

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

"Maioricensis Schola Lullística"

Instituto Internacional del

"Consejo Superior de Investigaciones Científicas"

---

## S U M A R I O

---

### ESTUDIOS

- ROBERT D. F. PRING-MILL, *El número primitivo de las dignidades en el «Arte general»* . . . . . pág. 129
- RAFAEL BAUZÁ BAUZÁ, *Doctrinas jurídicas internacionales de Ramón Llull* . pág. 157

### NOTAS

- P. ANTONIO OLIVER, C. R., *El «Llibre del Orde de Cavalleria» de Ramón Llull y el «De laude novae militiae» de San Bernardo* . . . . . pág. 175
- S. GARCÍAS PALOU, *¿Fue Ramón Llull el primero en usar las expresiones «teología positiva» y «teólogo positivo»?* . . . . . pág. 187
- FERMÍN DE URMENETA, *El Pacifismo luliano* . . . . . pág. 197

### TEXTOS

- L. PÉREZ MARTÍNEZ, *Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca* . . . . . pág. 209

### BIBLIOGRAFÍA

- I. Sección de obras medievalísticas, pág. 227. — II. Sección general de obras científicas, pág. 235.

### CRÓNICA

- Estado actual de los trabajos de la edición crítica de las OPERA OMNIA LATINA del Beato Ramón Llull*, pág. 242.



# PUBLICACIONES

## de la MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA

	Pescetas
<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 PLATZECK, 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. . . . . Cada volumen:	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 SALVÁ, 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. TARRÉ, <i>El darrer quinqueni de la vida de Ramon Llull (1311-1315)</i> . . . . .	15
A. PH. BRÜCK, <i>L'Institut lulliste de Mayence au XVIIIe siecle</i> . . . . .	15
T. CARRERAS Y ARTAU, <i>La Ética 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 del 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 Ramon Llull i l'amor cortès</i> . . . . .	15
R. SUGRANYES DE FRANCH, <i>Ramon Lull, Docteur des missions</i> . . . . .	15
A. GOTTRON, <i>Une messe lulliste au debut du XVIIIe siecle</i> . . . . .	15
F. DE B. MOLL, <i>Notes per a una valoració del lèxic de Ramon Llull</i> , 50 págs.	25
S. GARCÍAS PALOU, <i>La fecha de composición del «Libre de Blanquerna»</i> . . . . .	15
B. Raimundi Lulli OPERA LATINA (Fasc. I (1952), II (1953-54), III (1954). Los tres fascículos: . . . . .	50

Dirigir los pedidos a: ESCUELA LULÍSTICA MAYORICENSE  
Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

# DICCIONARI

## CATALÀ-VALENCIÀ-BALEAR

Inventario lexicográfico y etimológico de la lengua catalana en todas sus formas literarias y dialectales, recogidas de los documentos y textos antiguos y modernos, y del habla viva.

Obra iniciada por **Mn. Antonio M.<sup>a</sup> Alcover** y continuada por **F. de B. Moll**, *Magister* de la «*Maioricensis Schola Lullistica*».

Constará de 10 tomos. Disponibles, actualmente, los volúmenes III-VII, a 500 ptas. el volumen; y el VIII, a 650 ptas. (Para el extranjero: 33 % de aumento). En curso de publicación, tomo IX.  
En preparación: tomo X y la reimpresión de los volúmenes I y II.

EDITORIAL MOLL - Plaza de España, 86 - Palma de Mallorca (España)



## EL NÚMERO PRIMITIVO DE LAS DIGNIDADES EN EL «ARTE GENERAL»

### IV

Este primer artículo sobre el número de las dignidades tiene por objeto, como dijimos antes, buscar una explicación para la serie cuaternaria de dieciséis dignidades que hallamos en todas las versiones del Arte general de la primera época. Las tres primeras secciones de este artículo, publicadas en el postrer fascículo de *Estudios Lulianos, I*, fueron tan sólo una introducción a nuestro problema. Pudimos destacar la importancia del tema, enfocándolo a la luz del «concepto del número como plano del cosmos»<sup>82</sup> que parece estar en el fondo de toda la numerología medieval, y un estudio de tratados lulianos sobre dos de las cuatro ciencias matemáticas nos reveló que, por lo menos en estas dos, el Beato no dejaba de compartir las ideas de muchos de sus contemporáneos sobre la íntima asociación entre las ciencias matemáticas y la astrología. Vimos, por una parte, en el *Tractatus Novus de Astronomia* que su sistema astrológico se basa sobre una técnica de *devictio* elemental, gracias a cuyas aplicaciones «metafóricas» podría «obrar el Arte, según Salzinger, de manera que las virtudes 'devenen' a los vicios y la verdad «devence» al error»;<sup>83</sup> en la *Nova Geometria*, por otra parte, vimos que para Llull la geometría —lejos de ser un estudio euclidiano— parecía estar en primer lugar al servicio de la filosofía natural, de la astrología y de la medicina, en cuanto les servía a las tres para representar e investigar en «figuras» visibles las relaciones de los cuatro elementos y de los signos y planetas. Si la estructura del universo que examinaba en la astronomía y la geometría dependía de sus teorías elementales, difícil

<sup>82</sup> V. F. HOPPER, v. n. 20.

<sup>83</sup> «one can work the Art, as Salzinger says, so that virtues «devict» vices and truth «devicts» error»; YATES, p. 153.



sería suponer que los números —establecidos ya desde siglos antes como la esencia constitutiva de las cosas—, podrían dejar de estar relacionados para Llull con estas teorías. En aquellas tres primeras secciones de este artículo, sin embargo, apenas se dijo nada del aspecto numérico de estas teorías: aspecto con el cual nos hemos de encontrar en esta cuarta sección, en seguida que empezamos a buscar una explicación del número primitivo de las dignidades en el Arte general.

Las dignidades son los principios transcendentales del sistema luliano: constituyen lo cognoscible de Dios; son sus instrumentos creadores, estando reflejadas en todo aspecto de su creación, y forman por consiguiente parte de la estructura esencial del universo entero (estructura al mismo tiempo del ser y del conocer); organizadas en la primera figura del Arte, la Figura A, constituyen los principios fundamentales del *ars inveniendi veritatem*. Ya vimos en la primera sección de este artículo que su número no es constante en las obras no dependientes de la estructura del Arte general —ni en las que se escribieron durante su primera época,<sup>84</sup> ni en las de la segunda época tampoco—,<sup>85</sup> pero en la Figura A de la primera época hay siempre dieciséis (así como siempre hay nueve en la Figura A de las Artes posteriores). Estas Artes de la primera época nunca nos dicen por qué se les basó sobre una serie de dieciséis principios; y, ya que el número no parece ser una parte esencial de la doctrina de las dignidades en sí, conviene buscar la razón fuera de esta doctrina. Recordemos

<sup>84</sup> V. n. 9.

<sup>85</sup> V. n. 12.

<sup>86</sup> Las letras «abcd» constan en la figura 17 de la edición, las letras «EFGHIKLMNOPQRST» se han añadido a la figura para facilitar el análisis de su construcción. Importa notar que la figura de MILLÁS VALLICROSA se diferencia del original (22<sup>a</sup>, f. 16<sup>v</sup>) en tres aspectos: (1) en la original, la letra «a» no consta en el triángulo superior ni en el inferior tampoco, pero el texto justifica plenamente la atribución de estas dos cámaras al fuego, y por lo tanto he adoptado la modificación del editor en este particular; (2) en la figura original constan cuatro letras adicionales, cuyo fin confieso que me escapa, suprimidas por el editor sin mencionarlo en el aparato crítico: una «a» donde aparece nuestra F, una «q» verticalmente debajo de la «a» y al nivel de la punta inferior de la figura, una «b» donde aparece nuestra H, y una «r» correspondiente a la «q» verticalmente debajo de esta «b»; (3) en la figura de MILLÁS VALLICROSA hay una bisectriz vertical representada por una línea interrumpida que va de nuestra C a M (pasando por SQT) en lugar de la línea continua SQT de la figura original, tal como la reproducimos.



que, a pesar de la variación en el número de las *dignidades* en otras obras, estas Artes de la primera época no fueron las únicas obras de aquel período que se escribieron sobre una base de *dieciséis principios*. Llull escribió, de hecho, nada menos que cuatro obras sobre una base de dieciséis principios *que no eran las dignidades* entre el *Ars Magna* primitiva (c. 1272) y el *Art demostrativa* (c. 1275): *Comensaments de teologia*, *Liber Principiorum Philosophiae*, *Liber Principiorum Juris* y *Liber Principiorum Medicinae* [Núms. 6-9, v. Avinyó pp. 40-49] —o sea los cuatro «libri principiorum» publicados por Salzinger en el primer tomo de la edición maguntina junto al *Ars Magna* primitiva y su primera ampliación, el *Ars Universalis* o *Lectura super Artem Compendiosam* [N.º 2]—.

Las series de dieciséis principios que constituyen la base de los tres primeros «libri principiorum» aparecen de nuevo en las figuras suplementarias del *Art demostrativa*. Los principios de la *Figura dels comensaments de theologia* son «essència, vida, dignitat [o dignitat],<sup>87</sup> actu, forma, relació, ordinació, acció, articles, manaments, esposició, 1.ª entenció, 2.ª entenció, glòria, pena, evum».<sup>88</sup> Los principios de la *Figura dels comensaments de filosofia* son «1.ª causa, motus, àngel, orbis, forma, matèria, natura, elemens, appetitus, potència, abitus, actus, mistum, digestum, conpost, alteració».<sup>89</sup> Los principios de la *Figura dels comensaments de dret* son «forma, matèria, dret, comú, especial, natural, positiu, canònic, sivil, costumal, tesorical [i. e. derecho *teórico*], pratical, nutritiu, comparatiu, antic, nou».<sup>90</sup> No es necesario detenernos en largas investigaciones sobre las materias de estos tres tratados «de principios» para ver, como se desprende del simple examen de estas tres listas, que el número de dichos principios es tan arbitrario en los tres casos como parecía serlo en el caso de las dignidades. Pero todavía nos queda otro de los «libri principiorum»: el *Liber Principiorum Medicinae*.

En este caso el número de principios se explica por un aspecto de la teoría elemental que Miss Yates no ha analizado en su artículo, y al cual apenas hemos aludido hasta ahora: la teoría de los grados elementales. Ya sabemos que la medicina luliana se basa sobre la doc-

<sup>87</sup> V. «Obres», XVI, p. 19.

<sup>88</sup> «Obres», XVI, lám. 10.

<sup>89</sup> «Obres», XVI, lám. 11.

<sup>90</sup> «Obres», XVI, lám. 12.



trina tradicional de los cuatro humores (manifestaciones fisiológicas de los elementos): pues bien, cada humor puede estar presente en el primero, segundo, tercero o cuarto grado en una «compleción» humana (como también en las plantas, cuyas propiedades curativas dependen precisamente de esta relación que tienen con la constitución temperamental del hombre) y el conjunto de los cuatro grados de cada uno de los cuatro humores forma la serie de dieciséis principios que rigen las operaciones del *Liber Principiorum Medicinae*. El número no podría estar más íntimamente relacionado con la materia, y de todos los libros lulianos basados sobre una serie de dieciséis principios éste es el único en el cual el número tiene una relación más que casual —o impuesta— con la materia que organiza.

