manera de parlar aràbica», no deixa aclarir si creu que Lull usa mots aràbics o si li atribueix només una adaptació de tecnicismes dels musulmans a la terminologia escolàstica llatina. En el segon, es presta a confusió l'expressió «fer manlleus a la llengua aràbiga», perquè pot induir a pensar que Ramon Lull pren paraules de l'àrab (que això és el que en lingüística s'anomenen «manlleus» o *emprunts*). Segurament, tant Galmés com Carreras volien dir que Lull havia *adaptat* maneres d'expressió dels filòsofs aràbics, no que hagués *adoptat* mots d'aquesta llengua (i Carreras Artau ho ha concretat en la seva gran obra *Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*,

<sup>57</sup> «Homenatge a Antoni Rubió i Lluch», Barcelona 1936, volum I, pàg. 549.

pàg. 510-512); però el lector dels primers treballs no ho veu clar de moment, i val la pena de deixar-ho establert. El text del *Compendium seu commentum Artis demonstrativae* recomana als estudiants que «addiscant hunc ipsum modum loquendi arabicum, ut infidelium oppositionibus obsistere noscant. Declinare namque terminos figurarum dicendo sub conditionibus bonitatis bonificativum, bonificabile, bonificare, bonificatum... et sic de quibuscumque aliis propriis terminis huius Artis... non est multum apud Latinos sermo consuetus». <sup>58</sup> Es tracta, doncs, d'una «manera de parlar», o sia, d'un «estil» o «sistema de termes tècnics filosòfics», i no de la materialitat dels mots aràbics. Quina correspondència hi hagi entre les fórmules llatines adoptades i les dels textos musulmans, i quins siguin els mots aràbics que aquelles imiten, és una qüestió que han de resoldre els arabistes, i desgraciadament fins ara poca cosa s'ha fet en aquest camp tan vast, fora dels treballs dels ja esmentats professors Ribera i Asín Palacios.

56. Es sorprenent que un bon coneixedor de l'àrab, com era Ramon Llull, usi tan pocs arabismes; tal vegada no passin de dues dotzenes, i gairebé tots estan documentats en altres textos medievals (com *alfóndec*, *almesc*, *atzembla*, *bugia*, *morabatí*, *naquis*) o es conserven encara en el català parlat del nostre temps (com *cadaf*, *garrofa*, *gerra*, *matalaf*, *mesquí*, *sínia*). Els arabismes que hem trobat usats únicament pel Beat, són:

*alcursí*, que apareix en el *Llibre de Contempl.*, cap. 234 i 271, com a nom d'un moble o utensili de fusta, de significat imprecís; en l'edició maguntina, al mot *alcursí* correspon el llatí *dolium*, que no coincideix amb un objecte de fusta ni amb el sentit del mot aràbic *kursí*, del qual el lexicògraf Pedro de Alcalá (segle xv) diu que significa «púlpito, predicatorio» i «escaño de assentar»; <sup>59</sup>

*alduf* 'pandero', com el castellà *aldufe* o *adufe*, de l'àrab *al-duff*, «timpanum» segons el Vocabulari atribuït a Ramon Martí (segle XIII); <sup>60</sup>

<sup>58</sup> Edició Maguntina, volum III, pàg. 160.

<sup>59</sup> Vegeu altres significats del mot aràbic en R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Leyde 1831, tome II, p. 455.

<sup>60</sup> *Vocabulista in arabico*, ed. C. SCHIAPARELLI, Firenze 1871, pàg. 99.

*axixins*, de l'àrab *haššašín*, 'sectaris que s'embriagaven de *hašiš* i assassinaven personatges per designació del president de la secta';<sup>61</sup> *atauetur* o *tauetur*, únic tecnicisme àrab de filosofia usat per Llull, en dos versos de la Lògica d'Algazzali, on el mateix Mestre fa notar que és «vocable àrabic».<sup>62</sup>

57. No es pot parlar, doncs, de manlleus de mots a la llengua àrabiga per part de Ramon Llull, qui ens dóna en les seves obres un llenguatge catalaníssim i quasi íntegrament llatí. I no obstant, ell mateix diu que usa «paraules estranyes qui no són en ús en vulgar ni en llatí». ¿Quines són aquestes?

Crec que en dir això es refereix a paraules derivades de mots llatins, però «inventades» per ell; és a dir, paraules que ell va «construir» adherint a mots llatins o catalans uns sufixos amb els quals, modificant-se el sentit del radical, resultassin mots nous i aptes per a expressar conceptes que no tenien forma exacta d'expressió ni en el català ni en el llatí.

#### a) Les sèries de mots tècnics correlatius

58. Llull diu que ha hagut d'adoptar aquestes «paraules estranyes» en l'*Art Amativa* perquè «aquesta amància és molt alta» i no hi ha vocables que bastin per a expressar-la ni en vulgar ni en llatí; i efectivament, en l'*Art Amativa* és on més abunden els neologismes lul·lians. Però en realitat se'n troben a totes les seves obres filosòfiques i místiques, sobretot en els passatges on exposa la seva teoria de les dignitats divines.

Per aquesta teoria, que es pot estudiar en conjunt fàcilment en el bon resum que en fa Carreras Artau,<sup>63</sup> s'explica la creació

<sup>61</sup> Cf. L. EGÚLAZ Y YANGUAS, *Glosario etimológico de las palabras españolas de origen oriental*, Granada 1886, pàg. 293; i ALCOVER-MOLL, *Diccionari Català-Valencià-Balear*, II, 160, on es transcriuen els dos textos del *Blanquerna* en què es parla dels *axixins*.

<sup>62</sup> JORDI RUBIÓ, en el seu valuós comentari de la Lògica d'Algazzali («Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», V, 337), dóna la interpretació filològica del mot àrabic *tauetur*, de l'arrel *ṭatar*.

<sup>63</sup> TOMÀS CARRERAS I ARTAU, *Fonaments metafísics de la Filosofia lul·liana*, en «Estudis Franciscans», vol. 47, 1935, pàgs. 130-150; TOMÀS I JOAQUÍN CARRERAS

de les divuit sèries de vocables tècnics corresponents als divuit predicats de les dues primeres figures de l'Art General. Aquests predicats o principis (*començaments*, en la terminologia lul·liana), en passar a l'*Arbre de Sciència*, constitueixen les divuit arrels (*rails*) de l'Arbre elemental, i són:

a) Principis absoluts: bondat (*bonea*), grandesa (*granea*), duració, poder, saviesa, voluntat, virtut, veritat i glòria;

b) Principis relatius, dividits en tres triades: diferència, concordància i contrarietat; començament, mitjà i fi; majoritat, igualtat i minoritat.

59. Cadascun d'aquests principis presenta tres termes: una acció (verb en infinitiu), un agent (participi de present o adjectiu en *-dor*) i un complement directe o producte de l'acció (participi de pretèrit); per tant, tenim: de bondat, *bonificar*, *bonificant* (o *bonificador*) i *bonificat*; de grandesa, prenent per radical el del llatí *MAGNUS*, *magnificar*, *magnificant* (o *magnificador*) i *magnificat*; de poder, prenent el radical del llatí *POSSE*, *possificar*, *possificant* (o *possificador*) i *possificat*; i així de tots els altres.

Però els termes 'agent' i 'producte de l'acció' poden considerar-se en acte (que són els que hem dit, representats pels dos participis) o bé en potència, o sia, en quant tenen capacitat per a obrar o per a rebre l'acció. Aquest aspecte s'expressa adoptant els sufixos *-iu* (cf. § 51) per a l'agent potencial, i *-ible* o *-able* (cf. § 47) per al producte potencial; així tindrem: de bondat, *bonificatiu* i *bonificable*; de grandesa, *magnificatiu* i *magnificable*; de poder, *possificatiu* i *possificable*; etc.<sup>64</sup>

El filòsof en les seves elucubracions necessita també designar

---

ARTAU, *Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, tomo I, Madrid 1939, pàgs. 496-508.

<sup>64</sup> Al final de l'*Art Amativa* posa Lull una «Taula que és de explanament de vocables per abc...», que pot considerar-se com el primer vocabulari català, però d'extensió molt reduïda (89 vocables) i de tema molt restringit: és un assaig de petit diccionari de termes filosòfics. En aqueixa Taula es troba aquest paràgraf en què es defineixen alguns dels termes de què estic tractant: «*Bonificatiu* és bo qui fa bé sots rahó de bonea, e *bonificable* és ço que és aparellat a esser bo, e *bonificar* és lo acte de bondat, e *bonificat* és ço qui és feyt bo; e açò matex se entén de *intellectiu*, *entenent*, *intelligible*, *entendre*, *entengut*, e axí de les altres coses semblants a aquestes».

amb un mot especial la **qualitat abstracta** de cada un dels quatre termes circumstants de l'acció. Aquest concepte s'expressa sufixant el radical de l'agent amb *-ança* o *-ença* (cf. § 36), el del producte amb *-ció* (cf. § 44) i els potencials amb *-itat* (cf. § 41), a més del sufix *-ment* (cf. § 46) que serveix igualment per a l'agent que per al producte, resultant aquestes noves derivacions: de bondat, *bonificança*, *bonificació* (o *bonificament*), *bonificativitat* i *bonificabilitat*; de grandesa, *magnificança*, *magnificació* (o *magnificament*), *magnificativitat* i *magnificabilitat*; etc.

I encara es pot anar més lluny (i Ramon Llull, que no s'aturava fàcilment, va més lluny): pot venir el cas d'haver d'expressar una **circumstància modal** de cada un dels termes de l'acció, i per tant, cal posseir un adverbí que indiqui aquella circumstància; aplicarem, doncs, el sufix *-ment* (cf. § 54) per a formar els adverbis que es necessitin: de grandesa, *magnificadament*, *magnificablement*, *magnificativament*, i així dels altres.

60. Resumint aquest procés de formació de les sèries de tecnicismes filosòfics correlatius, prenent com a base i exemple el principi de grandesa, tindrem aquest esquema:

	Concrets	Abstractes	Circumstancials
Agent potencial	<i>magnificatiu</i>	<i>magnificativitat</i>	<i>magnificativament</i>
Agent actual	{ <i>magnificant</i>	<i>magnificança</i>	
	{ <i>magnificador</i>	<i>magnificament</i>	
Acció	<i>magnificar</i>		
Compl. potencial	<i>magnificable</i>	<i>magnificabilitat</i>	<i>magnificablement</i>
Compl. actual	<i>magnificat</i>	<i>magnificació</i>	<i>magnificadament</i>

61. Aquesta dotzena llarga de derivats, multiplicats per les arrels de l'Arbre elemental ja enumerades i per una multitud més de conceptes d'acció, com els de *contemplar*, *deificar*, *elementar*, *eternar*, *generar*, *ignificar*, etc., constitueixen un nucli considerable, d'alguns centenars de neologismes, vertaderes «paraules estranyes» perquè no existien «ni en vulgar ni llatí», i que justifiquen el temor que manifesta el Beat, que el seu llenguatge resultàs obscur i requerís un estudi i entrenament especials per part dels estudiants.

## b) Els tecnicismes especials de l'Art Amativa

62. Es ver que el sistema tecnològic dels principis correlatius ja apareix estructurat en les obres lul·lianes purament filosòfiques, amb els seus elements reduïts a l'eixutesa dels fets: hi ha una acció, un agent, un producte, i les circumstàncies modificadores segons que el subjecte i el complement de l'acció estiguin en potència o en acte respecte d'aquella. Però en l'*Art Amativa*, obra mística, que transcendeix la ciència pura per a llançar-se a concepcions supracientífiques, Llull necessita completar el seu lèxic per expressar aqueixa superació; i en realitzar aquest complement o augment de capacitats d'expressió, és quan l'Art Amativa presenta noves sèries de «paraules estranyes».

63. Dos conceptes li interessa principalment indicar: la possessió completa d'un dels principis correlatius, i l'abundància d'aquesta possessió.

Per a expressar la **possessió completa** troba un recurs fàcil en el sufix *-ós* (cf. § 52), i amb ell es formen tota una sèrie d'adjectius com *bonós, magnós, eternós, saviós, verós*, que no dubtam a considerar vertaderes creacions de Llull, al costat d'altres derivats usuals i anteriors, com *poderós, virtuós, gloriós*.

Per a la idea d'**abundància** de cada una de les perfeccions o dignitats, no vacil·la el Beat a inventar una derivació totalment nova. Fixant-se en paraules llatines com *FURIBUNDUS, MORIBUNDUS* i altres anàlogues, capta d'una banda el valor expressiu de llur ressonància, i d'una altra la semblança (purament casual) amb el verb *ABUNDARE*, i això li suggereix la idea d'utilitzar la terminació *-ABUNDUS* com a sufix indicador d'abundància.<sup>65</sup> Així sorgeix la nova sèrie d'adjectius en *-abundus*, terminació que, per més adaptar-la al català, es combina i s'incrementa amb el sufix *-ós*, d'on resul-

<sup>65</sup> Els tractadistes de gramàtica llatina coincideixen a considerar els derivats en *-BUNDUS* com a simples participis de present (*MORIBUNDUS* no és sinó el que s'està morint), però en certs casos tenia ja aquest sufix un matís intensiu o freqüentatiu (cf. FR. STOLZ, *Histor. Gramm. der lateinischen Sprache*, I, 569-570; W. M. LINDSAY, *The Latin Language*, Oxford 1894, pàg. 545; P. JOSEPH LLOBERA, S. J., *Grammatica Classicae Latinitatis*, Barcelona 1919-1920, § 119).

ten els adjectius *amabundós*, *bonaundós*, etc., corresponents als nou principis absoluts tantes vegades citats.

En l'*Art Amativa* es substitueixen també sovint els verbs de sufix *-ficar*, i els seus derivats (*-ficant*, *-ficat*, *-ficable*), pels verbs simples en *-ar* i els seus derivats immediats. Així resulten les nou sèries de sis mots següents:<sup>66</sup>

*amabundós amorós amant amar amat amable;*

*bonaundós bonós bonant bonar bonat bonable;*

*magnaundós magnós magnant magnar magnat magnable;*

*eternaundós eternós eternejant eternejar eternejat eternejable;*

*poderaundós poderós poderejant poderejar poderejat pode-rejable;*

*saviaundós saviós scient saber sabut scible;*

*veraundós verós verificant ver verificat verificable;*

*virtuabundós virtuós virtuíficant virtuíficar virtuíficat virtuíficable;*

*gloriaundós gloriós gloriejant gloriejar gloriejat gloriejable.*

### c) Altres vocables típicament lul·lians

64. Queden per registrar aquells mots que, sense pertànyer a l'extens grup dels termes indicadors dels principis correlatius, poden considerar-se com a típics del llenguatge lul·lià.

Primerament, n'hi ha molts que imiten la derivació dels dits principis, però referida a altres accions i tenint com a radicals els d'altres verbs. Ja n'he citats alguns en el § 61, i ara em limitaré a donar mostra d'uns quants més: *malefactibilitat*, *malificable*, *malificar*, *malificatiu*;<sup>67</sup> *movable*, *movablement*, *movatiu*;<sup>68</sup> *objectabilitat*, *objectable*, *objectació*, *objectativitat*;<sup>69</sup> *odorabilitat*, *odorable*, *odorativitat*;<sup>70</sup> *plantificabilitat*.<sup>71</sup>

66 Vegeu-ne l'explicació en *Art Amativa*, ed. Galmés, pàg. 63-65.

67 *Arbre de Sciència*, II, 168, 170.

68 *Contempl.*, cap. 46 i 151; Fèlix, pt. III, cap. 2.

69 *Arbre de Sciència*, II, 142, 158, 170, 324.

70 *Arbre de Sciència*, I, 122, 145.

71 *Arbre de Sciència*, I, 62.



Al costat d'aquests hem de posar nombrosos derivats en *-ejar* (§ 33), en *-ea* (§ 42) i en *-ment* (§ 45), que apareixen usats només per Ramon Llull<sup>72</sup> i tenen l'aspecte de formacions seves, com ho són també els substantius *leonitat* 'naturalesa de lleó' i *puntalitat* 'condició de punt, essència del punt geomètric'.<sup>73</sup>

65. En segon lloc trobam en l'opus lul·lià alguns llatínismes falsos: probablement és creació de Llull l'adjectiu *ordial* amb el sentit de 'originari',<sup>74</sup> extret del llatí PRIMORDIALE (encara que poèticament ja es troba usat en llatí clàssic ORDIA PRIMA, separat, en lloc del compost PRIMORDIA); *segunderioritat* i *tercioritat*<sup>75</sup> són formacions incorrectes fetes a imitació del correcte *prioritat*.

66. Existeix en el llenguatge de Llull un cert nombre de mots de formació popular que no es troben usats per cap altre escriptor medieval, i que, sense que puguem afirmar que són exclusius del Beat (afirmació sempre exposada a rectificacions), contribueixen indubtablement a donar personalitat i color propi als seus escrits. Tals són, per exemple, els mots *embarbesclat* 'perplex, esmaperdut', *fabregar* i *fabreguejar* 'forjar, treballar el ferro', *feica* 'art de medicina', *feicar* 'medicar', *imprémer* 'imprimir', *imprens* o *impremt* 'impres', *individuenc* 'individual', *inveïble* 'invisible', *ivacea* o *ivaciositat* 'celeritat', *laorós* 'capaç, actiu' (derivat de *laer* 'lleure'), *leponia* 'llepolia', *maestral* 'menestral', *maestriat* 'afaiçonat amb artifici', *malaurança* 'infelicitat', *malaurat* 'infeliç',

---

<sup>72</sup> A propòsit de derivacions en *-ment*, vull aprofitar aquest treball per a demanar als usuaris del *Diccionari Català-Valencià-Balear* que considerin suprimit el breu article que en aquest diccionari he dedicat al mot *osament*, que hi figura amb l'atribució del significat de «gosament, gosadia» i amb la documentació d'un text lul·lià pres de l'edició Rosselló del *Fèlix*, tom II, pàg. 134. En aqueix text, la paraula *injurosament* apareix, per errada tipogràfica, escrita així: *injuri osament*, com si fossin dues paraules. Aquest *osament* fals, en un moment de distracció meva, va ésser interpretat com a substantiu derivat del verb arcaic *osar*, i així va formar-se l'article *osament* en el nostre *Diccionari*. Deman perdó de la gran distracció, incomprendible, que això suposa, i que constitueix un lapsus que he d'acceptar com una lliçó d'humilitat.

<sup>73</sup> *Arbre de Sciencia*, I, 77, 138; III, 462.

<sup>74</sup> *Llibre del Gentil*, pàg. 77 (ed. Rosselló); *Libre de Demostracions*, pàg. 69 (ed. Calvés); *Lògica d'Algazzali*, vers 631 (ed. Rubió en l'«Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», volum V).

<sup>75</sup> *Arbre de Sciencia*, III, 448, 449.

*maldeïdor* 'malparlador', *malvolentós* 'malèvol', *menysconèixer* 'esser desagrait', *nelatxós* o *neleytós* 'culpable', *noable* 'nociu', *nou* (NODUS) 'nus', *peegada* (PEDICATA) 'ensopegada', *proumtós* 'presumptuós'.

67. Finalment es poden mencionar com a matisadors de la prosa lul·liana algunes dotzenes de provençalismes. En el *Llibre del Gentil* apareixen: *ayçò* 'això', *ausir* 'oir', *douçament* 'dolçament', *douçor* 'dolçor', *pauc* 'poc', *plasant* 'plaent'. En el de *Contemplació*, *arma* 'ànima', *basme* 'bàlsam', *baut bauda* 'alegre', *bavastell* 'maniquí', *dousa* 'dolça', *enfrú* 'golafre', *esclau* 'petjada', *exauçar* 'exaltar', *fromir* 'completar', *gabar* 'lloar', *gaubar-se* 'vanagloriar-se', *lai* 'poemet de trobador', *lausor* 'lloança', *liam* 'lligam', *outramar* 'ultramar', *paubre* 'pobre. En el *Blanquerna* es troben els mots provençals *asalt* o *asaut* 'agradable', *galiador* 'enganyador', etc. En el *Fèlix* hi ha *asautar* 'agradar', *caser* 'caure', *cosiment* 'discreció o lliure arbitri', *eu* 'jo', *exausir* 'escoltar', *gasardonar* 'premiar', *lausengeria* 'adulació', *neira* 'puça', *noiriment* 'criança', *paubretat* 'pobresa', *pausar* 'posar'. En l'*Arbre de Sciència* es troben *asirable* 'odiable', *asirar* 'odiar', *confisar* 'confiar', *gaug* 'goig', *infisel* 'infeel', *juseu* 'jueu', *musar* 'perdre el temps', *trop* 'massa'.

## CONCLUSIÓ

68. El volum de vocabulari que forma la base de la prosa lul·liana és aproximadament de 7.000 mots «diccionariables», és a dir, mots que tenen una personalitat estructural i semàntica (excloses, per tant, les variants fonètiques —com *vistígia* al costat de *vestigia*— i les flexionals —com *estava*, *estaria*, etc., al costat de la forma bàsica *estar*—). Aquella xifra pot semblar baixa en proporció a l'enorme nombre de pàgines catalanes de Lull; però cal tenir present que aquest autor abunda en repetició de temes, i per tant, d'elements lèxics: llibres extensos com l'*Arbre de Sciència*, l'*Arbre de Filosofia d'Amor*, el *Libre de Demostracions*, etc., tenen una bona part de pàgines similars en quant a l'assumpte, i llur vocabulari no pot sostreure's a una consemblança i reiteració ben naturals.

69. El lèxic de la prosa de Ramon Llull, segons un càlcul aproximat dels materials que han servit de base al present estudi, pot distribuir-se en aquests percentatges:

Mots populars hereditaris del català . . . . .	52 %
Llatinismes . . . . .	18 %
Mots derivats dins el català . . . . .	20 %
Mots usats només per Ramon Llull . . . . .	7 %
Provençalismes . . . . .	1 %
Onomàstica (noms bíblics, geogràfics, etc.) . . . . .	2 %

70. D'aquest càlcul i de les observacions fetes en el curs d'aquest treball, podem treure les següents conclusions caracteritzadores del llenguatge lul·lià en l'aspecte lexical:

1.<sup>a</sup> El lèxic lul·lià té una base molt ampla d'element patrimonial català, és a dir, de la llengua que en el seu temps es parlava a Catalunya i a Mallorca i que encara s'hi parla. És, doncs, un autor bàsicament català i actual.

2.<sup>a</sup> Els seus estudis de llatinitat (no clàssics ni complets, sinó fundats en el llatí de la Bíblia, dels Sants Pares i dels escolàstics, principalment Sant Bonaventura i el Mestre de les Sentències) li permeteren adoptar i adaptar al català una multitud de paraules llatines, que testifiquen la capacitat de la nostra llengua per a servir de vehicle a la filosofia i a qualsevol disciplina científica.

3.<sup>a</sup> Els seus extensos coneixements de la llengua àrab i les fortes influències dels filòsofs i místics musulmans (tal vegada exagerades pels arabistes espanyols) no li feren contaminar el seu llenguatge de mots semítics nous; els arabismes que empra són pocs i segurament no estranys al parlar dels catalans coetanis seus.

4.<sup>a</sup> La necessitat d'expressar conceptes filosòfics elevats i abstractos l'induí a multiplicar les formes derivades, sobretot per a indicar relacions d'agent, producte, acte, potència i circumstàncies de cada un dels principis correlatius i d'una multitud d'accions anàlogues d'aquells; d'aquí ve el seu ús i abús de derivacions forjades per ell mateix, però sempre amb elements llatins, poques vegades usats incorrectament.

5.<sup>a</sup> Les « paraules estranyes » que Llull declara que emprà en algunes obres, són les dites derivacions (inusitades en el parlar corrent). Dels mots que apareixen usats únicament per Llull, és de creure que no en va inventar sinó molt pocs; i els restants eren simplement paraules poc usades, encara que pertanyents al patrimoni lingüístic català.

6.<sup>a</sup> El lèxic lul·lià pot qualificar-se d'abundant, autèntic i expressiu, i digne complement de la sintaxi i altres elements de llenguatge que fan de Ramon Llull el plasmador i primer mestre de la prosa catalana.

FRANCESC DE B. MOLL

## LA CONTROVERSE SUR LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT DANS LES ÉCRITS DE RAYMOND LLULL (\*)

### IV) LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT: SES PRINCIPALES PREUVES

Avant de présenter brièvement ces arguments de Raymond Llull en faveur de la Procession du Saint-Esprit du Père et du Fils (ab utroque) il y a lieu de marquer, une fois de plus, que cet article de foi ne peut être établi rationnellement qu'à partir des dignités divines — puisque Raymond Llull se refuse à invoquer des « autorités » (auctoritates).<sup>1</sup> Le principe fondamental de toute argumentation est donc toujours le suivant, tel qu'il est formulé dans le *Liber de Sancto Spiritu*:<sup>2</sup> « Il faut affirmer d'abord — selon le symbolisme des fleurs de l'arbre de la Science — la plus grande distinction des Personnes divines dans la Trinité, et en second lieu l'accord le plus étroit entre elles. Lorsqu'il s'agit de la simplicité et de l'unité divine, il faut aussi choisir de préférence la Foi qui attribue à la Trinité plus que toute autre croyance.

---

(\*) Voir « Estudios Lulianos », I, 1, 1957, 31 ss.

<sup>1</sup> Cfr. le chapitre *Les écrits*, « Estudios Lulianos », I, 1, p. 39.

<sup>2</sup> « Prima conditio floris est quod affirmetur et eligatur magis distinctio divinarum personarum. Secunda est quod affirmetur et eligatur magis concordantia divinarum personarum. Tertia est de simplicitate et unitate Dei: nam illa fides per quam Deo possunt attribui major simplicitas et unitas, debet eligi supra illam quae Deo non attribuit tantam simplicitatem et unitatem; et hoc idem de aliis floribus secundum ordinem et regulam et artem; cum majoritas, videlicet major nobilitas, debeat affirmari et Deo attribui secundum virtutes et proprietates divinas, et secundum quod majoritas simul convenit cum esse in nobilitate et perfectione, et minoritas, quae est oppositum majoritatis, simul convenit cum privatione et imperfectione, secundum Artem compendiosam inveniendi veritatem et secundum conditiones quinque arborum quae sunt in Libro Gentilis et trium Sapientum ». *Liber de Sancto Spiritu*, p. 1.

Il en est de même pour tous les autres attributs de Dieu suivant la méthode et les règles de l'*Art*, puisqu'il est admis que le plus- (majoritas) c'est-à-dire ce qui implique le plus de noblesse- doit être affirmé des vertus et des propriétés divines et qu'il est établi que le plus (majoritas) est noblesse et perfection, et que le moins (minoritas) est privation et imperfection, selon l'*Ars compendiosa inveniendi veritatem* et selon les règles que symbolisent les cinq Arbres du *Liber Gentilis et trium Sapientum*.

Le premier argument pour prouver le dogme de la Procession de l'Esprit Saint *ab utroque* est donc, en bref, le suivant: Si le Fils, en effet, donne origine au Saint-Esprit, par voie de spiration active, il existe entre les deux personnes une distinction fondée sur leurs propriétés hypostatiques respectives - parce que l'une, le Fils, est principe, et l'autre, le Saint-Esprit, terme. Mais la distinction plus haute, qui s'affirme entre la personne qui donne origine et celle qui la reçoit, manque si le Saint-Esprit ne provient pas du Fils. Il y a donc lieu d'admettre de toute nécessité, la procession du Saint-Esprit du Fils -aussi que du Père- au nom du principe «*ex majori distinctione*».<sup>3</sup>

Le second argument est analogue au précédent mais il s'appuie sur une autre considération «*ex majori concordantia*».

«Plus une personne, écrit Raymond Lull, est distincte d'une autre dans le mystère de la Trinité, plus elle doit aussi se rapporter à elle, s'accorder avec elle. Or, si le Fils donne origine au Saint-Esprit et par suite, si les deux personnes du Verbe et de l'Esprit Saint sont distinctes au plus haut point - comme l'établit le premier argument-, il s'en suit, que dans l'hypothèse où le Saint-Esprit ne procéderait pas du Fils, ces deux personnes, non seulement ne seraient pas distinctes au plus haut degré, mais elles n'auraient aucune relation commune qui les relie l'une à l'autre, aucun point de contact *immédiat* en tant que personnes; elles ne se rejoindraient que d'une façon *médiate*, par l'intermédiaire du Père. Il y aurait par suite, d'une part plus d'intimité

<sup>3</sup> «Si Filius Sancto Spiritui dat processionem, inter Sanctum Spiritum et Filium est distinctio per personalem proprietatem et per personalem operationem Sancti Spiritus et Filii; quae distinctio non esset, si Sanctus Spiritus non procederet a Filio» etc. *Ibid.*, p. 6.

et de liaison entre le Père et le Fils, car le Fils vient du Père par voie de conception intellectuelle, et entre le Père et le Saint-Esprit — car le Saint-Esprit vient du Père par spiration — que, d'autre part, entre le Fils et le Saint-Esprit — puisque cette dernière personne ne procéderait pas de la seconde. Mais cette conséquence est inadmissible parce que les personnes divines sont également nobles en Dieu et il ne peut se trouver rien *de plus* dans l'une que dans l'autre.<sup>4</sup> Voilà encore une raison décisive d'admettre la procession du Saint-Esprit de la seconde personne de la Trinité.

Il est possible de parvenir à la même conclusion en argumentant à partir de l'Unité et de la simplicité divine «*ex majori unitate divinae essentiae*». Si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils — si ces personnes étaient, pour ainsi dire, disjointes par manque de relation personnelle —, elles n'auraient pas de point commun (*non haberent in quo*) par où elles s'affirmeraient une même essence, une et simple, une même bonté, une même éternité, etc.<sup>5</sup> C'est une raison de plus d'affirmer la procession *ab utroque*.

La quatrième raison de Raymond Lull que nous voulons rappeler en dernier lieu se prend d'une considération analogue «*ex majori perfectione*». C'est une perfection dans le Père que d'en-

<sup>4</sup> «Quanto magis quaelibet persona est distincta ab alia, tanto plus potest concordare cum alia; quia Filio dante esse Sancto Spiritui, procedente Sancto Spiritu ab eo per modum processionis, una persona distinguitur ab alia... Si quaelibet personarum non esset tam distincta ab alia, non posset esse tanta concordantia inter personas: cum autem major concordantia debeat affirmari, idcirco probatur quod Sanctus Spiritus procedat a Filio. Praeterea si Sanctus Spiritus non procederet a Filio, non esset aliquid in quo Sanctus Spiritus et Filius concordarent, quia concordarent per alium, videlicet per Patrem et esset major concordantia in Patre et Filio, quorum concordantia est simul per generationem; et similiter in Patre et Sancto Spiritu, qui invicem concordant per processionem, quam inter Filium et Spiritum Sanctum; hoc autem est impossibile et contra aequalem nobilitatem personarum». *Ibid.*, p. 6.

<sup>5</sup> «Si Sanctus Spiritus non procederet a Filio, Sanctus Spiritus et Filius non haberent in quo ad invicem concordarent ut essent una simplex essentia in bonitate, aeternitate, etc.; cum autem necessario conveniat quod Sanctus Spiritus et Filius habeant aliquam relationem et proprietatem per quam conveniant ut sint una simplex essentia, idcirco demonstratur Sanctum Spiritum procedere a Filio; cum major unitas et simplicitas sit eligenda». *Ibid.*, p. 7.

gendrer le Fils et de spirer le Saint-Esprit et de leur communiquer à égalité la bonté, l'infinité et les autres attributs de l'Essence divine. Si l'on admet que le Saint-Esprit ne tient pas son origine du Fils, il faut admettre que le Fils ne possède pas toute la perfection qui est dans le Père: ce qui ne peut être accepté puisqu'il faut toujours admettre ce qui est le mieux (in superlativo gradu) dans les Personnes Trinitaires.<sup>6</sup> C'est ce même argument que Raymond Llull présente en d'autres termes, lorsqu'il argumente «ex summa totalitate». En Dieu se trouve la totalité de l'Être et des perfections dans sa nature et dans ses Personnes, bien au-dessus de la somme totale des perfections créées. Le Saint-Esprit reçoit donc tout, aussi bien du Père que du Fils selon la somme totale de leur perfection (a toto Patre et a toto Filio). Dans l'hypothèse qu'il ne proviendrait point du Fils, il ne serait pas évident ni si aisé à établir qu'en Dieu se trouve toute totalité concevable et sous tous aspects.<sup>7</sup>

Voilà quelques types d'arguments lulliens dans le problème de la Procession du Saint-Esprit. Raymond Llull les développe et une foule d'autres, toujours conçus en fonction des dignités divines, à l'indéfini dans ses multiples écrits.

Ces arguments, à partir des raisons divines doivent-ils être considérés comme des preuves entièrement originales et dont Raymond Llull a seul le mérite?

Sûrement non, si on examine ces preuves en elles-mêmes et dans leurs principes, après les avoir dépouillées des formulations compliquées que Raymond Llull utilise dans sa phraséologie déconcertante.

<sup>6</sup> «Est perfectio in Patre generante Filium et ante processionem Sancto Spiritui, quem Filium et Sanctum Spiritum Pater facit sibi aequales in infinitate, bonitate, aeternitate et perfectione caeterarum virtutum; si vero Sanctus Spiritus non procederet a Filio, non haberet perfectionem, quae est inter Filium et Sanctum Spiritum». *Ibid.*, p. 7.

<sup>7</sup> «Est necessarium quod totum significetur in essentia et tribus personis, ut significetur quod divina totalitas sit suprema in perfectione supra totalitatem creaturarum; et ideo totus Spiritus Sanctus recipit processionem a toto Patre et a toto Filio: Si vero Sanctus Spiritus non procederet, nisi solum a Patre, praedicta totalitas non esset adeo demonstrabilis, nec adeo suprema supra totalitatem creaturarum; ex qua totalitate creata non potest sequi perfectio quae sequitur ex totalitate increata». *Ibid.*, p. 8.



En effet, depuis le schisme grec, la théologie catholique avait tenté une explication théologique et rationnelle du dogme de la Procession *ab utroque*. Saint Anselme avait ouvert la voie par son célèbre traité et l'on sait, comme l'a établi M. Probst, que sa méthode a largement influencé les attitudes spéculatives du Majorquain et lui a inspiré de procéder dialectiquement par des raisons nécessaires.<sup>8</sup> Saint Bonaventure ne prouve-t-il pas par six raisons analogues à celles de Raymond Lulle le dogme catholique? Or, à son avis, trois des raisons qu'il allègue sont de véritables démonstrations (*ratione ostensiva*) et trois autres des arguments contraignants parce qu'ils poussent à l'absurde, si l'on rejette le dogme de la Procession *ab utroque* (*ratione ducenti ad impossibile*).<sup>9</sup> Les raisons que Saint Bonaventure propose très rapidement sont reprises par le plus grand de ses disciples, le Cardinal Matthieu d'Aquasparta, dans son admirable traité *De processione Spiritus Sancti*, rédigé sans doute aux environs du concile de Lyon (1274).<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Cfr. H. PROBST, *Caractère et origine des idées du B. Raymond Lulle*, o. c., pp. 272-277.

<sup>9</sup> *Liber I Sententiarum*, distinctio XI, articulus unicus, quaestio I, dans SANCTI BONAVENTURAE, *Opera omnia*. Quaracchi 1883, t. I, p. 210:

a) «Arguitur ratione ostensiva sic: Spiritus Sanctus secundum omnes fideles procedit ut donum, sicut ex multis locis Scripturae probatur; et iterum, omnes tam Graeci quam Latini dicunt Spiritum Sanctum a Filio nobis donari; ergo omnes concedunt, procedere ab utroque, cum non detur, nisi a quo procedit. — b) Item, Spiritus Sanctus secundum omnes, et sicut supra ostensum est (Dist. X, a. 1 l. 2), procedit ut amor: sed amare non tantum est Patris, sed etiam Filii, unde et per omnia amat Filius, sicut et Pater: ergo si a Patre amante amor procedit, eadem ratione a Filio. — c) Spiritus sanctus secundum omnes procedit ut nexus; sed perfectior nexus est, qui ab extremo utroque procedit, quam qui ab altero: ergo si Spiritus Sanctus est nexus perfectissimus, non solum a Patre procedit, sed etiam a Filio. — d) Item, hoc idem ostenditur ratione ducente ad impossibile sic: omnis distinctio personarum in divinis attenditur secundum relationem et originem: ergo si Spiritus Sanctus non procedit a Filio, nec e converso, nulla est ibi mutua relatio, ergo nec distinctio. — e) Item, maior germanitas est inter duos, quanto unus procedit ab altero, et ambo a tertio, quam si unus nihil habeat ab altero; haec est per se nota: ergo si Spiritus sanctus non est a Filio, nec e converso, non est perfecta unio: ergo nec summa nec perfecta beatitudo».

<sup>10</sup> L'écrit de Matthieu d'Aquasparta contre les Grecs, qui très vraisemblablement fut rédigé à Paris en 1273-1274 à l'occasion des préparatifs pour le II<sup>e</sup> concile oecuménique de Lyon, pourrait être considéré comme un commentaire de son

M. d'Aquasparta entend aussi donner des raisons décisives, qui contraignent l'esprit, à partir des dignités divines;<sup>11</sup> lui aussi croit que le dogme de la Procession du Saint-Esprit s'impose à la croyance, puisqu'il faut maintenir le plus grand accord entre les personnes divines (major et perfectior connexio) et la plus parfaite unité (major assimilatio). Il est donc exact d'affirmer que Raymond Llull se tient — malgré des dissonances verbales et des formules particulières — dans le sillage de la tradition théologique en Occident, dans le problème de la Procession du Saint-Esprit; ce qui permet de fixer objectivement son rôle.

Dans cet effort dialectique, l'apologiste de Majorque a-t-il connu et rencontré Photius et son argument célèbre contre le dogme de la Procession du Saint-Esprit?

L'argumentation de Photius se réduit à la forme suivante, d'après le P. de Regnon:<sup>12</sup> En Dieu on doit distinguer la nature et la personne. D'une part, tout ce qui est nature est commun aux trois personnes, et réciproquement tout ce qui est commun aux trois Personnes est nature. D'autre part, tout ce qui est personnel n'appartient qu'à une personne et réciproquement tout ce qui appartient à une Personne est exclusivement personnel. Donc conclut Photius, rien ne peut appartenir en commun à deux Personnes, à l'exclusion de la troisième. Donc la spiration active ne peut être commune au Père et au Fils. Donc enfin le Saint-Esprit ne procède pas *ab utroque*. Telle est la position où s'établit Photius et qu'il défend de diverses manières.

Ce raisonnement fondamental est-il demeuré inconnu à Raymond Llull?

---

maître Saint Bonaventure. Cfr. V. DOUCET, *Fr. Matthei ab Aquasparta Quaestiones disputatae de Gratia* (Bibliotheca franciscana Scholastica Medii Aevi, XI), Quaracchi 1935, p. CVIII, n. 22. Sur *Matthieu d'Aquasparta* cfr. E. LONGPRÉ, art. dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. X (1928), col. 375-389 et V. DOUCET, o. c., pp. XII-XXIV.

<sup>11</sup> *Fr. Matthaei ab Aquasparta Quaestiones disputatae Selectae*, t. I, *Quaestiones de fide et de cognitione*. Quaracchi 1903: *Appendix*, pp. 445-452.

<sup>12</sup> Th. de REGNON, *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, III<sup>e</sup> série, *Théories grecques des processions divines* (II). Paris s. d., p. 269.

Sans doute le nom de Photius ne se lit pas, à notre connaissance au moins, sous la plume de Raymond Llull; mais il faut répondre sans hésitation qu'il a connu nettement l'objection et les difficultés de Photius et qu'il n'ignore pas les raisons subtiles que lui et ses partisans alléguaient. Le long passage du *Liber de quinque sapientibus* que nous reproduisons en appendice, en fournit la preuve indiscutable et même évidente si l'on ne s'arrête pas aux formules et aux expressions de style lullien. Que cette connaissance ne lui soit parvenue que d'une façon médiate ou au cours de ses conversations avec des Grecs, le fait importe peu: l'essentiel est qu'il est *objectivement* renseigné.<sup>13</sup> Les Grecs avec Photius opposaient aux Latins qu'«il n'y avait rien de commun à deux Personnes»<sup>14</sup> sous peine de les confondre. Telle est exactement la première raison que propose le Grec, sous la plume de Raymond Llull, pour défendre son sentiment contre les Latins (*Ergo duae personae in illa persona sunt confusae ex duabus*).<sup>15</sup> De même les Grecs avec Photius supposent qu'«une personne en tant que personne est incommunicable»<sup>16</sup> et qu'admettre le contraire c'est diviser cette personne. Or telle est la seconde raison que Raymond Llull met dans la bouche des théologiens grecs (*Etiam multa alia inconvenientia... In Paternitate non est partitio nec scissio*).<sup>17</sup> Il serait sans doute délicat et superflu d'exposer dans le détail la réponse de Raymond Llull à ces deux objections et aux deux autres qui s'y rattachent: ce serait «s'engager dans ce dédale» dont parle le P. de Regnon.<sup>18</sup> Il suffit de noter que Raymond Llull, d'accord substantiellement avec les Latins d'Occident, en distinguant entre propriété constitutive d'une personne (la Paternité ou la Filiation) et propriété non constitutive, qui

---

<sup>13</sup> Saint Bonaventure ne semble pas avoir connu précisément les objections de Photius (*L. I Sent.*, d. XI, a. 1, q. 2, t. I, pp. 215-216), ni même Matthieu d'Aquasparta.

<sup>14</sup> Th. de REGNON, o. c., p. 272.

<sup>15</sup> *Liber de quinque Sapientibus*, Appendix I, p. 43.

<sup>16</sup> Th. de REGNON, pp. 273-274.

<sup>17</sup> *Liber de quinque Sapientibus*, App. I, p. 43.

<sup>18</sup> Th. de REGNON, o. c., p. 278.

relève de la nature (spiration active), renverse le principe de base de Photius.<sup>19</sup>

Ces constatations suffisent à notre but: elles nous permettent de conclure.

## CONCLUSION

Ce n'est pas un mérite sans relief que Raymond Llull se soit occupé avec tant d'application à démontrer la haute rationabilité du dogme catholique de la Procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, et d'avoir ainsi porté un intérêt constant au problème de l'Union des Eglises. Ce qui l'honore, au sentiment général des historiens, c'est que tout au long de son exposé, il s'est montré très respectueux des valeurs chrétiennes de l'Eglise d'Orient.

Ainsi que nous avons tenté de rétablir, Raymond Llull s'est maintenu, en dernière analyse, dans le courant traditionnel de la spéculation occidentale. En effet, la méthode déductive et optimiste, à partir des dignités divines, qu'il établit dans le grand Art et applique au thème de la Procession du Saint-Esprit, ainsi que sa tentative d'établir le dogme par ces raisons nécessaires, se rattachent à Saint Anselme et à Richard de S. Victor. Ses argumentations se lisent en substance chez les meilleurs maîtres du XIII<sup>e</sup> siècle, Saint Bonaventure et Matthieu d'Aquasparta. D'aucuns, à la suite de PROBST, ont cru qu'il avait subi l'influence de Plotin et ses Ennéades.<sup>20</sup> Bien que l'apologiste de Mallorca se tienne plus près du courant néo-platonicien que de l'aristotélisme, il n'existe aucun document, aucun texte qui corrobore ce sentiment. Raymond Llull est simplement l'homme de la tradition latine.

Les historiens ont souvent observé que Raymond Llull est toujours objectif lorsqu'il traite des grands systèmes religieux de l'Orient.<sup>21</sup> On peut assurer ici, encore, à son honneur, qu'il a

<sup>19</sup> Idem, pp. 274-276.

<sup>20</sup> H. PROBST, *Caractère et origine etc.*, o. c., p. 223.

<sup>21</sup> Voir G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano*, o. c., t. I, p. 377.

connu plus objectivement que les scolastiques parisiens les arguments que Photius et les schismatiques opposaient au dogme catholique.

Par contre, ce fut une déficience regrettable chez Raymond Lull, que son attitude strictement dialectique. Il a écarté volontairement la preuve scripturaire et la preuve traditionnelle, sous prétexte que les uns et les autres interprétaient les «auctoritates» à leur gré; ce qui n'était pas entièrement inexact.<sup>22</sup> Sous ce rapport, il est très inférieur à Matthieu d'Aquasparta, par exemple. Cette attitude le plaçait aussi dans une position fautive vis-à-vis de l'Orient et rendait *inopérante* sa dialectique. Sans doute l'Orient avec Photius et depuis lui ne s'est pas interdit de spéculer théologiquement sur le dogme de la Procession du Saint-Esprit et d'inventer des arguments contre le dogme latin. Mais, il faut le reconnaître, l'Orient a suivi de préférence la méthode positive; au lieu d'accumuler les raisons nécessaires, il s'est retranché derrière les textes scripturaires, les Pères de l'Eglise grecque et les décisions des Conciles oecuméniques. Humbert de Romans en

---

<sup>22</sup> DUNS SCOTI est du même avis. Dans le *Liber I Sententiarum* (Dist. VIII, q. III, dans JOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia*. Parisiis (Vivès), t. IX, 1893, p. 325) le docteur subtil a écrit: «In ista quaestione dicuntur Graeci discordare a Latinis, ut videntur auctoritates Damasceni sonare; sed de ista discordia dicit Linconiensis in notula quadam super finem Epistolae de Trisagio, quod sententia Graecorum est, quod Spiritus sanctus est Spiritus Filii, sed non procedens a Filio, sed a solo Patre per Filium tamen. Et videtur haec sententia contraria nostrae, quia dicimus Spiritum sanctum a Patre et Filio procedentem. — Sed forte si duo sapientes unus Graecus et alter Latinus, uterque verus amator veritatis et non propriae dictionis, unde propria est, de hac visa contrarietate disquirent; pateret utique tandem ipsam contrarietatem non esse veraciter realem, sicut est vocalis, alioquin vel ipsi Graeci vel nos Latini sumus vere haeretici. Sed quis audet hunc auctorem, Joannem scil. Damascenum et Beatos, scil. Basilium, Gregorium Theologum, Gregorium Nazianzenum, Cyrillum et similes Patres Graecos arguere haereticos? Quis iterum argueret B. Hieronymum, Augustinum et Ambrosium, Hilarium et consimiles Latinos? Verisimile igitur est, quod non subest dictis verbis contrariis contrariorum Sanctorum sententia discors; multipliciter enim dicitur sicut hoc hujus, sic hoc ex illo vel ab illo, qua, qua multiplicitate forte intellecta et distincta, pateret contrariorum verborum non discors sententia. Quidquid sit de eis, ex quo Ecclesia Catholica declaravit hoc esse tenendum, sicut de substantia fidei, sicut patet Extra de summ. Trinit. et fid. Catholica, cap. firmiter tenendum est quod Spiritus Sanctus procedat ab utroque».

avait fait déjà pertinemment la remarque. Par suite, l'œuvre dialectique de Raymond Llull n'atteignait pas son but. En dernière analyse, sa polémique se réduisait à un monologue plus qu'à un engagement entre deux parties.

Ce qui a empêché aussi son œuvre d'atteindre son but, ce furent enfin les conditions historiques, politiques et religieuses de son époque. Au delà de toutes les tractations qui se poursuivaient entre Byzance et Rome, et à un niveau plus profond, «l'énorme monde oriental menait sa vie sans plus se soucier de Rome et sans que Rome se souciât d'en être comprise et aimée».<sup>23</sup> Avant de discuter sur les doctrines divergentes, surtout avant de poursuivre l'union des Eglises par voie de tractations diplomatiques ou canoniques, il fallait provoquer un rapprochement spirituel et psychologique et créer des sentiments de confiance, voire même de réelle sympathie, «en refaisant l'affinité mutuelle des deux Eglises».<sup>24</sup> Ce mouvement de sympathie et de compréhension mutuelle est de date trop récente pour que Raymond Llull ait pu en profiter. D'où son échec final et celui du Concile de Lyon (1274).

Mais cela ne peut empêcher l'historien et le théologien de reconnaître en Raymond Llull un théologien très averti du difficile problème de la Procession du Saint-Esprit, et à voir aussi dans le «Procureur des Infidèles» un grand apôtre de l'Union des Eglises.

EUGÈNE KAMAR, O. F. M.

---

<sup>23</sup> R. REGAMEY, dans la *Maison-Dieu*, n. 26 (1951-52), p. 159, dans Yves CONGAR, *Neuf cents ans après (1054-1954): Notes sur le Schisme Oriental*, 1<sup>e</sup> partie de l'ouvrage «L'Eglise et les Eglises», vol. I, Chevetogne 1954, p. 90.

<sup>24</sup> A. DOUGLAS, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox*. London 1921, p. 95, dans Y. CONGAR, cité, p. 94.

## «ECCLESIA» Y «CHRISTIANITAS» EN INOCENCIO III

### EN FUNCIÓN DE LA IDEA DE UNIDAD MEDIEVAL

Cuando Ramón Llull escribía: «*Veritat es que be es en unitat e en pluralitat e en simplicitat e en compusició*»,<sup>1</sup> resumía el pensamiento y la aspiración del alma medieval: la unidad y la síntesis. Y al aducir como ejemplo el compuesto humano,<sup>2</sup> no hacía sino repetir un motivo común a teólogos y canonistas, que veían en él el modelo de cómo debía ordenarse el mundo en una síntesis querida y demostrada por Dios.

Según Llull, también la unidad del pontificado romano es un argumento de unidad, de la unidad de Dios,<sup>3</sup> fuente y modo de todas las unidades.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Libre de Demostracions*, lib. II, cap. XXXII, Ed. Obres de Ramon Lull, vol. XV, Mallorca 1930, 148, 1.

<sup>2</sup> *Ibid.*, a continuación. Véase la maravillosa Oración *De un Déu: Senyor, a la vostra unitat do e present tota la mia unitat e tot mi un: e totes les coses qui en mi son unes, totes vuyl que sien de les vostres unitats, les quals havets en propietats personals e en dignitats. E vos, Senyor, per pietat gracia a caritat, prenets ma unitat a honrar e servir la vostra unitat, e les mies unitats totes sien a honrar les vostres; e aycò en tant, que en mi negun no aja part ni poder, mas vos tan solament, qui sots un deu creador senyor e compliment de tot ço qui es e qui fo e qui sera (Oracions de Ramon, I, cap. I, Ed. Obres de Ramon Lull, vol. XVIII, Mallorca 1935, 317, 4; ed. Rosselló, Mallorca 1901, 186).*

<sup>3</sup> *En l'onrament que vos, Sènyer Deus, fets al Papa de Roma, veem que honrats tota la natura humana: car gran honrament es, Sènyer, que home sia vostre loctenent en terra. On, com vos, un home sol ajats elet a esser sobre tots nosaltres, en assò, Sènyer, se manifesta que vos sots tot sol un Deu, un senyor, un benefactor, un salvador (Libre de Contemplació en Deu, Dist. XXIII, cap. 110, Ed. Obres de Ramon Lull, vol. IV, Mallorca 1910, 45, 3).*

<sup>4</sup> *... e totes quantes unitats membraré entendre e amaré, totes les vuyl membrar entendre e amar per honrar e servir la vostra santa e gloriosa unitat. Ahor vos e am vos, Senyor, per vostra una bontat, una granesa, una eternitat, un poder, una saviesa, una volentat, una virtut, una veritat, una gloria, e una fi e compliment*

En un pontífice romano, teólogo y canonista, Inocencio III, ha querido verse la formulación explícita de doctrinas que, explotando la idea de unidad, alargaban la mano hasta el *dominium mundi*, la *Weltherrschaft*, la hierocracia pontificia.<sup>5</sup>

Otto Gierke<sup>6</sup> ha escrito páginas llenas de intuiciones y ricas de análisis, en las que ha demostrado el papel esencial jugado por la idea de *unidad* a lo largo del Medioevo. El poder aglutinante de esa idea era tan fuerte que todo, hasta la humanidad en masa, se reducía *ad unum*,<sup>7</sup> siendo herético, maniqueo el poner dos principios. Así lo había querido y ordenado Dios,<sup>8</sup> de modo que incluso la distinción, tan fuertemente sentida, de las dos esferas *espiritual* y *temporal*<sup>9</sup> no es estable, pues tiende necesariamente a que *las dos partes* encuentren su sublimación en una *unidad superior*.<sup>10</sup>

*Ubi unitas, ibi perfectio. Reliqui numeri perfectionem non habent, sed divisionem, recedentes ab unitate*, escribió S. Bernardo hablando del pontificado romano.<sup>11</sup>

---

*de tot quant es (Oracions de Ramon, I, cap. I, Ed. Obres de Ramon Lull, vol. XVIII, Mallorca 1935, 316-17, 2-3; Ed. Rosselló, Mallorca 1901, 185-86).*

<sup>5</sup> A. HAUCK, *Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII*, Leipzig 1904; K. BURDACH, *Vom Mittelalter zur Reformation*, II 1 (Berlin 1913) 240-62, 273-85; E. W. MEYER, *Staatstheorien Papst Innocenz' III*, Bonn 1919.

<sup>6</sup> *Das deutsche Genossenschaftsrecht, III: Staats- und Korporationslehre des Alterthums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland* (Berlin 1881) 515-68.

<sup>7</sup> «Die Verbandseinheit der gesammten Menschheit», GIERKE, *o. c.*, p. 517.

<sup>8</sup> GIERKE, *o. c.*, p. 517.

<sup>9</sup> «Die zwiefache Organisation der *geistlichen* und der *weltlichen* Lebensordnung», GIERKE, *o. c.*, p. 518. La distinción se apoyaba en el dualismo del compuesto humano y en la doble ciudadanía del hombre, *civis* ahora de la tierra y *civis* luego del cielo.

<sup>10</sup> «In eadem civitate, sub eodem rege, duo populi sunt, et secundum duos populos duae vitae, et secundum duas vitas duo principatus, secundum duos principatus duplex iurisdictionis ordo procedit. Civitas, Ecclesia; civitatis rex, Christus; duo populi, duo in Ecclesia ordines, clericorum et laicorum; duae vitae, spiritualis et carnalis; duo principatus, sacerdotium et regnum; duplex iurisdictionis, divinum ius et humanum. Redde singula singulis, et convenient universa» (E. DE Tournai, *Summa Decretorum*, Introduct.; SCHULTE, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, Giessen 1891 p. 1). Nótese el fuerte dualismo de las parejas unificado *in eadem civitate, sub eodem rege*.

<sup>11</sup> *De Consider.* II 8 (ML 182 752 A).



De esta idea de unidad, alma del medioevo, son hijas y expresiones: *universalis pax*, *Ecclesia universalis*, *respublica generis humani*, *christianitas*; ideas tan entrañables al hombre medieval, que en las grandes campañas de cruzada esos motivos suministrarán el «slogan» para la propaganda más eficaz.

De las expresiones apuntadas, las que para Inocencio III son realmente importantes, móviles de su obrar, inspiradoras de su concepción del mundo, son *Ecclesia universalis* y *Christianitas*.

## I

El concepto de *Ecclesia universalis*, estudiado recientemente desde el punto de vista histórico por Ladner,<sup>12</sup> no es el mismo en cada época ni en cada escritor. A partir de Gregorio VII existe una doble manera de entender la *Ecclesia universalis*, según la variante relación que, dentro de ella, ocupan entre sí *Regnum* y *Sacerdotium*. Aunque en el fondo queda siempre intacto el concepto de Iglesia, sin embargo para la tradición antigua, carolina o gelasiana modificada, *Regnum* y *Sacerdotium* están ambos en la Iglesia entendida como Cuerpo de Cristo. Según esa tradición la significación eclesiológica cede el puesto, en el alto medioevo, a una concepción cósmica que abraza el mundo entero. *Regnum* y *Sacerdotium* están el uno junto al otro y no se unen bajo la jurisdicción de ninguna cabeza aquí en la tierra, la única cabeza es Cristo.<sup>13</sup> Solamente en ese sentido podrá hablarse, refiriéndose

<sup>12</sup> *The concepts of «Ecclesia» and «Christianitas» and their relation to the idea of papal «plenitudo potestatis» from Gregory VII to Boniface VIII* (= Sacerdotio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII: *Miscellanea Historiae Pontificiae* XVIII n.º 52) Roma 1954, 49-77.

<sup>13</sup> Cf. el texto de E. de Tournai citado en nota 10: una ciudad (*Ecclesia*) en la que están los dos pueblos, las dos vidas, los dos principados, doble jurisdicción..., en una palabra, el *Sacerdotium* y el *Regnum*, yuxtapuestos; la ciudad no tiene más rey que Cristo (*civitatis rex, Christus*). El concilio VI de París, de 829, expone esa doctrina con maravillosa claridad: «*Quod universalis sancta Dei ecclesia unum corpus eiusque caput Christus sit... Quod eiusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur eximiis personis. Principaliter itaque totius sanctae ecclesiae*

a la época, de relaciones entre Regnum y Sacerdotium o, con términos anacrónicos, entre la Iglesia y el Estado. La difícil demarcación del dominio de lo temporal y de lo espiritual en esa concepción llevó a frecuentes interferencias y, al final de la época, a la intromisión en grande escala del poder temporal en los asuntos de la Iglesia.<sup>14</sup>

Para librarse de tal ingerencia Gregorio VII acentúa la distinción de los dos poderes, subrayando la mayor dignidad del Sacerdotium, y renueva la doctrina gelasiana. Es la segunda manera, la renovación gregoriana de la teoría gelasiana, de entender la Ecclesia universalis. En esa concepción, Ecclesia se afirma cada vez más en su sentido eclesiológico. Ecclesia universalis significa ante todo la Iglesia, y la Iglesia en su concreto sentido jerárquico. El camino recorrido es claro. Lo describe Ladner: A partir de Gregorio VII, cuando los papas empezaron a considerar a reyes y emperadores menos como funcionarios en el interior de la Iglesia (así había sido en la concepción carolina) y más como caudillos de pueblos y como dueños de territorios en el interior de la cristiandad, empezaron a unirlos con lazos especiales con la Iglesia romana, la concentración, por decirlo así, de la Iglesia universal. Aunque la doctrina del primado papal es contemporánea al primer día de la historia cristiana, sin embargo, es en los tiempos de Gregorio VII cuando la Iglesia universal es identificada, mucho más claramente que antes, con la Iglesia romana, con la Iglesia sujeta al papa.<sup>15</sup> Debería profundizarse la relación entre los términos *Ecclesia* y *Ecclesia Romana*. Pero parece cierto que desde los tiempos de Gregorio VII el término *Ecclesia* fué usado de cada día más exclusivamente en el sentido de Iglesia romana, y el vocablo *ecclesiastici*, en el sentido de clero, o sea, referido a aquella parte de la Iglesia más de cerca unida con la suprema

---

corpus in duas eximias personas, in sacerdotalem videlicet et regalem... divisum esse novimus» (Lib. I cap. 2: MGH Leges II, II 29; MANSI XIV 537). El texto lo trae LADNER, *o. c.*, p. 50 n. 6; pero fué ya utilizado y explotado por GIERKE, *o. c.*, p. 517 n. 7.

<sup>14</sup> LADNER, *o. c.*, p. 51.

<sup>15</sup> Recuérdese el n.º 2 del *Dictatus Papae*, Reg. Gregor. VII, II 55a (edición E. CASPAR, MGH Epistolae Selectae, p. 202): *Quod solus Romanus pontifex iure dicatur universalis*.

autoridad docente y rectora de la Iglesia universal, con el obispo de Roma. Y así los términos *Ecclesia* y *Ecclesia Romana* parecen unirse en un concepto que comprende la Iglesia en este doble sentido: como corporación institucional, *Corpus Christi iuridicum*, que, comprendiendo clero y laicado, es esencialmente clerical, y como comunidad de todos los fieles, como Cuerpo de Cristo, *Corpus Christi mysticum*. El aspecto institucional, corporacional, clerical de la Iglesia y el uso acentuado de *Ecclesia Romana* son de extrema importancia para la inteligencia de la diferente postura que guardan entre sí y en la Iglesia *Regnum* y *Sacerdotium* antes y después de Gregorio VII.<sup>16</sup> En definitiva, la yuxtaposición anterior de *Sacerdotium* y *Regnum* se había transformado en una superposición a favor del primero, y así la cabeza de la *Ecclesia universalis* actuaba, en la tierra, por medio de su lugarteniente, cabeza del *Sacerdotium*, el Papa.

Esquemmatizando, podríamos decir así:

Según la tradición carolina, *Ecclesia universalis* engloba a clero y laicado, yuxtapuestos, cada uno con su respectivo jefe: el clero bajo el papa, el laicado bajo el soberano; en este sentido, el rey común de *Ecclesia* es Cristo, en el cielo. Según la doctrina gregoriana y su terminología, la *Ecclesia universalis* va identificándose con la *Ecclesia Romana*; cuando esa identificación se logra, resulta que la cabeza de la *Ecclesia Romana* (de la parte «jurídica», «clerical» de la Iglesia) es también la cabeza de la *Ecclesia universalis*; pero como ésta, incluye indistintamente a clero y laicado... Ahora ya no extrañará encontrar bajo la pluma de teólogos y canonistas la expresión de que el Romano pontífice, jefe de la *Ecclesia*, es jefe indistintamente del clero y del laicado.<sup>17</sup> Dentro de la *Ecclesia*, pues, la *regalis potestas* está sometida a la *pontificalis auctoritas*. La *Ecclesia universalis* tiene una sola cabeza, visible, en la tierra, la cabeza de la *Ecclesia Romana*,

<sup>16</sup> Cf. LADNER, *o. c.*, p. 52-54.

<sup>17</sup> Es claro que se habla del papa como jefe del *Regnum*, no y de ningún modo como pastor que es de clérigos y laicos en el sentido espiritual. La cuestión no prejuzga ni toca siquiera ningún aspecto esencial ni dogmático sobre el primado del Romano pontífice.

el Papa, que gobierna Regnum et Sacerdotium como Vicario de Cristo.<sup>18</sup>

La bivalencia y peligrosidad del manejo de tales conceptos es clara. Cuando la figura y teoría de las dos espadas, también de doble valor y sentido,<sup>19</sup> confundiendo jurisdicción y autoridad, tercie en la cuestión llevando el problema a la política, al terreno de los derechos y atribuciones papales sobre el mundo, y se usen como sinónimos, sin serlo, los términos *imperator-rex*, se comprenderá cómo se complica inextricablemente un problema que llegó a ser considerado insoluble para los mismos medievales<sup>20</sup> y que ha llevado a muchos investigadores modernos a juzgar hierocráticos a canonistas, teólogos y papas que tomaron parte en aquella controversia u opinaron en la materia.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Véase el interesante silogismo que trae Ladner, *o. c.*, en p. 56. Por lo que hace al problema histórico del papa como vicario de Cristo, véase M. MACCARRONE, *Vicarius Christi. Storia del titolo papale* (= Lateranum 18) Roma 1952.

<sup>19</sup> A. M. STICKLER ha editado interesantes textos y estudiado a fondo la teoría de las dos espadas. Doy ordenada cronológicamente la lista de sus estudios: *De Ecclesiae potestate coactiva materiali apud Magistrum Gratianum*, en Salesianum 4 (1942) 1-23; *De potestate gladii materialis Ecclesiae secundum «Quaestiones Bambergensis» ineditas*, en Salesianum 6 (1944) 113-40; *Der Schwerterbegriff bei Huguccio*, en Ephemerides Iuris Canonici 3 (1947) 201-42; *Il potere coattivo materiale della Chiesa nella Riforma Gregoriana secondo Anselmo di Lucca* (= Studi Gregoriani II) Roma 1947, 235-85; *Il Gladius nel Registro di Gregorio VII* (= Studi Gregoriani III) Roma 1948, 89-103; *Magistri Gratiani sententia de potestate Ecclesiae in Statum*, en Apollinaris 21 (1948) 36-111; *Il Gladius negli Atti dei Concili e dei Romani Pontefici sino a Graziano e Bernardo di Clairvaux*, en Salesianum 13 (1951) 414-45; *Vergessene Bologneser Dekretisten*, en Salesianum 14 (1952) 476-503; *Concerning the political theories of the medieval Canonists*, en Traditio 7 (1949-51) 450-63 (Recensión de Medieval Papalism, de Ullmann); *Sacerdotium et Regnum nei Decretisti e primi Decretalisti. Considerazioni metodologiche di ricerca e testi*, en Salesianum 15 (1953) 575-612; *Imperator Vicarius Papae. Die Lehren der französisch-deutschen Dekretistenschule des 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts über die Beziehungen zwischen Papst und Kaiser*, en Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 62 (1954) 165-212; *Sacerdozio e Regno nelle nuove ricerche attorno ai secoli XII e XIII nei Decretisti e Decretalisti fino alle Decretali di Gregorio IX* (= Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII: Miscellanea Historiae Pontificiae XVIII n.º 50) Roma 1954, 1-26.

<sup>20</sup> Cf. STICKLER, *Sacerdozio e Regno...*, cit. en nota anterior, p. 4 y 12.

<sup>21</sup> Véase STICKLER, *Sacerdozio e Regno...*, citado al final de la nota 19, y MACCARRONE, «Potestas directa» e «Potestas indirecta» nei teologi del XII e XIII secolo

La doctrina gregoriana no lleva necesariamente a esas consecuencias. Gran mayoría de gregorianistas son dualistas, lo que significa que están en la más genuina tradición gelasiana renovada por Gregorio VII. Es la mezcla de ésta con la carolina la responsable de la confusión y de sus consecuencias, especialmente en los Decretistas y Decretalistas del XII y XIII.

¿Sobre qué línea está Inocencio III en su concepción de *Ecclesia*?

Inocencio III usa *Ecclesia universalis* en su sentido eclesiológico.<sup>22</sup> Ya un paso del *De sacro altaris mysterio*<sup>23</sup> la identifica con el *corpus Christi*, integrado por la cabeza y los miembros y que constituye, en el cielo, la Iglesia triunfante con Cristo, y, en la tierra, la militante. El concepto, condensado prevalentemente en su contenido religioso, teológico, espiritual, incluye el que Ladner ha llamado el *Corpus Christi iuridicum* y el *Corpus Christi mysticum*, bajo la cabeza única, Cristo,<sup>24</sup> y su vicario en la tierra, el papa. Se trata de un concepto vital, esencial, que tocaba en lo más vivo la *Weltanschauung* y el alma de Inocencio III.<sup>25</sup>

*Ecclesia universalis* se encuentra a cada paso y formando el *substratum* de gran parte de los argumentos de las cartas de Inocencio. Tiene sinónimos en *Ecclesia generalis*,<sup>26</sup> *Ecclesia universa*,<sup>27</sup> *catholica Ecclesia*,<sup>28</sup> *Ecclesia romana*.<sup>29</sup> Pero la sinonimia no es

(= Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII: *Miscellanea Historiae Pontificiae* XVIII n.º 51) Roma 1954, 27-47.

<sup>22</sup> Véase la reciente y excelente obra del P. F. KEMPF, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III. Die geistigen und rechtlichen Grundlagen seiner Thronstreitpolitik* (= *Miscellanea Historiae Pontificiae* XIX n.º 58) Roma 1954, 285 ss., de quien tomo buena parte de las apreciaciones que siguen.

<sup>23</sup> VI 3 (ML 217 907D-908A).

<sup>24</sup> En las expresiones *corpus*, *caput*, late siempre la misma idea de unidad: GIERKE, o. c., p. 117.

<sup>25</sup> Precisamente la herejía horrorizó a Inocencio porque significaba la desintegración de las estructuras medievales, especialmente de la *Ecclesia*; cf. A. BORST, *Die Katharer* (= *Schriften der MGH: Deutsches Institut für Erforschung des Mittelalters* 12) Stuttgart 1953, 223-30.

<sup>26</sup> Cf. Reg. VII 1, XI 29 (ML 215 279 A, 1359 D). En adelante cito el Registro inocenciano indicando únicamente el libro (números romanos) y la carta en cuestión (árabes).

<sup>27</sup> I 209 (ML 214 759 C).

<sup>28</sup> XI 28 (ML 215 1358 C).

<sup>29</sup> II 209 (ML 214 763 A).

perfecta ni es, por ende, indistinto el uso, especialmente cuando se trata de las dos últimas expresiones.

*Ecclesia universalis, generalis, universa* comprende todas las iglesias así como todos los fieles.<sup>30</sup> Su cabeza es la Iglesia de Roma. Estamos sobre la línea gregoriana. Por eso no dudó lo más mínimo Inocencio, al enfrentarse con el Patriarca de Constantinopla, en llamar a la Iglesia romana *Ecclesia universalis* y defender este título de las pretensiones del Patriarca. La expresión *Ecclesia universalis* —dice— puede entenderse en un doble sentido. Si se la concibe como la reunión de todas las iglesias —o sea, en sentido horizontal—, entonces la Iglesia romana es sólo una parte de la Iglesia total, parte primera y principal, sin duda, comparable a lo que es la cabeza para el cuerpo. Pero puede también llamarse *Ecclesia universalis* a la que abraza bajo su jurisdicción a todas las iglesias, y esta dignidad —entendida en sentido vertical— compete solamente a Roma.<sup>31</sup>

La disquisición sobre la Iglesia romana nos lleva a una consideración ulterior sobre la *Ecclesia universalis* (o *generalis*). Cuando la expresión no se usa como término técnico (que es el que estamos estudiando), puede sencillamente oponerse a *Ecclesia particularis*. Lo dice claramente la misma carta al Patriarca constantinopolitano: *Est enim una generalis Ecclesia... Et sunt multae particulares ecclesiae*.<sup>32</sup> Una explicación que adujo el papa al hablar

<sup>30</sup> Cf. KEMPF, *o. c.*, p. 287.

<sup>31</sup> «Dicitur enim Ecclesia universalis quae de universis constat ecclesiis, quae graeco vocabulo catholica nominatur. Et secundum hanc acceptionem vocabuli ecclesia romana non est universalis ecclesia, sed pars universalis ecclesiae, prima videlicet et praecipua, veluti caput in corpore, quoniam in ea plenitudo potestatis existit, ad caeteras autem pars aliqua plenitudinis derivatur. Et dicitur universalis Ecclesia illa una, quae sub se continet ecclesias universas. Et secundum hanc nominis rationem Romana tantum ecclesia universalis nuncupatur, quoniam ipsa sola singularis privilegio dignitatis caeteris est praelata»: II 209 (ML 214 763 AB). Cf. en I 481 (ML 214 448 D), XV 137 (ML 216 648 C): «Romanae ac universalis Ecclesiae». Para la carta al Patriarca Juan X Kamateros cf. E. AMANN, *Innocent III*, en DTC, VII 2 (Paris 1923) 1973; MACCARRONE, *Chiesa e Stato nella dottrina di Papa Innocenzo III*, Roma 1940, 16-18; LADNER, *o. c.*, p. 65.

<sup>32</sup> II 209 (ML 214 763 B). *La ecclesia particularis* es cada una de las diferentes diócesis o provincias eclesiásticas; de hecho Inocencio las llama a veces *provinciae*: II 209 (ML 214 760 A); cf. MACCARRONE, *Chiesa e Stato...* p. 25.

de la Iglesia romana nos ayudará a profundizar el sentido de esta oposición: *Quoniam in ea* (la Romana Eccl.) *plenitudo potestatis existit, ad caeteras autem pars aliqua plenitudinis derivatur.*<sup>33</sup> La *Ecclesia particularis* tiene por jefe al respectivo obispo; el conjunto de todas ellas da la *Ecclesia universalis, universa, generalis*, Romana (con mayúscula), de la que forma parte, como una particular más (la primera de las particulares), la romana (con minúscula). El pastor de la *universalis* es el papa, en quien reside la *plenitudo potestatis*, con la *sollicitudo omnium ecclesiarum*, siendo los pastores de las particulares, los obispos, *in partem sollicitudinis evocati.*<sup>34</sup> *Universalis* es a *particularis*, como *plenitudo potestatis* es a *in partem sollicitudinis*, como *papa* es a *obispos*.

Por su parte *catholica Ecclesia*, que hemos visto usado en el texto como sinónimo griego de *universalis*,<sup>35</sup> es menos frecuente y, en las cartas antiheréticas, suele usarse como *nota* de la verdadera Iglesia, opuesta a un particular de escisión heterodoxocismática, las *sectas haereticas pravitatis.*<sup>36</sup>

Puede decirse, pues, que *Ecclesia universalis* significa para Inocencio la Iglesia en el propio sentido de la palabra, pero cargado de la historia y la realidad de una larga evolución. La Iglesia presidida por la *Sedes apostolica, cunctorum mater et magistra*, como su *caput et fundamentum.*<sup>37</sup> El papel jugado por la *Ecclesia romana* es evidente y transcendental.

A la *Ecclesia universalis* pertenecen naturalmente también los reyes cristianos, no sólo como personas privadas, sino también y directamente como reyes.<sup>38</sup> Su misión recibida de Dios es blandir

<sup>33</sup> II 209 (ML 214 763 A). No es mi intención entrar ahora en la cuestión de la *plenitudo potestatis*; véase para ello LADNER, *o. c.*, p. 59-77 y KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 296-300.

<sup>34</sup> Véanse otros ejemplos de la *plenitudo*: X 200 (ML 215 1304 B), XV 1, XVI 167 (ML 216 539 C, 955 D), *Supplementum* 220 (ML 217 260 A); de *in partem*: II 123 (ML 214 676D-677A).

<sup>35</sup> *Ecclesia universalis...*, *quae graeco vocabulo catholica nominatur*: II 209 (ML 214 763 A).

<sup>36</sup> XI 28 (ML 215 1358 C).

<sup>37</sup> Cf. XIII 5, XVI 74, 105, 106 (ML 216 199 C, 875 A, 902 D, 903 D).