La doctrina de los cuatro grados de intensidad en la manifestación de los elementos no es, desde luego, una invención de Lull: remonta a Galeno,<sup>91</sup> y había sido empleada por todos los médicos posteriores del mundo griego y del mundo árabe. En el Islam, había producido un sistema —en realidad una serie de sistemas alternativos— de medicina graduada, cuya manifestación más conocida en la Edad Media era quizás la obra de Al-Kindi (siglo IX) traducida por Gerardo de Cremona (siglo XII) bajo el título *De Medicinarum Compositarum Gradibus Investigandis Libellus*.<sup>92</sup> Ya se pueden notar ideas pitagóricas en la obra de Al-Kindi, y los aspectos numéricos de la teoría se fueron desarrollando más todavía posteriormente bajo la influencia indudable de la numerología pitagórica.<sup>93</sup> Si recordamos la importan-

<sup>91</sup> *De Simplicium Medicamentorum Temperamentalibus Facultatibus Libri XI*, V, 27; cit. P. KRAUS, *Jabir ibn Hayyan. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, II («Jabir et la science grecque») [Cairo, 1942], p. 189, n. 4.

<sup>92</sup> Texto arábigo, con traducción francesa y comentario, en L. GAUTHIER, *Antécédents Greco-arábes de la psychophysique* (Beyrouth, 1939). El texto latino, IACOBUS ALKINDUS *De Rerum Gradibus*, aparece como un suplemento a *Mesuë Opera* en la edición de Estrasburgo de 1531, las de Padova de 1556 y 1564, las de Venecia de 1558 y 1579, y la edición de Lyons de 1584 (v. D. CAMPBELL, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages*, London 1926, I, p. 64).

<sup>93</sup> Sobre todo en una obra alquímica probablemente del siglo X, el *Kitab al-sumum* [Libro de la Balanza], que lleva el nombre de Jabir ibn Hayyan (siglo VIII), en el cual cada elemento tiene cuatro grados y siete subdivisiones (dando un total de  $28 \times 7 = 112$  posiciones). El sistema numérico del *Kitab al-sumum* no corresponde al luliano (ni consta que se tradujera el *Kitab al-sumum* al latín en la Edad Media), pero el hecho de que se emplearan las veintiocho letras del alfabeto árabe para denotar las veintiocho subdivisiones de cada elemento presenta por lo menos un paralelo interesan-



cia del 1, 2, 3 y 4 en el sistema pitagórico, y la importancia que se atribuía al hecho de que sumasen 10, notaremos los dejos de este pitagorismo en el aspecto numérico de los grados. Cuando Lull habla de las cuatro complejiones en el *Liber Principiorum Medicinae* resulta que cada una consta de un elemento en el cuarto grado, otro en el tercero, otro en el segundo, y el otro en el primero (total diez grados). Emplea, además, una técnica representativa en la cual los grados se representan por puntos (como los números en la *tetractys*): «qualiter quatuor complexionum habente in humano corpore decem puncta producta per additionem quatuor, trium, duorum et unius». <sup>94</sup> Un aspecto importante de la teoría de los grados, aunque no esté directamente relacionado con nuestro problema central, es el de su

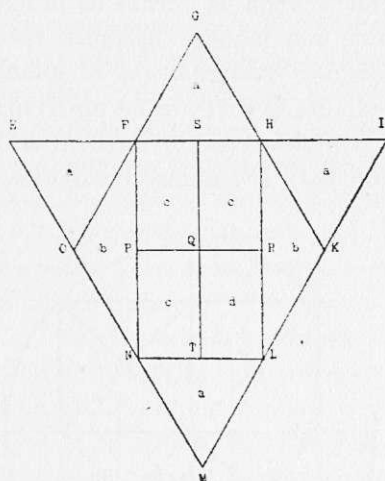


Fig. 5 - Figura de IIII gradus elementorum. <sup>96</sup>

te con el empleo luliano de una notación alfabética para calcular combinaciones elementales. Véase KRAUS, t. c., cap. V «*La théorie de la balance*», pp. 187-303, para un estudio detenido de la teoría jabiriana; y E. J. HOLMYARD, *Alchemy* (Penguin Books: Pelican A 348; Londres, 1957), pp. 66-80, para un sumario claro y conciso.

<sup>94</sup> Desgraciadamente no hay ninguna representación gráfica de esta índole en el mismo *Liber Principiorum Medicinae*, aunque tengo entendido (por comunicación de Miss Yates) que las hay en el *Liber de Levitate et Ponderositate Elementorum* [N.º 58, probablemente 1293] que sólo se ha publicado en *Opera Medica* (Palma, 1752). Por no haber podido consultar esta edición - no parece haber ningún ejemplar en Inglaterra, ni consta en la Bibliothèque Nationale ni en el Vaticano [YATES, p. 167] - me ha sido imposible seguir este aspecto de las teorías lulianas más lejos de momento. El *Liber exponens Figuram Elementalem Artis Demonstrativae* [N.º 25, c. 1275, pub. Maguntina IV] tampoco representa los grados por puntos, pero los describe así (v. n. 101).

valor relativo, y vale la pena intentar aclararlo un poco para facilitar la tarea de futuros investigadores. ya que la *Nova Geometria* nos ofrece ciertos datos que no constan ni en el *Arbre de sciència* ni en el *Liber exponens Figuram Elementalem Artis Demonstrativae* [N.º 25, c. 1275] y cuyo significado no ha sido analizado hasta ahora. Ya sabemos que la *Nova Geometria* contiene dos figuras asociadas con los grados, la *figura de gradibus elementorum* (fig. 6) y la *figura de III gradus elementorum* (fig. 5): mirémoslas de más cerca.

La *figura de III gradus* (fig. 5) representa «unam planetam que est in 4.º gradu caloris sicut... piper»,<sup>95</sup> el cual contiene 4 grados de calor, 3 de sequedad, 2 de humedad y 1 de frío. Esta serie de  $4+3+2+1$  está representada (esta vez) no por puntos sino por áreas geométricas. A primera vista la forma de la figura es muy curiosa, pero se ha obtenido de una manera bastante fácil: consiste en una figura anterior, la *figura triangulorum et quadrangulorum*, que se había construido mediante la división de un triángulo equilátero EIM en nueve «cameris equalibus per continentiam»,<sup>96</sup> a la cual se ha añadido una cámara más.<sup>97</sup> Los cuatro triángulos equiláteros «a» son

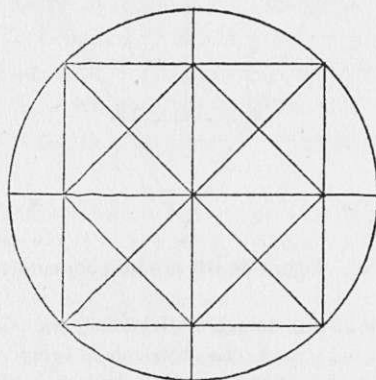


Fig. 6 - Figura de gradibus elementorum.

<sup>95</sup> *Nova Geometria*, p. 71.

<sup>96</sup> *Ib.*, p. 65.

<sup>97</sup> Para construir la *figura triangulorum et quadrangulorum* se dividen los lados del triángulo equilátero EIM en tres partes iguales: EF, FH, HI; IK, KL, LM; MN, NO, OE. Trazando la línea OF se produce el triángulo equilátero EFO, y de la misma manera se producen los triángulos HIK y NLM trazando KH y NL. El rectángulo FHLN se produce uniendo F a N y H a L, y se descompone en los cuatro pequeños



los cuatro grados del fuego, los tres rectángulos «c» son los tres grados de la tierra, los dos triángulos obtusángulos «b» son los dos grados del aire, y el cuarto rectángulo es el grado solitario del agua.<sup>98</sup> A base de esta figura podríamos suponer que los cuatro grados estarían relacionados entre sí por una progresión aritmética según la serie 1,2,3,4; pero miremos la *figura de gradibus elementorum* (fig. 6), anterior a la *figura de IIII gradus* en la *Nova Geometria*.

Según su texto correspondiente esta *figura de gradibus* —compuesta de «XXIII domos equales»— sirve

«ad significandum assituacionem graduum in quibus existunt elementa in elementatis, sicut in grano piperis aut alterius plante in quo aliquid elementum est in quarto gradu».<sup>99</sup>

Para explicar su aplicación Llull se sirve del mismo ejemplo del «grano piperis» cuya representación acabamos de estudiar en la otra figura. En este caso, hay que distribuir los veinticuatro *domos* entre aquellos 4 grados de calor, 3 de sequedad, 2 de humedad y 1 de frío, y Llull lo hace de la manera siguiente: en primer lugar, un *domus* corresponde a cada elemento «ratione eorum simplicitatis», lo cual deja veinte; de estos veinte, diez se distribuyen a los cuatro elementos según la serie 1,2,3,4 que corresponde al 1.º, 2.º, 3.º y 4.º grado en la *figura de IIII gradus*; y luego se vuelve a repetir este procedimiento con los diez *domos* restantes. Si luego sumamos los *domos* que corresponden a los cuatro elementos, hallamos que

al fuego, que está en el 4.º grado, le corresponden  $1+4+4 = 9$ ,  
 a la tierra, que está en el 3.º grado, le corresponden  $1+3+3 = 7$ ,  
 al aire, que está en el 2.º grado, le corresponden  $1+2+2 = 5$ ,  
 y al agua, que está en el 1.º grado, le corresponden  $1+1+1 = 3$ .<sup>100</sup>

---

rectángulos por medio de las dos bisectrices PR y ST. Para construir ahora la *figura de IIII gradus elementorum*, basta trazar las líneas OF y KH hasta que se encuentren en G.

<sup>98</sup> Emplea las letras del ABDC de la figura de *mixtione*, v. n. 62.

<sup>99</sup> *Nova Geometria*, p. 69.

<sup>100</sup> «de hoc dabimus exemplum in huius modum: In grano piperis ignis est in quarto gradu caloris, terra in tercio gradu siccitatis, aer in secundo gradu humiditatis, aqua in primo gradu frigiditatis, unde ratione huius damus igni in grano piperis unam domum de XXIII domibus, aliam domum damus terre, aliam aeri, aliam aque. Et hoc facimus ratione eorum simplicitatis, post hanc dacionem facimus aliam dacionem et divisionem de XXIII domibus in hunc modum: in pipere damus quatuor domos igni quia in pipere est in quarto gradu caloris, et terre damus III quia in pipere est in

Obtenemos, por lo tanto, una distribución de los 24 *domos* entre los cuatro elementos según la serie 3,5,7,9; lo cual parece indicar valores relativos para los cuatro grados elementales de 3, 5, 7 y 9 respectivamente. Si fuera así (y falta consultar textos que no me fueron accesibles para averiguarlo)<sup>101</sup> esta serie de valores pudiera ser importante cuando se intente establecer la filiación de las teorías elementales lulianas, ya que es sobre todo con respecto a los valores relativos de los grados que se diferencian los diversos sistemas de medicina graduada que hallamos en el Islam.<sup>102</sup> El mismo Beato nos dice por qué hubo de haber precisamente este número total de *domos* en la figura: «habet XXIII domos ad significandum XXIII horas diei naturalis

---

tercio gradu siccitatis, et aeri damus duos domos quia in pipere est in secundo gradu humiditatis, et aque damus aliam domum quia in primo gradu frigiditatis. Et de aliis X domibus hoc idem. Et ideo in pipere ignis habet IX domos, terra VII, aer quinque et aqua III, unde racione huius piper condicionatum est secundum divisionem quam diximus, et ignis in ipso est dominus, et post ignem terra est domina». Ib., p. 69.