<sup>38</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 287, quien, en nota 22 trae el texto: «Sicut... Deus duo magna luminaria in firmamento caeli constituit..., sic ad fir-

la espada material en defensa de la Ecclesia universalis, la *sponsa Christi*,<sup>39</sup> contra los malvados, los herejes y los infieles.<sup>40</sup> El *Regnum*, con sensible resabio de la tradición carolina, es concebido dentro de la Iglesia como funcional. Dicho con otras palabras, Inocencio ve al *Regnum* y al *Imperium* esencialmente desde el punto de vista de su deber religioso-moral, o sea del servicio que deben prestar a la Ecclesia universalis, la Iglesia entendida jerárquicamente. El mundo entero queda así, de un modo genuinamente espiritualístico, englobado dentro de la Iglesia.<sup>41</sup>

El *Regnum* está dentro de la Iglesia; pero en la Iglesia el *Sacerdotium* ocupa un lugar más alto que el *Regnum*. Esa inclusión de la tradición carolina en la doctrina gregoriana no debe preocuparnos. No lleva necesariamente a la hierocracia. El *Sacerdotium* sobrepasa al *Regnum* en *dignidad* —es doctrina de Inocencio—, puesto que él unge a los reyes, tiene poder sobre las almas y no solamente sobre los cuerpos, posee en su punto más alto —el papa— una amplitud de dominio, como no la posee ningún rey. «*Quia singuli proceres singulas habent provincias et singuli reges singula regna; sed Petrus, sicut plenitudine, sic et latitudine praeeminet universis, quia est vicarius illius, cuius est terra et plenitudo eius, orbis terrarum et universi qui habitant in ea*».<sup>42</sup> El

---

mumentum universalis Ecclesiae, quae caeli nomine nuncupatur, duas magnas instituit dignitates... quae sunt pontificalis auctoritas et regalis potestas»: I 401 (ML 214 377 A).

<sup>39</sup> *Sponsa*, es figura de la *Ecclesia universalis*, cf. más adelante.

<sup>40</sup> VII 79 (ML 215 361 CD): «*Ad sponsae suae, universalis videlicet Ecclesiae, munimentum pontificalem et regiam Dominus instituit dignitatem; unam quae foveret filios, aliam quae adversarios expugnaret; unam quae subditorum vitam verbo instrueret et exemplo, aliam quae iniquorum maxillas in freno cohiberet et camo, ne pacem Ecclesiae perturbarent; unam quae inimicos diligeret et pro persecutoribus etiam exoraret, aliam quae ad vindictam malefactorum et laudem bonorum gladium materiale exerceret et armis quietem ecclesiasticam tueretur*». *Regestum super negotio Romani imperii* (RNI) 32 (Ed. F. KEMPF, *Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii* (= *Miscellanea Historiae Pontificiae XII n.º 21*) Roma 1947, 99): «... alteram quae in tenebris radiet, dum in haereticos mentis caecitate percussos et hostes fidei christianae, quos nondum Oriens ex alto respexit, Christi et christianorum punit iniuriam et ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum materialis gladii potestatem exercet».

<sup>41</sup> Cf. KEMPF, *Papstum und Kaisertum*... p. 288.

<sup>42</sup> RNI 18 (ed. KEMPF 48).



Sacerdotium sobrepasa al Regnum también en *edad*, pues Saúl y David fueron ungidos reyes por orden de Dios por el sacerdote Samuel. Incluso en el tiempo anterior la figura sacerdotal precede a la real hasta Abel. Finalmente, fué Dios quien fundó directamente el Sacerdotium, mientras que al Regnum lo toleró sólo por el impertinente capricho del pueblo de Israel; por ello posee el Sacerdocio una mayor solidez, fundamentada como está en Dios. Todos éstos son conceptos espiritualísticos, reducibles en gran parte a los de Hugo de San Víctor y de Honorio de Autun.<sup>43</sup>

Los últimos textos y consideraciones nos han enseñado hasta dónde se extiende el concepto de Ecclesia universalis. Pero la explicación de ellos nos llevaría ya muy allá, a las aplicaciones y complicaciones de esta idea. Ya se habrá advertido que, al aducir los argumentos y figuras que le han valido el epíteto de hierocrático, el papa no intenta probar sino la mayor *dignidad* y *antigüedad* del Sacerdotium sobre el Regnum.

Ecclesia universalis, generalis, catholica, romana, hija —en el sentido histórico que venimos estudiando, y que se apoya siempre en la base teológica— de la idea de unidad medieval, centro y emblema de la unidad, es también ella *una*.<sup>44</sup> Y esta unidad tiene para Inocencio III toda la esencial vitalidad que tiene para la vida cristiana la *comuni6n* con Cristo, la Vid,<sup>45</sup> tan vital como la entendió Jesús, tan esencial como la entendieron los primeros siglos cristianos.<sup>46</sup> A esa unidad o comuni6n<sup>47</sup> pertenecen los fieles. Los herejes se separan de ella, la rompen, la desgarran.<sup>48</sup> Los

<sup>43</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 288-89; los cotejos con el Victorino y el Augustodunense véanse en KEMPF, *Regestum Innocentii III papae super negotio Romani imperii...* p. 46-49 notas 3, 5, 6, 9, 12-14.

<sup>44</sup> II 209 (ML 214 763 B): «Est enim una generalis Ecclesia». El papel jugado por la *Ecclesia* perenne, teológica es aquí evidente.

<sup>45</sup> Jo. 15 5-6.

<sup>46</sup> Cf. L. HERTLING, *Communio und Primat* (= Xenia Piana: Miscellanea Historiae Pontificiae VII n.º 9) Roma 1943, 1-48.

<sup>47</sup> En este sentido *unitas* y *communio* son sin6nimos: X 69, XI 232 (ML 215 1167 D, 1546 D); VII 75 (ML 215 356 A). Véase la intitulatio de XII 69 y 157 (ML 216 75 y 176).

<sup>48</sup> VII 76, IX 208, X 69 (ML 215 359 C, 1049 CD, 1168 C), XVI 167 (ML 216 955 C).

que combaten la herejía la defienden<sup>49</sup> y dan el mejor testimonio del amor que la tienen.<sup>50</sup> Es por eso que la cruzada antiherética es un *negotium generalis Ecclesiae*<sup>51</sup> y es, por eso también, un *negotium pacis*.<sup>52</sup> Por todo ello la conversión significa para un hereje reintegrarse, soldarse de nuevo a esta unidad.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> I 509 (ML 214 472 C), VI 243, VII 79, 212, XI 28 (ML 215 274 C, 362 B, 527 D, 1358 C).

<sup>50</sup> VII 79, 212 (ML 215 362 B, 527 D). Id. X 149, XI 28 (ML 215 1247 B, 1358 C).

<sup>51</sup> XI 32 (ML 215 1361 B). La expresión es muy frecuente en el Registro inocenciano. La misma conversión de los herejes es llamada así: II 235 (ML 214 794 D). Para todo el papel de *Ecclesia* en el asunto de la herejía véase mi libro en curso de impresión *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*, especialmente el cap. 1 de la II parte.

<sup>52</sup> La idea de *pax* está en Inocencio III muy relacionada con la de *unitas* y la de *libertas Ecclesiae*. Esas relaciones, sobre todo la de *pax*, las vió ya Gierke, o. .c, p. 517, subrayando su significado a lo largo del medioevo. Por lo que hace a Inocencio III, la *pax*, conservando un buen sabor paleocristiano, es muy semejante a *unitas* en XI 26 (ML 215 1355 C y 1356 B y D), XI 28 (ML 215 1359 B), XI 33 (ML 215 1361 D), donde los herejes son presentados como perturbadores no tanto de la *pax civil* cuanto de la *unidad eclesiástica*. Lo que es más claro, si se quiere, en XVI 172 (ML 216 960 A): «*dum in fide catholica et ecclesiastica pace duxerint persistendum*». Por eso la cruzada es llamada precisamente *negotium pacis*: XII 156 (ML 216 175 C). Pero *pax* puede significar sencillamente *concordia* en XI 229 (ML 215 1545 BC), XII 154, 156, XIII 86, XVI 167 (ML 216 174 B, 174 D, 283 A, 955 B y 956 B). Adviértase que ya *unitas* tiene también este significado en XI 229, 230, 233 (ML 215 1545 B, 1545 D, 1547 B), XV 189 (ML 216 711 A). *Pax* tiene a veces el sentido negativo de ausencia de guerra: XI 30, 31, 33 (ML 215 1360 B, 1360 D, 1361 D, la segunda vez), del que participa también la *unitas* en RNI 79 (ed. KEMPF 214, 21), aunque en el binomio *pacem-unitatem*, aquélla se refiera más bien a la ausencia de guerra y aluda ésta al cisma imperial; pero las dos se interfieren y son una transferencia, por analogía, de la idea de *unitas Ecclesiae*, con una sola cabeza, al Imperio, a la sazón dividido.

La misma densidad de contenido entraña la idea de *libertas Ecclesiae*, que era una verdadera obsesión de Inocencio III y que no debe entenderse meramente negativa, sino muy positiva: poder servir a Dios con holgura: IX 166, 167 (ML 215 996 D, 998 B), XIII 43 (ML 216 230 C), RNI 2 (ed. KEMPF 7, 20). Los herejes, arrebatándole esta libertad, esclavizan a la Iglesia: IX 167 (ML 215 998 B: *ancillare*), XV 189 (ML 216 712 B: *in servitutis opprobrium*). Ve XI 156 (ML 215 1469 A).

Todo el conjunto de *pax-unitas-libertas*, con las mutuas relaciones, se encuentra bellamente armonizado en la oración *A cunctis*, quizás de Inocencio III (ML 217 917): «*...salutem nobis tribue benignus et pacem, ut, destructis adversitatibus et erroribus universis, Ecclesia tua secura tibi serviat libertate*».

Para indicar esta unidad esencial, indisoluble, de la Ecclesia universalis, Inocencio III usa con predilección dos figuras que precisan el doble sentido de ella: unidad de la Iglesia como cuerpo y unidad de esta misma Iglesia, como cuerpo en Cristo, causa y fundamento de aquella unidad. Al primero responde la figura de *tunica inconsutilis*,<sup>54</sup> que no rompieron ni siquiera los soldados paganos y que rasgan los herejes al introducir *sectas* en la Iglesia; al segundo, la de *sponsa Christi*:<sup>55</sup> la indisoluble unidad de este matrimonio se rasga al *casar* a aquélla con un credo que no es el de su Esposo.

El motivo de la unidad de la Iglesia con sus figuras se usa en relación al cisma griego<sup>56</sup> como refiriéndose a la herejía.<sup>57</sup> Algún ejemplo de figuras nos llevará a la plena comprensión de Ecclesia universalis.

Las dos figuras se dan juntas en un texto por extremo claro y curioso, la arenga de la encíclica I 94:<sup>58</sup> «Cum *unus* Dominus Iesus Christus *unam* sibi *sponsam*, *Ecclesiam* videlicet ex gentibus congregatam (esa «Ecclesia ex gentibus» se opone a las «synagogae» de los herejes a que se refiere el papa más abajo), elegerit, non habentem maculam neque rugam, quae ipsi tamquam *capiti* suo in *unitate* fidei (nótese la persistencia de la terminología jurídica matrimonial) *deserviret*, miramur plurimum atque dolemus

---

Ha estudiado estos conceptos, recalcando la transcendental importancia que tienen para Inocencio III, J. FIEBACH, *Die augustinischen Anschauungen Papst Innocenz III. als Grundlage für die Beurteilung seiner Stellung zum deutschen Thronstreit*, Neisse 1914. Véase MACCARRONE, *Chiesa e Stato...* p. 32, 79, 116.

<sup>53</sup> *Redire ad ecclesiasticam unitatem* es la expresión técnica que se encuentra a cada paso: I 509, II 1, 122 (ML 214 472 C, 538 B, 676 B), IX 7, XI 196 (ML 215 814 C, 1513 D), XVI 172 (ML 216 959 C). A veces a *unitas* le sustituye *communio*: VII 75 (ML 215 356 A).

<sup>54</sup> Jo. 19 23. Otras veces se dice *vestis* en vez de *tunica*.

<sup>55</sup> Apoc. 21 9. Las dos figuras con la misma aplicación se encuentran ya en san CIPRIANO, *Liber de unitate Ecclesiae*, VI-VIII (ML 4 502-06).

<sup>56</sup> Es muy frecuente: I 353-54 (ML 214 326 C, 327 D, 328 BC), VI 210, VIII 55 (ML 215 237 C, 622 C), XVI 105 (ML 216 902 C), esta última tiene la ventaja de relacionar la figura con el primado de Pedro, la *plenitudo potestatis* y la *sollicitudo omnium ecclesiarum*.

<sup>57</sup> Véanse los textos siguientes.

<sup>58</sup> ML 214 81 BC.

quod quidam *tunicam inconsutilem* scindere molientes, diversas sibi ecclesias, imo potius Satanae synagogas confingunt». La analógica yuxtaposición de las dos figuras se explica precisamente por su «igualdad a una tercera» realidad, la *Ecclesia universalis*, en torno a la que giran todas las expresiones unitarias que he indicado en cursiva.

El mismo acoplamiento puede verse en una carta, citada ya,<sup>59</sup> dirigida a Felipe Augusto de Francia pidiéndole su ayuda contra los herejes provenzales: «Ad *sponsae suae, universalis* videlicet *Ecclesiae*, munimentum pontificalem et regiam Dominus instituit dignitatem..., ne *pacem Ecclesiae* perturbarent..., *quietem ecclesiasticam* tueretur». El texto, que después de precisar el significado de *sponsa*, conjuga *Ecclesia* con *pax* y *quies*, termina pidiendo la ayuda del rey en pro de aquel cuya *veste inconsútil* se está desgarrando en Francia por manos de los herejes.

Están evidentemente en la misma figura los textos que presentan a Jesucristo como *esposo* de la Iglesia. Así, al pedir en otra ocasión el auxilio del rey francés, se le exhorta «*quatenus filiam regis* assistentem ad dexteram *sponsi* varietate circumamictam, ut catholicus filius, sinceritatis brachiis amplexeris». <sup>60</sup> Más claro, si cabe, en este paso: «Sicut viri catholici, *matrem* vestram recognoscentes *Ecclesiam*, Iesu Christi doctrinae, qui *eius verus sponsus* existit, devotius insistatis». <sup>61</sup> La doctrina de Cristo por oposición a la doctrina herética que rompe la unidad de este matrimonio.

La cita nos lleva a una nueva consideración sobre la misma figura: la Iglesia, *esposa* de Cristo, es la *madre* de los fieles. Los que rasgan la unidad de la fe, cismáticos o herejes, son hijos desnaturalizados que martirizan a su madre. «Ut appareat amaritudo *generalis Ecclesiae* amarissima... insurrexerunt... haeretici et

<sup>59</sup> VII 79 (ML 215 361 C y 362 A); citada en nota 40.

<sup>60</sup> VII 212 (ML 215 527 C). Es paráfrasis del Ps. 44 10.

<sup>61</sup> IX 7 (ML 215 814 CD). Véase un caso elocuente de cómo se compone la diversidad con esa unidad: «*Consuetudinum quippe diversitas, in habitu praesertim extrinseco, deformitatem in sancta Ecclesia non inducit, cum assistat a dextris Sponsi circumamicta varietate regina, velut castrorum acies ordinata*»: XII 67-68 (ML 216 73D-74A).

falsi fratres (los hijos ingratos a su madre son falsos hermanos para los hijos fieles a ella) ...et interdum inter filios computantur, quorum pugnantium contra matrem, et laniantium eius vestem, est ei amarissima persecutio». <sup>62</sup> Ya en la citada VII 212, <sup>63</sup> entre las figuras de *vestis* y *sponsa*, se ha dicho que los herejes -*vulpes*-cometen sus desmanes *dum pugnant quasi filii contra matrem*. <sup>64</sup> Sobre esa temática, los hijos que desgarran las entrañas de su madre, Inocencio logra acentos de verdadera tragedia, tanto era íntima a su corazón la idea de Ecclesia. <sup>65</sup>

<sup>62</sup> IX 208 (ML 215 1049 CD).

<sup>63</sup> ML 215 527 C.

<sup>64</sup> Idea de Cant. 15.

<sup>65</sup> He aquí unos ejemplos: Arenga de IX 132 (ML 215 949): «Angustias et aerumnas, quibus universum corpus Ecclesiae, a planta pedis usque ad verticem, miserabiliter concutitur et turbatur, intensissime cogitantes, vehementi dolore cordis afficimur, eo autem molestius, quo specialius illius tenemur imitari vestigia, qui, sicut ipsemet asserit, infirmabatur infirmantibus fratribus, et scandalizatis illis urebatur. Sane, filii mundi huius, quos prudentiores filiis lucis ipsa Veritas protestatur, iam non sicut vulpes parvulae, sed leones feroces exterminant, et devorant vineam Domini Sabaoth, et sic obcaecatum est insipiens cor eorum, ut non ipsos retrahat timor Dei, nec reverentia filialis, quin eius Ecclesiam crudelitate persequantur hostili, nec satis est furori eorum saecularia contra iustitiam occupare, quinimo ipsam aedificii spiritualis compagem dissolvere ac destruere temeritate damnabili moliantur». Arenga de IX 167 (ML 215 998): «Tacti sumus dolore cordis intrinsecus, et usque ad animam ipsius doloris gladius pertransivit, pro eo quod, cum civitas Placentina consueverit esse apostolicae Sedi valde devota, nunc mutatus est color optimus, et aurum in scoriam est conversum, quoniam adeo exhibet se ingratham, ut nulla in ea videatur devotionis aut gratitudinis remansisse scintilla, dum, eius monitis et mandatis omnino contemptis, matrem suam Placentinam ecclesiam, honorabile membrum ipsius, haereticorum seducta fallaciis, nititur ancillare (op. a libertas) volens eam quasi vile mancipium redigere sub tributo, ut caeteras civitates suo exemplo corrumpens, una provocet universas contra universalis Ecclesiae libertatem, ut dicere valeat cum propheta: Filios enutrivit et exaltavi, ipsi autem spreverunt me...». Arenga de IX 204 (ML 215 1042-43): «Dolorum urgentium multitudo, quibus iugiter, ut parturiens, Ecclesia sancta circumdatur, vociferari eam, et dicere: ventrem meum doleo, ventrem meum doleo, cum propheta, compellit. Cum etenim adhuc usque omnis creatura ingemiscat, secundum Apostolum, et parturiat genitricis Ecclesiae sacer uter, dolore suorum viscerum conturbatur, quae spiritualibus fecundata sobolibus acriter discerpuntur, dum eorum partum nequitia convellit illorum, de quibus prophetica voce praedicatur: Secuerunt praegnantem Galaat ad dilatandum terminum suum. Truculenta siquidem haereticorum impietas, qui, mutando in mendacium veritatem, terminos, quos posuerunt

Sobre este tema de la esposa *non habentem maculam neque rugam*,<sup>66</sup> se entiende como Inocencio III puede acusar a los herejes de querer empañar la hermosura de ella,<sup>67</sup> y lo que quiere significar al declararlos, con expresión feliz, reos de *adulterio* espiritual.<sup>68</sup> Atentan contra la *unidad* del *matrimonio* de la Iglesia con Jesucristo.

Por su parte la figura de la *vestis inconsutilis* no es menos rica de posibilidades y de consecuencias. «*Inconsutilis vestis Christi, cui manus crucifigentium pepercerunt, per eos rumpitur qui eum in membris suis iterum crucifigunt*». <sup>69</sup> Los herejes, «*qui laniant vestem inconsutilem Iesu Christi, deteriores sunt Pilati militibus, qui tunicam ipsam scindere minime attentarunt*». <sup>70</sup> Así es como la labor de los legados entre los herejes tiene por fin el lograr «*ne lacerarent de caetero vestem Christi, et Ecclesiam laniarent*». <sup>71</sup>

Otras referencias a la misma idea se hacen con la *rete Petri* que se rompe:<sup>72</sup> «*Quid est autem quod subditur: Quia rumpebatur eorum rete, nisi quod haeretici moliuntur praedicationem apostolicam enervare, ita quod aliqui pisces de retibus elabuntur?*». <sup>73</sup> Ya la arenga de VII 76<sup>74</sup> había dicho: «*non prae multitudine, sed malitia piscium, scinditur rete Petri*». Los disidentes son, pues,

---

patres eorum, transferre damnabiliter non verentur, ut latius opinionis suae nomen extendant, praegnantibus laborat animas interimere, ne fetus fidei, quem ex amore divino conceperant, ad partum valeat consummati operis pervenire. Unde, *mater Ecclesia*, quae cum propheta dicere potest: *Filii venerunt ad partum, sed non habet vires parturiens, et nos ipsi, qui curam tenemus suae fecunditatis habere, quasi secantis perfidiae mucrone conscindimur, dum in suis visceribus haereticorum scindentium eius uterum gladio contrectamur*. La alegoría sobre el tema *Ecclesia sponsa-mater* queda eficaz y elegantemente explotada.

<sup>66</sup> I 94 (ML 214 81 C), cf. Ephes. 5 27.

<sup>67</sup> IX 208 (ML 215 1050 A).

<sup>68</sup> IX 208 (ML 215 1050 D).

<sup>69</sup> VII 76 (ML 215 358 B).

<sup>70</sup> VII 212 (ML 215 527 B).

<sup>71</sup> VII 76 (ML 215 359 C).

<sup>72</sup> Lc. 5 6.

<sup>73</sup> VII 203 (ML 215 513 D).

<sup>74</sup> ML 215 358 B.

los enemigos de esta *compago*,<sup>75</sup> basada y garantizada por la inmovilidad de la *petra Petri*,<sup>76</sup> que es la *Ecclesia generalis*.<sup>77</sup>

De propósito no he querido entrar en el estudio de las consecuencias que se derivan para Inocencio III de su concepción de *Ecclesia universalis*; ha sido mi intención mantenerme en el plano especulativo, precisar sólo la significación del término. Las otras expresiones que se nos han cruzado en el camino: preeminencia del *Sacerdotium* sobre el *Regnum*, *Plenitudo potestatis*, *Duo gladii*, son los guías que, otro día, podrán dirigirnos sobre el terreno de la *praxis*, bajo la luz segura de la idea de *Ecclesia universalis*. Vayamos ahora a la *Christianitas*.

---

<sup>75</sup> IX 132 (ML 215 949 D): «*ipsam aedificii spiritualis compagem dissolvere ac destruere temeritate damnabili moliantur*». La expresión, construída también sobre la idea de unidad, es interesante y su inspiración arquitectónica debe relacionarse con la arenga de VI 243 (ML 215 273 BC), que reúne en un maravilloso conjunto las figuras de la unidad de la Iglesia: «*Mirabilis architectus, Christi Dei virtus et sapientia, domum sibi, excisis columnis septem, et in fundamento se lapide primario collocato, construxit, spe cum sermone prophético parietes erigente, ac ponente consummationis tectum cum doctrina evangelica caritate, constituensque in quatuor angulis virtutes quatuor cardinales, eam nihilominus vario virtutum ornatu depinxit interius, ut ab intus omnis gloria filiae regis esset. Verum ille qui a principio in veritate non stetit, huius aedificii structuram mirabilem non sustinens patienter, validum ventum misit a se, regione deserti, ut, concussis quatuor angulis domus, si posset, everteret fundamentum. Sed, licet domus multipliciter quatitur, pati non potest omnino ruinam, cum sit supra firmam petram mirabiliter constituta: arietibus tamen aliquando datis in gyro, aliquos lapides excutit a structura, dum pugnant filii contra matrem, plus quam civile praelium exercentes, et Christi tunicam inconsutilem laniant, quae sorte potius uni fuerat concedenda*».

<sup>76</sup> X 54 (ML 215 1148 A), XV 189 (ML 216 711 C). Véase la XVI 105 (ML 216 902 CD).

<sup>77</sup> Raimundo VI de Tolosa, fautor de herejes: «*licet autem in... Ecclesiam generalem graviter deliquisse noscaris...*»; «*tantam Ecclesiae generalis iniuriam*», «*Christi et Ecclesiae persecutorem*»: X 69 (ML 215 1168 B y C). La defensa de la Iglesia es una verdadera obsesión para Inocencio III, de modo que con razón se le ha definido en un estudio reciente «el defensor de la Iglesia» — CH. E. SMITH, *Innocent III, Church-defender*, Baton-Rouge 1951.

## II

Ya al hacer sus observaciones sobre la idea de unidad —*reductio omnium ad unum*— del medioevo, se ocupó Gierke del concepto de *Christianitas*, aunque sin delimitar suficientemente sus lindes de los de la *Ecclesia universalis*, ni señalar las relaciones mutuas, ni precisar la significación del concepto.<sup>78</sup>

La significación —y con ella las lindes y relaciones— se precisa con la ayuda de la historia.

Al insistir en la distinción entre los dos poderes, espiritual y temporal, en su porfía por librarse de la ingerencia de éste en el círculo de la Iglesia, Gregorio VII daba nuevo vigor a la genuina doctrina gelasiana y señalaba marcadamente los límites de la *Ecclesia* que se va recogiendo sobre sí misma.<sup>79</sup> *Ecclesia universalis*, como acabamos de ver, significa mucho más que el concepto abstracto de Iglesia. En crecimiento desde la primera Edad Media, en donde *Regnum* y *Sacerdotium* constituían una unidad propia y característica, la palabra fué entendiéndose, desde Gregorio VII, en un sentido preponderantemente eclesiológico; pero la relación íntima de la Iglesia con la esfera política, terrenal, queda en pie. Al renovarse la doctrina gelasiana, se da el hecho de que el mundo de Gregorio no es el Imperio Romano de los tiempos de Gelasio, sino una sociedad compuesta de pueblos cristianos que —pues el sentido de la unidad era tan vivo— no podían, ni querían, quedar al margen de la Iglesia. ¿Se logrará en la nueva teoría la unidad? ¿Hay manera de englobar de nuevo al laicado en la Iglesia?

<sup>78</sup> GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht...* p. 517.

<sup>79</sup> KEMPF, *Caput Christianitatis. Ein Beitrag zum Verständnis des mittelalterlichen Papsttums*, en *Stimmen der Zeit* 81 (1956) 93. Con sus teorías por base, no se pueden achacar a Gregorio VII pretensiones sobre el Estado. El Estado no existía, sino la *Ecclesia universalis*, compuesta de clerecía y laicado. Atribuirle otras intenciones es pecar contra la historia. La idea de Estado vendrá después. Lo que pretende Gregorio es ejercer libremente el derecho-deber de guiar a los pueblos a Dios. Sólo así es —y se le puede llamar un *Völkerführer*. Cf. KEMPF, *Weltherrschaft des mittelalterlichen Papsttums?*, en *Stimmen der Zeit* 81 (1956) 13-23.



Es entonces, cuando en un esfuerzo de los papas —que dura hasta los tiempos de Bonifacio VIII— por contener al mundo occidental en su unidad religioso-política, entra en función el ya usado término de *Christianitas*, que va poco a poco precisando su significado y acreciendo su vitalidad. El esfuerzo hacia la unidad encontrará su expresión en la idea, mejor, en la realidad de la *Christianitas*.<sup>80</sup> Mientras la *Ecclesia* se va circunscribiendo de cada día más en su sentido espiritual-eclesiológico, la *Christianitas* va englobando a los pueblos cristianos en un reino sobrenacional.<sup>81</sup>

La *Christianitas* ha sido estudiada por J. Rupp, bajo el punto de vista teológico particularmente;<sup>82</sup> pero su significado no había sido suficientemente considerado hasta que, muy recientemente, el P. Kempf se ha esforzado por precisarlo.<sup>83</sup>

La *Christianitas* es la sociedad de todos los cristianos, pero entendida no en un sentido eclesiástico, sino en un sentido más terreno, político-social. Una especie de patria, una nación sobrenacional, por decirlo así, menos que un estado; más que un simple conglomerado de reinos y pueblos cristianos, un verdadero organismo jurídico-espiritual. Su fundamento lo constituye la Iglesia que da su ser a la *Christianitas*, ya que los pueblos y naciones han sido reengendrados en Cristo como cada uno de los hombres. Y puesto que la Iglesia es el fundamento de la *Christianitas*, la cabeza propia de ésta es el papa. Y entonces puede afirmarse con toda justicia: La sumisión de pueblos y reinos al dominio espiritual de la Iglesia, o sea, a su suprema autoridad la Sede Apostólica, es la que da a la *Christianitas* su ser, la constituye.<sup>84</sup>

<sup>80</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 300.

<sup>81</sup> LADNER, *The concepts of «Ecclesia» and «Christianitas»...* p. 51-52.

<sup>82</sup> J. RUPP, *L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris 1939.

<sup>83</sup> Cf. *Papsttum und Kaisertum...* p. 184-86, 300-10; *Imperium und Nationen in ihrem Bezug zur Christianitas-Idee* (=X Congreso internazionale di scienze storiche, Roma 4-11 settembre 1955: Riassunti delle Comunicazioni VII) Firenze 1955, 202-05; *Caput Christianitatis. Ein Beitrag zum Verständnis des mittelalterlichen Papsttums*, en *Stimmen der Zeit* 81 (1956) 91-100.

<sup>84</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 184-85, quien sigue a RUPP, *L'idée de chrétienté...* p. 105-14, 118-23.

Es una idea grandiosa, la idea central del nuevo período histórico que empieza con Gregorio VII y termina con Bonifacio VIII. A ella se debe el que en este tiempo fuera el papado jefe y guía del mundo occidental. A ella se debe el que pudiera la Sede Apostólica asegurarse una posición por encima de la posición del emperador. Frente a la de Christianitas perdió brillo la idea de Imperio. La de Cristianitas fué siempre más clara, más adaptada a las circunstancias, más elástica. Mientras se quedó siempre algo obscuro de qué modo la idea de Imperio —al tomarla en serio y exprimir su jugo— podía componerse con la soberanía de los reinos particulares, la de Christianitas no ofrecía dificultad alguna. No tocaba la independencia de los estados; descansaba sobre un sistema de naciones iguales en derechos y unidas por el espíritu de la solidaridad cristiana y por la sumisión espiritual a la Iglesia.<sup>85</sup>

Después de lo dicho, veamos si es posible apresar en una definición, más o menos precisa, el concepto de Christianitas. «Ella es la confederación solidaria de los pueblos y reinos cristianos, fundada en el reconocimiento de la misma fe y de la pertenencia a la Iglesia Romana, en la que los estados y naciones conservan su propio ser político-cultural que no depende de la Iglesia. Es decir, una confederación de pueblos que recibe de la Iglesia su sentido y contenido y la dirección del ideal común, y que, sin embargo, es distinta de la Iglesia. La organización sobrenacional de la Iglesia dió a la Christianitas una firme consistencia e hizo que encontrara en el papado su más alta cima. Con todo derecho llama Inocencio III a la Sede Apostólica *caput et magistra* y *fundamentum totius christianitatis*». <sup>86</sup> Pero adviértase que el papa puede ser cabeza de la Christianitas sólo en cuanto cabeza de la Iglesia, o sea en sentido indirecto.<sup>87</sup>

De todo lo dicho queda claro que la de *Christianitas* es una idea en íntima relación con la de *Ecclesia universalis*. La *Christianitas* no es la *Ecclesia universalis*; pero está constituída por

<sup>85</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum*... p. 185-86. Véase también LADNER, *The concepts of «Ecclesia» and «Christianitas»*... p. 52.

<sup>86</sup> KEMPF, *Imperium und Nationen*... p. 202. Véase también ID., *Caput Christianitatis*... p. 94.

<sup>87</sup> KEMPF, *Imperium und Nationen*... p. 202.

el mundo, la humanidad, en cuanto santificado por ésta,<sup>88</sup> y una persona o pueblo en tanto pertenece a la primera en cuanto es miembro del Cuerpo místico de Cristo que es la segunda. La Iglesia es la sociedad espiritual de los cristianos, la Christianitas es la sociedad temporal de ellos;<sup>89</sup> en la Ecclesia prevalece el elemento religioso, la Christianitas es un organismo jurídico-político. Es por eso que el jefe supremo de la Iglesia, por serlo, es *de iure* jefe y cabeza de la Cristiandad.<sup>90</sup>

La exposición ha sido prolija, pero he creído oportuno, incluso a trueque de repetir conceptos, insistir en las notas esenciales para precisar una idea de la que se ha tenido demasiado poca cuenta y que sigue siendo nueva y difícilmente aprehensible a nuestra mentalidad.

Christianitas tiene sinónimos múltiples, así *populus christianus*, *gens christiana*, *nomen christianum*, *orbis christianus*, *christianorum fines*, *christiana fraternitas*, *provinciae ubi colitur nomen christianum*, *terrae christianorum*, etc.<sup>91</sup> La expresión, como la de Ecclesia universalis, puede ser usada en sentido universal —toda la cristiandad— o en particular —la de una provincia o región.

La idea de Christianitas empieza a abrirse camino, como vimos, desde los tiempos de Gregorio VII,<sup>92</sup> quien habla en diferentes ocasiones de la *Sancta Romana Ecclesia* como *Mater Christianitatis*<sup>93</sup> (la expresión nos dice lo decisivo que es en el camino hacia la *Christianitas* el papel jugado por la *Ecclesia Romana* en el campo de la *Ecclesia universalis*); pero la idea no obtiene su plenitud y estabilidad hasta los días de Inocencio III. Inocencio III es el papa de la Christianitas.<sup>94</sup>

<sup>88</sup> RUPP, *L'idée de chrétienté...* p. 126.

<sup>89</sup> RUPP, *o. c.*, p. 127.

<sup>90</sup> RUPP, *o. c.*, p. 106-08.

<sup>91</sup> RUPP, *o. c.*, p. 114-17; KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 135 n. 5.

<sup>92</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 184. Lo que dice RUPP de la Christianitas en los siglos IX-XI necesita nueva revisión (KEMPF, *ibid.*, n. 3); pero cf. LADNER, *o. c.*, p. 52 n. 15.

<sup>93</sup> Cf. Reg. I 15 (ed. E. CASPAR, MGH *Epistolae Selectae*, p. 24, 10), I 29 (*Ibid.*, p. 46, 28). Véase LADNER, *o. c.*, p. 52.

<sup>94</sup> RUPP, *o. c.*, p. 100, cita como intuitiva la expresión mordaz de Walter von der Vogelweide maravillado ante los 37 años de Lotario Conti elegido papa: *Hilf, Herre, diner Kristenheit!*

Aunque nos falta, por desgracia, un estudio lingüístico sobre la expansión de la palabra *christianitas* —la expresión poseía para los contemporáneos un contenido y una vibración particular—, era familiar y corriente entre los de Inocencio III, como lo demuestran a cada paso los Registros de éste.<sup>95</sup> Se encuentra sobre todo en los escritos de aquellos príncipes que se encontraban en lucha con el Islam o con los griegos.<sup>96</sup> Interesantes son los títulos que dan al papa los jefes de la iglesia búlgara y armenia. El patriarca de Tirnovo escribe al papa como al *pater totius christianitatis*.<sup>97</sup> Y más claro habla todavía el Katholikos de Armenia: *Quia supra sedem dilecti discipuli Christi sedetis universaeque dominamini Europae, eo amplius vos de iure venerari debemus, et quia pater estis totius fidei christianae, mandatum vestrum cum amore recepimus*.<sup>98</sup> Es que los que se encontraban situados en las fronteras más externas del mundo cristiano o en lucha con los enemigos del cristianismo debían sentirse más fuertemente unidos al pensamiento de la unidad de ese mundo y, por ende, al fundamento de tal unidad, el papa.<sup>99</sup>

Por lo que toca directamente a Inocencio, es difícil precisar la comprensión y la extensión de *christianitas*. La expresión aparece a menudo usada por él en un sentido tan general, que se puede dudar si es que ella ha llegado a ser un *terminus technicus*.<sup>100</sup> Por otra parte se encuentran interesantes formulaciones sobre la *christianitas*. La sinonimia entre *populus christianus* y *christianitas* se deja ver muy bien, por ejemplo, en el siguiente caso: El papa

<sup>95</sup> Véanse en RUPP, *o. c.*, p. 102-05 y téngase en cuenta el texto de la nota anterior.

<sup>96</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 304 n. 68, reúne textos del rey León de Armenia, del Dux de Venecia y de Enrique de Flandes refiriéndose a la conquista de Constantinopla, de Alfonso VIII de Castilla después de la victoria de las Navas, del Basileús Alejo IV, quien da al papa el significativo título de *totius christianitatis caput ecclesiasticum*.

<sup>97</sup> VII 5 (ML 215 288 B).

<sup>98</sup> V 45 (ML 214 1008 A).

<sup>99</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 304-05, a quien debo las notas y gran parte del texto que sigue. El suyo es el primer intento profundo de sistematizar los textos y precisar la doctrina y consecuencias de Inocencio III sobre la *Christianitas*.

<sup>100</sup> V. gr. I 28, 63, 230, 235 (ML 214, 22 C, 38 C, 199 A, 202 C).

ordena en Roma una procesión de rogativas por la guerra de los reyes españoles contra los moros: *pro pace universalis ecclesiae ac populi christiani*,<sup>101</sup> mientras que el rey, después de lograda la victoria, da gracias al papa *pro auxilio toti christianitati impenso*.<sup>102</sup>

Es interesante la distinción entre *Ecclesia universalis* y *populus christianus*. Ella puede verse, aunque no muy claramente formulada, en la Regla de los Trinitarios compuesta por Inocencio;<sup>103</sup> pero con toda claridad cuando, terminado el cisma imperial alemán, bendice el papa la misericordia de Dios, porque ha mandado la paz *ad honorem et profectum tam Ecclesiae quam imperii ac totius populi christiani*.<sup>104</sup> Una orden dada en 1208 a los legados de negociar una tregua entre los reyes de Francia e Inglaterra beligerantes a la sazón se encabeza así: *Quam sit necessarium Ecclesiae sanctae Dei et cuncto populo christiano*...<sup>105</sup> Y así otra carta a Felipe Augusto en vistas a la cruzada: Los príncipes franceses se han batido siempre con especial esfuerzo *pro communibus necessitatibus et utilitatibus universalis Ecclesiae seu etiam populi christiani*.<sup>106</sup> Podrían multiplicarse los textos, como aquellos en que el papa usa la palabra *Christianitas* al hablar directa o indirectamente de los moros, los tradicionales enemigos de ella.<sup>107</sup> Unas cartas del papa nos permitirán profundizar en esta idea.