<sup>101</sup> La primera parte del *Liber exponens Figuram Elementalem Artis Demonstrativae*, «De quatuor Gradibus Elementorum», no parece solucionar el problema a pesar de lo detallado de su exposición de las subdivisiones de los respectivos elementos en los cuerpos elementados, ya que desgraciadamente no establece un sistema de valores matemáticos para las subdivisiones de distintas categorías. Si tomamos como ejemplo un compuesto de la misma constitución que aquel «grano piperis», el 4.º grado del fuego «dividit se in sex partes, quarum tres tribuit terrae, et duas aëri, et unam aquae, ista sex partes valent quatuor puncta valentia unum gradum ignis»; la tierra, que está en el 3.º grado, también se divide en seis partes, pero estas seis sólo «valent tria puncta»; el aire, en el 2.º, se divide en cinco partes (no todas iguales entre sí); y el agua, en el 1.º grado, se divide en tres, «et istae tres partes valent unum punctum» [p. 2 de la edición, paginada independientemente, en el cuarto tomo de la edición maguntina]. El número de partes de distintos valores no definidos se va elevando conforme se analizan las plantas coléricas de los tres grados inferiores, y no me ha sido posible establecer sus valores relativos a base de los datos expuestos.

<sup>102</sup> Al-Kindi cita, para contradecirla, la opinión de que el valor relativo de los grados corresponde a la serie 5,6,7,8 (opinión basada sobre el supuesto de que el equilibrio consistía, por ejemplo, en cuatro partes de calor y cuatro de frío, y que el primer grado de calor supondría la sustitución de una parte de frío por una de calor de manera que habría cinco partes de calor y tres de frío, y así sucesivamente) [trad. Gauthier, o. c., pp. 68-69]. En su propia opinión, sus valores tenían que estar en una progresión geométrica de 2,4,8,16 de manera que cada grado sucesivo sería el doble del anterior (supone que hay que tomar el 1 como la base equilibrada, que por ser el 2 el primer número después del 1 tiene que ser el valor del primer grado, y que lo que tiene que permanecer invariable no es el intervalo sino la relación entre grados sucesivos) [v. GAUTHIER, o. c., pp. 24, 61]. AVERROES atacó esta opinión en su *Colliget*,



que equales sunt». <sup>103</sup> Ya sabemos que la división del día en veinticuatro horas sirve principalmente «per ço que l'astronomia sàpia jutjar lo signe segons sa hora». <sup>104</sup> Por lo tanto parece que esta serie luliana de 3,5,7,9 tiene que responder a necesidades astrológicas, pero no me ha sido posible hasta ahora averiguar la naturaleza de la correspondencia. La explicación de esta figura termina señalando su utilidad en la medicina y el placer que puede proporcionar a los filósofos naturales:

«Hec figura sic declarata significat gradacionem et compositionem elementorum quem habent in substantiis elementatis, et est figura valde utilis pro medicis ut cum ipsa gradare sciant medicinas et est delectabilis per naturalibus qui scire desiderant modum secundum quem elementa intrant compositionem». <sup>105</sup>

Dejando aparte tanto el problema de los valores relativos y su conexión astrológica como las aplicaciones médicas de la doctrina de los grados, para nuestro propósito basta haber establecido la naturaleza elemental de la única serie de dieciséis principios cuyo número parece responder a las necesidades de la materia expuesta. La naturaleza cuaternaria de esta serie de *principiorum medicinae* depende de la naturaleza cuaternaria de la teoría tradicional de los cuatro elementos, y el número de aquéllos no es más que el número que se produce cuando se cuadra el número de los elementos para atribuirle a cada uno tantos grados como elementos existen: cuadrar un número lo extendía sin modificar sus propiedades originales (principio que tendremos que recordar otra vez al tratar de las nueve dignidades de la segunda época). <sup>106</sup> ¿Cuáles eran, pues, las propiedades de este número que se había cuadrado?

prefiriendo la progresión aritmética 1,2,3,4 con igualdad de intervalo y no de relación [v. GAUTHIER, o. c., pp. 28-36]. La teoría más complicada (y al mismo tiempo la más

pitagórica en su numerología, fué la del *Kitab al-sumum* (v. n. 84), que emplea la serie 1,3,5,8; estas cifras (que suman 17) se encuentran repetidas veces en las obras jabirianas, junto con el 28, todos derivados evidentemente del «cuadrado mágico» constituido por los números de 1 a 9 (el 28 es el *gnomon* del cuadrado, constituido por el 4,9,2,7,6; y la serie 1,3,5,8 representa las cuatro cifras del cuadrado restante) [HOLMYARD, o. c., pp. 74-75].

4	9	2
3	5	7
8	1	6

<sup>103</sup> *Nova Geometria*, pp. 68-69.

<sup>104</sup> *Arbre de sciència*, «Obres», XII, p. 117 cit.

<sup>105</sup> *Nova Geometria*, p. 69.

<sup>106</sup> HOPPER, o. c., pp. 82, 100, 102.

El número de los elementos no carecía de significado, ni para Llull ni para sus predecesores. Platón había procurado establecerlo de una manera necesaria en el *Timeo*, y Llull hace lo mismo —aunque de otra manera— en el *Arbre de sciència*. La argumentación de Platón<sup>107</sup> es algo compleja: tiene que haber fuego para que lo que llega a ser sea visible, y tierra para que sea tangible; pero dos cosas aisladas no se pueden unir de una manera satisfactoria sin una tercera, y la forma sólida (o sea tridimensional) del universo necesita no un solo elemento intermedio sino dos, «ya que los sólidos siempre están unidos no por un intermedio sino por dos».<sup>108</sup> No hay para qué meternos en los aspectos matemáticos de esta demostración,<sup>109</sup> según la cual la relación entre estos cuatro elementos tenía que ser además una proporción geométrica continuada —«de modo que, tal como el fuego está relacionado al aire, así lo está el aire al agua, y tal como el aire está relacionado al agua, así lo está el agua a la tierra»—<sup>110</sup> para que así se llegara a constituir «el cuerpo del universo, consiguiendo la concordancia gracias a la proporción, de las cuales adquirió Amistad, de modo que llegando a unidad consigo mismo devino indisoluble por cualquiera que no fuese quien lo había unido».<sup>111</sup>

Aunque la manera en que Llull establece el número de los elementos por razones necesarias en el *Arbre de sciència* sea muy distinta, también tiene que ver con la organización armónica del universo: «són quatre per ço que càpien en ells differència concordança e contrarietat» —o sea el primer ternario definitivo de los principios relativos—, «car si eren tres o menys, no y cabrien, e si eren .v. elements, seria lo cinqué superflu».<sup>112</sup> Recordemos nuestra primera figura (v. fig. 1): hay diferencia de un elemento a otro por razón de la diferencia entre las parejas de cualidades que les corresponden, pero en el caso de los elementos contiguos la diferencia es de concordancia (ya que el aire, p. e., recibe como *cualidad apropiada* el calor *propio*

<sup>107</sup> *Timeo*, 31B-32C.

<sup>108</sup> *Ib.*, 32B; HEATH relaciona este punto con Euclides, VIII, 11 y 12 (SIR THOMAS HEATH, *Thirteen Books of Euclid*, II, p. 294).

<sup>109</sup> V. el comentario de F. M. CORNFORD. en *Plato's Cosmology* (1937) pp. 45-52, para un estudio detenido del problema.

<sup>110</sup> *Timeo*, 32B.

<sup>111</sup> *Ib.*, 32C.

<sup>112</sup> «Obres», XI, p. 27; la demostración ocupa una página entera.



del fuego) mientras que en el caso de elementos diametralmente opuestos la diferencia es de contrariedad (ya que ambas cualidades del uno están opuestas a las del otro: el calor y la sequedad del fuego, p. e., al frío y la humedad del agua). Si sólo hubiera tres elementos podría haber concordancias, pero por razón de la contigüidad de todo elemento con ambos de sus compañeros no podría haber contrariedades (mientras que cualquier elemento adicional sobraría ya que no se le necesita para establecer la posibilidad de contrariedad). El metimiento de aquel ternario en el universo requiere, por lo tanto, la existencia de cuatro elementos — «e no menys ni més» —; recordemos que fué «per ço car los elements són quatre e no menys ni més» que estaban «disposts a ésser figurats en los elementats en figura quadrangular circular e triangular»: <sup>113</sup> las figuras cuya naturaleza investigamos al estudiar la *Nova Geometria*.

Por lo tanto, tal como tenía que haber precisamente cuatro elementos según Platón para explicar las tres dimensiones espaciales, así los tiene que haber según Llull para explicar la presencia de estos tres principios relativos en el universo creado. Ya que no podrían ser ni más ni menos sin contradecir la existencia observada de «differència concordança e contrarietat» para Llull, y la naturaleza «sólida» del universo para Platón, el número de los elementos es en sí uno de los factores estructurizantes en la obra de la creación en ambas teorías: manifestación del número como *formbildender Faktor des Göttlichen Schöpfungswerkes*, en aquella frase de Curtius. <sup>114</sup> Y este número de los elementos es indispensable también, en la teoría luliana, para la manifestación en los cuerpos elementados de las tres *figure generales ad omnes figuras*. <sup>115</sup> «les quals tres figures són necessàries a ésser en los elements assituades». <sup>116</sup> Factor estructurizante en cuanto a su manifestación de aquellos tres principios relativos, también lo es en cuanto a su responsabilidad para la organización geométrica del mundo material.

Estas, pues, son las propiedades del cuaternario elemental que se reproducen —extendidas por el procedimiento, pero sin modificación alguna— en la serie de los dieciséis grados elementales. Pero ¿qué

<sup>113</sup> Ib., l. c.

<sup>114</sup> V. n. 5.

<sup>115</sup> *Nova Geometria*, p. 60, cit.

<sup>116</sup> «Obres», XI, pp. 27-28.

tiene que ver todo esto con nuestro tema? Lo mismo que la técnica de *devictio*, la teoría de los grados sería de interés exclusivamente científico si no fuera que se nos asegura que tiene posibilidades «metafóricas» que la relacionan con el Arte general. En el *Liber Principiorum Medicinae* se nos dice:

«Est in hac Arte Metaphora, ut per hoc, quod secundum Gradus et Triangulos et alias Distinctiones in hac Arte dictum est, possint etiam intelligi ea, quae de aliis scientiis existunt, sicut de Theologia, Jure et Philosophia naturali et aliis. per quas intellectus exaltatur in intelligendo».<sup>117</sup>

Esta aseveración tiene afinidades con lo que se nos dijo de los fines de la geometría, pero es a un tiempo más específico y de mayor envergadura. En primer lugar, demuestra la dependencia de los tres *libri principiorum* «de Theologia, Jure et Philosophia» del *Liber Principiorum Medicinae*, con el cual ya sabemos que concurren en el número de sus principios. En segundo lugar, afirma que mediante esta aplicación metafórica «possint etiam intelligi ea, quae de aliis scientiis existunt», lo cual es precisamente uno de los fines del Arte general. Para ver cómo se ha de entender esta afirmación tendremos que estudiar el Arte general de dieciséis dignidades.