Veamos, ante todo, dos cartas de recomendación de Legados apostólicos, dirigida una en 1207 a Húngaros y Dálmatas, y la otra en 1215 al Emperador latino. *Christus, fundamentum et fundator Ecclesiae* — se dice en la primera —, entre otros remedios para las heridas del pueblo cristiano, le dió un verdadero antídoto *in soliditate sedis apostolicae, eam totius christianitatis caput constituens et magistram, a qua... panis intellectus et vitae ad alias*

<sup>101</sup> XV 181 (ML 216 698 C).

<sup>102</sup> XV 182 (ML 216 703 A).

<sup>103</sup> I 481 (ML 214 448 D): *pro statu et pace sanctae Romanae Ecclesiae et totius christianitatis et pro benefactoribus et pro his, pro quibus generalis ecclesia consuevit orare, communis fiat oratio*.

<sup>104</sup> RNI 179 (ed. KEMPF 385, 26-27).

<sup>105</sup> XI 30 (ML 215 1360 B).

<sup>106</sup> XII 27 (ML 216 36 C).

<sup>107</sup> Véanse los textos reunidos en KEMPF, *Papsttum und Kaisertum*... p. 306 n. 76.

*ecclesias cum doctrina procedat fidei et aqua sapientiae salutaris.*<sup>108</sup> Porque la necesidad del Reino lo pide, manda el papa los legados *ad exaltationem regis quam regni*. El mismo pensamiento reproduce, aun más claro, la segunda carta: Entre los medios de salvación para el pueblo cristiano, Cristo ha instituido a la santa Sede como *caput et magistra totius christianitatis...*, *ad consolidandam fidei unitatem, ut unus pastor esset et unum ovile*. En la misión de los legados se distingue entre la *necessitas Ecclesiae* y la *utilitas Constantinopolitani imperii*.<sup>109</sup>

Una tercera carta nos brinda un pensamiento nuevo. Está la carta en relación con el cisma imperial y reconviene a Otokar de Bohemia por haberse dejado coronar rey por Felipe de Suabia, ya que no era Felipe, sino Otón IV el rey de Alemania reconocido como tal por la Santa Sede. Por eso debe Otokar solicitar del verdadero rey el honor real. En tal caso cuidará el papa que este nuevo honor y dignidad tenga validez en lo sucesivo, porque la Santa Sede es, después del fundamento que es Cristo, el *fundamentum totius christianitatis*, según la palabra del Señor: Sobre ti, Pedro, edificaré mi Iglesia.<sup>110</sup>

En todas esas cartas se trata, exclusivamente o en parte, del Regnum o del Imperium. Por esto con toda intención habla Inocencio de *christianitas* y no de *ecclesia*. Pero ha expresado claramente —y en ello estriba el grande valor de esos textos— de qué modo la Santa Sede preside y está al frente de la cristiandad: *Sedes apostolica, caput et magistra —fundamentum totius christianitatis*. Son formulaciones teológicas profundas, llenas de contenido. Inocencio usa siempre de las expresiones *caput et magistra, fundamentum* cuando trata al detalle del poder primacial de la Iglesia romana. Así pues, solamente el poder primacial da al papa el derecho de estar al frente del mundo cristiano. La *Christianitas* es constituida por la Iglesia. El vínculo espiritual lo constituye la fe común amaestrada por la *sedes apostolica magistra*; el vínculo jurídico lo constituye la espiritual sumisión a la iglesia romana, la *caput Ecclesiae*. Y por lo tanto, siendo así que la

<sup>108</sup> XI 137 (ML 215 1231 D).

<sup>109</sup> XVI 104 (ML 216 901 C).

<sup>110</sup> RNI 44 (ed. KEMPF 125, 3-12).

Christianitas está edificada en la solidaridad católica de los pueblos y reinos cristianos, solidaridad que descansa en el papado, la *sedes apostolica* es el *fundamentum totius christianitatis*.<sup>111</sup>

La preocupación por el *populus christianus* se extiende más que el cuidado por el bien de la Iglesia y de las iglesias.<sup>112</sup> Por eso en los años del cisma imperial se pondrán ante los ojos de los príncipes las tristes consecuencias de la contienda, que tocan no sólo al imperio, sino a todo el pueblo cristiano: libertad, derecho y dignidad son conculcados, se daña a los pobres, son devastadas las tierras, matados los hombres, puesta en peligro la salvación de las almas y — cuestión esencial para el papa — la campaña contra los enemigos de la fe cristiana sufre menoscabo.<sup>113</sup> Pero el papa no pensaba solamente en la paz. Cuando el pueblo cristiano está en peligro, el papa le llama, según las circunstancias, a las armas y le lleva a la cruzada contra los infieles o contra los herejes.<sup>114</sup> Los ejemplos dicen suficientemente a dónde se apunta. El papa es la cabeza de una unidad social que él llama *populus christianus*.

La expresión *orbis christianus*, sinónima de *populus christianus*,<sup>115</sup> nos llevará de la mano a una última consideración. El *orbis christianus* se compone de provincias,<sup>116</sup> pueblos y reinos, ya que todo el mundo occidental e incluso muchos reinos del Oriente son cristianos.<sup>117</sup> Es en ese sentido que puede Inocencio afirmar que él ha sido constituido sobre pueblos y reinos<sup>118</sup> y que el mundo entero ha sido entregado a Pedro para ser por él gobernado.<sup>119</sup> Inocencio supo distinguir la potestad de régimen sobre

<sup>111</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 306-08.

<sup>112</sup> V 27 (ML 214 979 B), VII 42, 153, IX 139 (ML 215 328 B, 454 D, 957 AB), citados por KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 302 n. 57.

<sup>113</sup> RNI 2, 31 (ed. KEMPF 8, 10-17, 95).

<sup>114</sup> I 379, II 211 (ML 214 375 A, 769 D), IX 139 (ML 215 957 D), XV 182, 189 (ML 216 703 B, 714 A), citados por KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 302 n. 59.

<sup>115</sup> RUPP, *L'idée de chrétienté...* p. 118; KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 302 n. 60.

<sup>116</sup> Véanse textos en KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 303 n. 61.

<sup>117</sup> III 6 (ML 214 877 CD), RNI 2 (ed. KEMPF 8, 1-3).

<sup>118</sup> I 410 (ML 214 387 B), XVI 131 (ML 216 924 A).

<sup>119</sup> II 209 (ML 214 759 C).

*totus mundus*, o sea, sobre los *universi fideles*, sobre el *populus christianus*, o el *orbis christianus* con sus *provinciae*, *populi* y *regna* del dominio sobre la Iglesia; lo que hasta aquí, prescindiendo de la idea de Christianitas, fué muy difícil de explicar.<sup>120</sup>

Inocencio III está en el dualismo de la más genuina doctrina de los dos poderes de las Decretales. Pero llevado de la poderosa fuerza y hechizo de la idea de unidad, supo llegar a una maravillosa síntesis de ese dualismo, a una figura nueva y unitaria del mundo, encerrando *lo espiritual* y *lo temporal* en la Christianitas y dándole en el Vicario de Cristo su más alta cima y remate.<sup>121</sup> La Christianitas es un colectivo social que por una parte está junto a la Iglesia y por otra, sobre los reinos y sobre el imperio, y al que deben ordenarse los intereses particulares de cada reino.<sup>122</sup> No se trata de una soberanía jurisdiccional, sino de una espiritual hegemonía con irradiaciones en el dominio político-terrenal, un organismo movido por fuerzas religiosas, pero que reúne como miembros independientes a *Regnum* y *Sacerdotium*.<sup>123</sup>

Concluyendo: la idea de Christianitas, empezada por Gregorio VII, desarrollada y explotada por Urbano II en la cruzada y por Alejandro III en su campaña por la paz entre Francia e Inglaterra, llegó a su plenitud, en la teoría y en la práctica, con Inocencio III. Es de suprema transcendencia, si al enjuiciar este papa no se quieren cometer errores de apreciación y no se quiere ser injusto con él. Sólo a partir de ella puede comprenderse la *Weltanschauung* política de Inocencio; siendo ella la que nos explica cómo pudo él por una parte confesarse claramente partidario del dualismo jurídico, y abrazarse por otra con toda su alma con unas ideas teológico-espiritualísticas que llevaban a la unidad. La idea de Christianitas comprende ambos elementos. El dualista al descansar sobre la sumisión espiritual al jefe de la

---

<sup>120</sup> Por esas expresiones juzgaron hierocrático a Inocencio los autores que cité en n. 5, y se ha visto en aprietos, al querer vindicarlo de tal acusación, sin recurrir a la Christianitas, MACCARRONE, *Chiesa e Stato*... p. 20-26.

<sup>121</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum*... p. 309.

<sup>122</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum*... p. 304, quien copia a RUPP, *L'idée de chrétienté*... p. 113.

<sup>123</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum*... p. 310.



Iglesia y dejar intacta la independencia de origen del poder político; pero es al mismo tiempo monista, pues encumbra al papa a guía único que domina sobre los reyes y sobre el emperador. Por eso pudo Inocencio presentarse como el elegido del Señor, colocado entre Dios y los hombres, debajo de Dios y sobre los hombres, más pequeño que Dios, mayor que el hombre. Por eso pudo hablar de su regale sacerdotium y de su regnum sacerdotale; porque en la Christianitas se extiende el poder sacerdotal, por muchos conceptos, aun al campo político, es como una especie de reino; reino efectivo en los Estados de la Iglesia y en el dominio feudal sobre ciertos estados particulares.<sup>124</sup>

Se comprenden los recursos irrestañables de energía, incluso en efectivos militares, que ofrecía esta Christianitas; y de ellos echaba mano el papa para las cruzadas, fueran éstas contra los infieles o contra los herejes: la expresión *militia* o *milites christiani*,<sup>125</sup> tan frecuente, es hija de la idea de Christianitas.

H.-X. Arquillière ha escrito recientemente: «La formation de la chrétienté est le grand fait du Moyen Age occidental. La papauté en a été la clef de voûte... Il faut se garder de confondre chrétienté et Eglise. La chrétienté était une vaste formation mi-ecclesiastique mi-politique, lente création des siècles, où le spirituel et le temporel étaient intimement mêlés, qui a suscité une œuvre grandiose: toute la civilisation médiévale. Création humaine pourtant et qui n'était pas à l'abri des injures du temps. Tandis que l'Eglise, qui lui servit d'appui, qui en fut même l'architecte, s'est dégagée de ses décombres et a poursuivi son œuvre essentiellement religieuse à travers toutes les formes politiques qui modifient sans cesse la figure du monde».<sup>126</sup>

Con todo, no debe negarse que en la situación histórica del

<sup>124</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum* p. 309.

<sup>125</sup> XI 29, 158, 230 (ML 215 1359 D, 1469 D, 1546 A), XII 86 (ML 216 98 B). Cf. para ello KEMPF, *Papsttum und Kaisertum*... p. 186.

<sup>126</sup> *Origines de la théorie des deux glaives* (= Studi Gregoriani I) Roma 1947, 501-03. Todavía en este estudio Arquillière considera hierocrático, en el fondo, a Inocencio III.

mundo medieval de la Iglesia y del Imperium, le faltó algo a la Christianitas para ser una verdadera realidad; gracias sin duda a la buena voluntad del papa que no quiso explotar a su ventaja la situación, se quedó en algo indeterminado;<sup>127</sup> pero, eso sí, algo muy vivo y esencial, mucho más que una mera idea, en cuyo nombre y con cuya fuerza fueron realidad muchas ideas y muchas empresas.

Sin duda, en la evolución de la idea de *Ecclesia universalis* y en la formación de la de *Christianitas* jugó un decisivo papel la teoría de los *ordines* florecida alrededor del año mil, recientemente estudiada<sup>128</sup> y según la cual la sociedad cristiana se divide en clases —*ordines*— según su función, sus obligaciones, su modo de vivir; pero no puede olvidarse que bajo todo ello late una grande e indiscutible realidad histórica: la posición y la significación de la Iglesia en la Edad Media: era la madre de los pueblos, la guía, la detentora del saber, de la autoridad, la consejera, la plasmadora del alma y del cuerpo de la joven Europa.<sup>129</sup>

Las consecuencias que en el campo de la práctica se derivan de esas grandes ideas y realidades son muchas y voluminosas y han sido soslayadas al paso, aunque con toda intención no tocadas. Desconocer tales ideas es exponerse a juzgar erradamente aquellos siglos y personas en los que pesaba y valía tanto la unidad; cuando poner dos principios, aun en estos terrenos, era maniqueo.

ANTONIO OLIVER, C. R.

<sup>127</sup> Cf. KEMPF, *Caput Christianitatis...*, en *Stimmen der Zeit* 81 (1956) 95 y 100.

<sup>128</sup> E. DELARUELLE, *La pietà popolare nel secolo XI* (= X Congresso internazionale di scienze storiche, Roma 4-11 settembre 1955: Relazioni III) Firenze 1955, 309-10; M. D. CHENU, *Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique (XII<sup>e</sup> siècle)*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 49 (1954) 77-80. Véase la importancia de *ordines* en el texto de E. de Tournai, que cito en n. 10.

<sup>129</sup> Cf. LADNER, *o. c.*, p. 52.

## OMISIÓN DEL TEMA DEL PRIMADO ROMANO EN LOS TRATADOS Y OPÚSCULOS ORIENTALISTAS DEL BEATO RAMÓN LLULL

El cisma oriental y sus derivaciones constituyeron una de las más vivas preocupaciones del Bto. Ramón Llull. Así lo atestiguan sus escritos relativos a aquella desmembración, producida en el Oriente cristiano.

Hacia el año 1274 —fecha de la celebración del II Concilio de Lyon<sup>1</sup>— escribía su *Liber de Sancto Spiritu*, movido por el propósito de demostrar, ajustándose a los principios de su Metodología teológico-apologética, la tesis latina acerca de la Procesión del Espíritu Santo,<sup>2</sup> en contraposición a la griega, que significaba, para él, el error capital de aquel grupo de cristianos separados de Roma.<sup>3</sup> En 1924, o poco antes, terminaba su *Liber de quinque sapientibus*; y, en él, no sólo refutaba el error primario del cisma

---

<sup>1</sup> Este Concilio, históricamente hablando, significa un punto importante en la línea de las relaciones entre las iglesias latina y griega. En su discurso inaugural, Gregorio X publicó los temas que habían sido anunciados en la bula de convocatoria del Concilio. Uno de ellos era el de la unión con los griegos. Para lo cual Miguel VIII Paleólogo había enviado una embajada, a la que había confiado el documento que contenía la profesión de fe imperial netamente católica. Sin embargo, por razón de sucesivos acontecimientos políticos, la unión de Roma y Bizancio no duró mucho tiempo, a pesar de que los embajadores del Emperador (a excepción del metropolitano de Nicéa) habían repetido tres veces el *Filioque*, después de haber cantado el Credo en griego.

Véase AGUSTÍN FLICHE, *Gregoire X. Le second Concile oecuménique de Lyon (1274), Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, 10, Paris, 1950, 494-496. — Ch. — J. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VI, 1<sup>re</sup> partie, Paris, 1914, 173 ss.

<sup>2</sup> *De prologo*, ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, fol. 2; fols. 6-10.

<sup>3</sup> *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, d. II, p. V<sup>a</sup>, ed. Longpré, *Criterion*, Barcelona, 1927, pág. 275. — Véase EUGENE KAMAR, O. F. M., *La controverse sur la Procession du Saint-Esprit dans les écrits de Raymond Llull*, Estudios Lulianos, I, 1957, 33.

griego, sino también las tesis básicas de la cristología nestoriana y monofisita.<sup>4</sup>

Llull, persuadido de la eficacia de sus pruebas, no descansaba para lograr que se utilizaran en las discusiones con los disidentes, convencido de que constituirían un medio singularmente eficiente de la extinción del cisma.<sup>5</sup> Era muy lógico, pues, que se propusiera interesar a la Sede Romana, en la que veía el punto radial de toda acción misionera,<sup>6</sup> y hasta que ofrendara al Papa un ejemplar del expresado *Liber de quinque sapientibus*, juntamente con una instancia, en la que expresaba la necesidad de que la Iglesia laborase para atraer, de nuevo, a los disidentes.<sup>7</sup>

Consta<sup>8</sup> que Ramón Llull elevó dichos escritos a San Celestino V en Nápoles, donde él residió, desde el mes de octubre de 1294 hasta la fecha de su abdicación, 13 de diciembre del mismo año. Debió ser, por consiguiente, en octubre o noviembre, cuando el Bto. Llull acudió al Papa, y le presentó sus dos escritos: el tratado y la instancia.

Mas un Sumo Pontífice, que se hallaba en el trance de renunciar a la tiara, no podía estudiar, con la atención debida, el vasto y trascendentalísimo plan misionológico-apologético, concebido y trazado por aquel celoso «procurador de los infieles».<sup>9</sup>

Bonifacio VIII fué elegido Papa en un cónclave, reunido en el palacio real de Nápoles, el día 24 de diciembre de 1294; y fué coronado en la basílica de San Pedro, en Roma, el día 6 de enero

<sup>4</sup> Prima pars. Disputatio latini et graeci. *Quod Sanctus Spiritus procedat a Patre et Filio* (fols. 4-18).—Secunda pars. Disputatio latini et nestorini. *Quod in Jesu Christo non sit nisi una Persona tantum* (fols. 18-24).—Tertia pars. Disputatio latini et jacobini. *Quod in Christo sint duae Naturae* (fols. 24-31). (Ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722).

<sup>5</sup> *Petitio ad Coelestium V*, ed. Salzinger, II, fol. 51.

<sup>6</sup> *Petitio Raymundi pro conversione infidelium ad Bonifatium VIII*, Mss. Paris. Nat. Lat., 15.450, fols. 543r-543v. — *Libre de Blanquerna*, Quart libre: *D'Apostolical Estament*, cap. 79 ss., ed. Obres de Ramon Lull, IX, Mallorca, 1914, pág. 289 ss.

<sup>7</sup> *Petitio ad Coelestium V*, ed. cit., fols. 50-51.

<sup>8</sup> Quedan como testimonio las últimas líneas de la expresada *Petitio ad Coelestium V*, ed. cit., fol. 51, col. 2<sup>a</sup>.

<sup>9</sup> S. GARCÍAS PALOU, *El Beato Ramón Llull y la cuestión de la renunciabilidad de la Sede Romana*, *Analecta Sacra Tarraconensia*, XVII, 1944, 77.

de 1295.<sup>10</sup> Mediaron tan escasos días entre su elección y su coronación, que resulta del todo improbable que Llull pudiera prostrarse ante Bonifacio VIII en la misma ciudad del Vesubio. La entrevista con el sucesor de San Celestino V tuvo que celebrarse, necesariamente, en Roma, tal vez poco tiempo después de las festividades de la coronación.

La *Petitio*, dirigida al Papa de la Bula «*Unam sanctam*», no es idéntica a la que había elevado a su predecesor. Son muy parecidas; pero no constituyen un mismo documento, presentado por Ramón Llull a dos Papas sucesivos. Se advierten, fácilmente, diferencias de forma y de conceptos. Mas, también en la segunda *Petitio*, se plantea el problema oriental y se indica una solución: la controversia, sostenida por medio de argumentos positivos y de razones especulativas.<sup>11</sup>

El *Liber de fine*, breve tratado misionológico-apologético, acabado en 1305, contiene tres sustanciosos capítulos, dedicados a ofrecer una exposición sintética del método apologético que él juzgaba de peculiar eficacia para las controversias con los cismáticos.<sup>12</sup> Finalmente, en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (1309) resumía, brevemente, las compendiosas páginas orientalistas del *Liber de fine*.<sup>13</sup>

Es indiscutible que el Bto. Llull no escribió sus tratados y

<sup>10</sup> FLEURY, *Histoire ecclésiastique*, V, Paris, 1843, 632.

<sup>11</sup> «Conveniret, expresaba en su *Petitio ad Coelestinum V*, quod Ecclesia recusatet schismaticos, et illos sibi uniret, quos potest recuperare cum disputatione mostrando veritatem, et quod illi sunt in errore, et latini in veritate...». «Hic idem modus (añade, después de haber propuesto un procedimiento misionológico para la conversión de los mahometanos) posset teneri cum schismaticis, et esset conveniens, quod illis dicerentur tam fortes rationes et tam necessariae, cum quibus vincerentur omnes eorum objectiones et positiones, et quod illi non possent solvere nostras objectiones nec destruere nostras positiones...». (Ed. cit., fol. 51, col. 1<sup>a</sup>).

En la *Petitio Raymundi ad Bonifatium VIII* leemos: «Multum etiam expedit, quod greci et alii schismatici reuniantur ecclesie sacrosancte, quod fieri poterit disputando per auctoritates et rationes necessarias, quibus per dei gratiam ecclesia latina sufficienter abundat» (Mss. cit., 543r).

<sup>12</sup> Dist. I, p. IV, cap. I, *Contra graecos* (págs. 28-36); cap. II, *Contra jacobinos* (págs. 37-41); cap. III, *Contra nestorinos* (págs. 42-50). Ed. RAPHAELIS MOYÁ, Palmae Balear., 1665.

<sup>13</sup> D. II, p. V<sup>a</sup>, ed. cit., pág. 275-276.

opúsculos relativos al oriente cristiano como teólogo. Bajo este respecto, Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, compuso su opúsculo *Contra errores graecorum*, dedicado al Papa Urbano IV (1261-1264),<sup>14</sup> de parigual manera que, poco después, escribía una justificación racional de la fe contra los sarracenos, griegos y armenios en el opúsculo *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*.<sup>15</sup> Y, aunque estos escritos del Aquinatense se enumeren entre sus obras apologeticas y no rigurosamente teológicas, su carácter es muy distinto del que revisten los opúsculos y tratados lulianos, en los cuales se descubre fácilmente, además de la índole apologetica, su espíritu misionológico. Llull no los escribió como teólogo,<sup>16</sup> ni como simple misionero o cronista.<sup>17</sup> Los compuso el misionólogo-apologista que tenía un conocimiento claro y objetivo

<sup>14</sup> FR. RAYMUND. A. VERARDO, O. P., *Editoris introductio*, ed. Marietti, *Opuscula theologica*, vol. I, Taurini, 1954, pág. 270.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pág. 251.

<sup>16</sup> Dichos escritos se centran, únicamente, en los errores que Ramón Llull consideraba como el motivo primario de la escisión. Prescinden de los demás, que no dejaban de ser errores contrarios a la doctrina enseñada por la Iglesia. Esta omisión sería inexplicable en un teólogo. Sí se justifica en un tratado misionológico. El misionólogo busca — sin claudicaciones dogmáticas de ningún género — el medio eficaz para lograr la conversión del disidente.

<sup>17</sup> Basta comparar los escritos orientalistas del Bto. Llull con los *Itinerarios* y *Peregrinaciones* de los siglos XIII y XIV, para sacar la convicción de que aquéllos son pobrísimos de referencias de orden religioso, geográfico, litúrgico, jerárquico, social, etc. Véase, por ejemplo L. C. M. LAURENT, *Peregrinationes Medii Aevi quatuor*, Lipsiae, 1864, que contiene los siguientes documentos: *Descriptio Terrae Sanctae*, de BURCARDO DE MONTE SIÓN (págs. 19-94); *Liber peregrinationis*, de FR. RICOLDO DE MONTECROCE (págs. 105-141); *Liber de Terra Sancta*, de ODORICO DE FORO (págs. 146-158) y *Peregrinatio*, de WILBRAND DE OLDENBORG (págs. 162-190). Ricoldo de Montecroce fué enviado al Oriente por Bonifacio VIII, en 1296, unos trece años después del viaje de Ramón Llull a aquellas mismas tierras. Burcardo de Monte SiÓN — conocido, también, bajo el nombre de Burcardo de Sassonia —, estuvo en Oriente en la segunda mitad de s. XIII, habiendo vivido, durante diez años, en el monasterio de Monte SiÓN, de Jerusalén.

De parigual manera, contienen datos interesantísimos para una exacta apreciación del estado religioso del Oriente cismático el *Itinerarium Symonis Semeonis et Hugonis Illuminatoris*, O. F. M. (1322), publicado por el P. GIROLAMO GOLUBOVICH, O. F. M. en *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell Oriente Francescano*, III, Quaracchi (Firenze), 1919, pp. 246-282.

del cisma oriental.<sup>18</sup> Y este dato debe ser tenido muy en cuenta, para formular la respuesta adecuada al tema que motiva estas líneas.

Del estudio de los escritos orientalistas del Beato Lull se deduce que, concretamente, perseguía, entre otros, el fin de que se aplicaran a los males del cisma los remedios que él juzgaba de mayor eficacia.<sup>19</sup>

No ignoraba que el Cristianismo disidente se hallara integrado por multitud de sectas. Pero, a la vez, sólo concedía importancia a tres de ellas.<sup>20</sup> A pesar de nombrar a los griegos, nestorianos, jacobitas, blancos, rusos y armenos, a su juicio, eran sólo los tres primeros los que constituían el cisma.<sup>21</sup> Y de los errores que profesaban estos tres grupos, únicamente concedía verdadera importancia —con relación, claro está, al mantenimiento del cisma— al de los griegos acerca de la Procesión del Espíritu Santo, al

<sup>18</sup> La objetividad de los escritos lulianos referentes a los sistemas religiosos del Oriente ha sido ya reconocida por autorizados historiadores. Véase, por ejemplo, G. COLUBOVICH, ob. cit., I, pág. 377. Y esta objetividad puede comprobarse, incluso en la relación de detalles secundarios, como por ejemplo, el del *Libre de Blanquerna* acerca de un rey cristiano de Georgia a quien el Papa pidió que «*li trametés 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 preycar la santa fe e doctrina de Roma*» (Lib. IV, cap. 87, ed. Obres de Ramón Lull, IX, Mallorca, 1914, 337-338). Consta, en efecto, que Nicolás IV, en 1289, dirigió al cismático Demetrio II la carta *Summi Pastoris* (11, julio), a quien animaba a perseverar en la fe y a promover la unión de las iglesias (G. COLUBOVICH, ob. cit., II, Quaracchi, 1913, 441-442, n. 145, y pág. 475, nota 3).

<sup>19</sup> Véanse los prólogos escritos por Ramón Lull al *Liber del Sancto Spiritu* (ed. cit., fols. 1-2) y al *Liber de quinque sapientibus* (ed. cit., fols. 1-4), la *Petitio*, presentada a Celestino V (ed. cit., fol. 51, col. 1.<sup>a</sup>), la que elevó a su sucesor Bonifacio VIII (Mss. cit. fol. 543r), la introducción y los tres capítulos referentes al Cisma, incluidos en el *Liber de fine* (ed. cit. págs. 27-50) y la parte quinta de la distinción segunda del *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (ed. cit. págs. 275-276).

<sup>20</sup> «Schismatici plures sectas habent, sed schisma in tribus maxime consistit, in graecis videlicet, nestorinis et etiam jacobinis...» (*Liber de fine*, d. I.<sup>a</sup>, p. IV.<sup>a</sup>, ed. cit., pág. 27).

<sup>21</sup> «Dixit intellectus: In Fide christianorum sunt multi schismatici, sicut graeci, jacobini, nestorini, blanqui, russi et hujusmodi sequestrati...» *Disputatio fidei et intellectus*, p. I.<sup>a</sup>, ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, fol. 6, col. I.<sup>a</sup>, núm. 14).

«Schisma maxime consistit per graecos, nestorianos et etiam jacobinos» (*Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, d. II.<sup>a</sup>, p. V.<sup>a</sup>, ed. cit., pág. 268).

de los nestorianos referente a una doble persona en Jesucristo y al de los jacobitas sobre la existencia de una sola naturaleza.<sup>22</sup>

Llull recorrió el Oriente cismático.<sup>23</sup> Por tal motivo, no ha de extrañar que sus dictámenes sean tan objetivos. Para el peregrino-observador y misionólogo, griegos, nestorianos y monofisitas, con sus errores acerca de la Procepción de la Tercera Persona y de la doble Persona y única Naturaleza de Cristo, constituían la médula del Cisma. Todo lo demás le pareció de menor importancia.<sup>24</sup> Así, pues, se explica que todos sus escritos, referentes al Oriente cristiano, se centren en el triple error expresado.

Escribe sobre el cisma griego en su *Liber de Sancto Spiritu*, compuesto «*hoc ad investigandum, utrum Sanctus Spiritus procedat solum a Patre, seu a Patre et Filio*»;<sup>25</sup> en el *Liber de quinque sapientibus*, en cuya primera parte, una vez formuladas las tesis trinitarias, aceptadas por latinos y griegos, «*voluit probare, quod Spiritus Sanctus procedat a Filio*»;<sup>26</sup> en el *Liber de fine*, en el cual, después de haber afirmado que los griegos niegan que el Espíritu Santo proceda del Hijo, se propuso «*dare modum, per*

<sup>22</sup> En el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* se propuso declarar, en breves líneas, en qué consistía la heterodoxia de los griegos, nestorianos y jacobitas —que, según él, integraban, prácticamente el cisma—, y se expresó en estos términos: «*Graeci dicunt quod Spiritus Sanctus non procedit a Filio, sed tantum modo a Patre... Nestoriani dicunt quod in Christo sunt duae personae, videlicet persona divina et persona humana... Jacobini dicunt quod in Christo est una natura et non plures, una voluntas et non plures et sic de aliis...* (d. II.<sup>a</sup>, p. IV.<sup>a</sup>, ed. cit. pág. 275.

<sup>23</sup> SALVADOR GALMÉS, *Viatges de Ramon Llull*, La Paraula cristiana, III, Barcelona, 1928, pp. 205-210. — *Dinamisme de Ramon Llull*, Mallorca, 1935, pág. 20. — G. GOLUBOVICH, Ob. cit. I, 1906, págs. 368-370.

<sup>24</sup> El adverbio *maxime* que se lee en los textos lulianos, transcritos en las notas 20 y 21, define, con precisión, el alcance de la visión luliana del cisma. Ramón Llull tuvo que conocer y conoció otros grupos cismáticos, distintos de los que se llamaban griegos, nestorianos y jacobitas (*Disputatio fidei et intellectus*, p. I.<sup>a</sup>, ed. cit., fol. 6, col. 1.<sup>a</sup>, núm. 14. — *Liber de fine*, d. I.<sup>a</sup>, p. IV.<sup>a</sup>, ed. cit., pág. 27. — *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, d. II.<sup>a</sup>, p. V.<sup>a</sup>, ed. cit., pág. 268). Pero el hecho de prescindir de ellos y de sus errores específicos, y de afirmar, a la vez, que el cisma *maxime* estaba constituido por griegos, nestorianos y jacobitas, revela que a aquellos otros, que profesaban determinados errores, les concedió una importancia secundaria.

<sup>25</sup> *De prologo*, ed. cit., II, fol. 2, col. 1.<sup>a</sup>.

<sup>26</sup> Ed. cit., II, fol. 4, col. 1.<sup>a</sup>.



*quem in graeco studentes, confundere valeant ipsos graecos*,<sup>27</sup> y, finalmente, en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, donde, después de haber formulado la tesis cismático-griega acerca de la Procesión de la tercera Persona divina, indica el método apolo-gético que debería seguirse para su refutación.<sup>28</sup>

Además, todos los escritos del Beato Llull relativos al nesto-rianismo y monofisismo de los siglos XIII y XIV orientales, se inspiran en el propósito de demostrar la falsedad de sus dos res-pectivas tesis cristológicas.<sup>29</sup>

A esto se reduce, en síntesis, la labor teológico-apologética-orientalista del Beato Llull.

Podrá no sorprender que no aluda, siquiera, a otros errores: a la cuestión del pan ázimo y fermentado,<sup>30</sup> a la de la *Επίκλησις* eucarística,<sup>31</sup> a la del purgatorio y a otras, en cuya solución dis-crepaban latinos y griegos.<sup>32</sup> Mas lo que, a primera vista, resulta, inexplicable, es la omisión del tema relativo al Primado Romano.

Santo Tomás de Aquino, para citar un teólogo coetáneo del Beato Llull, en su opúsculo *Contra errores graecorum*, además de estudiar, ampliamente, la cuestión de la Procesión del Espíritu Santo — a la cual concede la primacía en extensión<sup>33</sup> — dedica cinco capítulos al desarrollo de otras tantas funciones o prerro-gativas del Primado Romano.<sup>34</sup>

<sup>27</sup> D. I<sup>a</sup>, p. IV<sup>a</sup>, cap. I, ed. cit., pág. 28.

<sup>28</sup> D. II<sup>a</sup>, p. V<sup>a</sup>: ed. cit., pág. 275.

<sup>29</sup> *Liber de quinque sapientibus*, p. II, ed. cit., fol. 18 ss., y p. III, fol. 24 ss. — *Liber de fine*, d. I<sup>a</sup>, p. IV<sup>a</sup>, cap. III, ed. cit., pág. 42 ss., y cap. II, pág. 37 ss. — *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, d. II<sup>a</sup>, p. V<sup>a</sup>, ed. cit., pág. 275.

<sup>30</sup> J. M. HANSENS, S. J., *Institutiones liturgicae de Ritibus orientalibus*, II, pars 1<sup>a</sup>, Romae, 1930, 156 ss. — TH. SPACIL, S. J., *Doctrina theologica Orientis separati de SS. Eucharistia, Orientalia christiana*, I, 1928, 242 ss.; II, 1929, 134 ss.

<sup>31</sup> S. SALAVILLE, A. A., *Epiclése eucharistique*, *Dictionnaire de Théologie Catho-lique*, V, 1913, 194 ss.

<sup>32</sup> M. GORDILLO, S. J., *Compendium Theologiae Orientalis*, Romae, 1939, 184 ss.

<sup>33</sup> De los 38 capítulos que integran la segunda parte del opúsculo, 31 versan sobre el tema de la Procesión del Espíritu Santo.

<sup>34</sup> He ahí el índice de las cuestiones tratadas por el Angélico: *Quod Roma-nus Pontifex est primus et maximus inter omnes episcopos.*—*Quod idem Pontifex in totam Ecclesiam Christi universalem praelationem habet.*—*Quod idem habet in Ec-clesia potestatis plenitudinem.*—*Quod in eadem potestate, quae collata est Petro a*

Focio, en sus escritos «*Epistola encyclica ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes*»,<sup>35</sup> *Liber de Spiritus Sancti Mystagogia*<sup>36</sup> y *Epistola ad Metropolitanam Aquileiae*,<sup>37</sup> impugna, abiertamente, la tesis católica acerca de la Procesión del Espíritu Santo y, además, la intercalación del *Filioque* en el Símbolo de la Fe. Pero no niega, claramente, el Primado universal del Papa.<sup>38</sup>

Sin embargo, el siglo XI oriental sacó las consecuencias más o menos lógicas, y recogió los frutos de los ataques dirigidos por el patriarca, contra la Sede Romana, y negó su autoridad suprema y universal.

Por una parte, es innegable la romanidad del Beato Ramón Lull,<sup>39</sup> cuyo catálogo de nombres con los que, en sus obras, se designa al Romano Pontífice, constituye, por razón de la significación de cada uno de ellos, un verdadero tratado de teología pontificia.<sup>40</sup> El, tal vez, en unos instantes de cierta desorientación relativa a la legitimidad de un Papa (Bonifacio VIII), que ceñía la tiara a la cual acababa de renunciar su antecesor (Celestino V), le aclamó, solemnemente, *Herederó de la Silla de San Pedro, Maestro de la Fe y Luz del mundo*.<sup>41</sup> El, en su *Libre de Blanquerna*, escribía, a manera de episodios de una novela, bellos y sentidos capítulos doctrinarios referentes a la misión del Sumo Pontificado en la Iglesia y en la tierra, que son, tal vez, las páginas de la

*Christo, Romanus Pontifex sit Petri successor. — Quod ad eum pertinet determinare quae sunt fidei.*

<sup>35</sup> P. G., 102, 721 ss.

<sup>36</sup> P. G., 102, 279 ss.

<sup>37</sup> P. G., 102, 793 ss.

<sup>38</sup> Existen algunas dudas acerca de la genuinidad e integridad del opúsculo, titulado *Contra veteris Romae asseclas*, P. G., 102, 392-397. (L. LOHN, S. J., *Doctrina graeco-russorum de Processione Spiritus Sancti* (Ad usum privatum auditorum), Romae, 1933, pág. 12, núm. 18). — Tampoco puede atribuírsele, con toda certeza, el opúsculo *Contra eos, qui dicunt Romam primum esse thronum* (Gordillo, ob. cit., pág. 45, nota 5).

<sup>39</sup> S. GARCÍAS PALOU, *El Primado Romano en los escritos del beato Ramón Lull* (Revista Española de Teología, II, Madrid, 1942, 521-546).

<sup>40</sup> *Ibidem*, pp. 529-530.