## V

Ya que no hay otra razón aparente para adoptar el número de dieciséis para las dignidades, investiguemos la posibilidad de que fuera la doctrina de los grados elementales la que lo sugirió y que —por lo tanto— impuso una estructura cuaternaria sobre el conjunto del primitivo Arte general, al mismo tiempo que sobre todo el universo en cuanto éste aparece sometido a la técnica investigatoria de esta Arte. Como ejemplo tomaremos, no el *Ars Magna* primitiva, de difícil consulta por sólo estar impresa en la edición maguntina, sino el *Art demonstrativa* [N.º 18, c. 1275] —la primera revisión importante del Arte— accesible a todos en su texto catalán en la edición palme-

<sup>117</sup> Edición maguntina, I, *Liber Principiorum Medicinae* (paginado independientemente) p. 5, cit. YATES p. 130.



sana de las «Obres de Ramon Lull» Vol. XVI. Recordemos, antes de adentrarnos en sus complejidades, que tenía por fin principal (como el *Ars Magna* primitiva también) el proselitismo:

«Aquesta Art és per entenció d endressar aquells homens qui són en error, los quals no an art ni doctrina con venguen a veritat; cor esta Art és comuna a gentils jueus crestians e sarraíns e a totes gens de qual que secta sien, e asò és per so cor los comensamens de la Art són comuns. per los quals comensamens pot ésser conegut qual poble és en veritat ni qual és en error, e és donada doctrina con lo poble qui és en veritat pot, per ajuda de Déu, adur a veritat lo poble qui està en error contra veritat».<sup>118</sup>

Podrá demostrar la verdad de la religión cristiana y el error de los infieles, convirtiéndoles al catolicismo y corrigiendo su error; lo hará mediante el empleo de sus *comensamens*, y será capaz de hacerlo porque éstos son comunes a todos y el Arte que está fundada en ellos tiene por lo tanto que ser «comuna... a totes gens». Para el manejo de aquellos *comensamens* Lull emplea una notación alfabética y una serie de *figuras* combinatorias, y tendremos que considerar estas últimas de más cerca porque es por las figuras que el Arte se relaciona directamente con la teoría elemental.

Dejando aparte las tres figuras suplementarias de teología, filosofía y derecho, hay —como ya dijimos antes— una serie de dieciséis figuras en el *Art demonstrativa*, catorce de las cuales «reproducen o recuerdan esencialmente las figuras equivalentes del *Ars Magna* primitiva».<sup>119</sup> Si se las cuenta de la manera como las cuenta Lull, estas dieciséis figuras no constituyen más que nueve, siete de las cuales se desdoblan en una pareja constituida por una *primera figura* y una *segona figura*; contándolas como nueve, y añadiendo a estas figuras básicas del Arte general las tres «figures de comensamens» que representan su aplicación a ciencias particulares, obtenemos la serie de «.xij. figures» en las cuales «és departida» la primera Distinción.<sup>120</sup>

<sup>118</sup> «Obres», XVI, p. 112.

<sup>119</sup> CA, I, p. 399.

<sup>120</sup> «Obres», XVI, p. 7. Aun contándolas como las cuenta Lull, hay dieciséis en la edición maguntina, pero más vale no complicarnos el asunto en esta ocasión considerando toda la serie descrita en la *Introductoria Artis Demonstrativae* [N.º 20, Maguntina, III] en cuyo duodécimo capítulo se expone una figura común *facta ex duobus T*, además de exponer en otros lugares una *figura influentiae* (cap. 20), una *figura finium* (cap. 21) y una *figura derivationum* (cap. 19).

Pero si miramos bien aquellas nueve figuras básicas, vemos que las dos que no se desdoblán no son *figuras* en el mismo sentido que las demás, ya que sólo constan de una letra en un círculo: la Y azul de la verdad y la Z roja de la falsedad. La última de las siete que se desdoblán constituye la pareja que no figuraba en el *Ars Magna* primitiva, y es en cierto sentido la más importante de todas: es la *figura demonstrativa* (o «.ix.<sup>a</sup> figura»). Resumen y compendio del Arte general, esta última figura básica está compuesta de las ocho anteriores (integradas de una manera tan complicada en su forma *primera* que ésta no consta en las fuentes de la edición palmesana, la cual se hubo de contentar con su descripción en el texto).<sup>121</sup>

De las siete figuras dobles, la sexta es una figura elemental. En las otras seis parejas la *primera figura* es siempre circular y la *segona* consta de tantas *cambres* como pares se pueden formar de los principios de la *primera* (combinando cada principio consigo mismo y luego con todos los otros, uno por uno, para que pueda representar explícitamente todas las combinaciones que están implícitas en la *primera*). En el caso de la figura elemental la *primera figura* no es circular sino cuadrangular: es una representación de todas las posibles combinaciones de los elementos y está basada directamente sobre la teoría de los grados.<sup>122</sup> Su significado y su aplicación no se pueden captar con leer tan sólo el *Art demonstrativa*: tendríamos que estudiar detenidamente (y aquí no hay tiempo para hacerlo) el *Liber exponens Figuram Elementalem Artis Demonstrativae*, el cual empieza por justificar la presencia de esta figura en el *Art demonstrativa* diciendo:

«Elementa sunt quatuor principia rerum naturalium, de quibus omnibus omne corpus sub lunari circulo naturaliter constituitur: ut autem de ipsis et de operationibus eorum in corporibus physicis habeamus notitiam, per quam possimus *proprie* vel etiam *metaphorice* respondere ad factas questiones, sunt figurata in hac praesenti Figura *Demonstrativae Artis* ipsa quatuor elementa juxta *gradus activos* et *passivos* eorum omnium et singulorum». <sup>123</sup>

<sup>121</sup> «Obres», XVI, pp. 18-19.

<sup>122</sup> «La primera figura és quadrangular, segons que apar en lo comensament de la Art e és composta de foc, aer, aygua, terra, avent en sí .iiii.<sup>e</sup> figures, e en cascuna à .xvj. cambres, a significar con los elemens estan en mistió, e con entren en composició per digestió, e con .j. element senyorega altre segons compleccions e humors», ib., p. 16.

A pesar de esta diferencia entre la forma de la *primera figura elemental* y las otras *primeres figures*, la *segona figura elemental* (fig. 7) se parece en todo a las otras *segones figures*; y en el presente artículo nos limitaremos a considerar el papel que juega esta *segona figura* en el *Art demostrativa* para establecer la importancia de la *figura elemental* en estas Artes de la primera época.

foc	aer	aygua	terra
foc	aer	aygua	terra
foc	aer	aygua	
aer	aygua	terra	
foc	aer		
aygua	terra		
foc			
terra			

Fig. 7 – Segona figura elemental.<sup>124</sup>

Cuando se nos dice de una manera general en el *Art demostrativa* que «a soure questions és atrobada esta Art» se añade «les quals questions covenen ésser soutes segons que ó signifiquen les cambres de la elemental figura e de la .ix.<sup>a</sup> figura»;<sup>125</sup> y la *segona figura elemental* y la *segona figura demostrativa*<sup>126</sup> son, de hecho, dos de las figuras más empleadas en el Arte.<sup>127</sup> La segunda Distinción, «De condicions», se limita a *condicionar* estas dos *segones figures*:

<sup>123</sup> Edición maguntina, IV, paginado independientemente, p. 1; cit. más *in extenso*, Avinyó, p. 71.

<sup>124</sup> No se han reproducido los colores de la figura original, aunque son importantes dentro del contexto del Arte, porque no afectan a nuestro argumento en esta ocasión.

<sup>125</sup> «Obres», XVI, p. 116.

<sup>126</sup> *Ib.*, lám. 9-a.

<sup>127</sup> Esta *segona figura elemental* del *Art demostrativa* había aparecido antes en una forma más sencilla como la segunda Figura T del *Ars Universalis* [N.º 2], y la *primera figura elemental* del *Art demostrativa* había sido la segunda Figura T del *Ars Magna* primitiva. Las relaciones entre la teoría elemental y la Figura T – una de las figuras más esenciales al Arte – habían sido, por lo tanto, muy estrechas en versiones anteriores, pero su diferenciación en el *Art demostrativa* nos ayuda a entender la naturaleza del lazo entre esta teoría y la combinatoria del Arte general.



«Aquesta distinció és departida en .ij.<sup>es</sup> partz. La primera part és de les condicions qui s'covenen a la segona figura elemental; la segona part és de les condicions qui s'covenen a la segona figura demostrativa. On en estes .ij.<sup>es</sup> figures se contenen les condicions [el texto latino dice *omnes conditiones*] d'esta Art». <sup>128</sup>

La manera de acondicionar las *cambres* de estas dos figuras consiste en ir las careando con los cinco ternarios de principios de la Figura T (ternario por ternario y, dentro de cada ternario, principio por principio):

«metent la *t.* en les cambres de les .ij.<sup>es</sup> figures damunt dites per condicionar aquelles cambres, per tal que per lurs condicions sien condicionades les altres cambres qui són de *a.s.t.u.x.y.z.* [o sea las *cambres* de todas las demás figuras básicas]». <sup>129</sup>

El acondicionamiento de las otras figuras sigue, por lo tanto, el modelo del acondicionamiento de estas dos. Pero hay más: dentro de esta segunda Distinción, el acondicionamiento de la *segona figura demostrativa* depende del acondicionamiento previo de la *segona figura elemental*. Miremos esta dependencia de más cerca, porque la explicación que Llull nos da de ella es interesante.

El acondicionamiento de la primera parte, que sólo requiere la discusión de diez *cambres*, sirve de hecho como propedéutica al acondicionamiento de las combinaciones de la *segona figura demostrativa*, que consiste en veintiocho *cambres* en las cuales se van aparejando las letras (y por lo tanto, implícitamente, las figuras) *a, s, t, u, x, y* y *z*. No es solamente porque sean menos numerosas (y, por lo tanto, más fáciles de exponer completamente) que las combinaciones elementales sirven como modelo para las combinaciones superiores, sino precisamente porque son *inferiores* (y, por lo tanto, más fáciles de comprender) estando relacionadas con el peldaño más bajo de la escala de los seres. Las combinaciones elementales se manifiestan en el mundo material y sensible mientras que las otras pertenecen al mundo inteligible, y las combinaciones elementales sirven como introducción a las otras, según Llull, porque la sensación viene antes que la intelección: <sup>130</sup>

<sup>128</sup> «Obres», XVI, p. 23.

<sup>129</sup> *Ib.*, loc. cit.

<sup>130</sup> V. también ARNAU DE VILANOVA: «Cum omnis vera cognitio a sensu oriatur et ab his quae sensibilia sunt habeat ortum, necessario ipsa sensibilia debent gratiose et

«cor sensualment sentim e cor entellectualment entenem, e cor primerament sentim e puxes entenem, per asò volem primerament condicionar la primera part, qui ab sensualitatx se cové, e puxes condicionarem la segona qui ab intellectuitatz se cové».<sup>131</sup>

Dentro del marco del *Art demostrativa*, por lo tanto, las operaciones combinatorias que se pueden hacer con los elementos parecen servirle al Beato como modelo para las que se han de hacer con los demás principios de su Arte «cor primerament sentim e puxes entenem»; y le sirven de hecho al Beato no sólo como modelo para las operaciones que se han de hacer con los otros principios del Arte sino también para las que se hacen con las series de dieciséis *comensamens de theologia*, *comensamens de filosofia* y *comensamens de dret*, en las otras tres obras escritas sobre una base cuaternaria más o menos al mismo tiempo que el *Librum Principiorum Medicinae*. Como ya hemos visto, Llull añadió lo esencial de aquellas tres obras (aunque en forma muy abreviada) al *Art demostrativa* «per so que la Art ne sia pus general»;<sup>132</sup> si no añadió otra figura suplementaria de los *comensamens de medicina* fué porque no había para qué añadirlos de una manera tan superficial y postiza, ya que los *comensamens de medicina* son los mismos *comensamens* de su teoría elemental, y éstos ya están en el fondo del Arte incorporados en la doble *figura elemental*.