<sup>41</sup> *Liber Apostrophe sive de Articulis Fidei Sacrosanctae et Salutiferae Legis Christianae*, *Apostrophe ad Summum Pontificem*, (Ed. Salzinger IV, Moguntiae, 1729, fol. 29, col. 2<sup>a</sup>, n. 5).

más bella apología de la Sede Romana, que compuso el siglo XIII.<sup>42</sup> El reconoció, prácticamente, con el ejemplo luminoso de su sumisión y reverencia absolutas, el Magisterio Supremo del Papado.<sup>43</sup> El redactó, seis siglos antes de la celebración del Concilio Vaticano, una fórmula teológica relativa a la prerrogativa de la infalibilidad, que parece compuesta después de su definición dogmática.<sup>44</sup>

La omisión, por consiguiente, no puede atribuirse a indiferencia o descuido respecto de los derechos y funciones del Primado Romano, ¡Pero si Ramón Llull acudía, precisamente, a la Sede Romana, convencido de que correspondía al Papa, como Primado de la Iglesia, aplicar, a los males del cisma los remedios que él sugería...!<sup>45</sup>

¿Qué motivo pudo inducirle, pues, a esquivar, totalmente, el estudio del tema relativo al Primado Romano, en sus opúsculos y tratados orientalistas, referentes al Cisma?

Ramón Llull no dejó escrita la justificación de su extraño silencio. Mas conocidos hechos históricos derraman luz, en abundancia, sobre dicha omisión, para explicarla cumplidamente.

Hay que reconocer dos circunstancias cruciales: la del conocimiento directo que Ramón Llull poseía del ambiente real, creado

<sup>42</sup> Lib. IV, cap. 79 ss., ed. Obres de Ramon Lull, IX, Mallorca, 1914, págs. 289 ss.

<sup>43</sup> J. BORRÁS, Pbro., *María y el R. Pontífice en las obras del Bto. Ramón Llull*, Sóller, 1908, 57 ss.

<sup>44</sup> S. GARCÍAS PALOU, *La infalibilidad pontificia en «Arbre de Sciencia» del beato Ramón Llull*, Revista Española de Teología, IV, Madrid, 1944, 229-255.

<sup>45</sup> «...multum esset conveniens, quod vos, supreme sancte Episcopo Coelestine quinte, qui per Sanctum Spiritum estis electi in Papam, et Domini honorati et discreti Cardinales aperiretis thesaurum S. Ecclesiae ad procurandum, quomodo illi, qui sunt in errore, et Deum non cognoscunt nec amant, venirent ad lumen veritatis, et sequerentur finem, propter quem sunt creati» (*Petitio ad Coelestinum quintum*, ed. cit., fol. 50, col. 2<sup>a</sup>). — «Advertat sanctitas vestra, sanctissime pater domine Bonifaci papa ac vos, reverendi patres domini cardinales, ...quantum decet quod vos, sanctissime pater, qui per dei gratiam primatum tenetis in populo christiano et vos, reverendi domini cardinales, aperiretis ecclesie sancte thesaurum ad procurandum quod omnes, qui verum dei cultum ignorant, ad veritatis lumen perveniant ut finem valeant assequi ad quem, deus eos ex sua benignitate creavit» (*Petitio Raymundi pro conversione infidelium* (ad Bonifatium VIII), Mss. cit., fol. 543r).

en los pueblos disidentes, y la de su persuasión acerca del error trinitario sobre la Procesión del Espíritu Santo, como verdadero sostén del Cisma griego.

El creyó que convencer a los disidentes griegos de que el Espíritu Santo procede no sólo del Padre, sino también del Hijo, equivaldría al final de la excisión. Y lo mismo sentía acerca de los errores capitales de la Cristología nestoriana y monofisita. Tan secundarios eran, en la mente de Ramón Llull, en relación con el mantenimiento del Cisma, todo otro error y toda otra circunstancia, que ni tan sólo los menciona en sus opúsculos y tratados, compuestos para uso de los misioneros latinos, que tuvieran que misionar el Oriente cristiano desmembrado.<sup>46</sup>

Esta doble persuasión es, de por sí, suficiente para explicar la, a primera vista, extraña omisión. Ramón Llull pudo haberse equivocado al conceder tanta importancia a la profesión de aquellos tres expresados errores, y tan escasa trascendencia a las restantes circunstancias del cisma. Pero, si es innegable que ésta es la auténtica visión luliana del Cisma oriental, no lo es menos que su objetividad brilla bajo la luz de documentos históricos de aquella misma época y de hechos que acontecieron durante los años en que la pluma de Ramón Llull desplegaba su asombrosa actividad.

Cierto que, en teoría, la negación de la Primacía de la Sede Romana nunca podrá valorarse secundariamente, y mucho menos en un Cisma. Mas, por motivos conocidos, la supuesta profesión de dicho error pontificio no pesaba en el ánimo de aquellos disidentes lo que pudiera creerse.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Se ve, claramente, que los tratados orientalistas del Bto. Llull no se dirigen, directamente, a los cismáticos, sino a los misioneros latinos, a quienes se confiara una misión apostólica entre los mismos disidentes. Abiertamente lo expresa en el *Liber de fine*, en los siguientes términos: «...*volumus dare modum, per quem in graeco studentes confundere valeant ipsos graecos...*» (D. I, p. IV, cap. I, ed. cit., pág. 28). Escribe para los futuros misioneros, y no dedica siquiera una leve referencia a la cuestión del Primado Romano, porque creyó, sin duda, que no procedía refutar directamente el error pontificio, atribuido a los griegos.

<sup>47</sup> Consta que, en reuniones celebradas por latinos y griegos, para tratar de la unión de sus iglesias, no se discutía siquiera el tema del Primado romano. Siete reuniones se celebraron en Nicea, en 1234, con asistencia de dos franciscanos y dos

Ante la significación dogmática del Primado Romano para el Cristianismo, la omisión luliana es difícilmente exculpable. Ante las circunstancias peculiares que, de hecho, rodeaban la actitud de los griegos, y, sobre todo, ante el sentido que, en realidad, tuviera su comportamiento respecto del Papado, el procedimiento de Ramón Llull podría significar un sano y legítimo *irenismo*.

El misionólogo mallorquín nunca incluyó la negación del Primado Romano en la enumeración de los errores capitales del Cisma. Pero son conocidas dos circunstancias históricas distintas, una de las cuales define el sentido de la postura, adoptada por los griegos, como actitud político-religiosa (tal vez con predominio del primer carácter sobre el segundo), y explica la dificultad con que se tropezaba para desarrollar el tema del Primado Romano en las controversias con los griegos.

Cuando Ramón Llull escribió su *Liber de Sancto Spiritu* (1274?), la negación del Primado Romano encarnaba, entre los griegos —particularmente en Chipre—, verdadero sentido político.<sup>48</sup> Se

---

dominicos, enviados por Gregorio IX; y seis de ellas se dedicaron, exclusivamente, a la cuestión del *Filioque* (HEFELE-LECLERCQ, ob. cit., V, Paris, 1913, pág. 1567 ss.

Consta, además, que, en las controversias entre latinos y jacobitas —negasen o no el Primado Romano (CORDILLO, ob. cit., ed. cit., pág. 242.—M. JUGIE, *Monophysite (Eglise copte)*, DTC, X, 1928, col. 2274-75), únicamente se discutía el tema de la doble naturaleza de Cristo; y, en cuanto se les convencía de la falsedad de su tesis, se convertían, inmediatamente, a la Fe romana, sin que fuera necesario tratar el tema del Primado Romano (RICOLDO DE MONTECROCE, ob. cit., cap. XVII, ed. cit., pág. 125). Finalmente, hay que advertir que los nestorianos profesaron siempre cierta reverencia a la Sede Romana y conservaron intacta su fe en su Primacía (DOM EMMANUEL, O. S. B., *Doctrine de l'Eglise nestorienne sur la primauté de S. Pierre*, Revue de l'Orient Chrétien, I, 1896, 137 ss.).

<sup>48</sup> La toma de Constantinopla por los cruzados dió ocasión a una serie de hechos, que, precisamente, por su condición de humillantes para los disidentes, encendieron su hostilidad contra Roma. Se encontraban con extranjeros, establecidos entre ellos y gobernando sus sedes episcopales, y tenían que prometer obediencia a ellos y al Papa. Tampoco ayudó a lograr la conciliación con la Sede Romana, sino al contrario, la táctica de dureza de algún Cardenal (p. e. el cardenal Pedro, legado de la cuarta Cruzada), de tal suerte que los griegos no vacilaron en escribir a Inocencio III que la violencia no conquistaría a nadie, porque todos estaban dispuestos a morir por Cristo (JOH. BAPTIST. COTELERI, *Ecclesiae graecae monumenta*, Lutetiae Parisiorum, 1686, III, pág. 516). Con todo lo cual, la cuestión del Primado Romano dejó de ser mero tema dogmático, para convertirse en cuestión nacional.

confundía la causa dogmática con la causa nacional. Y, en este supuesto, no tenía razón de ser un guión teológico-apologético acerca de la teoría dogmática del Primado del Obispo de Roma, porque su desarrollo por los misioneros latinos, lejos de colaborar en la extinción del Cisma, hubiera encendido aun más los ánimos de aquellos disidentes.

Cuando compuso su *Liber de quinque sapientibus* (1294) y demás opúsculos orientalistas posteriores, las circunstancias del Cisma con relación a Roma se habían agravado, por razón de la actitud netamente ofensiva de Andrónico II, radicalmente opuesta a la de su padre Miguel Paleólogo VIII.<sup>49</sup>

Este silencio de Ramón Llull acerca de la Primacía de la Sede Romana, observado, rigurosamente en los tratados y opúsculos escritos por él con motivo del Cisma oriental, lejos de desvirtuar el mérito y valor de su obra apologética, basta para proclamarlo misionólogo objetivo y sagaz.

Se explica que el Angélico, por ejemplo, tratara la cuestión del Primado Romano en su descrito opúsculo *Contra errores graecorum*; y, al mismo tiempo, se comprende que Ramón Llull la omitiera a sabiendas. El primero escribió como teólogo, a petición de Urbano IV.<sup>50</sup> El Beato Mallorquín escribió sus tratados y opúsculos orientalistas referentes al Cisma, persiguiendo fines abiertamente misionológicos.

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

---

Esta animaversión de Bizancio, principalmente del clero disidente, contra Roma duró hasta la celebración del Concilio de Lyon (1274). Los eclesiásticos, en efecto, se habían negado a aceptar las proposiciones de Miguel Paleólogo VIII: Reconocimiento del Primado Romano (dando por cierto que un Papa no iría a Constantinopla a proclamarse Jefe de la Iglesia bizantina), el derecho de apelación a Roma y la inclusión del nombre del Papa en las plegarias litúrgicas (S. VAILHE, *Constantinople (Eglise de)*, DTC, III, 1923, col. 1382 ss.).

<sup>49</sup> Desde 1294 las circunstancias fueron más difíciles, porque a los antiguos retores del clero se unió la actitud claramente ofensiva de Andrónico II, cuya conducta llegó a ser opuesta a la de su padre Miguel Paleólogo (HEFELE-LECLERCQ, ob. cit., VI, 1e. p., Paris, 1914, 216 ss.).

<sup>50</sup> *Opuscula theologica*, I, ed. Marietti, Torino, 1954, pág. 269.

## ZUR DATIERUNG VON RAMON LLULLS «LIBRE DE BLANQUERNA»\*

In den letzten Jahrzehnten ist eine Unsicherheit in der Datierung des *Libre de Blanquerna* von Ramon Llull eingetreten. Nahezu 140 Jahre lang galt die von Pasqual (1778)<sup>1</sup> aufgestellte Vermutung, das Werk sei 1283 entstanden, und auch die von Galmés bei der ersten Veröffentlichung des katalanischen Textes (1914)<sup>2</sup> angenommene Abfassungszeit zwischen 1283 und 1285 war kaum mehr als eine Modifikation davon. An Galmés schloss man sich in den folgenden Jahren weitgehend an. Hatte Galmés eine Verbindung des Verzichts Blanquernas auf die Papstwürde mit dem Cölestins V. (1294) abgelehnt, so wurde später gerade einer solchen wieder grosse Bedeutung beigemessen. So meinte Adam Gottron<sup>3</sup> die ersten vier Bücher des *Blanquerna* seien 1283-84 abgeschlossen, das fünfte dagegen erst nach 1294 entstanden. Noch weiter ging José Tarré,<sup>4</sup> der die Ansicht vertrat, das gesamte Werk müsse nach 1294 verfasst sein. Es ergeben sich somit für die Datierung drei Möglichkeiten: 1283-84 oder nach 1294 oder zwei Etappen 1283-84 und nach 1294; diese werden in den Literatur-

---

\* (Résumé des Artikels, der in der Klemperer-Festschrift, Halle 1957, erscheinen wird.)

NOTA. — La Dirección de ESTUDIOS LULIANOS ha aceptado, gustosamente, el resumen — redactado por el mismo autor —, del documentado trabajo del Profesor Brummer acerca de la fecha de composición del *Libre de Blanquerna*, el cual, D. m., se publicará dentro de breves meses.

<sup>1</sup> *Vindiciae Lulliane*, I, Avenione, 1778, pág. 142.

<sup>2</sup> *Proemi*, Obres de Ramon Llull, IX, Mallorca, 1914, págs. XIV-XVII.

<sup>3</sup> *Neue Literatur zur R. Llull*, Franziskanische Studien, XI, Münster, 1924, pág. 220.

<sup>4</sup> *Códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, Analecta Sacra Tarraconensia, XIV, 1941, pág. 159.

geschichten von J. Rubió Balaguer und J. Ruiz i Calonja zur Auswahl gestellt.<sup>5</sup>

Ohne Zweifel sind die Anhaltspunkte, die der Text selbst für die vorliegende Frage bietet, nicht eindeutig. Jedoch ist bisher nicht berücksichtigt worden, dass die Schriften Llulls, die im *Blanquerna*<sup>6</sup> zitiert werden, ohne Ausnahme aus der Zeit bis 1278 stammen; diese Tatsache legt eine Entstehung um 1280 oder nicht viel später nahe. Dazu passt auch, dass bereits am Ende der *Doctrina pueril* (um 1275) auf den *Libre de Evast e Blanquerna* hingedeutet wird.<sup>7</sup> Andererseits wird der Einsiedler Blanquerna im *Liber super psalmum Quicumque vult* (um 1285)<sup>8</sup> und in *Felix* (zwischen 1286 und 1288) erwähnt;<sup>9</sup> hieraus darf man –im Gegensatz zu Tarré– folgern, dass das Ganze bis einschliesslich Buch V damals schon fertig vorgelegen hat.

Durch diese Beobachtungen erhält auch die bekannte Äusserung Llulls im *Blanquerna* (90, 7),<sup>10</sup> das Werk sei in Montpellier geschrieben und dort habe ein Generalkapitel des Predigerordens stattgefunden, eine neue Beleuchtung. Es wird nicht das von 1294, wie Tarré meint, sondern das von 1283 sein, wie schon Pascual und Galmés angenommen haben. Dass das bereits vorher im *Blanquerna* (86, 7)<sup>11</sup> erwähnte Generalkapitel der Dominikaner in Bologna einen Anhaltspunkt für die Entstehungszeit bedeutet, dürfte nicht sehr wahrscheinlich sein. Bemerkenswert ist hingegen, dass mehrmals auf die Wirksamkeit der von Llull gegründeten Missionsschule Miramar hingewiesen wird, die 1295 nicht mehr bestand.

Aber diese wenigen äusseren Kriterien, die allein schwerlich eine sichere Datierung ermöglichen, werden gestützt durch innere

<sup>5</sup> *Historia de las literaturas hispánicas*, I, Barcelona, 1949, 693 ss.

<sup>6</sup> *Libre del Gentil e los tres savis* (c. 1269), *Libre de Contemplació* (c. 1270), *Art abreujada d'atobar veritat* (c. 1271), *Libre del Sant Esperit* (c. 1274), *Demonstracions dels articles* (c. 1275), *Doctrina pueril* (c. 1279).

<sup>7</sup> Cap. 98, ed. Palma de Mallorca, 1906, pág. 199, n. 11.

<sup>8</sup> *De prologo*, ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, fol. 4 ss.

<sup>9</sup> V. gr. cap. VII, ed. Obras de Ramón Llull, III, Palma de Mallorca, 1903, pág. 45.

<sup>10</sup> Ed. Obres de Ramon Llull, IX, Mallorca, 1914, pág. 352.

<sup>11</sup> Ed. cit., pág. 336.



Kriterien. Gegen eine Abfassung in Etappen spricht der Umstand, dass der *Blanquerna* einen festgefügtten Aufbau hat. Llull erwähnt im Prolog ausdrücklich, dass er sein Werk gemäss den 5 Wunden Christi in 5 Bücher einteile.<sup>12</sup> Diese bewusste Gliederung findet sich auch sonst; die 99 gezählten Kapitel des *Blanquerna* sind das Produkt von 3 (Trinität) und 33 (Lebensjahre Jesu Christi), und mit dem unnummerierten Schlussabschnitt kommt das Ganze auf 100 Kapitel, ist also eine Rundzahlenkomposition. Folgerichtig verläuft auch die Handlung durch die fünf Bücher hindurch (Elternhaus, Kloster, Bischof, Papst, Eremit); dabei strebt *Blanquerna* stets nach dem Einsiedlerleben und sträubt sich gegen die Übernahme eines jeden Amtes, ob es das eines Abtes, eines Bischofs oder des Papstes ist. Das Werk muss also von vornherein nach einem einheitlichen Plan konzipiert sein.

Dass der *Blanquerna* nicht in Etappen geschrieben sein kann, wird noch durch einen weiteren Umstand bestätigt. Der Verzicht auf das Papsttum steht nicht allein; auch der Abt in *Blanquernas* Kloster legt sein Amt nieder (60, 1-2)<sup>13</sup> und ebenso der Bischof (65, 4).<sup>14</sup> Die drei Verzichtleistungen müssen – schon wegen der Zahl 3 – als zusammengehörig betrachtet werden; offenbar will Llull, der im *Blanquerna* häufig Lehren vorträgt, seine Auffassung über die Verzichtbarkeit geistlicher Ämter zugunsten des kontemplativen Lebens darlegen. All dies zeigt, dass das fünfte Buch von vornherein ein wesentlicher Bestandteil des Werkes gewesen sein muss; eine Hinzufügung nach mehr als 10 Jahren dürfte ausgeschlossen sein.

So bleibt für die Datierung des *Blanquerna* nur noch die Alternative 1283-84 oder nach 1294. Für die erste Möglichkeit spricht die erwähnte Tatsache, dass nur bis 1278 verfasste eigene Schriften zitiert werden. Die von Tarré für die Zeit nach 1294 gegebene Begründung, Llull habe *Blanquernas* Werdegang nach dem Lebenslauf des Pietro da Morrone, des späteren Cölestin V., gestaltet, ist nicht stichhaltig; wohl sind zwischen *Blanquerna* und

---

<sup>12</sup> Ed. cit., págs. 3-4.

<sup>13</sup> Ed. cit., pág. 205.

<sup>14</sup> Ed. cit., pág. 231.

Pietro einige Ähnlichkeiten vorhanden, aber bei näherem Zusehen fallen die Unterschiede weit mehr ins Gewicht. Bedenkt man ferner, dass durch Bonifatius VIII., der nach dem Rücktritt Cölestins V. den Stuhl Petri bestiegen hatte, Llulls Missionsprojekt vereitelt worden war, so ist um so weniger Grund für die Annahme vorhanden, Llull habe sich bei dem Verzicht Blanquernas gerade nach dem Vorbild Cölestins V. gerichtet. Er musste ebenso wie Dante «il gran rifiuto» verurteilen.

Zusammenfassend darf gesagt werden, dass eine Entstehung des ganzen *Libre de Blanquerna* oder auch nur des letzten Buches nach 1294 unwahrscheinlich ist. Ramon Llull hat sein Meisterwerk um 1275 projektiert, aber erst nach 1278 seinen Plan ausgeführt, zu einer Zeit, da die Missionsschule von Miramar noch in Blüte stand. Da die Anspielung auf seine Anwesenheit in Montpellier und das dort abgehaltene Generalkapitel der Dominikaner – offenbar das von 1283, an dem Llull mit ziemlicher Sicherheit teilgenommen hat – sich erst im Kapitel 90 befindet, dürfte anzunehmen sein, dass der *Libre de Blanquerna* noch im Jahre 1283 abgeschlossen wurde.

RUDOLF BRUMMER  
Berlin

## RESUMEN DE LA NOTA DEL PROF. BRUMMER

El autor refleja la inseguridad que ha existido respecto de la fecha de composición del *Libre de Blanquerna*. Casi durante 140 años prevaleció la opinión del P. Pasqual, que coloca la obra en 1283. Galmés, en 1914, creía que podía ser del 1283 o 1285. Gottron, en 1924, afirmó que los cuatro primeros libros del *Libre de Blanquerna* pertenecen a los años 1283-1284, pero que el quinto fué compuesto en 1294. Tarré, en 1941, sostuvo que la obra entera fué escrita después de 1294. Rubió Balaguer, en 1949, se inclinaba hacia la tesis de las dos etapas, defendida por Gottron.

El Dr. Brummer hace notar que las obras citadas por Lull en el *Libre de Blanquerna* fueron compuestas alrededor de 1280 o poco más tarde; y se fija en que, al final de la *Doctrina Pueril* (1275), anuncia el *Libre de Evast e Blanquerna*. Por otra parte, recuerda que en el *Liber super psalmum* «*Quicumque vult*» (alrededor de 1285) y en el *Felix de les Maravelles del mon* (entre 1286 y 1288) habla del ermitaño *Blanquerna*.

Ramón Lull, en el capítulo 90, expresa que la obra fué compuesta en Montpellier, donde se había celebrado un capítulo general de la Orden de Predicadores. Este capítulo no es el de 1294, como cree Tarré, sino el de 1283, según piensan Pasqual y Galmés. Además, no se puede olvidar que Ramón Lull declara las esperanzas que tenía puestas en su colegio de Miramar, que ya no existía en 1295.

La unidad de plan y de realización de la obra excluye la composición por etapas. El libro V forma parte de la primera concepción de aquélla. No sólo es el Papa del *Libre de Blanquerna*, el que abdica; sino que, también, habían renunciado a su cargo el Abad (cap. 60) y el Obispo (65). El libro V es parte esencial de la obra, y no es posible fuera añadido diez años después.

El *Blanquerna* del *Libre de Blanquerna* no es Pietro da Morrone. Las diferencias son demasiado notables. Y quien piense que será Bonifacio VIII, el sucesor de Celestino V, el que permitirá el fracaso de los proyectos misionales de Ramón Lull, se convencerá de que éste no tomó a San Celestino como modelo para la descripción de un Papa dimisionario. Luego el *Libre de Blanquerna* no fué compuesto después del año 1294.

Según Brummer, Ramón Lull concibió su obra alrededor de 1275 y la elaboró después de 1278, cuando aun florecía el Colegio de Miramar. En 1283, en que se celebró en Montpellier el capítulo general de Padres Predicadores (cap. 90), el *Libre de Blanquerna* estaba terminado.

## FRAY LUCAS WADDING, POSTULADOR DE LA CAUSA DE BEATIFICACIÓN DE RAMÓN LLULL (1638)

Este año se cumple el tercer centenario de la muerte de Fr. Lucas Wadding, O. F. M., el célebre historiador de la orden franciscana (1588-1657), que cuenta en su haber científico el mérito de haber sido postulador de la causa de beatificación de Ramón Llull durante siete años.<sup>1</sup>

Desde fines del siglo xvi hasta bien entrado el xix las autoridades civiles de Mallorca, el llamado Gran y General Consejo y, después del decreto de nueva planta en 1718, el Ayuntamiento de Palma, mantuvieron a sus expensas, en Roma, casi sin interrupción, un postulador (*síndic*) para que trabajase la difícil causa de beatificación de Ramón Llull.

Es cierto que el Doctor Iluminado recibió culto en Mallorca ya en el siglo xv. Pero hasta después del Concilio Tridentino, y, en concreto, hasta fines del xvi, no se trabajó, a pulso firme, para alcanzar de las congregaciones romanas el decreto de beatificación o su equipolencia.<sup>2</sup>

En 1612 el tribunal eclesiástico diocesano de Mallorca elaboraba el primer proceso canónico regular.<sup>3</sup> Como es fácil suponer, se

---

<sup>1</sup> GREGORY CLEARY, O. F. M., *Father Luke Wadding and St. Isidore's College Roma*, Roma, 1925. — FR. CALASSANÇ D'IGUALADA, O. M. Cap., *Fra Lluç Wadding i la Causa de Beatificació del Beat Ramon Llull*, en *Estudis Franciscans* 36 (1925) 362-73. — JOSEP M.<sup>a</sup> POU I MARTÍ, O. F. M., *Per la glorificació del B. Ramon Llull en el segle XVII*, en *id.* 46 (1934) 269-89.

<sup>2</sup> JOSÉ M.<sup>a</sup> POU I MARTÍ, *Sobre la doctrina y culto del Beato Ramon Llull*, en *Archivo Ibero Americano* 16 (1921) 15-19. — MARTÍ DE BARCELONA, O. M. Cap., *Nous documents sobre Ramon Llull y la seva Escola*, en *Est. Franc.* 46 (1934) 326-58. — CUSTURER, *Disertaciones historicas del culto inmemorial del B. Raymundo Rullio...*, Mallorca, 1700. Passim. — JOAN AVINYÓ, *Història del Lulisme*, Barcelona, 1925, p. 437 y sig.

<sup>3</sup> JOSEP POU I MARTÍ, en *Est. Franc. lug. cit.*, Además de los ejemplares de

trataba de un proceso para probar el culto de que gozaba en Mallorca Ramón Lull. Antes, en 1610, los jurados del reino habían constituido una junta, integrada por eclesiásticos y seculares, que debían proceder a la búsqueda de documentos, para llevar a cabo dicho proceso. Aquella junta era lo que más tarde se llamó la *Causa Pía Luliana*.<sup>4</sup>

Al propio tiempo que se constituía dicha junta, se nombró un postulador que activara delante de las congregaciones romanas el proceso redactado en la Curia diocesana mallorquina. Este es el fin principal que mueve a los jurados a hacer tal nombramiento. El elegido para llevar a cabo tan importante tarea fué el fraile observante Fr. Antonio Busquets, guardián del convento que la orden tenía en Sóller.<sup>5</sup> El nombramiento, probablemente, debió hacerse el 2 de junio de 1610, mucho antes, por lo tanto, de lo que supone Custurer.<sup>6</sup> No vamos a estudiar la actuación de Fr. Busquets, porque no es del caso hacerlo. Baste decir que llevó, con tesón, la causa adelante; pero fué poco el tiempo que pudo invertir en ella, pues el 12 de agosto de 1615 rendía su alma a Dios en Mallorca.

En 1616 era elegido Fr. Juan Riera, franciscano como Busquets. Fray Riera tuvo que enfrentarse con las dificultades que le oponían las congregaciones romanas, sobre todo el Santo Oficio. Llevóse a Roma copia de muchos libros del Beato, con el fin de

---

San Isidoro y de la Congregación de Ritos, de Roma, puede verse este proceso en el Archivo Diocesano de Mallorca.

<sup>4</sup> El documento se encuentra en las Actas del Gran y General Consejo del Archivo Histórico del Reino de Mallorca (AHR). Véanse también los *Extraordinaris*, del mismo archivo. En los procesos diocesanos, a que hacíamos alusión en la nota precedente, también se encuentra copia de este documento. Cfr. CUSTURER, *lug. cit.*, p. 136.

<sup>5</sup> JOAQUÍN M.<sup>a</sup> BOVER, *Biblioteca de Escritores Baleares*, I (Palma, 1868) 125. — TOMÁS Y JOAQUÍN CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV*, II (Madrid, 1943) 271 y 282.

<sup>6</sup> El nombramiento de Busquets en AGGC. Los jurados se cuidan repetidas veces de los asuntos económicos de la Causa, mandando dinero al postulador. Cfr. *Id.* de 15 de enero de 1611, 12 de octubre de 1611. Véanse también los *Extraordinaris* de 11 de diciembre de 1611. Para todo este asunto véase a FAJARNÉS, E., *Correspondencia entre el Dr. Arias de Loyola y los jurados sobre el B. R. L.*, en *Revista de Menorca* 27 (1932) 208-13. — *Id.*, *Diez y seis cartas de los jurados de Mallorca sobre la vida y milagros del B. R. L.*, en *id.* 24 (1929) 364-77.

que quedara patente la ortodoxia del Maestro.<sup>7</sup> A pesar de los múltiples trabajos llevados a cabo por el fraile franciscano, la causa, en vez de avanzar, fué empeorando cada vez más. En Roma vió la luz postrera de su vida el incansable Fray Juan Riera el primero de junio de 1633, después de 16 años dedicados totalmente a la causa del Beato.<sup>8</sup>

El 12 de diciembre de 1634 el Gran y General Consejo se preocupaba de nombrar nuevo postulador en la persona de Fr. Miguel Torres, igualmente religioso observante como sus predecesores.<sup>9</sup> Una grave enfermedad imposibilitó al docto franciscano a ponerse en camino y tuvo que pedir, muy a pesar suyo, la dispensa de aquel delicado cargo. Suplicaba además el religioso que se nombrara otro postulador.<sup>10</sup> Así lo comprendió el Gran y General Consejo, pues todo el trabajo del P. Riera «*seria estat en va si de prompte no's proseguia la causa y encara se tem que per esser los contraris de est sant poderosos no intentassen alguna cosa quantre de ell y en disgust y mengua de esta Universitat y Regne com seria impedir la festa que cada any se fa o llevar las images del Sant o altres absurdos que's poden temer...*».<sup>11</sup>

La noble corporación nombró al Dr. Lorenzo Carreras, arcediano de la Catedral mallorquina, quien entonces se encontraba en Roma por razón de asuntos relativos a la diócesis. El nombramiento se hizo el 15 de noviembre de 1636, pero cuando llegaron los poderes a la Ciudad Eterna, el Dr. Carreras ya no se

<sup>7</sup> AHR. *Extraordinaris* de 1 de dic. de 1616.

<sup>8</sup> El nombramiento de Riera puede verse en el mismo código citado en la nota precedente. Véase a FAJARNÉS, E., *Diez cartas dirigidas a los jurados de Mallorca por el P. Riera, síndico de la Causa Luliana en Roma*, en *Revista de Menorca* 27 (1932) 221-28. — AHR. *Extraordinaris* de 19 oct. de 1617, y las AGCC. de 34 de agosto de 1632. Sobre las publicaciones lulísticas del P. Riera cfr. BOVER, CARRERAS ARTAU, AVINYÓ, ROSENT-DURAN, *Bibliografía de les impressions Lullianes*, Barcelona, 1927.

<sup>9</sup> AGCC. de 12 de dic. de 1634. Un mes más tarde se hizo el nombramiento. Cfr. las actas de id. de 13 de noviembre de 1636. Bover en su *Biblioteca...* II (Palma, 1868) 464, trae una breve, pero completa biografía de Fray Miguel Torres.

<sup>10</sup> AGCC. de 13 de noviembre de 1636.

<sup>11</sup> Id. de 11 de enero de 1633, f. 268.

encontraba allí y, por lo tanto, la causa volvía a quedar como antes.<sup>12</sup>

Fué el mismo Dr. Carreras quien, por carta o personalmente, —no lo hemos podido averiguar—, comunicó al Gran y General Consejo la conveniencia de nombrar al docto y ya célebre historiador de la Orden franciscana, Fr. Lucas Wadding, irlandés, superior a la sazón del Colegio de S. Isidoro de Roma, en donde había residido el P. Riera.

No era aquella la primera vez que los jurados oían hablar de aquel religioso. Las relaciones que mantuvieron Fr. Wadding y los Jurados de Mallorca han sido en parte estudiadas.<sup>13</sup> Nosotros sólo queremos traer aquí unos pocos datos hasta hoy desconocidos. De 13 de abril de 1626 data una carta escrita por los jurados al Procurador general de la orden franciscana en Roma, en la que las autoridades mallorquinas le suplican que el P. fray Lucas Wadding sea colocado «en lo que fuese necesario y conveniente a dicha causa y encargarle mucho aiude al P. Riera en orden a dicho negocio...»<sup>14</sup>

Sabemos que Fr. Lucas Wadding escribió antes de su nombramiento varias cartas a los jurados, pero dichas cartas desgraciadamente se han perdido.<sup>15</sup>

Los jurados tenían una confianza ciega en la valía del nuevo postulador. Nos lo demuestra esta carta de los mismos, escrita meses más tarde del nombramiento: «*Al P. Lucas Vadingo de S. Francisco. Roma. De la de 20 de marzo que recibimos a 4 mayo quedamos advertidos como ha recevido nuestras cartas y poderes para la prosecución de la Causa del illuminado Dr. Beato Raymundo Lull. Estimamos la merced nos haze en emprender dicho negocio. Confiamos que V. P. lo rematará que esto y mucho mas nos prometemos de sus muchas partes y que el Santo como tan agradecido a sus devotos rogará a Dios N. Sr. para que le dé entera salud y nosotros a V. P. supplicamos nos mande muchas*

<sup>12</sup> Id. El nombramiento del Dr. Carreras en *Extraordinaris* de 15 de noviembre de 1636.

<sup>13</sup> Fr. CALASSANÇ D'IGUALADA, *luc. cit.*

<sup>14</sup> E. FAJARNÉS, en *Revista de Menorca* 24 (1929) 377.

<sup>15</sup> AGCC. de 11 de enero de 1638, f. 268.

*cosas de su gusto que acudiremos con la voluntad que merecen tan buenos deseos. Guarde Dios a V. P. como puede. Mallorca a 18 de junio de 1638.*<sup>16</sup>

No sabemos cuándo dejó de actuar como postulador Fr. Lucas Wadding; pero creemos que fué mucho antes de 1657, año de la muerte del docto franciscano. Nos mueve a hacer esta afirmación el nombramiento de Fr. Francisco Marzal, franciscano, como postulador, el 6 de noviembre de 1645.<sup>17</sup> Los jurados acordaron esta resolución el 21 de octubre anterior. Es extraño que en este acuerdo no se haga mención del trabajo desarrollado por el fraile irlandés.<sup>18</sup> Seguramente que los buenos lulistas y las autoridades mallorquinas esperaban algo más de aquel sabio y santo religioso «*affecta a nostra nació y an el nostro Sant*».<sup>19</sup>

Con todo, y en honor a la justicia, hay que afirmar que la actuación de Fr. Wadding, si no brillante como la de algunos antecesores suyos, fué buena y, sobre todo, positiva. Y esto lo decimos, a pesar de la crítica acerba que le hizo un maestro tan autorizado como el P. Fornés.<sup>20</sup> Fr. Wadding, aún estando abrumado de trabajos, hallaba tiempo para dedicarse a los asuntos lulianos. De ellos se ocupa en sus *Annales*, dando oportunos consejos a las autoridades mallorquinas y a todos los lulistas, que quisieran llevar a término feliz la difícil causa luliana.<sup>21</sup> El consejo principal que daba aquel buen franciscano era hacer una edición crítica de las Opera omnia de Ramón Llull. ¡Ojalá le hubiesen escuchado entonces todos los devotos del Dr. Iluminado. De haberse seguido aquel consejo, tal vez hoy se encontraría en otro estado la secular causa de beatificación de Ramón Llull.

LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ

<sup>16</sup> AHR. Letr. missives 1636-39, sin foliar.

<sup>17</sup> AHR. *Extraordinaris* de 6 nov. 1645. Sobre las publicaciones lulianas de Marzal véanse las obras ya citadas de Bover, Carreras Artau, Avinyó, Rogent-Duran, etc.

<sup>18</sup> AHR. AGCC, de 21 de oct. de 1645, sin foliar.

<sup>19</sup> Id. de 11 de enero de 1638, f. 257.

<sup>20</sup> *Liber Apologeticus Artis Magnae B. Raymundi Lulli...* Salmanticae, 1746. p. 240 y 188.

<sup>21</sup> *Annales Ord. Minorum*, ad an. 1315, n. 17. Cfr. JOSEP, POU I MARTÍ, Ob. cit., Est. Franc. 16 (1934) 277.



## T E X T O

Die XVIII mensis februarii anno a Nativitate Domini MDC XXXVIII.