Me parece que estaríamos justificados, en este punto de nuestras investigaciones, al afirmar que el mecanismo combinatorio del *Art demostrativa* (y, por lo tanto, de todas las artes generales de la primera época, ya que todas obran más o menos de la misma manera y todas presentan figuras elementales) está modelado directamente sobre el sistema combinatorio elemental. La cuaternidad de esta combina-

---

efficaciter demonstrari iuvenibus et adiscentibus, cum tunc intellectus discurrens per ea abstrahit multa media et multas conclusiones. Unde per sensibilia venit intellectus ad cognitionem insensibilium et occultorum et arduorum et subtilium, ut declaratur per totum processum theologiae et per totum processum medicinae», *Regule Generales Curationis Morborum, Doctrina VI*, cit. THORNDIKE, o. c., II, p. 848 n. 1. V. *Nova Geometria*, pp. 84-86, v. n. 79 supra.

<sup>131</sup> «Obres», XVI, p. 23.

<sup>132</sup> Ib., p. 19. Estas tres figuras son a la verdad *segones figures* compuestas con la ayuda de figuras circulares omitidas en «Obres» XVI [v. lám. 10, n. 1]. Miss Yates las reproduce [Pl. 11] al lado de dos figuras circulares de los elementos, en fotocopia de un manuscrito latino que estudió en París (Bibliothèque Nationale, Ms. lat. 16. 113, f. 72 r.).

toria del Arte en su primera época dependería, por consiguiente, de la cuaternidad de la combinatoria elemental tradicional, y esta dependencia habría conducido a la imposición de una estructura cuaternaria sobre cuantos aspectos del Arte fuesen estructurizables a gusto: entre ellos, el número de las dignidades. Hay no sólo dieciséis dignidades, sino también dieciséis letras en el alfabeto de la Figura S, dieciséis principios en la Figura X, dieciséis principios en cada una de aquellas tres figuras suplementarias y dieciséis *mous* –o modos de aplicar el Arte –en la tercera Distinción «De entenció». En la Figura V, en cambio, hay catorce principios –las siete virtudes con sus siete vicios correspondientes– y los debe de haber porque Llull no había querido modificar el número tradicional (aunque sí lo hará en la segunda época, cuando termina por estructurarlo todo sobre la base ternaria del número nueve).

En la Figura T tampoco tenemos dieciséis *comensamens*, pero el caso es algo distinto: mientras que la Figura V no es más que un sujeto dentro del Arte, investigada analógicamente por el acondicionamiento de sus *cambres* según el modelo del acondicionamiento de las *cambres* de la *segona figura elemental*, la Figura T es el instrumento esencial del Arte sin el cual no se pueden acondicionar ni investigar ninguna de las *cambres* de cualquier figura. Y la Figura T es, por su propia naturaleza, esencialmente una figura *ternaria*. Me parece muy importante recordar que, a pesar del plano cuaternario de las dignidades, el Arte general de la primera época dista mucho de olvidar lo que Llull ha llamado, en el *Libre de demostracions* [N.º 5. c. 1275],<sup>133</sup> «la unitat e la trinitat que Déus ha posada en les creatures a significar la sua trinitat e unitat».<sup>134</sup> Lo que no es trinitario es la Figura A de la primera época, con su serie de dieciséis principios absolutos; la Figura T, basada sobre una serie de triángulos (cinco, y no tres como en el *Ars Inventiva Veritatis* y posteriormente), siempre fué ternaria, y siempre fué esencial a la operación del Arte.

Hasta en el *Liber Principiorum Medicinae*, la serie de dieciséis principios que son los grados no basta para operar su medicina graduada: los grados no se pueden manejar sin tres *triángulos*, y se nos asegura que «sicut enim martellus et tenaculae sunt instrumenta

<sup>133</sup> Para su fecha, v. art. cit. n. 6, pp. 245-246.

<sup>134</sup> «Obres», XV, p. 36.



in arte fabrilis ita Gradus et Trianguli sunt instrumenta Medicinae». <sup>185</sup> Estos *trianguli* son precisamente tres de los cinco triángulos que están en el centro de la Figura T de la primera época, y son —además— los mismos tres que van a constituir los ternarios de principios relativos en la Figura T de la segunda época del Arte: *Differentia + Concordantia + Contrarietas*, *Principium + Medium + Finis*, y *Majoritas + Aequalitas + Minoritas*. Ni hay que olvidar lo que vimos antes: el hecho de que la misma cuaternidad de la teoría de los elementos dependía, para Llull, de la naturaleza del primero de aquellos tres ternarios.

Miremos de más cerca el papel que juegan los grados y triángulos en el sistema del *Liber Principiorum Medicinae*, viendo lo que Llull tiene que decir en el capítulo «De Intentione, secundum quam Gradus et Trianguli sunt in ista arte»:

«convenit, quod Medicus sciat per mixtionem medicinarum simplicium et herbarum augmentare, diminuere et aequalificare alias Gradus cum aliis, et sciat principiari, et cognoscere principium, medium et finem Graduum; et convenit, quod sciat differentiari, concordare et contrariari Gradus ad invicem tali modo, quod sua artificialis operatio et operatio naturalis ad conservandam sanitatem et destruendam infirmitatem convenient et concordent». <sup>186</sup>

Manejados juntamente en la medicina, los grados y los triángulos sirven para hacer los cálculos elementales, sin los cuales no se puede asegurar que la operación artificial del médico complementará la operación natural de los cuerpos celestes sobre los humores del enfermo (la técnica de *devictio*, p. e., presupone no solamente la teoría de los elementos sino también el empleo de los tres triángulos). Dijimos «manejados juntamente», pero mejor sería decir que Llull emplea sus triángulos para manejar los grados: Llull nos explica esta relación entre los grados y los triángulos con la ayuda de dos analogías más:

«sicut corpus humanum est subjectum Artis Medicinae, ita Gradus ipsorum A.B.C.D. subjectum et materia *Artis Triangulorum* existunt; qui Trianguli ita movent ad causam finalem artificialiter

<sup>185</sup> Ed. cit., p. 4.

<sup>186</sup> Ib., loc. cit.

Gradus, sicut materia formas de potentia in actum ad causam finalem movet naturaliter». <sup>137</sup>

Recordemos ahora que cuando se aplica la técnica del *Liber Principiorum Medicinae* metafóricamente a otros campos es siempre «secundum Gradus et Triangulos [el subrayado es mío]», sea en los *Comensaments de teologia*, el *Liber Principiorum Philosophiae*, el *Liber Principiorum Juris*, o en la misma Arte general. Todas las figuras análogas a la *figura elemental* son, como ella, sujetos para ser investigados metódicamente mediante su acondicionamiento por los triángulos, «metent la t.», <sup>138</sup> y se sigue que todas las operaciones combinatorias que se practican en el *Art demonstrativa* sobre una base elemental dependen tanto de la naturaleza ternaria de la Figura T como de la naturaleza cuaternaria de la Figura A. «Sicut corpus humanum est subjectus Artis Medicinae», hasta las dignidades se someten a un arte triangular.

## VI

Al parecer, tenemos ya la contestación a nuestra pregunta inicial, acerca del porqué del número primitivo de las dignidades en el Arte general: hay dieciséis dignidades porque la estructura numérica de la Figura A refleja la estructura numérica de la figura elemental, y la refleja porque las operaciones que se han de hacer con la Figura A (como con las demás figuras del Arte con la sola excepción de la Figura T) están modeladas sobre las operaciones de una combinatoria elemental. Pero esta contestación no es más que una contestación *parcial*: todavía cabe preguntar con qué justificación Llull ha hecho esto, y para qué fin, y hasta qué punto esta estructuración cuaternaria que se encuentra en su Arte, afecta la estructura de su visión del universo fuera de aquel contexto. Para solucionar estas preguntas secundarias, tendremos que volver a la *segona figura elemental*.

Al describir la *segona figura elemental* en la primera Distinción del *Art demonstrativa*, Llull la encarece de la manera siguiente:

<sup>137</sup> Ib., loc. cit.

<sup>138</sup> «Obres», XVI, p. 23, cit.

«Esta figura elemental és molt necessària a saber en esta Art, cor per ella à hom endressament a aver conexensa de les altres figures; cor en les obres naturals són significades les obres intrínseques e extrínseques de *a.s.u.*»<sup>139</sup>

Estas letras *a.s.u.* pueden representar tres figuras (la *a.* de la Deidad, la *s.* de las potencias del alma, y la *u.* de los vicios y las virtudes), pero también pueden representar lo que éstas representan, y nos conviene averiguar su sentido preciso para poder apreciar el verdadero significado de este encarecimiento. No se nos dice que «esta figura elemental és molt necessària a saber en esta Art» solamente «cor per ella à hom endressament a aver conexensa de les altres figures» (lo cual sólo justificaría referir «les altres figures» al modelo de la figura elemental como a su modelo mecánico, en cuanto a la manera de representar combinaciones de principios); sino que se nos dice que «per ella à hom endressament a aver conexensa de les altres figures» porque «en les obres naturals [v. g. las operaciones combinatorias de los elementos] són significades les obres intrínseques e extrínseques de *a.s.u.*»

Ahora bien: si *a.s.u.* solamente indicasen sus figuras respectivas, lo que se nos estaría diciendo sería que la figura elemental nos puede ayudar a comprender las otras porque lo que aquélla representa significa las operaciones mecánicas de éstas; esto sería invertir la dependencia de éstas sobre aquélla (la única relación posible si tan sólo estuviesen modelados sobre aquélla de una manera mecánica). Pero si las letras *a.s.u.* se refieren no a las figuras —aisladas de su contenido— sino a lo que éstas representan, entonces el argumento cobra pleno sentido: lo que se nos estaría diciendo sería que la figura elemental puede ayudarnos a comprender las otras figuras, no porque éstas dependan de aquélla sino *porque lo que aquélla representa significa lo que éstas están representando*. O sea que las combinaciones elementales que se pueden estudiar en el mundo material «significan» para Llull —reflejan, ejemplifican, manifiestan— las operaciones intrínsecas y extrínsecas de la Deidad (que lo creó),<sup>140</sup> aquellas del alma

<sup>139</sup> Ib., p. 17.

<sup>140</sup> Miss Yates ha indicado que mediante las figuras elementales del *Art demonstrativa* se puede llegar a las dignidades [pp. 132, 149], pero ya que no habla de la diferencia numérica entre las dignidades de esta Arte y las de BCDEFCHIK no las relacionó de una manera numérica.



humana (que lo observa) y las de la filosofía moral (en la cual se considera el estado y la conducta de los hombres). Las significan *per analogiam*, y es por esta razón mucho más transcendental que pueden servir para ayudarnos a estudiarlas *metaphorice loquendo*. No es nada sorprendente que Llull vea las operaciones de los elementos, dentro de su sistema plenamente ejemplarista, como ejemplificaciones de «les obres intrínseques e extrínseques» de Dios; también lo son, naturalmente, las operaciones de las tres potencias del alma (imagen tradicional de la Santísima Trinidad) en la Figura S, y también lo serán las operaciones de la figura moral. Y si «les obres naturals» significan las obras de *s.* y *u.*, no será porque las signifiquen directamente, sino porque todas las tres «signifiquen les obres intrínseques e extrínseques de *a.*»; es porque las tres guardan la misma relación analógica a Dios que se puede argüir analógicamente de una a otra, aplicando la combinatoria, que se había desarrollado para estudiar «les obres naturals» en el estudio de niveles superiores que hasta entonces no habían estado sujetos a una investigación tan rigurosamente «científica».