In Dei nomine amen. Cunctis praesentis publici instrumenti seriem inspecturis sit notum et pateat evidenter quod nos Dominus Raymundus de Veri, domicellus; Nicolaus Rossiñol, Dominicus de Comelles, cives militares; Joannes Antonius Caselles, Joannotus Font y Roig, mercatores; et Joannes Serdo, parator, jurati anno praesenti universitatis, civitatis et regni Majoricarum; Joannes Garcies, villae de Sineu; Petrus Antonius Joannes Pey, civitatis Alcludiae, sindici clavarii partis foranae habentes ad infrascripta peragenda plenum sufficiens posse mediante Magni et Generalis Consilii determinatione dicti Regni celebrati die undecima mensis januarii proxime lapsi de quo ego infrascriptus notarius fidem facio, omnibus illis melioribus via, modo et forma quibus de jure et consuetudine possumus et valemus, constituimus, creamus et nominamus ac solemniter ordinamus nostrum verum aptum ac indubitatum procuratorem syndicum ac nuncium specialem et ad infrascripta generalem ita tamen ut specialitas ipsi generalitati non derogat nec econtra sed una per alteram ordinetur et potius validetur, vos egregium virum et admodum reverendum Patrem Fratrem Lucam Waddingum [sic], seraficae ordinis professorem, absentem tamquam praesentem, notario tamen infrascripto tamquam publicam et authenticam personam pro nobis stipulanti et onus hujusmodi in se suscipienti ad videlicet pro nobis nominibusque nostris seu dictae universitatis et regni comparendum coram Sanctissimo D. n. Papa ejusque consistorio, Sanctae Inquisitionis et aliis quibuscumque judicibus delegatis, subdelegatis, delegandis, subdelegandis et aliis quibusvis ad quem seu quos praesens spectet negocium et praesentandum S. Congregationis Sanctae Inquisitionis libros dis. Beati Raymundi Lulli, alias a dicta Congregatione petitos et visos per oblationem seu alias praesentationem de eis factam per nostrum quondam syndicum P. Fr. Joannem Riera bonae memoriae et, dictis libris praesentatis, deffendendum eorum doctrinam fidei catholicae consentaneam esse et hanc deffensionem proseguendum ab statu quo eam reliquit syndicus praefatus tempore suae mortis nec non et supplicandum dictae Suae Sanctitati quatenus dignetur dictum Beatum martyrem Raymundum Lullum canonizari et in cathalogo sanctorum describi et continuari et ad praedicta quascumque petitiones necessarias tam verbo quam in scriptis dandum et praesentandum darique et praesentari requirendum nec non et copiam authenticam et fidem ferendae vitae et martirii ex devotione et impetratione praedicti martyris Raymundi

Lulli operatus est in praesenti civitate et Regno Majoricarum et aliis et alias scripturas pro illius martirio et vita facientes exhibendum et super praedictis provisiones quascumque fieri petendum, instandum et requirendum, et Litteras Apostolicas quascumque tam gratiae quam justitiae, ad praedicta concernentes, petendum et obtinendum, jurandumque quod in praemissis non intervenit dolus, fraus, simoniae labes seu quaevis alia illicita pactio seu corruptela, et demum generaliter omnia alia faciendum et libere exercendum quae in praemissis et circa ea et super dependentibus et emergentibus ex eisdem ac eis annexis et connexis quovismodo et quae nos dicto nomine facere possemus personaliter constituti nos enim damus et concedimus vobis admodum dicto reverendo sindico et procuratori plenarie vices nostras dicto nomine cum plenissima facultate et inefficenti potestate, et ne defectus illius clausulae forsitan necessariae et hic exprimendae et non expressae praedicta impediri vel retardari valeant, ideo ad praemissa peragenda constituimus syndicum et procuratorem nostrum vos dictum admodum Rdm. P. F. Lucam Watdingum cum libera et generali administratione, ita quod ad vestram simplicem requisitionem quicumque notarius seu notarii qui requisiti fuerint ex facultate et potestate quas ex nunch vobis conferimus et tribuimus possit et valeat hinc addere instrumento seu instrumentum ad partem, conficiant et tradant de omnibus et singulis potestatibus necessariis et opportunis circa praedictam canonisationem et ad alia quaecumque ad praedicta necessaria et quomodolibet opportuna, unum quoque vel plures procuratorem seu procuratores cum simili vel limitata potestate substituendum eumque vel eos destituendum vel revocandum et onus procurationis hujusmodi reasumendum praesenti procuratorio mandato in suo robore manente promittimusque habere gratum, ratum, validum atque firmum quicquid per dictum Admod. syndicum et procuratorem et substituendum vel substituendos ab eo actum, dictum gestumque fuerit quomodolibet in praemissis et circa ea nulloque tempore revocare, contrafacere vel venire jure aliquo causa seu ratione sub bona fide obligationeque omnium et singulorum bonorum praedictae universitatis habitorem absque tamen ullo salario.

Quae fuerunt acta die videlicet decima nona mensis februarii anno a Nativitate Domini MDCXXXVIII. Sig<sup>†</sup>na nostra juratorum et sindicorum clavariorum praedictorum qui haec laudamus, concedimus et firmamus. Testes in quorum praesentia omnes firmarunt sunt: Bartholomeus Quetgles et Michael Mager pedisequi Mag. Juratorum.

## UNA CARTA INÉDITA DEL LULISTA IVO SALZINGER (1728)

Del ilustre Dr. Ivo Salzinger, compilador de las obras lulianas para la *Edición Maguntina*, es la carta que damos a conocer, la cual va dirigida al Corregidor y Regidores de Palma. Está redactada en castellano, seguramente por alguno de los religiosos mallorquines que a la sazón se hallaban en Maguncia<sup>1</sup>, y sólo lleva autógrafa la rúbrica y firma de Salzinger.

Los Regidores de Palma, como sucesores de los antiguos Jurados de la Ciudad y Reino de Mallorca, con gran celo y cariño, protegieron siempre y defendieron la causa de nuestro Beato Ramón Lull. En el caso de la edición de las obras lulianas, iniciada por Salzinger, bajo los auspicios del serenísimo Príncipe Elector de Maguncia, no faltó el apoyo de la Corporación Municipal<sup>2</sup>, ni la ayuda a los religiosos mallorquines que se trasladaron a aquella ciudad alemana para nutrirse en las lecciones de la doctrina luliana que explicaba el propio Salzinger.

Aquel intercambio cultural entre Maguncia y Mallorca queda reflejado en el acta de la sesión del Ayuntamiento, celebrada el 26 de febrero de 1728<sup>3</sup> en la que se hace constar la satisfacción

---

<sup>1</sup> El 28 de agosto de 1727 el Ayuntamiento acordó suplicar al P. Provincial de los Franciscanos que permitiese a cuatro religiosos ir a Maguncia para estudiar el Arte y Ciencia luliana (Archivo Municipal de Palma, *Libro de resoluciones*, 1727, fol. 134).

Véase, también E. — W. PLATZECK, O. F. M., *Observaciones del P. Pascual sobre Lulistas alemanes*, Revista Española de Teología, I, 1941, 733-734. — *Al margen del lulista P. Antonio Raimundo Pascual O. C. st.*, Analecta Sacra Tarraconensia, XIV, 1941, 184 ss. — E. AGUILÓ, *Carta de Fr. Pere Pont resident a Maguncia, deixeble den Salzinger*, BSAL, XV, 1915, 199-203.

<sup>2</sup> El 16 de enero de 1728 el Ayuntamiento acordaba remitir al compilador de las obras del Beato Ramón Lull 800 pesos de los fondos de la Causa Pía Luliana (*Libro de resoluciones*, 1728, fol. 180v.).

<sup>3</sup> ARCHIVO MUNICIPAL DE PALMA. *Libro de Resoluciones*, 1728. f. 19.

de la Ciudad por la protección que el Príncipe Elector dispensaba a la edición del opus Iuliano, como también agradecer a Salzinger la meritoria labor que realizaba; y, en prueba de reconocimiento, acordóse mandarles sendas reliquias del Beato mallorquín por cuya causa tanto laboraban. Además, en aquella misma sesión, se acordó proteger y adelantar la causa de canonización del Beato, como también pedir al Obispo de Mallorca que iniciara la información sobre la vida y milagros de la venerable Sor Ana M.<sup>a</sup> del SSmo. Sacramento, religiosa del Convento de Santa Catalina de Sena, de Palma, mística expositora del *Libre de Amic e Amat*, fallecida en 1700, en opinión de santidad.

A los anteriores acuerdos reseñados hace referencia la carta que publicamos. De ellos tuvo noticias Salzinger por el P. Miguel Fornés. En ella felicita a los Regidores por la devoción que profesaban al Doctor Iluminado, y les hace patente su imensa alegría al saber que le favorecían con el envío de una reliquia del Beato.

Dedica luego palabras elogiosas a Sor Ana M.<sup>a</sup> del SSmo. Sacramento, como había hecho ya en otra ocasión, como puede verse en la página 24 de la Vida de dicha religiosa, impresa en 1741 por un devoto suyo «cuyo nombre se sepulta en las sombras del olvido». La lectura de la *Exposición de los cánticos del Libro del Amigo y el Amado* de Sor Ana, dice Salzinger, que le era un regalo del Cielo y un consuelo en sus aflicciones.

Finalmente en la carta recomienda a los regidores la prosecución de la causa de canonización de Ramón Llull y el inicio de la información sobre la vida y virtudes de aquella excelsa religiosa dominica.

Dicha carta va fechada en Maguncia el 19 de abril de 1728, y ofrece la particularidad de que la firmó Salzinger unos pocos días antes de fallecer.<sup>4</sup>

JUAN MUNTANER BUJOSA

<sup>4</sup> Falleció en Maguncia el 30 de abril de 1728. Vid. *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, t. XV, 1915, p. 256.

## T E X T O \*

Muy Ilustres y Magnificos Señores Corregidor y Regidores: Muy grande fue el contento que tuve quando el R. P. lector Fornes me notificó la grande y solícita y fervorosa devocion que reside en los muy nobles y devotos coraçones de sus Señorías muy illustres y magnificas assi enves la Santidad como doctrina del inclito martir y Doctor Iluminado el beato Raymundo Lullio, y creo ciertamente que el Santo se ha de manifestar muy propicio y obligado al ver que los Padres de su Patria, no olvidados de la honra y beneficios celestiales que de Dios nuestro Señor por su poderosa intercesion recibieron y esperan siempre recibir, se desvelen tanto en trabajar por su honra. Tambien me alegró mucho el saber que, sin tenerlo yo merecido, hayan determinado honrar el pequeño trabajo de mi devocion con el inestimable tesoro de una de sus Santas Reliquias, que cierto para mi será gracia y favor tan singular que en toda mi vida no podré acabar de agradecerlo.

Bien pueden dar continuas gracias a Dios nuestro Señor por lo que ha querido favorecer esse muy esclarecido Reyno con virtudes y letras, que conocidas, han de causar admiracion a todo el Mundo y todos se las han de embidiar, lo que veo muy claro al leer las inefables e impoderables obras y comento sobre los Canticos de Amico et Amato de la Venerable Madre Sor Ana Maria del SS° Sacramento, que no puedo bastantemente admirar la prestancia de la obra, la celestial simpatia, que tiene con la arte y ciencia de nuestro Santo Doctor, y el abrasado espiritu de tan Santa Virgen, cuyos escritos para mi han sido un regalo del Cielo, pues si algunas vezes entre mis cuidados y fatigas me hallo afligido, en leyendo alguna parte de algun capitulo de ellos, luego me hallo totalmente consolado.

He visto tambien el proceso para la Canonizacion de nuestro Santo Doctor y Martir, y si bien tenia alguna noticia por las muy celebres Disertaciones, que compuso el eximio y muy Reverendo P. Custurer, no obstante, no pudo dexar de causarme nueva admiracion ver los Privilegios ad literam, pensar en los continuados milagros tan raros y singulares, y finalmente los legados pios, que para tan santo fin, como es su Canonizacion, han dexado tan pias como nobles personas, mas suspendiendo el discurso porque causa se puede haver dilatado tanto, he reparado que, como sea de mas de cien años, para poder conseguir algo en la Curia Ro-

---

\* ARCHIVO MUNICIPAL DE PALMA: Leg.º n.º 678.

mana, se deve probar la continuacion de dichos milagros. Y assi con todo encarecimiento suplico a sus Señorias muy Illustres y Magnificas dispongan, ordenen y manden se continue tal processo, y tambien que se empiece la Informacion autentica de la Vida, hechos y virtudes de la Venerable Madre Sor Ana Maria del SS<sup>o</sup> Sacramento, por conducir tanto a nuestro deseado fin, y estoy informado que aun viven muchos que han conocido sus prendas de virtud y santidad, y estos tales son los mas abonados testigos.

Dios guarde sus Señorias muy Illustres y Magnificos los dilatados años que deseo y he menester, para que sean participantes del merito y corona que por este cuydado y tan santa diligencia pueden esperar.

Maguncia y abril a 19 de 1728.

De sus Señorias muy Illustres y Magnificas, el mas humilde servidor

IVO SALZINGER.

A los Muy Illustres y Magnificos Señores Corregidor y Regidores de la Noble Ciudad y Reyno de la dorada Isla y Reyno de Mallorca.—Palma.

# BIBLIOGRAFIA

## I

### BOLETÍN DE ESTUDIOS LULIANOS

**El Cardenal Nicolás de Cusa.** — El Dr. RUDOLF HAUBST, actualmente docente en la Facultad de Teología católica de la Universidad de Bonn, no es ningún desconocido en la investigación cusana. Además de una serie de estudios y artículos en torno a la figura del gran Cardenal germano, entre los cuales queremos solamente citar el trabajo intitulado «*Studien zu Nikolaus von Kues und Joannes Wenck. Aus Handschriften der Vatikanischen Bibliothek*» (BGPhThM 38, 1. Münster, 1955), publicaba Haubst en 1952 la erudita obra «*Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*» (Trierer Theol. Studien 4, Trier 1952), con la cual daba comienzo a una Trilogía sobre la Teología del Cusano, que debe abarcar, además de la doctrina sobre Dios uno y trino, la Cristología y la Eclesiología cusanas. El libro de Haubst desarrolla magistralmente y con gran acopio de material inédito la «Teología simbólica» de Nicolás de Cusa. Para el historiador del Lulismo es la obra de Haubst sumamente importante, pues en ella se concede a Ramón Llull, tal vez por vez primera en la historia de la «Cusanus-Forschung», un lugar importantísimo entre las fuentes del pensamiento cusano. La «teología circular» del Cusano y su concepción trinitaria del ser arrancan de la Figura A del Arte luliana y de la doctrina de los correlativos. Haubst publicó además, por primera vez, dos resúmenes manuscritos del Cusano sobre el Arte luliana, conservados en Cod. Cus. 83, 303r y 85, 55v de la Biblioteca del Hospital de San Nicolás en Kues. Ambos documentos arrojan mucha luz sobre el problema de los orígenes del Lulismo en Nicolás de Cusa. La redacción del primero de ellos nos parece se debe al maestro colonés del Cusano, Heimericus de Campo.

En prosecución de su proyecto de una Trilogía del pensamiento teológico de Nicolás de Cusa publicó Haubst, hace unos meses, una nueva obra con el título «*Die Christologie des Nikolaus von Kues*» (Freiburg i. Br. Herder, 1956). Se trata de la «Habilitationsschrift» del autor en la Facultad teológica de la Universidad de Bonn. Haubst

estudia, en este importante trabajo, de nuevo, con gran acopio de material manuscrito, sobre todo de los sermones del Cusano, la Cristología del gran pensador germano, cuyo centro lo ocupa aquella genial concepción metafísico-cosmológica del libro III de *Docta Ignorantia*, según la cual el Dios-Hombre constituye el fin y complemento del Universo. La importancia del influjo luliano en la génesis de esa doctrina central y, en general, de la Cristología del Cusano es de nuevo por Haubst subrayada. El Dr. Haubst, gran conocedor y admirador de su gran paisano, ha aportado con ambas obras una de las mejores contribuciones a la investigación cusana de estos últimos años. Sus trabajos colocan al pensamiento del Cusano en una nueva luz y elaboran un aspecto hasta ahora hartamente olvidado por la investigación, a saber el de su significación teológica. Haubst no se contenta con sistematizar la teología del Cusano, sino que, además, investiga concienzudamente sus fuentes principales. Ya hemos señalado la importancia que entre ellas se atribuye a Ramón Llull. A ello habría que añadir, como otro mérito de Haubst, el estudio del influjo del maestro colonés del Cusano, Heimerico de Campo, en el pensamiento de su genial discípulo. En ambos casos es Haubst un iniciador y, por ello, su investigación pide naturalmente ser completada y profundizada. Desde el punto de vista del pensamiento cusano, la objeción principal que debería hacerse a la interpretación de Haubst es cierto prurito de acercar demasiado Nicolás de Cusa a Sto. Tomás de Aquino, con el peligro consiguiente de obscurecer la dirección netamente platónica de la especulación cusana.

EUSEBIO COLOMER, S. J.  
München

**Ramón Llull y la Cábala.**—En el XXIII Congreso Luso-Español para el Progreso de las Ciencias, celebrado en Coimbra los días 1 al 5 de junio de 1956, fué leída una comunicación nuestra sobre «*Ramón Llull y la Cábala*», de la que anticipamos un breve extracto.

En ella empezamos aludiendo al supuesto cabalismo de Ramón Llull, que se pretende apoyar en tres órdenes de razones: 1.<sup>a</sup> la afinidad de ciertos procedimientos lulianos (letras, círculos, figuras, etc.) con simbolismos utilizados en la Cábala; 2.<sup>a</sup> la atribución al polígrafo mallorquín del tratado *De auditu kabbalistico*; y 3.<sup>a</sup> el carácter solitario del *Ars magna* en el ambiente de la cultura occidental coetánea. Esta última razón ha perdido toda su fuerza desde los trabajos del P. Platzeck, quien ha mostrado el origen agustiniano de las «dignidades» lulianas, ha rastreado el influjo de Plotino y Boecio en el *Ars*



*magna* y ha evidenciado el parentesco de ésta con algunas corrientes teológicas características del siglo XII. Por otra parte, no existen verdaderas afinidades doctrinales ni de método entre Llull y la Cábala, ni cabe tampoco afirmar que Llull se relacionara en vida con los cabalistas de su tiempo. En cuanto al tratado *De auditu kabbalístico*, investigaciones recientes de los hebraístas G. Scholem y Blau no tan sólo han puesto de manifiesto que no es obra de Llull, sino que han aclarado su génesis. De esta obra aparecieron ocho ediciones, la primera impresa en Venecia en 1518 y la última en 1651, y se ha descubierto, hace poco, un manuscrito de fines del siglo XV en la Biblioteca Vaticana. De la primera edición, citada en la *Histoire littéraire de la France*, pero desconocida por los bibliógrafos, ha aparecido, no hace mucho, un ejemplar en una biblioteca particular de Londres: en la portada figura el nombre de Pietro Mainardi (un médico paduano, que vivió a fines del siglo XV y principios del XVI) y se afirma que el *De auditu* es obra escrita «in via Raymundi Lulli», pero no se dice que sea de Llull; en el colofón figura Mainardi como editor. En el manuscrito de la Vaticana la obra se atribuye claramente a Pietro Mainardi. El examen del tratado revela un notorio y a veces literal influjo del filósofo renacentista Pico della Mirandola quien, en 1486, se jactaba de haber sido el primero en dar a conocer la Cábala a los cristianos. Fácilmente se llega, pues, a la conclusión de que el tratado *De auditu kabbalístico* está muy lejos de ser una obra de Llull, y se desmoronan los argumentos por los que se había hecho de éste un cabalista.

El texto íntegro de la comunicación que resumimos aparecerá próximamente en la revista *Las Ciencias*, órgano de la entidad promotora del Congreso. (\*)

JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU

Barcelona

---

(\*) N. de la R. — Corregidas ya las pruebas de este *Boletín*, se ha publicado el número de *Las Ciencias* (Madrid, año XXII, núm. 1) en cuyas páginas 146-150 se inserta la comunicación del Dr. Carreras y Artau.

### Revivescencias setecentistas del Lulismo en Portugal. (\*)

—El siglo XVIII vió en España la polémica sobre Ramón Llull entre Feijóo y Pasqual. El Lulismo había tomado un aspecto erudito y crítico que se manifiesta en las *Dissertationes* de Custerer y en la publicación, llevada adelante por Salzinger, de las *Opera* de Llull. La influencia de la Maguntina y de su autor es decisiva en la orientación de los estudios lulianos, al publicarse por primera vez, numerosas obras inéditas o casi desconocidas del Maestro. Frente a las obras originales de Llull se revisan problemas de crítica histórica, se estudian documentos, renace de nuevo el interés. La discusión entablada entre Feijóo y Pasqual cobija una multitud de discusiones de menor alcance.

Estas acotaciones tomadas del tomo II de la *Historia de la Filosofía Española* de T. y J. Carreras Artau nos abren la puerta para entrar en las repercusiones de esta polémica luliana en Portugal y en el conocimiento del estado del lulismo allí en el Setecientos.

En 1752, el franciscano Fr. Manuel do Cenáculo publicaba una obra que salió anónima, *Advertências criticas e apologéticas sobre o juízo que nas matérias do B. Raymundo Lullo formou o Dr. Apollónio Philomuso, e comunicou ao público em a resposta ao «Retrato de Mortecor», que contra o autor do «Verdadeiro Método de Estudar» escreveu o reverendo D. Alethofilo Candido de Lacerda. Satisfaz-se de passagem aos auctores em cujo testemunho se fundou o Dr. Apollónio...»*; quien, al intervenir en la polémica en torno al *Verdadeiro Método de Estudar*, lo que se proponía en realidad no era sino la apología de una filosofía que él quería *reintroducir* en Portugal.

En la presente Comunicación el Dr. Da Gama Caeiro utiliza, entre otros documentos del fondo de mss. de la Biblioteca Pública y Archivo del Distrito de Évora, veintiséis cartas, en las que se contiene la correspondencia que corrió entre el español Fr. Antonio Raymundo Pasqual y el portugués Fr. Manuel do Cenáculo. Me limito a traducir, condensándolos a veces, sus resultados.

Más que una introducción, lo que intentaba Cenáculo era una *reintroducción* del Lulismo en Portugal, ya que la filosofía del Doctor Iluminado tuvo en el país una tradición tan prolongada, que se puede, sin riesgos, hablar de una persistencia histórica y cultural del Lulismo en Portugal. Pero resulta también que esa tradición había palidecido

---

(\*) FRANCISCO JOSÉ DA GAMA CAEIRO, *Revivescencias Setecentistas do Lulismo em Portugal* (= Actas do I Congresso Nacional de Filosofia), en Revista Portuguesa de Filosofia, 11 (julio-diciembre 1955) 607-12.

hasta el punto que en el siglo XVIII se pensó nuevamente en «introducir» el pensamiento de Llull en el país lusitano.

F. Elías de Tejada, en *Las doctrinas políticas en Portugal (Edad Media)*, 1953, nos ofrece un panorama del Lulismo en la cultura medieval portuguesa (apéndice I). En códices cuatrocentistas de los monasterios de Santa Cruz y de Alcobaça registra Tejada los incidentes vestigios de la tradición del Lulismo en Portugal y estudia también la influencia de esa misma doctrina en el «*Leal Conselheiro*». No entra en el ámbito de la Comunicación el estudio de los orígenes del Lulismo en Portugal. Baste con afirmar que, después de los trabajos del P. Abilio Martins (*A filosofia de Raimundo Lulo na literatura portuguesa medieval*, en Brot., mayo 1942), del P. Mario Martins (*Em torno da História da Filosofia cristã espanhola*, en Rev. Port. de Filosofia 1947 v. II), de Antonio Gomes de Rocha Madahil (*Os Códices de Santa Cruz de Coimbra*, en Boletim Bibliográfico de Universidade de Coimbra 1928, VIII), de la pequeña y preciosa referencia de Sousa Viterbo sobre el «Mestre d'arte de Reymondo» (*Raimundo Lullo*, en Boletim da Segunda Classe da Academia Real das Ciências, 19, p. 50-51) y finalmente, después del estudio citado de Tejada, con sus casi exhaustivas menciones bibliográficas acerca del mismo tema —sin hacer caso de contribuciones de menor valía, como la de Barbosa Machado (Bibl. Lusit., sobre la obra de Fr. Isidoro de Ourém, de Ferreira-Deusdado y de Fidelino de Figueiredo— no nos es ya posible dudar de una fuerte persistencia cultural (literaria y filosófica) de las doctrinas lulianas en Portugal.

Y por otra parte, el fuerte decaimiento que sufrió el Lulismo en Portugal hace que sea legítimo el llamar al movimiento de Cenáculo una *reintroducción*.

Fr. Antonio Raymundo Pasqual, en dos puntos de su correspondencia dirigida a Cenáculo, afirma sin rodeos su desconocimiento de cualquier vestigio de Lulismo en Portugal anterior a la tentativa de Cenáculo (en la correspondencia aludida figuran expresiones como ésta de una carta fechada a 5-5-752: «hasta ahora no he leído ne oído, que algun Portugues se haya explicado a favor de nro. Sto.»; y en otra de 10-1-754: «No dexo de dar gracias a Dios por ver a V. Rma. tan determinado en introducir en esse Pais la Doctrina de nro. B. Lulio»). Las dos citas de Pasqual son del mayor interés para documentar nuestra afirmación.

En primer lugar, el que declara, con tanta convicción, su desconocimiento de cualquier vestigio del pensar de Llull en Portugal, estaba en posesión de una información nada vulgar sobre la historia del Lu-

lismo: pruébalo la erudición de sus cartas dirigidas a Cenáculo; pruébalo M. Batllori, quien no dudó en clasificar las *Vindiciae Lullianae* de Pasqual como «hasta el presente... el más completo estudio de las doctrinas lulianas»; pruébanlo magistralmente los hermanos Carreras Artau en la obra ya citada.

Refuerza nuestra afirmación, en segundo lugar, el hecho de que Cenáculo —ese historiador siempre tan celoso en celebrar la antigüedad de las tradiciones de su Orden— no rectifica ni explica el juicio de Pasqual sobre los vestigios en Portugal de la filosofía de Llull. Al contrario, Cenáculo declara expresamente, en las *Advertencias Críticas e Apologéticas*, p. 3, su intención de *introducir* en el País aquella filosofía: «haciéndoles (a sus adversarios) esta bien merecida, si bien inocente guerra (como llamó un docto a las literarias), declaro sinceramente mi deseo de *introducir en la República erudita noticias verdaderas* que desmientan el errado concepto que... tienen de Llull, tanto acerca de su doctrina como de su santidad».

No sería ajeno a las intenciones del reformador de los Franciscanos, al publicar su obra sobre Llull, preparar los espíritus para la aceptación de una nueva orientación filosófica, de la que Cenáculo sería, años después, acérrimo defensor. Nos referimos a las dos direcciones principales que señalan la orientación de los escritos filosóficos del franciscano: la lucha contra la Escolástica y el «Matematismo»; direcciones, por otra parte, comunes a muchos mentores del siglo XVIII, pretendidos corifeos de la «Filosofía moderna», ejecutores de las voluntades de Pombal, o servidores al menos del espíritu laico de las reformas pombalianas, en la letra de los escritos.

Ahora bien; la obra de Llull podía preparar y apoyar fuertemente un nuevo espíritu o movimiento filosófico: asístale toda la autoridad de un «Doctor Iluminado», todo el prestigio de un filósofo, beato y mártir de la Orden franciscana.

Es el propio Cenáculo quien, en un paso de su obra editada en 1791 —treinta y nueve años después de las *Advertencias Críticas e Apologéticas*— se sirve del Lulismo para combatir a la Escolástica: «El discurrir por proposiciones apoyadas en el conocimiento de las propiedades de los objetos, según el sistema luliano, era capaz de enredar a las mentes avezadas a las argucias peripatéticas y llevarlas a conceder lo que habían impugnado» (*Cuidados Literarios*, p. 21).

Por lo que hace al «Matematismo» de la época, Cenáculo encuentra en el sistema luliano la más perfecta comprobación. En p. 15 de las *Advertencias Críticas* apunta las ventajas que ofrece el Lulismo —que, por notable coincidencia, son las cualidades de la *simplicidad*, de la

*recionalidad del sistema* y de la afinidad con el *método matemático*. Conceptos idénticos sobre la caracterización del Lulismo surgen con frecuencia en la obra de Cenáculo (cf. cuatro alusiones casi seguidas en los *Cuidados Literarios*, pp. 303 y 304).

Esta singular utilización del Lulismo como instrumento de combate contra la Escolástica y de apoyo al «Matematismo» no debe extrañar en la época de Pombal. Era propio del espíritu de los hombres del «siglo de las luces» el apuntalar los diversos movimientos de su época con el prestigio de la tradición histórica. A veces, se reducía el proceso a una mera formalidad externa, la mejor forma de aceptación pacífica de cualquier novedad.

Los escasos datos que podemos reunir tocantes a la repercusión o continuidad de esta tentativa del franciscano no nos permiten establecer con certeza ninguna conclusión.

Sabemos, por un paso de la correspondencia de Pasqual, que Cenáculo se esforzó para incluir, como materia destinada a la discusión de tesis en el Colegio de las Artes, unas *Conclusiones Lulianas*; pero ignoramos el resultado de tal intento.

Tenemos noticia, por otra parte —gracias a una rápida e imprecisa alusión de Cenáculo (*Memórias Históricas e Appendix*, p. 207)—, de haberse discutido, en los claustros de Terciarios, algunos puntos de la filosofía del «Doctor Iluminado»; pero ignoramos la fecha aproximada del hecho, de donde resulta la imposibilidad de relacionarlo con la *reintroducción* del Lulismo intentada por el franciscano.

Creemos, con todo, que esos nuevos elementos sobre la *reintroducción* del Lulismo en Portugal destruyen el aparente anacronismo de este movimiento filosófico, encuadrándolo en la corriente setecentista que en España mantenía el interés por el «Doctor Iluminado», interpretándolo, en un notable esfuerzo crítico, a la luz de nuevos conocimientos y concepciones filosóficas, eliminando algunos juicios menos rigurosos y defendiendo, en conclusión, su perenne actualidad.

ANTONIO OLIVER, C. R.

### **Ramón Llull y el lulismo en la Filosofía española.**(\*)—

Reconfortante y halagüeño resulta que, cuando de fronteras hacia adentro lamentamos la inexistencia de una documentada «Historia de

(\*) GUY ALAIN, *«Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui»*. Vol. I: *«Époques et auteurs»* (410 pp.); Vol. II: *«Textes choisis»* (300 pp.). Ed. Privat (14, rue des Arts). Toulouse, 1956 (avec «preface» de GEORGE BASTIDE, Doyen de la Faculté des Lettres de Toulouse).

la filosofía española» —por estar aún incompleta la benemérita iniciada por el Prof. Adolfo Bonilla y San Martín—, sea un especialista extranjero, y francés, para más señas, quien nos obsequie con dos granados volúmenes que marcarán época sin duda en la historificación de este sector de nuestro acervo cultural.

Alain Guy era ya conocido, en nuestras latitudes, por diversos estudios, especialmente por la hermosa comunicación que aportó al Congreso Filosófico de Barcelona de 1948, bajo el epígrafe «Luis de León y el existencialismo». De ahí que en nada pueda sorprendernos, aunque sí agradarnos intensamente, el eficaz esfuerzo —analítico y sintético a la vez— que estos volúmenes encarnan, iniciados cada uno con sendos capítulos, concisos a la par que luminosos, consagrados al Iluminado Doctor Beato Ramón Llull. Sobre tales capítulos versarán los párrafos subsiguientes, renunciando a todas las posibles exégesis ante las restantes «secciones» de la obra, que por otra parte resultarían innecesarias dado que sus luminosidades respectivas vienen a ser consecuencia de la inicial con que se abren ambos libros,

En el tomo referente a «Épocas y autores», junto a la atinada afirmación de que «el lulismo es una de las escuelas más vivaces a lo largo de toda la filosofía española» (p. 38: «le lullisme est une des écoles les plus vivaces tout au long de l'histoire de la philosophie espagnole»), atribuye el Prof. Guy al Beato Ramón tres grupos de adjetivaciones entremezcladas, a cual más sugerente, y que previamente sistematizadas pueden dar lugar al siguiente esquema axiológico:

A) Valores especulativos o de teoría: primer pensador europeo que ha utilizado lenguas nacionales —catalán y árabe, en concurrencia—, filósofo el más antiguo de lengua española, metafísico sutil, precursor de la logística, realista definido, y partidario del hilemorfismo («premier penseur européen qui ait utilisé des langues nationales —catalane et arabe, en l'occurrence...— philosophe le plus ancien de langue espagnole... métaphysicien subtil... précurseur de la logistique... réaliste nuancé... partisan de l'hylemorfisme»). Este unir lo pensante, lo filosófico y lo metafísico, en cuanto círculos concéntricos generales caracterizadores del lulismo, con alusiones a sus entusiasmos prelogísticos, realísticos e hilemórficos, cuales matices particulares de su ideología, es algo que bien puede matizar el perfil especulativo del lulismo.

B) Valores pragmáticos o de acción: poeta emotivo, gran místico, lírico incomparable, promotor de un nuevo método de pensar, artífice de una comprensiva adaptación de la civilización occidental al

mensaje de Oriente y ardiente propagandista cristiano («poète émouvant... grand mystique... lyrique incomparable... promoteur d'une nouvelle méthode de pensée... artisan d'une nouvelle méthode de pensée... artisan d'une compréhensive adaptation de la civilisation occidentale au message de l'Orient... ardent propagandiste chrétien»). Esta subordinación del ardor apologético y del comprensivismo internacional, a modo de conclusiones, respecto de esta cuádruple premisa situable en una metodología nueva, una intensa lírica, una extensa mística y, en general —cual cifra y compendio de lo anterior—, una sana emotividad poética, constituye, a no dudarlo, otro nada despreciable tramo en la escalinata de peldaños calificadorios conducente a la caracterización del sistema luliano.

C) Valores universales o de hombría: polígrafo de genio, hombre extraordinario, contemplativo auténtico, espíritu profundo y brillante, gran maestro catalán y autodidacta de primer orden («polygraphe de génie... homme extraordinaire... contemplatif authentique... esprit profond et brillant... grand maître catalan... autodidacte de premier ordre»). Ante esta última media docena de adjetivaciones, que en unión de las precedentes constituye un tríptico asaz sugerente, sorprenden sobre todo las coordinaciones señalables entre sus tres eslabones sucesivos, que cabría enunciar mediante las díadas poliografía-humanismo, contemplación-espiritualidad y docencia magistral-discencia autónoma.

Paralelamente, en el volumen intitulado «Textos escogidos», complace sobremanera el acierto que ha precedido la selección de páginas, y que culmina en la recordación de aquellos asertos lulianos según los cuales «la intención es operación del alma y las que se manifiestan exteriormente són operaciones del cuerpo» («Félix de les Meravelles», CVII: en vol. II, p. 8). Manteniéndonos fieles a esta lulisticísima apreciación, cabe en verdad sostener que las tareas del Prof. Alain Cuy en esta obra han venido doblemente presididas por la perfección en la intencionalidad interior y el acabamiento en la realización externa.

Por último, voy a concluir recordando otra de las atinadísimas valoraciones del Dr. Cuy, a cuyo tenor merece nuestro Ramón Llull ser encumbrado como «padre del pensamiento hispánico, del cual posee en verdad todos los rasgos característicos» («père de la pensée hispanique, dont il possède, à la vérité, tous les traits caractéristiques»: en vol. I, pág. 38).

FERMÍN DE URMENETA

Barcelona

## II

## RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

## 1) Sección de obras lulianas y medievalísticas

FERNAND VAN STEENBERGHEN, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Edinburgh (Thomas Nelson & Sons), 1955, pp. 116, 22.5 cm.

Este libro magistral contiene seis conferencias pronunciadas en Belfast en 1953. Presenta los datos esenciales de la controversia sobre la evolución del pensamiento en el siglo XIII, y ofrece una nueva etapa de esta controversia.

Van Steenberghen se interesa por las corrientes filosóficas más importantes del siglo XIII, por su génesis e interacción, y por el grado de unidad que debe atribuírseles. Empieza por resumir la crítica anterior a 1940, y en su segunda y tercera conferencia (inspirándose en las investigaciones de Grabmann) enfoca la evolución parisiense dentro del marco de la universidad medieval. Con la llegada del Aristóteles traducido y comentado, la subordinación tradicional de las artes liberales a la teología empezó a perder su fuerza en la *Facultas artium* en el siglo XII. La dialéctica adquirió una importancia excepcional en París durante aquel siglo, creando un *aristotelismo embrionario* que condujo (1200-1210) a una primera introducción de los *libri naturales* con comentarios avicenianos. Se prohibió el estudio de los *libri naturales* en París en 1210 (lo cual no impidió el desarrollo de la Lógica y la Ética aristotélicas); pero nunca fué prohibido en Oxford, y maestros oxonienses empezaron a enseñarlos en París otra vez entre 1240 y 1255. En este año todos los libros conocidos de Aristóteles entraron oficialmente en el sílabo de la *Facultas artium*, y «la Facultad de Artes devino de hecho una Facultad de Filosofía en la cual las siete artes habían de jugar el papel de ciencias auxiliares, ya no de la teología, sino de las grandes disciplinas de la filosofía».

La independencia creciente de la Facultad de Artes fomentó una rivalidad entre ésta y la de Teología, en la cual una tendencia anterior hacia el aprovechamiento de la dialéctica en el estudio de la revelación había cedido ante una reacción conservadora hacia fines del siglo XII. Van Steenberghen insiste que hay que recordar esta situación concreta, si queremos comprender la formación y la evolución de las corrientes filosóficas en el siglo XIII. Rechaza la caracterización de la Facultad de Teología según Mandonnet como *platónico-agustiniana* a comienzos del siglo (alegando que por falta de ideas especulativas no cabe hablar de *sistemas teológicos* entonces) y ve una aristotelización progresiva de esta facultad a partir del 1220, debida a que todos sus profesores habían pasado por la Facultad de Artes como estudiantes. Llevaron su formación aristotélica a su nuevo campo



de estudios, y (aunque subordinasen Aristóteles a la teología) Van Steenberghen sostiene que las corrientes *filosóficas* en *ambas* facultades eran aristotélicas de ahí para adelante: su tesis central es que hay que ver todo el pensamiento del siglo XIII sobre un fondo primariamente aristotélico.