En vista de lo expuesto, me parece justificado afirmar que el universo investigado por el Arte general luliano, en cuanto aparece estructurado por la Figura A y *mientras ésta estaba constituída por dieciséis dignidades*, es un universo construído por Llull sobre el modelo de la constitución elemental del mundo material. La estructura cuaternaria de los elementos habría sido proyectada hacia arriba, a través de los sucesivos niveles de la escala de los seres, hasta que se llegara a atribuirle al mismo Dios en cuanto éste era representable por la Figura A del Arte. El plano de sus dignidades —los principios creadores de la Deidad— habría sido inferido de la más baja de sus múltiples manifestaciones; y habiendo sido inferido de esta manera, se le haría responsable respecto de toda aquella serie de sus reproducciones sobre los diversos escalones de la creación.

La combinatoria cuaternaria de las teorías elementales ha impuesto su propia base numérica sobre el Arte, y su número —factor estructurante (como vimos) del mundo material—, deviene así un *formbildender Faktor* no sólo del Arte sino también de la visión del universo que esta Arte nos ofrece. Llull habría llegado, por lo tanto, a ese arquetipo estructural de la creación que es su Figura A por el escrutinio de su proyección sensible; pero cabe preguntar hasta qué punto Llull llevaría esta estructuración cuaternaria del universo de

su Arte. Mientras creía que los elementos manifestaban su Creador de hecho y que podían ser empleados eficazmente para argüir *per analogiam* (si no creyera en esto no lo hubiera hecho), me parece indudable que hay que contestar que el *número* de dichos elementos aparece como factor estructurizante en el Arte, no por *razones necesarias* sino por razones más bien prácticas. Si no fuera así, y las dignidades fuesen dieciséis por razones —aunque elementales— *necesarias*, tendrían que ser dieciséis en otros lugares también, y no solamente cuando están ligadas a la combinatoria del Arte general.

También podemos argüir que si fuera *por razón de su cuaternidad* que «les obres naturals» significan «les obres intrínseques e extrínseques de *a.s.u.*», esta cuaternidad se hubiera tenido que imponer no solamente sobre *a.* y *s.* (como de hecho fué impuesta) sino también sobre el sistema de los vicios y las virtudes en *u.*, modificando su número tradicional. Y ya que Llull se atrevió a modificar este número después, no habrá sido por ninguna razón de inviolabilidad que lo dejó de modificar entonces; sino que por una parte tenía el mérito de ser tradicional, mientras que por la otra no había evidentemente ninguna *necesidad* de modificarlo para que su sistema combinatorio elemental pudiese obrar analógicamente con toda eficacia en el campo de la moral.

Ahora bien, aunque me parece que hemos logrado establecer la dependencia de la combinatoria del Arte general sobre la combinatoria elemental, todavía cabe preguntar *para qué fin* quiso construir su combinatoria sobre esta base. O sea, si miramos el Arte dentro de su contexto apologetico otra vez, *cómo* todo esto le iba a ayudar a «endressar aquells homens qui són en error». <sup>141</sup> Tendremos que volver de nuevo a aquella descripción de la *segona figura elemental*, en la primera Distinción del *Art demostrativa*. Esta descripción termina:

«per asò [o sea porque «les obres naturals signifiquen les obres... de *a.s.u.*»] són dades en esta Art senblances exemplis e metàfores en diverses maneres per la elemental figura, segons les condicions de la segona distinció». <sup>142</sup>

Y se nos explica la importancia de tales «senblances exemplis e metàfores» <sup>143</sup> en la tercera Distinción cuando se dice:

<sup>141</sup> «Obres», XVI, p. 112, cit.

<sup>142</sup> Ib., p. 17.

<sup>143</sup> Para un estudio del empleo retórico de ejemplos, proverbios, semblanzas y

«A la doctrina de soure questions se covenen metàfores e senblances [el texto latino añade *et exempla*] per tal que enfre lo respondent e aquell qui fa la questió sia caritat justícia; e per asò ans que respona a la questió se cové a les vegades donar alguna metàfora de la elemental figura, la qual se covenga ab la conclusió per so que aquella sia comú comensament a am.ij. los disputans»;<sup>144</sup> o, como dice en otra parte,

«per tal que a aquell qui és en z. [falsedad] hom fassa atorgar les metàfores [texto latino: *metaphoras et exempla*] ésser en y. [verdad], e que per aquelles hom l aduga a convenient o a inconvenient per possíbol o per impossíbol».<sup>145</sup>

Las metáforas elementales tienen, por lo tanto, una doble función en la apologética luliana: por una parte, pueden servir de *captatio benevolentiae*, pero por otra —y esto es mucho más importante—, tienen una verdadera función demostrativa gracias a la significación de lo superior por lo inferior. El procedimiento parece poder resumirse de la manera siguiente: redúzcase el problema *per analogiam* a términos elementales, resuélvase el problema elemental resultante según la combinatoria elemental, y aplíquese la solución *per analogiam* al campo del problema original;<sup>146</sup> y así se habrá resuelto el problema original de una manera necesariamente fidedigna a cualquiera que haya admitido la solución que se dió en términos elementales al problema elemental y aceptado la validez de la analogía. Conviene notar que la fuerza demostrativa de la metáfora depende enteramente de la reconocimiento de que «les obres naturals» significan las operaciones

---

metáforas por el Beato, v. JORDI RUBIÓ, «*L'expressió literària en l'obra de Ramon Llull*», en *Obres essencials de Ramon Llull*, vol. I (1957), pp. 105-107. Acerca de los ejemplos elementales dice: «La naturalesa i sos elements li parlaven... un doble llenguatge i d'aquest maridatge de símbol i realitat brollaven les semblances que tant he ponderat» (p. 107); lo que nosotros estamos haciendo no es más que precisar la estructura de este «doble llenguatge». Era la presencia de tales «semblances exemplis e metàfores» en *Blanquerna* [N.º 31, c. 1283] y *Felix* [N.º 36, c. 1286] —ambos escritos durante la primera época del Arte general— la que condujo a Miss Yates a destacar la importancia de lo que ella llama el «ejemplarismo elemental» [p. 151] de Llull para la comprensión de estas dos novelas (novelas que casi siempre se habían estudiado desde un punto de vista exclusivamente literario, biográfico o moral).

<sup>144</sup> Bajo la rúbrica «Soure», p. 117.

<sup>145</sup> Bajo la rúbrica «Disputar», p. 120.

<sup>146</sup> V. las *solucions* a las siguientes «questions qui són de les cambres de la .ix.ª figura»: Núms. 4, 12, 13, 15, 20, 22 y 25, pp. 133-142.



superiores; aceptada la existencia de esta relación analógica, la demostración *per analogiam* será aceptable, y una vez que se haya otorgado la metáfora ésta podrá servir de «comú comensament» para conducir al hombre que está en *z.* a *y.*

Si esto es así, ¿qué hay que decir de los casos en que no se emplea una metáfora elemental? Me parece que no existe gran diferencia a este respecto entre las demostraciones *per analogiam* y las que se hacen por los medios del Arte, cuyo sistema ha sido construído sobre el modelo de la combinatoria elemental, gracias a la significación de las obras de *a.s.u.* en «les obres naturals». Estas demostraciones por el Arte del *Art demostrativa*, ¿no tendrían que ser reducibles, todas ellas, a términos de una metáfora elemental, la cual —otorgada— demostraría la verdad superior de una manera convincente?<sup>147</sup> Me parece que gran parte de la pretendida eficacia apologética de las demostraciones superiores debería depender precisamente de esta dependencia del Arte sobre las ciencias naturales: ya que la teoría de los elementos, en cuanto a sus esenciales, estaba sostenida por todos los hombres doctos, tanto del mundo judío como del mundo islámico —muchos de los cuales aceptaban además una versión mística de la alquimia—, esta nueva técnica parecería ofrecer un campo inmenso de posibilidades apologéticas. Lull habría descubierto un método —al parecer enteramente práctico— de argüir desde una teoría tradicional sobre la estructura física de la materia (terreno común a él y a los infieles) en el campo de las ideas teológicas de cuya verdad quería convencerles. Sus ideas teológicas, sin embargo, como p. e. la doctrina de las dignidades divinas, no dependen de esta combinatoria en la cual se les emplea; y sus dignidades eran —para Lull— principios evidentes, cuya evidente verdad también sería admitida como «comú comensament».

Recordemos, para terminar, que esta Arte que hemos estado examinando brotó de la tan renombrada «iluminación» del Beato en el monte de Randa: aquella «*illustració diuinal donant li orde e forma*

<sup>147</sup> V. Miss YATES: «Lullian logic... may, in reality, be... a method of exposition rather than of inquiry, or a diagram of proportions having analogies with other proportions», art. cit., p. 165. Hasta qué punto estaría influído el Beato por las interpretaciones místicas de la alquimia, que también remontaban hacia la Deidad sobre la base de una combinatoria elemental, no me es posible juzgar, pero me parece probable que influyera en algo en el desarrollo de la combinatoria analógica lulliana.

de fer los dits libres contra les errors dels infaels», en las palabras de la *Vida coetània*.<sup>148</sup> Ahora bien, la doctrina de las dignidades es sin duda principio y fundamento del Arte como de todo el pensamiento luliano, pero esta doctrina no la recibió en aquel momento de visión transcendental: ya la había concebido mucho antes;<sup>149</sup> lo importante de aquella «*illustració*» tiene por lo tanto que haber consistido en ver cómo esta doctrina podría servirle de base para una arte demostrativa. Su Arte es arte combinatoria, y para los fines de una combinatoria tuvo que fijar la serie de sus principios fundamentales: y si tanto la limitación del número de las dignidades como los procedimientos de la combinatoria resultante y su estructuración cuaternaria fueron concebidos a la luz de la combinatoria elemental, ¿no estaríamos justificados al conjeturar que lo esencial de aquella «*illustració*» consistiera en haberse dado cuenta —como de golpe y con toda la fuerza de una revelación—, de que se podrían emplear los métodos de la combinatoria elemental para argüir *per analogiam* de Dios y del mundo inteligible y moral?

«Elementa sunt quatuor principia rerum naturalium...: ut autem de ipsis et de operationibus eorum in corporibus physicis habemus notitiam, per quam possimus *proprie* vel etiam *metaphorice* respondere ad factas questiones, sunt figurata»<sup>150</sup>

y, representados en la figura elemental, entran de pleno en el Arte: bastaba elaborar un sistema combinatorio sobre esta analogía para obtener un sistema en el cual las dignidades cobrarían fuerza demostrativa.

\* \* \*

Este primer artículo ha intentado exponer algo de las relaciones entre el Arte general y las teorías elementales expuestas por Llull en otras de sus obras. La existencia de relaciones de esta índole, y su importancia para la comprensión del Arte, es la tesis central del artículo de Miss Yates, y aquí me toca precisar las diferencias entre nuestros puntos de vista. Miss Yates llega a decir que el Arte está

<sup>148</sup> Ed. FRANCESC DE B. MOLL (Palma, 1933), p. 15.

<sup>149</sup> V. CA, I, pp. 357-358 para la posición de esta doctrina en el *Libre de contemplació*.

<sup>150</sup> V. n. 123.