Es así que enfoca los tres problemas específicos que considera en sus tres últimas conferencias: «San Buenaventura o el *aristotelismo agustiniano*», «Siger de Brabant o el *aristotelismo radical*» y «La condenación de 1277». Aquí entra de lleno en la polémica suscitada por el segundo tomo de su obra *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, publicado en 1942. Para Gilson, Buenaventura era anti-aristotélico (*La Philosophie de S. Bonaventure*, 1924): según Van Steenberghen esta opinión sólo se puede haber deducido de las *Collationes* (1267-1273) —sermones predicados contra el racionalismo de Siger— mientras que su *Comentario sobre las sentencias* nos lo muestra plenamente aristotélico entre 1250 y 1257 en su *filosofía*, aunque subordinara la filosofía a la teología. En 1942 Van Steenberghen definió la filosofía bonaventuriana como «un aristotelismo ecléctico y neoplatónico, subordinado a una teología agustiniana», tesis criticada por Thonnard (1944), que insistió en que el fondo aristotélico de la filosofía racional de Buenaventura había sido transformado para producir una síntesis esencialmente agustiniana; por Gilson (1945), que dijo que para Buenaventura no existía filosofía independiente, ya que mantenía la necesidad de la fe para que la razón pudiese obrar correctamente; por Brounts (1946); por Alszeghy (1948), y por Veuthey (1950), que quiso distinguir entre un *agustinismo neoplatónico* en Buenaventura, un *agustinismo aristotélico* en los escotistas y un *agustinismo matemático-experimental* en Bacon y Ockham. Robert también caracterizó la filosofía bonaventuriana de *agustinismo auténtico* (1950); pero estaba de acuerdo (1951) con Van Steenberghen en rechazar su caracterización gilsoniana de filosofía «dependiente y cristocéntrica». Contestando a sus críticos, en estas conferencias, Van Steenberghen hace dos puntos importantes: que lo que califican de *espíritu angustiniano*, no es específicamente angustiniano sino cristiano, y compartido por Santo Tomás; y que ningún aristotelismo medieval es puro, ni el de Santo Tomás ni el de San Buenaventura, y no hay que ver a éste como un tomismo imperfecto sino como una forma de *aristotelismo* totalmente distinta (menos desarrollada, sí, y menos integrada). Buenaventura como teólogo es cristocéntrico, naturalmente, pero su filosofía no deja, por esto, de ser esencialmente aristotélica.

A Siger de Brabant también le enfoca como una variación más sobre su tema central del aristotelismo *filosófico* del siglo XIII: Siger es el resultado lógico de la tendencia siempre más racionalista de la filosofía aristotélica de la *Facultas artium* parisiense. Se le atacó por su excesivo amor a la filosofía y por una especie de racionalismo filosófico. En cuanto ambos consultan a Averroes, el Comentador de Aristóteles Santo Tomás es tan averroista como él; y sólo se le puede llamar *averroista* en un sentido más específico: en cuanto siguió la tesis monopsiquista de Averroes (pero

sólo le siguió en este particular, según Van Steenberghen, porque creía que Averroes estaba dando una interpretación correcta de lo que Aristóteles había pensado). Los críticos de Van Steenberghen (Gilson, Brounts, Robert) le costearon, citando el empleo de la palabra *averroistae* por Santo Tomás, contra los sigerianos. Pero Van Steenberghen responde, afirmando que esta palabra sólo se refería a la tesis monopsiquista, y combate la alegación de Gilson referente a que Singer muestra otras características averroistas diciendo que ninguna de las otras doctrinas que cita es verdaderamente una doctrina averroista. Insiste, por lo tanto, en que hablar de un *averroismo latino* en Siger es exagerar la importancia de un solo aspecto de su *aristotelismo radical*.

Todas estas ideas se juntan en su interesantísima discusión de la condenación de las 219 proposiciones por Tempier, en 1277. Van Steenberghen distingue tres grupos en París, hacia 1270: los aristotélicos radicales de Siger a un lado; los teólogos conservadores, con los franciscanos en la vanguardia, al otro; y los tomistas en el centro. San Buenaventura inició el ataque contra Siger en sus sermones, y Santo Tomás le atacó también en 1270. Pero en 1270 también se abrió una brecha entre Santo Tomás y los teólogos conservadores. Buenaventura y Tomás murieron en 1274, pero la lucha entre los tres partidos continuó hasta la gran condenación. Van Steenberghen estudia la opinión tradicional sobre ésta —«victoria del agustinismo sobre el aristotelismo, de la filosofía tradicional sobre la nueva, de la escuela de San Buenaventura sobre las de Siger y de Santo Tomás»— a la luz de su caracterización anterior de la filosofía bonaventuriana, como esencialmente aristotélica. Dice que los franciscanos la continuaron, pero adoptando a San Agustín de una manera consciente en una tentativa de crear «un nuevo sistema filosófico de inspiración agustiniana, destinado a rechazar el tomismo y el aristotelismo radical». Van Steenberghen llama este nuevo corriente *neo-agustinismo*. Dentro de un contexto más amplio, ve la condenación como «la resolución brutal de una crisis cuyos primeros síntomas estaban manifiestos ya desde los comienzos del siglo», «la reacción de la clerecía contra la amenaza de un nuevo paganismo» y —dentro de la universidad parisiense— «la reacción de la Facultad de Teología contra la emancipación perturbadora de la Facultad de Artes». Silenció a los *aristotélicos radicales*, pero también retardó el desarrollo del tomismo; y, aunque renovara la vitalidad del *neo-agustinismo*, éste había de quedar absorbido por el escotismo en el siglo XIV.

Volviendo a los problemas generales, Van Steenberghen concluye que no se puede negar la existencia de cierta unidad en el escolasticismo (debido a la civilización unificada, cuya influencia subrayó De Wulf, a una herencia común de ideas aristotélicas y platónicas, y a la influencia universal del ambiente cristiano). Pero niega la existencia de la  *síntesis escolástica*  común a todos los maestros del siglo XIII, postulada por De Wulf, y se opone, terminantemente, a la opinión gilsoniana de que las filosofías medievales deben su originalidad a sus distintas  *síntesis teológicas*  en que fueron empleadas.

Para Van Steenberghen, al contrario, «los sistemas de teología especulativa contruidos por los escolásticos valen precisamente lo que valen las filosofías que utilizan: su variedad y originalidad son sobre todo de un orden *filosófico*».

Es evidente que las conferencias geniales de Van Steenberghen en Belfast tienen una importancia mucho mayor que la que solemos dar a tales cursos. Si parece que la polémica se limita demasiado a una consideración de terminología descriptiva, esto es porque los materiales descritos tuvieron que someterse a las limitaciones impuestas sobre un conferenciante por su medio, defecto exagerado más aún por los límites todavía más estrictos de una recensión.

R. D. F. PRING-MILL  
Oxford

JORGE RUBIÓ BALAGUER, *Menéndez y Pelayo y Ramón Llull*, Barcelona, 1956, 20 págs.

Formando parte del ciclo organizado por la Universidad de Barcelona —Facultad de Filosofía y Letras, Cátedra Ciudad de Barcelona, Patrocinada por el Excmo. Ayuntamiento de la Ciudad—, con motivo del centenario de Menéndez y Pelayo, conferencias recientemente editadas en dos pulcros volúmenes, el trabajo del Dr. Rubió Balaguer constituye un precioso análisis de la trayectoria intelectual de Menéndez frente a Ramón Llull y el lulismo a través de la ingente bibliografía del gran polígrafo.

El tema tiene para nosotros, aparte de su interés general, otro anecdótico por el hito que en su desarrollo significó, en cierto sentido, el discurso de 1884 en el Instituto Balear, pieza que el Dr. Rubió sitúa y enfoca rodeado de toda su pequeña historia.

El A. se pregunta si el lulismo de Menéndez y Pelayo no está ya superado, para, tras una alusión al valor revisionista de todo centenario, consignar que, tanto en el terreno biográfico como en el más trascendental del origen de las ideas lulianas, Menéndez «marcó a la investigación un punto de partida con criterio moderno». Y ello a través de una escalonada serie de aproximaciones directas a la figura y la obra de Llull cuyo mutuo enlace sigue el A. desde el primer contacto con el tema a los veinte años, en *La Ciencia Española* (1876), pasando por la primera ed. de los *Heterodoxos* (1880), el discurso de ingreso en la R. A. E., *De la poesía mística en España* (1881), la *Historia de las Ideas Estéticas* (1883) y el citado discurso mallorquín de 1884, su última gran síntesis. Posteriormente, el acercamiento prosiguió con adiciones principalmente de carácter bibliográfico, y con la parte dedicada a R. Ll., en el curso sobre *Los grandes polígrafos españoles* en el Ateneo de Madrid (1900-1901) y en la obra sobre los *Orígenes de la Novela* (1905).

La última página de Menéndez y Pelayo sobre R. Ll. es, según el autor, la carta a Mn. S. Bové de 7-X-1908 con motivo de la publicación por éste de su libro *El sistema científico luliano*, carta en la que, contra el parecer de su destinatario, defiende la publicación de los textos catalanes. Concluye el Dr. Rubió su trabajo, afirmando que «Menéndez y Pelayo, que inició su posición frente al lulismo partiendo del campo filosófico, fué evolucionando hasta su valoración en las letras, y las páginas que atestiguan este viraje intelectual, no serán fácilmente olvidadas. Fundiendo al filósofo, al místico, al utopista y al misionero en una síntesis grandiosa, supo hacernos admirar y estimar al hombre y al artista».

J. PONS Y MARQUÉS

GIULIO BONAFEDE, *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, G. Mori & Figli, Palermo, 341 págs., 17 x 25 cms.

El progreso de los estudios medievales es innegable; y es igualmente cierto que se debe, en gran parte, a los estudios del P. Mandonnet, O. P., Rdo. Grabmann, De Wulf, Gilson, Canónigo Van Steenberghen, Ottaviano, etc. Ellos no sólo han descubierto la existencia de importantes corrientes doctrinales en aquellos siglos, sino que, además las han descrito, a veces minuciosamente, sirviéndose de autorizados manuscritos, como ha hecho últimamente el Excmo. y Rdmo. Dr. Landgraf, en su *Introducción a la historia de la literatura teológica de la Escolástica incipiente*. Pero, todavía, resta mucho por hacer; y es uno de estos vacíos que se ha propuesto llenar el competente y trabajador Prof. Bonafede.

El centra su investigación en los autores franciscanos; y pretende reflejar su pensamiento relativo a los temas capitales de la Escolástica del siglo XIII: teoría del conocimiento, problema de la creación, Encarnación, alma y sus potencias, su unión con el cuerpo, su inmortalidad, existencia de Dios, etc.

Ante el problema del conocimiento del singular, el franciscanismo se pronuncia con criterio platónico-agustiniano; sin que esto quiera significar que en los autores franciscanos no influyera una que otra escuela.

El docto dominico P. Abelardo Lobato acaba de puntualizar hasta qué punto hay que admitir la influencia de Avicena en el Angélico. Mas Bonafede acepta, con muchas reservas, la tesis de Etienne Gilson sobre la dependencia de la doctrina franciscana del siglo XIII del pensamiento del filósofo árabe.

El insigne profesor de Palermo dedica un amplio capítulo al estudio del problema de la creación. Saca la conclusión de que los pensadores franciscanos de aquel siglo no aceptaron la concepción del mundo *ab aeterno*, porque al atributo de la eternidad lo creían propio y exclusivo de la Divinidad. El pensamiento franciscano de aquella época sobre la eternidad del

mundo no es el de Aristóteles y de los árabes, ni el de Sto. Tomás, según el cual, a la razón no repugna una creación *ab aeterno*.

La doctrina franciscana sobre la Encarnación es la conocida: Aun cuando el hombre no hubiera pecado, existiría el misterio del Dios-Hombre.

En las cuestiones sobre el alma, el pensamiento franciscano del siglo XIII no es el del tomismo, sino el de Platón y San Agustín. La Escuela franciscana de aquella época es voluntarista y no intelectualista. Es más. Los argumentos con que el tomismo demuestra la inmortalidad del alma disgustan al franciscanismo, que profesa un sano optimismo, incluso para demostrar la existencia de Dios. Es el optimismo del que tenía que abusar el beato Ramón Llull al exagerar su aplicación.

El pensamiento franciscano, desde el punto de vista doctrinal, presenta una gran variedad de matices. Por lo cual, el Prof. Bonafede en el último capítulo de su magnífica obra, se propone agrupar los múltiples pensadores en varias corrientes: la antigua escuela franciscana, que gira en torno a San Buenaventura, la que media entre el Doctor Seráfico y Scoto, es decir la que tiene por centro a Pietro di Giovanni Olivi, la tercera que es la del Doctor Sutil. La escuela de orientación científica tiene por representante a Rogerio Bacon, y el espíritu misional tiene un solo apóstol: Ramón Llull.

En verdad que el amplio estudio del insigne Profesor de esta «Maioricensis Schola Lullistica» ha cumplido una misión importantísima en el campo de los estudios medievales de nuestros días.

S. GARCÍAS PALOU

S. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opuscoli mistici*, trad. di P. N. Rosadi e di M. Sticco, prefazione di P. A. Gemelli, Vita e Pensiero, Milano, 1956.

Degli Opuscoli mistici di san Bonaventura era stata pubblicata anni addietro una prima edizione. Questa che viene ora ripubblicata presenta qualche variante: alcuni opuscoli sono stati soppressi. La prefazione di P. Gemelli è rimasta, mi sembra, invariata, tranne qualche aggiornamento che si riferisce alla bibliografia.

In genere è da dire: buona la traduzione e utilissima, buona anche l'introduzione. Poche osservazioni di dettaglio, le seguenti, non intendono togliere valore alla edizione. Avremmo preferito che fossero stati compresi anche i quattro esercizi spirituali e aggiunti altri opuscoli, alcuni non ancora degnamente apprezzati. Con l'aggiunta dell'*Itinerarium*, del sermo IV: *Unus est magister vestrum Christus*, il volume avrebbe guadagnato di valore. Suggesto, a questo proposito, che sarebbe opera buona mettere in circolazione una buona traduzione, con adeguato commento, delle varie

*Collationes* bonaventuriane, opera di fondamentale importanza storica e speculativa.

Per l'introduzione di P. Gemelli dico che si può concordare con la sua interpretazione. Utilizza l'*Itinerarium*, le *Collationes*, i vari opuscoli, sceglie dalle dottrine filosofiche quelle che meglio servono per chiarire il pensiero bonaventuriano in rapporto al problema trattato in questo libro: il misticismo suo. Chiarisce quindi le dottrine bonaventuriane su Dio concepito come Bene, sulle varie discipline ordinate alla teologia, sulla funzione mediatrice del Verbo in ordine alla scienza, in ordine alla santità della vita. Tutto è incentrato nel Cristo, ma il pensiero fa leva sul Cristo in quanto la vita è permeata dal suo amore.

Qualche svista secondaria: omissioni nella bibliografia di lavori non ignoti allo stesso P. Gemelli, qualche data riguardante Alessandro di Hales non rispondente più ai risultati delle ricerche degli studiosi. Ma anche per questo studio introduttivo vale l'osservazione che la verità supera l'errore, il positivo della trattazione è di gran lunga superiore a qualche aspetto che presenta delle deficienze. La ricostruzione del pensiero bonaventuriano, per es., non è possibile che venga avulsa dalle correnti del suo tempo, dalle polemiche, di cui fu gran parte, contro l'aristotelismo in genere!

GIULIO BONAFEDE

Palermo

DR. ADOLFO MUÑOZ-ALONSO, *Perfiles de la vocación misionera en la mentalidad y escritos del Beato Ramón Llull*. (*Misiones Extranjeras*, Burgos, Vol. V., Núm. 17, enero-junio 1956, 67-70.

Trátase del detallado extracto, revisado por el A., de la conferencia pronunciada por éste en la sesión de clausura de la VIII Semana Misional española. En ella el autor, el profesor Muñoz Alonso, *Magister* de la Schola Lulista de Mallorca, en una nueva muestra de su constante interés por la figura de R. Ll., plantea y estudia ahondando hacia dentro en la profundidad mística y teológica de su conversión, la vocación misionera y apostólica a la que se entregó Llull, según el A. «por manera de amor» y a la que subordinó la misión «por manera de saber».

«Llull cifra todo su fervor misionero en que el entendimiento de los infieles reciba una semilla de verdad, asegurando —me atrevo a añadir— que fecundará el contacto vigilante de la presencia de Dios en el alma de todo hombre que viene a este mundo». Hace notar además el A. la anticipación que supone la posición luliana frente al problema de la conversión de los infielas, y termina con esta alegoría que condensa todo su pensamiento sobre el tema: «Para R. Ll. los misioneros son los Reyes Magos que,

habiendo adorado a Cristo, no retornan tranquilamente a sus países, sino que circundan el mundo partiendo de Belén, sin pasar por Herodes, para derramar la luz de la estrella que les condujo, abriendo los ojos de los infieles. Es decir, La Epifanía en adoración y evangelización con aristocracia de espíritu».

J. PONS Y MARQUÉS

SAINT AUGUSTIN, *La Trinité, II, Les images* (Livres VII-XV), trad. par P. Agaësse, S. J., notes en collaboration avec J. Moingt, S. J., Edit. Desclée de Brouwer, Bruges, 1955, 707 págs., 17 x 11 cms., en tela.

Los más autorizados y exigentes agustinistas de la orden de San Agustín no han vacilado en ponderar los méritos de esta edición de las obras del santo Doctor de Hipona, por razón de los servicios que prestará a los estudiosos de la doctrina del autor de *La ciudad de Dios* y a la difusión del pensamiento agustiniano.

Es más. El P. García de la Fuente vaticinó que la edición de Desclée de Brouwer ha de ser durante mucho tiempo la mejor y prácticamente insustituible.

El plan del volumen que reseñamos es el siguiente: Introducción, texto de la edición benedictina, acompañado de la traducción francesa, y notas complementarias (págs. 571-661).

El libro VIII del tratado DE TRINITATE de San Agustín tiene su propia significación dentro del concierto armónico de todos los libros del Tratado. En los libros precedentes el santo Doctor, apoyado en la Sagrada Escritura y en la Tradición formuló el dogma trinitario y lo defendió contra la herejía, en sus múltiples aspectos. En el libro VIII ya se propone penetrar en la inteligencia de este mismo dogma, es decir explicar lo que nos enseña la Fe.

Habiendo sido el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, San Agustín se sirve del hombre para ascender a la Trinidad. Concretamente, en el alma descubre varias analogías que utiliza para ilustrar el misterio. Son las analogías que, en el siglo trece, utilizarán, siguiendo las directivas del más grande de los Padres de la Iglesia, San Buenaventura y el beato Ramón Llull.

El conocimiento que el alma tiene de sí misma y el amor con que se ama nos dan una imagen de la Trinidad: *mens, notitia, amor*. Una segunda imagen trinitaria es la de la identidad de las tres potencias —*memoria, inteligencia y voluntad*— con la *mens*, conservando mutuas relaciones de inmanencia entre sí.

San Agustín, sin proponerse escribir un tratado de Psicología, se adentra en el alma, como medio para el estudio de la Trinidad, en las relaciones subsistentes entre las tres divinas Personas...

Sin embargo, el gran Padre de la Iglesia no pretende disipar el Misterio; sino que confiesa que las desemejanzas que separan la Psicología humana de la divina son mayores que las semejanzas que las unen.

La anotación amplia y rigurosamente científica facilita sobremanera la inteligencia de las cuestiones que plantea el tratado agustiniano, por razón de la claridad con que se tratan los problemas, por difíciles que éstos sean.

Finalmente, hay que agradecer al P. Agaësse y a sus colaboradores el índice analítico (correspondiente al volumen que reseñamos y al anterior), gracias al cual el estudioso hallará fácilmente el pasaje que contiene el concepto que se desea conocer.

S. GARCÍAS PALOU

ANTONIO CRUZ, *Textos Medievais das «Leituras» de Filosofia de Santa Cruz de Coimbra* (=Actas do I Congresso Nacional de Filosofia), en Revista Portuguesa de Filosofia, 11 (julio-diciembre 1955) 394-402.

«Sobre el testimonio de escasos documentos de varia naturaleza ha sido posible, en nuestro tiempo, hacer el esbozo de la organización de las escuelas medievales portuguesas anteriores a la fundación del *Studiun Generale*, con expresa referencia al cuadro de sus disciplinas».

Y para conocer la altura, la dirección, el marco en que se encuadra cada una de esas escuelas medievales, es de gran valor el poder fijar los «textos» que en ella se usaban para lecturas y comentarios.

Por lo que hace al monasterio de Santa Cruz de Coimbra —para quien era deber mantener siempre «maestros de las buenas artes y ciencias, con que los hombres, usando bien de ellas, se hagan participantes del amor de Dios y atinen mejor en el camino de la salvación y con las puertas del cielo»— y la orientación seguida en sus lecturas en los primeros tiempos de magisterio de «buenas artes y ciencias», nos queda clara noticia de unos manuscritos que aun hoy, por felices circunstancias, pueden consultarse.

Amén de textos de s. Ambrosio y de Isidoro de Sevilla, subraya el autor los de s. Agustín, s. Beda y Boecio en los diversos manuscritos de Santa Cruz usados en las primeras décadas del siglo XIII. El pensamiento agustiniano se presenta bajo dos aspectos a través de los códices que pudieron servir de «lectura» y ofrecer arrimo seguro al maestro del tiempo que deseara explicar el mundo físico en su origen y constitución, o indicar a su discípulo una línea de conducta valedera para el bregar cotidiano. No era otra cosa el tratado *De conflictu vitiorum et machina virtutum* o el *De opere sex dierum*, larga y detallada explicación del Génesis.

S. Beda, el Venerable pudo ofrecer al magisterio conimbricense una imagen del mundo de acuerdo con los conocimientos de su tiempo a través del comentario del *De natura rerum*; la que nos consta es una noticia de una



lección del *Scintillae, sive loci communes*; también éste un tratado moral, tejido todo él de breves y hermosos pasajes arrancados a la Biblia o a los Padres.

Queda luego Boecio, con su *De consolazione Philosophiae*, rico de citas de autores clásicos. Lo que es como afirmar que por la mano del romano —tan llena y rica de perenne contenido— el escolar de Santa Cruz era iniciado en el conocimiento de ciertos aspectos del mundo antiguo y conducido así a la familiaridad de los atenienses y demás antiguos filósofos.

El estudio lleva al autor una interesante consideración: Hacia 1215 estudiaba en Coimbra Antonio de Padua (de Lisboa), quien más tarde citará con frecuencia a Séneca, Cicerón, Lucrecio, Virgilio, Horacio, Plinio, etc. y en quien destacarán los contemporáneos la *profundidad del saber*. A. de Vasconcelos —*A vocação missionária de Santo António de Lisboa*, Coimbra, 1933— ha estudiado sagazmente la preparación cultural del santo; de qué especie y dirección fuera ésta pueden dar ideas los textos citados usados en Santa Cruz, que, según el autor, son suficientes para conducir al conocimiento revelado por el taumaturgo. Conocimiento cultural de raíz agustiniana, bien anclado en el pensamiento antiguo, pero no por eso menos cristiano; cultura agustiniana que Antonio introdujo en la Orden de los Frailes Menores, como con acierto acaba de recalcar el P. M. Martins —*O ciclo franciscano na nossa espiritualidade medieval*, 1951—: «Más que en su obra literaria, el mérito de S. Antonio está en haber abierto a los Franciscanos los anchos caminos de la cultura de raíz agustiniana bebida en Santa Cruz de Coimbra, dándoles así una doctrina en perfecta sintonía con el propio temperamento espiritual».

ANTONIO OLIVER, C. R.

FR. FELICIANO SIMONCIOLI, *Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1956, pp. 259.

L'opera è composta di sette capitoli, di cui i primi sei trattano il problema della libertà in seno al pensiero di Pietro di Giovanni Olivi, e l'ultimo il medesimo problema in Pietro de Trabibus. Si conclude con una Appendice, molto interessante per la conoscenza dei due pensatori, in quanto concerne una pubblicazione di testi inediti, scrupolosamente corredata dall'apparato critico relativo.

Il lavoro dell'A. è tanto più pregevole in quanto tratta di un aspetto del pensiero di Pier Giovanni Olivi fino ad ora quasi sconosciuto, la cui chiarificazione viene a completare quel quadro filosofico-teologico che fino ad ora si era avuto della speculazione oliviana.

Il filosofo è inquadrato nel suo ambiente storico e il suo pensiero è documentato da numerose citazioni attinte dalle sue opere.

Figlio della corrente volontarista, che da San Bonaventura a Duns Scoto aveva posto la libertà al culmine delle prerogative dello spirito, l'Olivi riprende l'esaltazione della libertà, servendosi di essa per un'esaltazione del valore e della dignità della personalità umana e dell'autonomia dello spirito: un individuo è tale in quanto ha la capacità di autodeterminarsi. Lo spirito è concepito dinamicamente, e l'Olivi dimostra la libertà con prove di natura psicologica, morale e metafisica.

Dalla libertà umana l'Olivi passa all'esame della libertà divina, preannunciando quei rapporti di Dio con le creature, che tanto agiteranno il pensiero posteriore. Egli salvaguarda questa libertà mediante la contingenza delle creature nei confronti del Creatore, che le ha create, ma avrebbe potuto crearle altrimenti e addirittura non crearle. Dio è la causa prima, e tutto deriva da Lui secondo un ordine di gradazioni, che però non deve essere interpretato in senso emanatistico, poiché ciò condurrebbe al determinismo dell'azione divina e all'annullamento della religione e della moralità.

La libertà presuppone l'autodominio della volontà, che si autodetermina configurandosi a volte anche come scelta fra direzioni opposte. A questo proposito i testi dell'Olivi tentennano fra tre soluzioni diverse, cioè fra la considerazione della libertà come proprietà radicale dell'intelletto, come proprietà dell'intelletto e della volontà insieme, e infine come esclusiva proprietà della volontà. Tra questi tre indirizzi l'Olivi non prende una posizione netta. Tuttavia l'A., contro le ipotesi del Jansen e del Bettini, pensa che l'atteggiamento dell'Olivi sia da definire, senza esitazione, spiccatamente volontarista, in quanto per l'Olivi non esiste libertà al di fuori e indipendentemente dalla volontà.

L'A. esclude inoltre che questa tesi possa essere interpretata alla luce dell'arbitrarismo. L'atto volitivo, infatti, presuppone l'atto intellettuale, in quanto non potrebbe esserci la volizione del fine senza la conoscenza del fine stesso: in tal modo il razionalismo viene ad affiancarsi col volontarismo. Naturalmente qui sorge evidente una domanda: com'è possibile questa autodeterminazione della volontà se essa è indirizzata e diretta dalla ragione? Il Simoncioli è del parere che la *colligantia potentiarum* dell'Olivi risponda in modo esauriente a questa difficoltà, ma essa, a dire il vero, lascia noi molto perplessi: «Quando l'anima è nell'esercizio del suo dinamismo — dice l'A. — tra le potenze si crea un duplice movimento: un movimento ascendivo che va dai sensi alla fantasia, dalla fantasia all'intelletto, dall'intelletto alla volontà; e un movimento discensivo dalla volontà all'intelletto, dall'intelletto alle potenze sensitive. In ambedue i movimenti il passaggio del moto da una potenza all'altra avviene indirettamente... Di qui la possibilità di una radicale autodeterminazione della volontà». (p. 46) Inoltre poiché l'atto volitivo «ha come suo oggetto terminativo l'atto dell'intelletto», esso «si configura, si modella, si conforma a quello intellettuale. Ecco conquistata in concreto la razionalità dell'atto radicalmente autonomo della volontà» (pp. 46-47). Ora noi siamo d'accordo che, poiché

la volontà si plasma sulla ragione, essa ha una direttiva eminentemente razionale, ma non crediamo che, ammesso questo, si possa salvare la sua autonomia. La volontà non è libera di scegliere, di indirizzarsi — come precedentemente aveva detto — per vie opposte, poiché l'unica via che essa potrà perseguire è quella che la ragione le indica: la volontà quindi non potrà tendere al bene o al male, ma è condannata all'appetizione di quel bene che la ragione le presenta; essa infatti non ha la possibilità di accettare o respingere le prospettive che la ragione le pone dinanzi, ma costituisce l'assenso pratico dato al giudizio teoretico, l'assenso dato alla conclusione di quel dibattito interiore in cui si compendia. L'azione volitiva, insomma, si presenta come la risultante matematica degli apprezzamenti della ragione, in base ai quali essa si determina. Si cade in tal modo in una sorta di fatalismo razionalistico, di determinismo intelligibile, che non solo annulla l'autonomia della volontà, ma, poiché il sistema oliviano è basato su di essa, capovolge la valutazione che lo Jarraux ne aveva data di «antideterminismo» e che il Simoncioli segue. L'Olivì, cioè, si salva a nostro avviso dall'arbitrarismo, cadendo appunto, suo malgrado, nel determinismo razionale.

In realtà il difficilissimo e annoso problema della libertà, che ha travagliato la mente dei filosofi di tutti i tempi, ha la sua soluzione coerente e definitiva solo nel sistema di C. Ottaviano. La libertà che in esso ha le sue scaturigini si configura come scelta fra ragione e non ragione: l'individuo, cioè, quando determina il suo comportamento in relazione al giudizio della ragione, attua il suo compito morale; ma essendo egli dotato di una libertà di scelta, essendo cioè libero, ha la possibilità di respingere questi giudizi e di optare per l'irrazionale, e in questa scelta consapevole e libera, in questa possibilità di sospendere l'attività razionale, consiste appunto la sua libertà.

La seconda parte del lavoro esamina — come abbiamo accennato — il volontarismo di Pietro de Trabibus. Quasi sicuramente questi fu discepolo dell'Olivì: l'affinità delle opere dei due pensatori è così grande, che spinse l'Ehrle a giudicare gli scritti come opera di un'unica persona sotto nomi diversi. In realtà, però, le opere di Pietro de Trabibus contengono anche delle dottrine proprie, e si deve al Jansen la rivendicazione della loro originalità, che fu condivisa dalla maggioranza degli studiosi. L'autodeterminazione e la libertà della volontà oliviana sono condivise dal discepolo e così pure il rapporto fra ragione e volontà. Il significato dell'attivismo o dinamismo psicologico gli rimase però estraneo, o almeno intorno ad esso non meditò con la disamina appassionata dell'Olivì.

In conclusione possiamo dire che oltre al loro intrinseco valore le opere di Pietro de Trabibus, per la chiarezza dello stile e l'affinità con que le dell'Olivì ci servono quale commentario di queste opere, in quanto ci districano, presentandocene in una forma meno oscura, le complicate disquisizioni del Maestro.

ANNA DI STÉFANO

Roma

DIVI THOMAE AQUINATIS, *Opuscula philosophica*, cura et studio FR. RAYMUNDI M. SPIAZZI, O. P., XXXII-379 págs. — *Opuscula Theologica*: Vol. I, *De re dogmatica et morali*, cura et studio FR. RAYMUNDI A. VERARDO, O. P., XVIII-531 págs.—Vol. II, *De re spirituali*, cura et estudio FRAY RAYMUNDI M. SPIAZZI, O. P. Accedit *Expositio super Boetium DE TRINITATE et DE HEBDOMADIBUS*, cura et studio FR. M. CALCATERRA, O. P., XI-441 págs., Ed. Marietti, Taurini-Romae, 1954.

Los estudiosos del pensamiento medieval tienen mucho que agradecer a la Editorial Marietti, que emprendió la benemérita tarea de editar, en volúmenes cómodamente manejables, las obras de Santo Tomás.

El primero de los tres volúmenes, que hoy presentamos en esta página, contiene una documentada introducción relativa al origen de los opúsculos que lo integran, a su cronología y, particularmente, a la autenticidad de algunos de ellos, que el P. Mandonnet, había juzgado espúreos. El Padre Spiazzi se pronuncia a favor de su autenticidad, siguiendo a Grabmann y a la mayoría de historiadores de la Filosofía Medieval.

Nos parece muy acertado que los opúsculos se hayan ordenado, no cronológica sino didácticamente, lo cual facilita la investigación del pensamiento del Maestro, al propio tiempo que la de su evolución, cuando exista.

La aplicación de este criterio ha motivado la división de los opúsculos teológicos en dos tomos, en cada uno de los cuales se sigue la misma norma didáctica y no la cronológica. El primer volumen abarca los opúsculos de temas dogmáticos y morales; mientras que el segundo se halla integrado por opúsculos de temas de espiritualidad.

Por otra parte, no ha escapado a los directores de la edición la visión de la utilidad de poder comparar el texto que la nutre con las ediciones anteriores; y al principio de cada opúsculo se indica el lugar que le corresponde en las de Mandonnet, Piana y Parmense.

Hay que hacer constar que no se trata de una edición crítica, a excepción de la de aquellos opúsculos que ya contaban con ella. Pero se puede considerar siempre una edición científica. El P. Bandera, O. P., juzga que de las ediciones de opúsculos actualmente existentes la que motiva esta recensión, es la mejor.

En la edición del opúsculo *De ente et essentia* no se utiliza la de Roland-Gosselin, O. P., ni la de Baur, sino el texto preparado por el P. Boyer, S. J., que es, fundamentalmente, el de la edición Piana, menos en aquellos pasajes en que Roland-Gosselin y Baur convienen en una lección diferente.

Las notas explicativas, las referencias a otros pasajes de las obras del Angélico, la numeración del texto, los distintos índices, etc., facilitan sobremedera la lectura del texto.

Es obvio que los directores técnicos de la edición no se propusieron ofrecer los principales escritos del Santo. Pero también es cierto que se trata de opúsculos imprescindibles para conocer su verdadero pensamiento. Sobre todo, deben ser tenidos muy en cuenta para todo estudio de carácter

histórico doctrinal relativo a la definición de una posible evolución de la ideología de Santo Tomás.

En el próximo número de nuestra revista presentaremos, D. m., la *In Librum DE CAUSIS expositio*, que llena un volumen, la *In Aristotelis libros PERI HERMENEIAS expositio* y la *In libros POSTERIORUM ANALITICORUM expositio*, que integran otro volumen.

S. GARCÍAS PALOU

## 2) Sección de Bibliografía general

PEDRO SÁNCHEZ-CÉSPEDES, S. I., *El Misterio de María. Mariología Bíblica*. Primera parte. *El Principio Fundamental*.—Editorial Sal Terrae. Santander 1955. 287. págs. 30 ptas.

El conocido Profesor de Teología bíblica en la Universidad Pontificia de Comillas divide su obra en cuatro tratados. El primero expone cómo Jesucristo y la Virgen constituyen la unidad de un solo principio, esencialmente uno, naturalmente activo, e integralmente completo. El tratado segundo explica que esta unidad de un solo principio entre Jesucristo y la Virgen es en orden a la redención del género humano. En el tratado tercero se ilumina este principio con los textos cristológicos de San Pablo, y por fin se recapitulan en el tratado cuarto los plenísimos poderes de la Reina del Universo.

Se nos presenta en este libro algo muy científico sin la apariencia de científico. Por ser apuntes de clase no llevan el aparato bibliográfico y las notas críticas a que estamos acostumbrados en obras científicas, pero el Autor en modo alguno es un vulgarizador, sino que ha pretendido investigar auténticamente a base de dominio admirable del pensamiento bíblico y de penetración especulativa.

La lectura de estas páginas enervoriza el espíritu con el calor que siempre tiene la palabra de Dios inspirada que es el principal distintivo de esta obra de teología «bíblica». A la vez goza la inteligencia ante un enfoque nuevo de un problema que es tan central en la mariología, como es el de la unión entre Cristo y la Virgen. Podrá convencer o no la solución del P. Sánchez-Céspedes, pero es muy digna de ser tomada en cuenta para esclarecer el punto más vital y más difícil de la moderna ciencia mariológica.

JESÚS SOLANO, S. J.

Oña

SEVERIANO DEL PARAMO, S. J., *La persona de Jesús ante la Crítica liberal protestante y racionalista*.—Santander, Editorial Sal Terrae, 1956, 202 págs. 17'3 cm.

«Los perros ladran y la caravana pasa» es un proverbio de los griegos modernos, que aduce el P. S. del Páramo en la pág. 46 y parece resumir la impresión que producirá tal vez en el ánimo del lector el desfile de los variados sistemas inventados por la Crítica liberal protestante y racionalista de los Evangelios y reseñados y refutados breve, pero suficientemente en la presente obrita.

Desde los precursores del racionalismo moderno (pág. 23-29) hasta la llamada Historia de las formas (pág. 131-138) y la recentísima teoría de la desmitologización del Nuevo Testamento (pág. 139-149) el lector de la obra que reseñamos ve pasar ante sus ojos la larga teoría de desgraciados inventos de la mente humana que huye en vano de la verdad y busca inútilmente explicaciones naturales de lo sobrenatural (en particular del milagro) que se empeña en desconocer.

Alguien ha aplicado a nuestro propósito unas palabras de Jesucristo:

«Deja los muertos enterrar a sus muertos» (Lc. 9,60). La aparición de un nuevo sistema supone de hecho la refutación del anterior.

La reciente puesta en el Índice de los libros prohibidos de «La agonía del cristianismo» de D. Miguel de Unamuno da actualidad a la obra del P. S. del P., puesto que en ella Unamuno «se nos presenta como un afiliado al sistema mítico de Strauss» (pág. 7) sin mencionar otras coincidencias no ciertamente casuales.

No existía en castellano una obra semejante a la presente. Debía recurrir el estudioso a la introducción de alguna Vida de Jesucristo para conocer la historia de las aberraciones que han intentado sustituir la verdadera explicación del origen de los Evangelios inspirados.