«modelada sobre la astrología elemental»,<sup>151</sup> pero no pudo hallar una explicación muy precisa de la trabazón que las unía: quiso enfocar el problema por un estudio previo del *Tractatus Novus de Astronomia*, y se había interesado en la astrología luliana porque se sentía convencida de que el secreto del funcionamiento del Arte se debía de hallar precisamente en «la conexión entre BCDEFGHIK y ABCD».<sup>152</sup> Pero BCDEFGHIK es el alfabeto de la segunda época, y a pesar de citar el *Art demonstrativa* varias veces,<sup>153</sup> Miss Yates ha trabajado principalmente con el Arte definitiva, cuando la doctrina de las dignidades se había establecido sobre la base numérica de nueve. Creo que fué por esto que no pudo aclarar cuanto quisiera las relaciones entre el Arte y la teórica elemental.

Aunque tengo que confesar que este punto no se me ocurrió cuando tuve el gusto y el privilegio de leer el artículo de Miss Yates antes de que se publicara, al empezar a investigar este problema por mi propia cuenta me pareció que, para hallar la verdadera «conexión entre BCDEFGHIK y ABCD», se tendría que remontar primero de BCDEFGHIK a BCDEFGHIKLMNOPQR, o sea que se tendría que investigar la naturaleza de las relaciones entre las dignidades y los elementos en aquellas versiones del Arte en que ambas teorías funcionaban sobre la misma base numérica. Todavía queda mucho por hacer: habrá que investigarse no sólo la aplicación metafórica de la técnica de la *devictio* sino también aquella de la doctrina de los grados (implícita en la *primera figura elemental*) y convendrá estudiar también — como ha indicado Miss Yates —,<sup>154</sup> los procedimientos circulares, cuadrangulares y triangulares del Arte; pero espero haber podi-

<sup>151</sup> «patterned on elemental astrology», art. cit., p. 154.

<sup>152</sup> YATES, p. 127. Lo que le pareció más curioso de la nueva «astronomía» de Llull fué la manera en que la influencia de los signos y planetas se identificaba con la de los «principios designados por las letras BCDEFGHIK [i. e. en la segunda época] en el Arte luliano» (p. 124). En el segundo de estos artículos se va a hablar de un principio general según el cual BCDEFGHIK se manifiestan a todo nivel de la escala de los seres; por importante que sea el caso astrológico (ya que la conexión entre los cuerpos celestiales y los elementos dominaba todo el mundo sensible), sigue siendo un caso que se hace más comprensible en vista de aquella regla general. Esta regla, como el *Tractatus Novus de Astronomia* que suscitó el problema para Miss Yates, pertenece a la segunda época.

<sup>153</sup> YATES, pp. 132, 139, 149, 156.

<sup>154</sup> YATES, p. 150.

do demostrar de una manera más decisiva la naturaleza elemental de la combinatoria luliana en el texto que hemos estudiado. El número primitivo de las dignidades en el Arte general parece, a primera vista, de poca importancia, especialmente cuando se recuerda la fluctuación de su número en otras obras: pero fué la evidente arbitrariedad de esta serie cuaternaria lo que nos permitió establecer el origen elemental de su cuaternidad en este caso, mientras que la fluctuación continuada de su número en las obras no ligadas a la estructura del Arte nos demuestra que esta estructuración elemental de la teoría de las dignidades no trascendía las necesidades prácticas del Arte general.

R. D. F. PRING-MILL  
Oxford



# DOCTRINAS JURÍDICAS INTERNACIONALES DE RAMÓN LLULL (\*)

## I

### SOCIEDAD INTERNACIONAL

#### 1) *Concepción de la organización del Mundo en la Edad Media.*

En nuestros días se entiende comunmente por organización internacional el principio de orden regulador de la coexistencia de los Estados nacionales, una organización en la cual estos Estados conservan su soberanía y cuya finalidad primordial es mantener la paz y

---

#### (\*) BIBLIOGRAFÍA

##### A. — BIBLIOGRAFÍA GENERAL

F. SUREDA BLANES: *El Beato Ramón Llull (Raimundo Lulio)*; Madrid 1934.

S. GALMÉS: *Dinamisme de Ramon Llull*; Mallorca, 1935 (Esta monografía figura, en versión castellana, como «Introducción biográfica» en *Obras Literarias de Ramón Llull*, Madrid, 1948).

L. RIBER: *Raimundo Lulio*; Barcelona, 1935.

M. MENÉNDEZ Y PELAYO: *Historia de los Heterodoxos Españoles*; Bruselas, 1877.

F. ELÍAS DE TEJADA: *Las doctrinas políticas en la Cataluña Medieval*; Barcelona, 1950.

J. TORRAS Y BAGES: *La Tradició catalana*; Barcelona, 1892.

T. Y J. CARRERAS I ARTAU: *Historia de la Filosofía Española (Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV)*; Madrid, 1939.

A. BOULENGER: *Historia de la Iglesia* (traducción del P. Arturo García de la Fuente, O. S. A.); Barcelona, 3.ª edición, 1947.

F. GÓMEZ DEL CAMPILLO: *Derecho Canónico*, Parte general (revisada por J. M. Mans Puigarnau); Barcelona, 1949.

A. NUSSBAUM: *Historia del Derecho Internacional* (traducción de L. García Arias); Madrid, 1949.

L. GARCÍA ARIAS: *Adiciones sobre historia de la doctrina hispánica de Derecho internacional* (apéndice a la Historia de Derecho Internacional de A. Nussbaum); Madrid, 1949.

A. VANDERPOL: *La Doctrine scolastique du droit de guerre*; París, 1919.

evitar los conflictos internacionales. Por el contrario, la idea formada en la antigüedad y en la Edad Media acerca de la organización del mundo estaba «basada esencialmente sobre el principio de la *subordinación*: subordinación de reyes, príncipes, pueblos, ciudades y

D. BEAUFORT, O. F. M.: *La guerre comme instrument de secours ou de punition*; La Haya, 1933.

R. REGOUT, S. J.: *La doctrine de la guerre juste de saint Augustin a nos jours*; París, 1935.

*Recueil des Cours de l'Académie de Droit International de La Haye*, vol. IV; París, 1938.

M. CHARLES CALVO: *Le Droit International*; París, 1896.

A. ROLIN: *Le Droit moderne de la guerre*; Bruselas, 1920.

G. MOCH: *Histoire sommaire de l'Arbitrage permanent*; Mónaco, 2.ª edición, 1910.

G. DIENA: *Diritto internazionale*; Milán, 3.ª edición, 1930.

L. LEDERMANN: *Les precurseurs de l'organisation internationale*; Boudry (Neuchâtel, Suiza), 1945.

E. DE HINOJOSA: *Influencia que tuvieron en el Derecho Público de su patria, y singularmente en el Derecho Penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*; Madrid, 1890.

B. LANDRY: *L'Idée de Chretienité chez les scolastiques du XIII siècle*; París, 1929.

A. TRUYOL SERRA: *Dante Alighieri y el Imperium mundi*; Murcia, 1952. — *La Filosofía jurídica y social en la crisis del mundo medieval* (Revista Internacional de Sociología, núm. 19, año V); Madrid, 1947.

A. AGUIRRE Y RESPALDIZA: *La ciencia positiva en el siglo XIII. Rogerio Bacon*; Lezama (Álava), 1934, Editorial Labor.

M. DE BARCELONA, O. M. CAP.: *Fra Francesc Eiximenis; Estudis Franciscans*, 1928.

#### B. — BIBLIOGRAFÍA IUSINTERNACIONALISTA LULIANA

*Obres de Ramon Llull*; hasta el vol. V por la Comisión Editora Luliana y desde el vol. VI por Mn. Salvador Galmés. Se han publicado, desde 1906 a 1950, 21 vols., el último de los cuales ha sido transcrito por el P. Miguel Tous Gayá, T. O. R., sucesor de Mn. Galmés.

*Miscel·lània Lul·liana*; Barcelona, 1935.

*Studia Monographica et Recensiones*; revista que edita la «Maioricensis Schola Lullistica» de Palma de Mallorca (España). Se han publicado XIV volúmenes.

A. DE PALMA DE MALLORCA, O. F. M. CAP.: *Els sistemes jurídics i les idees jurídiques de Ramon Llull* (Les Illes d'Or, núm. 14); Mallorca, 1936. — *Ramón Llull y la Sociedad de las Naciones*; Estudis Franciscans, vol. 49, núm. 272, año 1948. — *El Cardenal de la Paz y la Verdadera Sociedad de las Naciones según el Beato Ramón Llull* (Manuscrito de la «Maioricensis Schola Lullistica», letra A. Trabajo escrito con motivo del XXXV Congreso Eucarístico Internacional de Barcelona); Palma de Mallorca (Baleares), 1952.

M. CALDENTY I VIDAL, T. O. R.: *La Paz y el Arbitraje Internacional en Ramón Llull*; Verdad y Vida, 1943.

Estados al centro de un solo dominador; los imperios sirio, persa, macedónico y romano, como más tarde el imperio de la Edad Media, apuntaban hacia una organización del mundo, pero la querían realizar por la dominación de todos a uno solo».<sup>1</sup>

En la mentalidad de toda la Edad Media el ideal del *imperium*, de la unidad de la cristiandad bajo el papa y el emperador, ocupó un lugar importante, contribuyendo a hacerlo revivir durante los siglos XI y XII dos acontecimientos fundamentales: el poderío creciente del papado y el intenso desarrollo del estudio del Derecho romano, iniciado en Bolonia; y arraigó tan hondo esta concepción, que conservó numerosos y ardientes partidarios aun después de mediados del siglo XIII, en que la fuerza imperial es definitivamente destrozada, y después del siglo XIV, en que la influencia de los papas va debilitándose.<sup>2</sup> En suma, esta Edad no hizo más que prolongar la actitud política, el estado de espíritu de la antigüedad frente a la idea de organi-

H. WIERUSZOWSKI: *Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la Croisade*; Miscel·lània Lul·liana, Barcelona, 1935.

F. WEYLER Y LAVIÑA: *Raimundo Lulio juzgado por sí mismo*; Palma de Mallorca, 1866.

J. CARRERAS I ARTAU: *De Ramón Lull a los modernos ensayos de formación de una Lengua Universal*; Barcelona, 1946.

R. D'ALOS MONER: *Idees Lul·lianes de Comunitat Universal*; Miscel·lània Patxot (Estudis de Dret Públic), Barcelona, 1931.

F. VALLS I TABERNER: *Estudis d'Història Jurídica Catalana*; Barcelona, 1929.

J. H. PROBST: *Lull Champion Universel de l'Unité, par inspiration et par tradition*; Miscel·lània Lul·liana, Barcelona, 1935.

R. SUGRANYES DE FRANCH: *Ramon Lull, Docteur des Missions*; Studia Monographica et Recensiones, vol. V, año 1951.

M. PUIGDOLLERS: *Doctrinas Pacifistas de Raimundo Lulio en relación con la Comunidad Internacional*; Anales de la Universidad de Valencia, 1925-1926.

<sup>1</sup> L. LEDERMANN: *Les Précurseurs de l'Organisation Internationale*, págs. 21-22.

Para los romanos, *civis romanus* equivalía a *civis mundi*: Cicerón enseñaba que «el mundo entero no forma más que una sola ciudad»; Séneca decía: «nosotros abarcamos dos repúblicas en nuestro ánimo, una grande que es propia de todos y que comprende a los dioses y a los hombres... y otra que es la que nos ha dado nuestro nacimiento»; Marco Aurelio comparaba las distintas naciones a los edificios particulares de una ciudad (autor y obra citados).

<sup>2</sup> R. BEGOUT: *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin a nos jours*, pág. 53.