FRANCISCO PLANAS

SCHUMACHER, HEINRICH, *El vigor de la iglesia primitiva. La vida nueva según los documentos de los primeros siglos*, Editorial Herder, Barcelona, 1957, 252 págs., 20 x 12'5.

El autor de este libro se ha propuesto reunir algunos pensamientos fundamentales sobre lo más precioso e insigne del Cristianismo —sobre la vida nueva— espigándolos de los autores cristianos de los dos primeros siglos; entre los cuales figuran los evangelistas y 16 de los más distinguidos escritores de aquella época.

Además, el Dr. Schumacher ha procurado situar estos testimonios en su marco correspondiente, pues «una piedra preciosa solamente brilla con todo su esplendor, cuando recibe el engaste que conviene».

El fin, que se propone el autor en su obra es al mismo tiempo, apolo-gético y pastoral. Ante todo pretende que los lectores se convenzan de la íntima unidad de creencias, que existe entre el catolicismo actual y la iglesia primitiva.

Es asimismo su intención, renovar la sangre del mundo cristiano de nuestros días con la transfusión de la vida nueva, que lo reanime, tal y como predicaron San Pablo y los Padres del siglo II, pues «el fuego, que hace dos mil años inflamó al mundo, encendiendo en él los más altos idea-les cristianos, no ha perdido hoy su virtud de abrasar y su poder de renovar a los hombres. Lo importante es acercar ese fuego al corazón de los cris-tianos».

El Dr. Schumacher ha conseguido su intento en este trabajo, por lo cual lo recomendamos encarecidamente a nuestros lectores de habla española, sobre todo a la juventud intelectual, que atraviesa en estos momentos una crisis espiritual. En esta obra se confutan los argumentos de los escritores racionalistas germanos, cuya influencia en nuestras universidades es de todos conocida.

El Sr. Constantino Ruiz Garrido, que ha vertido al castellano el texto original alemán *Kraf der urirche*, cumple bien su cometido, suavizando no poco la forma germana de expresar el pensamiento.

La Editorial Herder en este libro ha conservado el prestigio de que goza, pues lo ha presentado con la pulcritud y perfección tipográfica, que le es propia.

GABRIEL SEGUÍ, M. SS. CC.

T. DE DIEGO DIEZ, *Theologia Naturalis*. Edit. Sal Terrae. Santander. 1955. pág. 542, 25 cm.

Una obra de Teodicea que acredita a la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Comillas es este texto, que para uso de sus alumnos ha publicado el R. P. T. de Diego S. I. después de largos años de docto magisterio y fecunda experiencia. La doctrina perenne está expuesta con enfoque moderno. En este libro el tomismo suareciano está al día, en abierto coloquio con el subjetivismo, el fideísmo y el existencialismo y demás teo-rías de última hora. Y éstas son las valiosas características de este libro: profundidad y claridad, amplitud y condición, solidez en la demostración y a la vez generosa exposición de las opiniones contrarias, rematada cada tesis con una larga y bien trabada cadena de casi todas las objeciones po-sibles, que, por supuesto, quedan refutadas con penetración. Avaloran más el libro la nítida impresión del texto, la selecta bibliografía de cada capítulo, y un copioso índice onomástico y de materias.

JOSÉ SABATER, S. I.

GIOVANNI DI NAPOLI, *La concezione dell'essere nella filosofia greca*. Dott. Carlo Marzorati, Editore. Milano, 1953, págs. 290, cm. 24.

El Autor de la obra que reseñamos nos quiere decir también su palabra sobre la aportación filosófica del Cristianismo al pensamiento metafísico helénico, cuestión tan debatida a partir de la tesis de E. Bréhier «qu'il n'y a pas de philosophie chrétienne».

La obra está dividida en cuatro capítulos, que corresponden a las cuatro principales etapas del pensamiento griego. El capítulo primero nos sitúa en el alborar mismo de [la Metafísica (Parménides) y nos describe sus conquistas definitivas. La «docta exégesis» de Meliso (tan incomprendido por Aristóteles) abre perspectivas teológicas a las premisas parmenideas. La gigantesca batalla» del *ser* contra el *devenir* (Heráclito) se cierra con la catástrofe de la misma Metafísica, representada por el escepticismo sofista y el atomismo mecanicista.

De semejante postración sólo logra levantarse la Filosofía al ofrecer una sólida base metafísica al moralismo axiológico de Sócrates. A ello va el ingente esfuerzo especulativo de Platón, orientado hacia la trascendencia. (Cap. II).

La obra de Aristóteles (Cap. III), mientras por una parte libera al Platonismo de su problematicidad, por su clara solución gnoseológico-física, por otra parte, deja maltrecha la perspectiva teológica a causa de su Naturalismo. «La concezione aristotelica del reale considera l'essere come un valore puramente trascendentale, e cioè come l'aspetto (ma non più che aspetto) supremo delle cose; l'essere, che sia puro essere, nulla dice allo spirito aristotelico, appassionato dalla concretezza». (pág. 213).

En el capítulo IV después de una ojeada sobre el Neoplatonismo, nos ofrece el Autor su balance final: el Helenismo disponía de todos los elementos para construir una Metafísica y una Teología perfectas, pero de hecho no las construyó. Debíó intervenir el Cristianismo para introducir el concepto de *creación* y establecer así claramente la relación que media entre el Ser y los seres. Sólo entonces es viable una cosmovisión que satisfaga plenamente al espíritu.

Nos llevamos la impresión de haber leído una obra de verdadera madurez científica. No se intenta encuadrar a un pensamiento dentro de una coherente síntesis preconcebida, sino tomar íntimo contacto con el alma de cada uno de los filósofos interpelados. El valor apologético de la obra salta a la vista. Se nos permitirá un leve reparo: nos extraña no haber encontrado, ni siquiera en nota, alusión a la obra revolucionaria de J. Zuercher sobre Aristóteles, salida en 1952. La omisión es muy excusable: el Autor tendría ya la obra en prensa.

A. PASCUAL C. R.



IRENAEUS GONZÁLEZ MORAL, S. I., *Philosophia Moralis*. (Bibliotheca Comillensis) Editorialis Sal Terrae. Santander, 1955, 4.<sup>a</sup> ed. 714 pp. 25 cm.

El autor manifestó en el prólogo a la primera edición, que su intención, al escribir la obra, fué proporcionar un texto especialmente adaptado a las conveniencias de los alumnos de la Universidad Pontificia de Comillas y concebido como una refundición de la obra del P. Cathrein.

Indudablemente ha logrado el P. González Moral, hacer una obra de valor. Se ve claro por el aprecio que ha merecido a partir de su publicación en 1945 y que la ha llevado a la cuarta edición.

Es esta reedición totalmente conforme con la tercera, en la que el autor había introducido profundas modificaciones respecto de la segunda. Con ello se puede decir que la obra ha llegado ya a una gran madurez, y aparece libre de los principales reparos que se le opusieron en un principio. Casi todos estos reparos y los que aún ahora podrían advertírsele son totalmente excusables, si se atiende al carácter funcional de la obra, adaptada al conjunto de un plan de estudios bien determinado y concreto, cual es el que suele seguirse en las Facultades Eclesiásticas de Filosofía y en concreto en la Universidad de Comillas. Esto explica la mayor o menor importancia práctica y la extensión concedida a determinados puntos, según se reserven o no para otros tratados teológicos o filosóficos de la carrera sacerdotal.

La obra se divide en dos libros. El primero trata de la moral general y comprende sendos capítulos sobre el fin del hombre, los actos humanos considerados física y moralmente, las virtudes y vicios, las leyes, la conciencia y el derecho en general. El segundo libro, sobre la moral especial, comprende, en la sección primera, de la moral individual, los capítulos referentes a los deberes para con Dios, para consigo mismo y con los demás hombres. La sección segunda trata de la cuestión económico-social, con capítulos sobre el derecho de propiedad, el liberalismo, el socialismo y la posición católica. La tercera sección se refiere a la filosofía moral especial social, en capítulos consagrados a la sociedad en general, la sociedad familiar, la civil y la internacional.

Puestos a presentar una obra española, dirigida primariamente al público español, nos parece que no estará fuera de lugar insinuar al autor, desde las páginas de esta revista, que en una nueva edición nos alegraríamos de ver alguna mención de las ideas de nuestro Ramón Llull, interesantes y personales en más de un capítulo de la ética, cual es por ejemplo el de la sociedad internacional.

En general, sobresa la obra por el orden, profundidad y claridad en la exposición, por la importancia concedida a los problemas modernos y por la abundante y selecta bibliografía. Por todo ello, es muy recomendable como libro de texto y de consulta, amplio y orientador.

P. VILA CREUS, S. I.  
San Cugat del Vallés

JOSEPHUS M.<sup>a</sup> ALEJANDRO, S. J., *Critica*, 1953, Editorial Sal Terrae, Santander, 383 págs., 24'5 cm.

El Rdo. P. José M.<sup>a</sup> Alejandro Rey Stolle, Profesor de la Pontificia Universidad de Comillas y autor de numerosas monografías de carácter filosófico ha escrito, a instancias de sus alumnos, esta obra de carácter gnoseológico en la cual conjuga, como indica en breve advertencia preliminar, la claridad didáctica con algunas novedades entre las que destaca una original distribución de toda la materia explicada.

Un amplio índice bibliográfico precede a la obra comprensivo no sólo de los más conocidos tratados generales sino de monografías especiales, si bien en el decurso del tratado se indican aún particulares notas bibliográficas, según lo requiere la materia expuesta.

La obra aparece dividida en tres partes: la 1.<sup>a</sup> —Crítica fundamental— es de carácter gnoseológico; la 2.<sup>a</sup> —Crítica positiva— es en realidad una criteriología o Teoría de los criterios de verdad, y la 3.<sup>a</sup> —Crítica negativa— es de índole apologético.

Entrando ya en la recensión de la 1.<sup>a</sup> Parte, con indiscutible acierto toma el autor como punto de partida de esta gnoseología el hecho indudable de la certeza, apelando para ello a la introspección y al testimonio de la conciencia, y dejando a un lado el escepticismo y el dogmatismo exagerado, plantéase, en intento estrictamente demostrativo, el problema de la posibilidad de alcanzar un conocimiento verdadero en el sentido tradicionalmente objetivo de la cuestión.

En realidad parece muy elogiable la extensión con que el insigne jesuita se enfrenta con esta cuestión previa acerca del ámbito de la problemática gnoseológica, haciendo referencia a la famosa sentencia de Hegel en su *Lógica* al declarar que «querer conocer antes que se conozca, es menos absurdo que el sabio intento de aprender a nadar antes de arriesgarse al agua», y a la tesis de Maritain y Gilson de la necesidad de liberarse de la «preocupación epistemológica».

En la 2.<sup>a</sup> parte o sea la crítica positiva o criteriología, centra el texto de su investigación en torno a las tres nociones fundamentales: la verdad, la certeza y la evidencia, y ante todo en la verdad, concebida como causa de la 2.<sup>a</sup> y efecto de la 3.<sup>a</sup>, dedicando en breve capítulo final el examen de la probabilidad y del error.

La tercera parte de la obra, formada por la crítica negativa o apologética es, a nuestro juicio, por menos detenida, la menos interesante, si bien no desmerece de las dos anteriores en precisión lingüística y agudeza mental, cualidades en las que indudablemente descuella el P. Alejandro, S. J.

Una relación de «dificultades» resueltas a modo de refutación de objeciones completan didáctica y metodológicamente cada uno de los capítulos de la obra, aclarando conceptos, perfilando matices y utilizando distinciones.

En conjunto, una obra excelente que merecería una traducción al romance, para su mayor difusión entre los estudiosos de los problemas filosófico-críticos del conocimiento humano.

JOSÉ FONT Y TRÍAS

## III

## OBRAS RECIBIDAS EN LA DIRECCIÓN (\*)

## 1) Envío del autor:

BONAFEDE, GIULIO, *Gioberti e la Critica*, Edit. G. Mori & Figli. — Palermo, 290 págs., 25'2 x 17'7 cms.

*La percezione intelletiva in Rosmini*. — Palermo, 1955, 286 págs., 25'2 x 17'6 cms.

ANTONIO ROSMINI, *Il sistema filosofico*, a cura di GIULIO BONAFEDE, Società editrice internazionale. — Torino, 1956, 134 págs., 20'6 x 13'5 cms.

*Saggi sul pensiero di Scoto Eriugena*. — Palermo, 139 págs., 25 x 17'5 cms.

*I mistici medioevali* (Estratto dalla *Grande Antologia Filosofica*, Vol. IV), Ed. Carlo Marzorati. — Milano, 121 págs., 24'3 x 16'8 cms.

MATTEO D'ACQUASPARTA, (Estratto dalla Rivista «*L'Italia Francescana*»). — Roma, 1957, 63 págs., 23'8 x 17'2 cms.

*Sepsi agostiniana*, (Estratto dagli Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo, serie IV, Vol. XV). — Palermo, 1957, 424 págs., 25 x 17'5 cms.

## 2) Envíos de los editores:

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, Braga, Faculdade de Filosofia, 1955.

*Actas do I Congresso Nacional de Filosofia*, 788 pp., 24 x 17'2 cms.

CENTRE D'ETUDES DES AUGUSTINS, 18, Rue Xavier Privas, París, V.

EELCKO YPMA, des Ermites de Saint-Augustin, *La formation des Professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin de 1256 a 1354*, 1956, 163 pp., 24 x 16 cms.

EDITORIAL HERDER, Avda. José Antonio, 591, Barcelona, 1857.

*Catecismo Católico*. (Versión y adaptación española por el Rdo. Francisco Payeras, Pbro., del *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*), 318 páginas, 22 x 14'4 cms.

JUNGMANN, JOSEF A., S. J., *Catequética*, Traducción del alemán por el Rdo. Francisco Payeras, Pbro., 349 pp., 14'4 x 22'2 cms.

MULLER, MARIANUS, *Angustia y Esperanza*, (Clave teológica al laberinto filosófico de nuestro tiempo). Traducción del alemán por el P. Miguel Oltra, O. F. M., 379 pp., 20'3 x 12'5 cms.

IL MESSAGGERO DI S. ANTONIO, Basilica del Santo, Padova, 1956.

PANCHERI, FRANCESCO SAVERIO, O. F. M. Conv., *Il pensiero Teologico di M. J. Scheeben e S. Tommaso*, 567 pp., 25 x 17'4 cms.

(\*) En el próximo o en uno de los próximos números se dedicarán las debidas recensiones bibliográficas a las obras cuyo recibo anunciamos.

- SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE, Corso Regina Margherita, 176, Torino.  
 GILBERTO DE TOURNAI, *De modo Addiscendi*. Introduzione e testo inedito a cura di E. Bonifacio, 319 pp., 24'5 x 16'5 cms.
- CASTILLO LARA, ROSALIO, *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio*, 305 pp., 24'3 x 16'7 cms.
- EDITIONS NAUWELAERTS, 2, Place Cardinal Mercier, Louvain.  
 VAN STEENBERGHE, FERNAND, *Aristotle in the West*, 244 pp., 19'4 x 12'8 cms.
- INSTITUTO ESPAÑOL DE SAN FRANCISCO JAVIER PARA MISIONES EXTRANJERAS, Burgos.  
*Contribución española a una Misiología Agustiniiana*, 206 pp., 25 x 17'5 cms.
- EDICIONES FAX, Zurbano, 80, Apartado 8001, Madrid, 1956.
- RICHTER, FRIEDRICH, *Martín Lutero e Ignacio de Loyola*, 351 pp., 19'5 x 14 cms.
- ÉDITIONS DU SEUIL, Rue Jacob, Paris, VIe.  
 MARROU, HENRI, *Saint Augustin et l'augustinisme*, 1956, 192, pp. 18 x 12 cms.
- UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS (Santander).  
 ANDÉREZ, V., S. J., *Hacia el origen del hombre*, 1956, 390 pp., 25 x 17'4 cms.
- JUAN FLORS, EDITOR, Vía Layetana, 53, Barcelona.  
*El Evolucionismo en Filosofía y Teología*, Obra en colaboración de varios especialistas, 1956, 252 pp., 24'2 x 17 cms.
- EDIZIONI SALVATORE SCIASCIA, Corso Umberto, 117-149, Caltanissetta (Italia).  
 BONAFEDE, GIULIO, *Storia della Filosofia Medievale*, II edizione, 957, 1416 pp., 22 x 15 cms.
- AFRODISIO AGUADO, S. A. — Editores Libreros, Madrid.  
 MENÉNDEZ Y PELAYO, M., *La Mística española*, Edición y estudio preliminar de Pedro Sainz Rodríguez, 1956, 419 pp.
- EDITORIAL ESCELICER, S. L., Héroes del 10 de agosto, 6, Madrid.  
 MAURICIO DE, IRIARTE, S. J. *Vida y Carácter (Tres ensayos)*, 1955, 207 pp., 18'6 x 11'6 cms., 18'8 x 11'6 cms.
- LIBRAIRIE MARIALE ET FRANCISCAINE, Rue de Vauquois, Blois.  
 SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'ame en elle-même*, (Introduction et traduction du P. Jean de Dieu de Campsecret; Commentaire du P. Louis de Mercin, de l'Ordre des Frères Mineurs Capucins), 1956, 355 págs., 21 x 14'5 cms.
- PRIVAT, EDITEUR, 14, rue des Arts, Toulouse.  
 GUY, ALAIN, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, vol. I, *Epoques et auters*, 1956, 409 págs.; vol. II, *Textes choisis*, 1956, 300 pp., 18'7 x 13'5 cms.
- ESPASA-CALPE, Ríos Rosas, 26, Madrid.  
 ZARAGUETA, JUAN, *Vocabulario filosófico*, 1955, 559 págs., 22'5 x 14'8.

# CRÓNICA

## I

### El Movimiento Luliano en la América Latina

En los últimos dos años el conocimiento y divulgación de los principios universalistas lulianos ha aumentado de manera apreciable en varios países de la América hispana.

El «Arte Magna», particularmente, ha sido motivo de varias exégesis, y su interpretación, como álgebra del pensamiento, ha encontrado excelentes comentaristas. En Venezuela, el ilustre jurista Dr. Angel Francisco Brice se refirió concretamente a ella (1954) en una conferencia en la «Universidad del Zulia» (Maracaibo). Posteriormente, el mismo autor dió a la publicidad su estudio *Raimundo Lulio: su pensamiento jurídico* (1954) leído, originariamente, en la referida Universidad del Zulia.

En sentido igualmente científico, el Dr. Salvador Córdoba, en trabajo presentado a la Academia de Medicina, (1954) con motivo de la aplicación del éter en el «uso médico», advirtió el posible conocimiento de ese gas, en los trabajos médicos de Ramón Lull, en su «Arbol de Ciencia» y «Arte Médica», donde el éter aparece registrado bajo la denominación de «vitrilo dulce».

También en Caracas fueron publicados por el autor de las presentes líneas, dos trabajos de interpretación luliana: *Las previsiones del Doctor Iluminado y Raimundo Lulio en la Isla Dorada* (1955).

Con carácter literario, el escritor Alejo Carpentier, interpretó, en trabajos de índole filosófica, los Círculos y Árboles lulianos, y posteriormente (1955) glosó el *Libre de Amic e Amat*.

Infinidad de artículos, en los que Raimundo Lulio resulta interpretado afirmativamente, han visto la luz en todo hispano-américa. Entre otros; *Lulio Marinero*, aparecido anónimo en la «Revista Javeriana», de Bogotá (1955) y *Lulio, el máximo exponente medieval*, aparecido en la Universidad de Antioquía (1955) Medellín (Columbia). En Caracas, *La sombra de Ramón Lull* (1955) y unos amplios comentarios a la inteligente labor del Dr. F. Sureda Blanes (1955) y sus escritos, asimismo por quien suscribe el presente comentario. Por otra parte, a la muerte del Dr. Sureda Blanes, se ofreció a la pública consideración un trabajo cuyo título (1955) indica el contenido: *Ha desaparecido el apóstol de Lulio*. En Buenos Aires (Argentina), el Dr. Domingo Bravo, profesor de Filosofía glosó, en forma admirable, el «Felix» luliano y en una exposición de ediciones extraordinarias, ¡recabó el máximo interés *El Arte General y el Arte Amatorio* lulianos (1955).

En Quito (Ecuador) el escritor Augusto Arias en «El Comercio», periódico principal de la referida ciudad, glosó los principios morales, científicos y sociales del «Blanquerna» (1955).

El culto a Lulio, en Venezuela, progresa constantemente, en su dual condición de sabio y mártir de Cristo. El Beato, en la actualidad (1956) goza de los máximos prestigios del continente. El novenario, editado en Caracas, con aprobación de la Curia eclesiástica, ha circulado profusamente en todo indo-américa. Se habla de hechos prodigiosos, registrados por el presbítero Dr. Calles (Capellán del Ejército y lulista ilustre) para ser remitidos a «El Heraldo de Cristo» en Mallorca. Como índice complementario de la devoción y el fervor luliano en Caracas, y en toda Venezuela, el mes de noviembre (1956) se colocó, con toda solemnidad, en el templo de las Mercedes (Padres Capuchinos), la imagen del Beato Ramón Llull, que cuenta allí con numerosos devotos.

El templo de las Mercedes, al norte de Caracas, está considerado como una iglesia de alta valoración espiritual y, en consecuencia, es protegida por clases dirigentes del país. Los Padres Capuchinos — dada la condición de Lulio, arquetipo del Misionero, como acreditan sus afanes por la creación del Colegio de Miramar, en Mallorca — han apoyado calurosamente la desinteresada iniciativa y ha sido formada una Comisión de Damas, que se ocupará de propagar la devoción al terciario franciscano.

Asimismo, actúa desde 1955, en Caracas, la «Sociedad Benéfica Luliana» que cuenta con grandes posibilidades morales, intelectuales y económicas, y realiza una capital labor de carácter benéfico-social, particularmente en constante ayuda a la infancia desvalida.

Debe mencionarse, asimismo, la colaboración de la «Biblioteca Nacional de Caracas» en pro de la distribución de propaganda luliana, en cuyo sentido ha hecho circular más de 10.000 impresos.

También, en la «Semana de Mallorca» que tuvo lugar en Caracas, el discurso de orden (ante un numeroso público, particularmente compuesto por hijos del levante español) estuvo a cargo del autor de la presente información, y se refirió a *Lulio y América* (mayo, 1956).

Por último, (12 octubre, día del descubrimiento) en la prensa de Caracas, — en forma literaria — se destacó la posible influencia luliana (Cartas marinas Mediterráneas y Astrolabio) en el descubrimiento de América.

También últimamente, y con motivo de haberse tributado en Caracas, el día 3 de noviembre de 1956, un homenaje a Don Marcelino Menéndez Pelayo, por las Academias: Venezolana de la Lengua, Nacional de la Historia y el Instituto Venezolano de Cultura Hispánica, el ilustre jurista y escritor doctor Manuel Maldonado, en el discurso pronunciado con tal motivo, destacó la insigne figura del Bienaventurado Raimundo Lulio, en la siguiente forma:

«...y ese filósofo y místico extraordinario, gloria de la Iglesia católica y de la Orden franciscana, nacido en Mallorca, en 1235, en plena Edad Media, que se llamó Raimundo Lulio, maestro universal de todas las ciencias y artes, porque las poseyó todas; vidente, que fué tenido por sus contemporáneos como inspirado por Dios; que creó una lengua filosófica, la lengua luliana, y un verdadero sistema de filosofía en su *Ars Magna*, el Lulismo, cuya influencia es innegable en la filosofía europea de los siglos posteriores, siendo imposible leer a Descartes, a Leibnitz, a Hegel y no recordar a Lulio, porque su influjo en estos filósofos,

como en otros más, es indiscutible; como lo es también su grandeza como apóstol, como místico, como un acabado hombre de Dios.

En el curso de su trabajo citó dos veces más al Beato, al lado de otros notables maestros de la filosofía española.

Tales son, a grandes trazos, algunos de los aspectos del desarrollo de una «conciencia» luliana en la América española.

Finalmente, nos complacemos en cerrar esta crónica con el texto de dos cartas, que son en realidad dos altos testimonios del espíritu integral que anima el movimiento luliano en la América latina.

## REPUBLICA DE VENEZUELA

BIBLIOTECA NACIONAL  
C A R A C A S

Caracas, 18 de abril de 1956

Señor Doctor  
Antonio Reyes  
Academia Nacional de la Historia  
Ciudad.

Rogamos a Ud. se sirva remitirnos con el portador, 350 novenas más, del Beato Raimundo Lulio, a fin de que este envío cubra por completo a todas las Bibliotecas nacionales y extranjeras.

Atentamente,

*José Moncada Moreno*  
Director

## REPUBLICA DE VENEZUELA

BIBLIOTECA NACIONAL  
C A R A C A S

Caracas, 7 de mayo de 1956

Ciudadano  
Dr. D. Antonio Reyes,  
Academia Venezolana de la Lengua  
Ciudad.

Me es grato informarle que desde Carora, el Director de la Biblioteca «Riera Aguinagalde», a la vez que avisa recibo de la Novena al Beato «Doctor Iluminado», Raimundo Lulio, nos dice que: «varios lectores, católicos practicantes, desean recibir varias de estas novenas y retratos o imágenes de este extraordinario místico, sin duda uno de los más sublimes de la Edad Media...».

Así que estamos a la orden para remitir un buen número de dichas novenas al mencionado Director, señor Antonio Crespo Meléndez, quien se ofrece para distribuirlas entre sus lectores.

Es este un hecho significativo del creciente éxito de su labor luliana en Venezuela, don Antonio.

Es el «santo» que cuadra con el cientificismo y la acción social de nuestro tiempo.

Con mis sentimientos de amistad y admiración,

*José Moncada Moreno*

### Breve Boletín Bibliográfico Luliano

ANTONIO REYES, *Lulio en la Isla Dorada*, Caracas, 1954.

ANTONIO REYES, *Las previsiones del Dr. Iluminado*, Caracas, 1954.

SALVADOR CÓRDOBA, *Medicina Luliana*, Caracas, 1955.

ANGEL FCO. BRICE, *Interpretación del Arte Magna*, Maracaibo, 1955.

ANGEL FCO. BRICE, *Raimundo Lulio. Su pensamiento Jurídico*, Caracas, 1955.

AUGUSTO ARIAS, *Comentarios al Blanquerna*, Quito, 1956.

EDUARDO SUÁREZ, *Comentario al libro de la Orden Caballería*, Caracas, 1956.

ANTONIO REYES, *Lulio en el Descubrimiento de América*, Caracas, 1956.

ANTONIO REYES

De la Academia Venezolana  
Caracas

## II

### SECCIÓN NECROLÓGICA

#### Rvdo. P. Mariano Müller, O. F. M.

El 5 de febrero del corriente año falleció, a consecuencia de una larga enfermedad, el benemérito P. Mariano Müller, fundador y por muchos años Director de la revista «*Wissenschaft und Weisheit*» y *Magister* de esta *Maioricensis Schola Lullistica*.

El finado había nacido el 17 de febrero de 1901 en Wershofen, en los alrededores de Ahrweiler, y entró en la orden franciscana el 7 de abril de 1921 en Warendorf, después de haber cursados los estudios gimnasiales. Hizo sus estudios filosóficos y teológicos en Dorsten y Paderborn, respectivamente. En esta última ciudad se ordenó de sacerdote el 2 de abril de 1937. En la Universidad de Innsbruck obtuvo el doctorado en Filosofía después de dos años de estudios. En



contra de su primer deseo de ir a las misiones, fué el año 1929 enviado, como profesor de Filosofía, a la *Academia de J. Duns Escoto*, de M. Gladbach, coristado perteneciente a la Provincia de Colonia, entonces recientemente restaurada. En el verano de 1933 se doctoró en Teología en la Universidad de Bonn, disertando sobre el Maestro Eckhart, de cuya tesis fué publicada una parte con el título de: «*Das Seelenfünklein in Meister Eckharts Lehrsystem und die Stellungnahme der Skotisten*». (Wiss. Weish. 2 (1935) 169-216). Con el comienzo del semestre de verano de 1935 se encargó de la cátedra de Teología en la Academia antes mencionada. Prosiguió sus lecciones aun después del comienzo de su última enfermedad (1954) hasta finales del semestre de verano de 1955. Desde el principio de su profesorado fué siempre su empeño el destacar con vigor, tanto en la teología especulativa como en la vida práctica, los rasgos característicos de la espiritualidad franciscana.

Portavoz de esta Teología es la revista «*Wissenschaft und Weisheit*», fundada por él, en colaboración con el P. Tadeo Soiron el año 1934. A los esfuerzos del finado se debe también el que la revista pudiera salir hasta casi finales de la segunda guerra mundial, a pesar de la oposición del Gobierno de Hitler. La colección de: «*Libros de Espiritualidad agustino-franciscana*» destinada a vivir al lado de la revista, murió, en su gestación, debido a causas extrañas.

Asimismo se debe a la iniciativa del P. Mariano la fundación y el rápido desenvolvimiento de la biblioteca: *Wissenschaft und Weisheit*, constituida, en su mejor parte, por libros fundamentales para la investigación y revistas científicas de Filosofía y Teología.

Ya antes del comienzo de la guerra le nombró miembro confundador suyo la *Maioricensis Schola Lullística*. Por dos veces explicó, después de la guerra, el P. Müller, en dicho Instituto, lecciones científicas sobre teología franciscana.

Con el mismo fin de propagar el espíritu de la Teología franciscana planteó un curso completo de Teología con el lema: «*Encuentro y Peregrinación*», de cuya serie vieron la luz pública: *Die Vergebung des Herzens* (1953), obra traducida al español con el título de «*Angustia y Esperanza*» (Herder, 1956, Barcelona) y *Begegnung im Ewigen*. Un tercer tomo sobre *Mariología* no pudo ultimarse, a pesar de que el autor trabajó en él durante su enfermedad.

Más que una enumeración de sus méritos en la fundamentación y promoción de movimiento franciscano en Alemania, quieren ser estas líneas el testimonio de sincera gratitud allende la muerte.

FR. S. V., O. F. M.  
München-Gladbach

## NOTAS DE LA REDACCIÓN

### ACLARACIÓN

El Dr. Joaquín Carreras y Artau nos ruega hagamos constar que el *ESTUDIO* inserto en ESTUDIOS LULIANOS, (I, pp. 1-30), bajo el título de *La Etica de Ramón Llull y el Lulismo* tiene por único autor a su hermano D. Tomás (q. s. G. h.), como consta explícitamente en la *Nota* con \* a pié de página. Así lo hacemos.

La Revista se limitó a transcribir el original entregado, en el que, por error, figuraba que el *ESTUDIO* era debido a los dos hermanos.



### AVIS

L'article du R. P. EUGÈNE KAMAR, O. F. M. *La controverse sur la Procession du Saint-Esprit dans les écrits de Raymond Llull* (Estudios Lulianos, I pp. 31-43; 207-216) sera édité á part avec des textes latins de R. Llull et de Matthieu d'Acquasparta en appendices et avec la bibliographie des derniers travaux sur R. Llull et l'Orient chrétien.

## RELACIÓN DE LAS OBRAS Y ESTUDIOS RESEÑADOS EN EL PRESENTE NÚMERO DE "ESTUDIOS LULIANOS"

### Sección de bibliografía luliana y medievalística

- JORGE RUBIO Y BALAGUER, *Menéndez y Pelayo y Ramón Lull* (Barcelona).  
GIULIO BONAFEDE, *Il pensiero francescano nel secolo XIII* (G. Mori & Figli, Palermo).
- FERNAND VAN STEENBERGHEN, *The philosophical movement in the thirteenth century* (Thomas Nelson, Edinburgh).
- ALAIN GUY, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui* (Privat, Toulouse).
- RUDOLF HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues* (Herder, Freiburg i. Br.).
- FRANCISCO JOSÉ DA GAMA CAEIRO, *Reviviscencias setecentistas do Lulismo em Portugal* (Revista Portuguesa de Filosofia, Braga).
- JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU, *Ramón Lull y la Cábala* (Revista LAS CIENCIAS, Madrid).
- SAINT AUGUSTIN, *La Trinité, II: Les images* (Desclée de Brouvver, Bruges).
- S. THOMAS AQUINATIS, *Opuscula theologica* (Marietti, Torino).
- S. THOMAS AQUINATIS, *Opuscula philosophica* (Marietti, Torino).
- ADOLFO MUÑOZ-ALONSO, *Perfiles de la vocación misionera en la mentalidad y escritos del Beato Ramón Lull* (Misiones extranjeras, Burgos).
- S. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opuscoli mistici* (Vita e pensiero, Milano).
- ANTONIO CRUZ, *Textos medievais das «Leituras» de Filosofia de Santa Cruz de Coimbra* (Revista Portuguesa de Filosofia, Braga).
- FR. FELICIANO SIMONCIOLI, *Il problema della libertà umana in Pietro di Giovanni Olivi e Pietro de Trabibus* (Vita e Pensiero, Milano).

### Sección de bibliografía general

- SEVERIANO DEL PÁRAMO, S. J., *La persona de Jesús ante la crítica liberal protestante* (Sal Terrae, Santander).
- PEDRO SÁNCHEZ-CÉSPEDES, S. J., *El Misterio de María* (Sal Terrae, Santander).
- GIOVANNI DI NAPOLI, *La concezione dell'essere nella Filosofia greca* (Carlo Marzorati, Milano).
- JOSEPHUS M.<sup>a</sup> ALEJANDRO, S. J., *Crítica* (Sal Terrae, Santander).
- HEINRICH SCHUMACHER, *El vigor de la Iglesia primitiva* (Herder, Barcelona).
- T. DE DIEGO DIEZ, S. J., *Theologia Naturalis* (Sal Terrae, Santander).
- IRAENEUS GONZÁLEZ MORAL, S. J., *Philosophia Moralis* (Sal Terrae, Santander).

# PUBLICACIONES

## de la MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA

Pesetas

<i>Miscellanea Lulliana</i> , (In memoriam Rev. Dom. Salvatoris Galmés, Vol. I. 228 págs., 24'8 x 18'2 cms. (Contiene el <i>curriculum vitae</i> del Reverendo Sr. Galmés, resumen de su labor lulística, oración fúnebre, pronunciada por el <i>Magister</i> P. Fray Rafael Ginard Bauzá y estudios de PLATZEK, O. F. M., GAIFFIER, S. J., MENDIA, O. F. M., VAN STEENBERGHEN, SERRA RÁFOLS, SALVÁ, T. O. R., PROBST, SCIACCA y SABATER MUT, S. J.). . . . .	70
<i>Studia Monographica</i> , Volúmenes, III, IV, V, VI, VII-VIII, IX-X, XI, XII-XIII, XIV. . . . .	30
<i>Studia Monographica</i> , Vol. XV, S. GARCÍAS PALOU, <i>Las imágenes creadas de la Trinidad increada, en los escritos de Ramón Llull</i> (En preparación). J. H. PROBST, <i>Le Bienhereux Ramon Lull, Chevalier par herédite et par vocation</i> . . . . .	15
J. H. PROBST, <i>Le Bienhereux Ramon Lull ne fut pas Kabbaliste</i> . . . . .	15
BARTOLOMÉ SALVÁ, T. O. R., <i>La cronología catalana en la Edad Media y la fecha del martirio del B. Ramón Llull</i> . . . . .	15
BARTOLOMÉ SALVÀ, T. O. R., <i>Qualiter Fidei articuli sint ratione demonstrabiles ex Beati Raymundi Lulli sententia</i> . . . . .	15
J. H. PROBST, <i>Langage imagé et symboles du B. Ramon Lull</i> . . . . .	15
J. TARRE, <i>El darrer quinqueni de la vida de Ramon Lull (1311-1315)</i> . . . . .	15
A. PH. BRÜCK, <i>L'Institut lulliste de Mayence au XVIII<sup>e</sup> siecle</i> . . . . .	15
T. CARRERAS Y ARTAU, <i>La Etica de Ramón Llull y el Lulismo</i> . . . . .	15
S. GARCÍAS PALOU, <i>San Anselmo de Canterbury y el Beato Ramón Llull</i> . . . . .	15
M. MASSUTI (OBRAS LULIANAS de): <i>La luz de Doctor, instrumento de apostolado. - La teoría luliana de las mareas. - Una teoría medieval sobre la marea. - Ramón Llull y la brújula. - Ramón Llull y la Alquimia. - Un vol., 144 págs.</i> . . . . .	40
J. MOLAS, <i>La poesia de Ramón Llull i l'amor cortés</i> . . . . .	15
R. SUGRANYES DE FRANCH, <i>Ramón Llull, Docteur dos missions</i> . . . . .	15
A. GOTTRON, <i>Une messe lulliste au debut du XVIII<sup>me</sup> siecle</i> . . . . .	15

## Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral de investigación luliana y medievalística

### Precio de la suscripción anual

España, América y Filipinas. . . . .	75 ptas.
Demás países . . . . .	125 ptas.

Dirigir los pedidos a:

**Administrador de la ESCUELA LULISTA MAYORICENSE**

**Apartado 17, Palma de Mallorca (España)**

### **En breve:**

Edición crítica de OPERA LATINA del Bto. Ramón Llull, bajo la dirección del Dr. FRIEDRICH STEGMULLER, Profesor ordinario público de la Universidad de Freiburg i. Br.

VOL. I. OPERA MESSANENSIA EL TUNICIANA. Paravit Dr. Theolog. JOHANNES STOHR, Palma de Mallorca (España) 1957.