T. y J. CARBERAS I ARTAU enseñan que la idea y el recuerdo del imperio romano que tanto atrajo a Dante en su *De Monarchia* y a otros ilustres pensadores de la época,

zación internacional, expresión bien anacrónica para la época en estudio, puesto que no existía aun la idea del Estado nacional; pero, aun sin cambiar mucho el principio político de dominación y de

---

también fascinó a Lull (*Historia de la Filosofía Española, Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV*, t. I, pág. 624).

Recuérdese que San Agustín postuló como único tipo de gobierno la Monarquía universal, y que su doctrina, tuvo una importancia tan grande en la evolución histórica, que fué el soporte intelectual de la cristiandad medieval, en la cual existió una Monarquía universal, el *Sacro Imperio Romano-Germánico*, bajo la dependencia superior del Pontífice. Y España trató de reconstruir históricamente el ideal agustiniano, intentando con Carlos I el restablecimiento del Imperio y con Felipe II la instauración de una Monarquía universal.

DANTE ALIGHIERI (1265-1321) dió cima a la formulación doctrinal más rigurosa y acabada de la teoría de la monarquía universal: para Dante todos los reinos se enmarcan en una unidad superior, a la que llama monarquía temporal — «principado único y sobre todos los demás en el tiempo o en aquellas cosas medidas por el tiempo» —, en la cual el poder del monarca universal se ejerce a través de los distintos príncipes. Este emperador, «teniéndolo todo y no pudiendo desear más», mantendrá «contentos a los reyes en los límites de sus reinos, de modo que tengan paz entre sí»; lo cual equivale a concebir al Emperador de los hombres como un verdadero dios terrestre (Obras y pasajes citados).

Además, el ideal de unir a toda la Cristiandad bajo el papa y el emperador lo encontramos igualmente reflejado en los escritos de los defensores de la supremacía del poder espiritual sobre el temporal y de los de éste sobre aquél.

El imperialismo papal del preclaro franciscano inglés, ROGERIO BACON (¿1210-1292), expuesto en el *Opus Majus*, una de las grandes obras que nos ha legado la Edad Media, no es más que el siguiente: el papa es el vicario de Dios sobre la tierra, el obispo soberano que, en lo temporal y en lo espiritual, posee la plenitud de poder; es como un dios terrestre. El Romano Pontífice es el legislador supremo que está por encima del Emperador y de los Reyes; a él está sometido todo el género humano. Un Dios único — afirma el Doctor admirable — ha creado el universo; un Papa único distribuye la ciencia a la humanidad. (B. LANDRY: obra citada, págs. 61-87. — A. AGUIRRE Y RESPALDIZA: *La Ciencia Positiva en el Siglo XIII. Rogerio Bacon*).

SAN BUENAVENTURA (1221-1274) enseña que, al igual que Cristo, el papa tiene las dos espadas: es el rey de reyes y el obispo de obispos. Mas, a estos dos poderes, temporal y espiritual, el papa no los ejerce de la misma manera: la espada espiritual está en manos del papa; la temporal está confiada al emperador, quien debe manejarla según y conforme la voluntad de la Iglesia. Como Dios quiere la unidad del mundo cristiano, no puede consentirse que la humanidad se establezca bajo una doble jerarquía: la del papa y la del emperador. Existiendo un jefe único superior a los demás, se evita la lucha entre éstos, que de otra forma no tendría solución posible. Por todo ello, es que la humanidad debe estar perfectamente unificada, asemejándose a una pirámide, de cuya cúspide, que es el papa, fluye toda autoridad, tanto temporal como espiritual;



subordinación, añadió un cimiento moral de resplandor incomparable: el cristianismo. La Iglesia, orgullosa de figurar en la lista de los unificadores de la especie humana, no exigía, como Roma, la despari-

---

la autoridad que el emperador recibe del papa, la transmite, descendiendo por grados, a los reyes y barones (B. LANDRY: obra citada, págs. 23-49).

El imperialismo y monismo papal de GIL DE ROMA o EGIDIO ROMANO (1247-1316) representa la acentuación teórica máxima de la supremacía papal en el sentido teocrático, es decir, del poder temporal universal del papa (teocracia). En su *De Ecclesiastica Potestate* enseña que el papa es el poseedor de las dos espadas, la única fuente de autoridad, el juez supremo de la humanidad tanto en el orden espiritual como en el temporal; tanto la jurisdicción espiritual como la temporal baja del Romano Pontífice, gradualmente, hasta el último sacerdote y el último seglar. Para fundamentar su doctrina, este tratadista se sirve de los argumentos corrientes en las polémicas anteriores, como por ejemplo: así como la luna recibe del sol la luz que nos trasmite, así el emperador recibe del papa su potestad; y del mismo modo que los cuerpos inanimados están sometidos a los animales y éstos a los hombres, así también los diversos poderes temporales (imperio, reinos, señoríos) están naturalmente subordinados al poder religioso. Y, refiriéndose a la teoría de las dos espadas, señala que la doble naturaleza del hombre, compuesto de alma y cuerpo, exige una doble protección: de la espada espiritual y de la espada temporal: ahora bien, como el espíritu gobierna el cuerpo, la espada temporal ha de estar sometida a la espiritual, y no de modo indirecto, como en la concepción de Sto. Tomás, sino directamente — teoría de la *potestas directa in temporalibus* — (B. LANDRY: obra citada, págs. 129-156. — A. TRUYOL SERRA: monografía últimamente citada).

La idea más importante del papa INOCENCIO III (1198-1216) fué la de organizar la cristiandad como una vasta confederación, de la cual él sería el jefe, y reunir todas las fuerzas vivas como en un haz, a fin de acudir en una gran cruzada a la liberación de los Santos Lugares (A. BOULENGER: *Historia de la Iglesia*, pág. 301).

El franciscano gallego, ÁLVARO PELAYO (1275-1353?), ostenta la representación hispánica en esta gran polémica medieval entre el Pontificado y el Imperio, manteniendo, en sus obras *De Statu et Planctu Ecclesiae*, *Speculum Regnum* y *Collyrium Adversus Huereses*, una enérgica postura favorable al poder pontificio. El Papa — dice Pelayo — recibe su poder directa e inmediatamente de Dios y tiene la plenitud de poder sobre la tierra: un poder universal espiritual y temporal; estos dos poderes, eclesiástico y civil, son partes integrantes de una potestad, tienen el mismo fin y objeto, siendo el poder temporal el medio del espiritual; sin el consentimiento, al menos implícito, del papa no puede existir jurisdicción alguna ni del emperador ni de los príncipes. El Romano Pontífice es juez universal, apelación última de todas las causas; hasta los gentiles, paganos y bárbaros dependen, en cierta manera, del Vicario de Cristo desde el momento en que están sometidos a la ley natural, y el Pontífice puede castigar toda falta a ella. Es así el papa *universalis monarcha totius populi Christiani et de iure totius mundi: Papa sed quasi Deus in terris*. Mas, es conveniente que el papa confíe la ejecución de la jurisdicción temporal al emperador y a los reyes, y, ambos, papa y empera-

ción de los Estados particulares y su absorción en el Imperio, sino que ella enseñaba simplemente que la Cristiandad, *este cuerpo místico*, debía realizar el super-Estado, el gobierno cristiano supremo, el cual

dor, deben conservar sus propias jurisdicciones, sin confundirlas, aunque subordinada la temporal a la espiritual.

Para Pelayo, el emperador es la más alta dignidad humana, estando colocado por encima de todos los reyes, debiéndole estos obediencia, a excepción de los reyes de España, porque ellos conquistaron sólo sus tierras al enemigo y nunca fueron parte del Imperio. El emperador es el defensor de la Iglesia, el vicario del papa para lo temporal; por lo que el Pontífice debe ratificar, expresa o tácitamente, la elección imperial. A la Santa Sede le incumbe el supremo derecho de inspección sobre los soberanos temporales y la facultad de amonestarlos y aun privarles de sus dominios si fuese necesario (E. DE HINOJOSA: *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*, págs. 66-68. — L. GARCÍA ARIAS: *Adiciones sobre Historia de la Doctrina Hispánica de Derecho Internacional*, pp. 346-348).

En el mismo comienzo del siglo XIII, cuando el pensamiento árabe empieza a ser conocido de los doctores cristianos, el emperador FEDERICO II DE ALEMANIA (1215-1250) se apasiona por el Oriente, y la oposición irreductible entre Averroes y el Cristianismo deja de ser puramente especulativa para traducirse en hechos: Federico II, el «*imperator semper augustus*» como se hacía llamar, quiere imponer a sus estados de Italia el régimen en vigor en el mundo musulmán; con lo cual la doctrina de Averroes se hace doctrina de gobierno, queriendo hacer revivir de este modo el viejo imperio pagano. Lo que agradaba a Federico II, de Averroes y de la civilización árabe, era la ciencia enteramente racional: una sociedad sin papa y bajo la exclusiva dominación del poder civil. Este emperador niega al papa todo derecho frente a la autoridad imperial: la Iglesia, según él, no posee ninguna jurisdicción temporal; ni el Romano Pontífice ni los obispos deben ser reyes o príncipes. Con la desaparición de la Iglesia, como cuerpo político, la tranquilidad renacerá en Europa, las revueltas y guerras que los clérigos de Roma suscitan perpetuamente hallarán su fin (B. LANDRY: obra citada, págs. 119-122).

JUAN DE JANDUN y MARSILIO DE PADUA, al monismo papal de Gil de Roma oponen un monismo imperial, y propugnan la teoría de la soberanía del pueblo y la teoría conciliar. Ambos escritores, después de mostrarse partidarios de la unidad mundial, al afirmar que así como es único el corazón del animal también debe ser único el jefe de la sociedad, en el *Defensor Pacis* intercalan el siguiente texto: «el supremo legislador humano no es otro sino la universalidad de los hombres — *civium universitas* — o la parte más notable de ellos — *valentor pars* —, a quienes se aplican las leyes; pero como la universalidad de las provincias o la parte más notable de ellas ha transferido esta autoridad legislativa al pueblo romano, por razón de la superioridad de su fuerza y de su valor, éste ha obtenido y aun tiene hoy el derecho de dictar leyes para todas las provincias del mundo. En fin, si el pueblo romano ha transferido a su príncipe el poder legislativo, es necesario afirmar igualmente que este poder pertenece al príncipe de los romanos»: «el emperador». Los autores del *Defensor Pacis* predicán el principio laico de la sumisión de la Iglesia al Estado: una autoridad rival se levanta frente al legislador y jefe de la ciudad, el papa; el clero carece de poder coactivo, hallándose

debía estar por encima de los gobiernos particulares e imponer el respeto al derecho, para conseguir de este modo un régimen de paz y bienestar general; la religión cristiana debía constituir el *casus foederis*, el cimiento político-moral-espiritual en que soñó San Agustín. Esta concepción cristiana tenía la ventaja de armonizarse con la división política característica de la sociedad europea en los tiempos de la feudalidad: no existiendo aun el sentimiento nacional, el cristianismo reinaba en casi todas las partes del mundo de aquel entonces, y hacía notar la falta de una cabeza situada por encima de las soberanías particulares y, en consecuencia, superior a la sociedad feudal de los mil miembros, primero, y de los nuevos Estados, después.<sup>3</sup>

## 2) *Precursores de la organización internacional.*

Cuando la Edad Media tocaba a su fin y el Estado nacional surgía de entre las ruinas de la concepción medieval de monarquía universal, el legista francés, abogado normando y consejero del rey de Inglaterra Eduardo IV, PIERRE DUBOIS (¿1250-1321?), lanza la idea de una organización internacional, que es tenida, por casi todos los tratadistas de Derecho internacional público, como el primer proyecto de Sociedad de Naciones aparecido en la Historia. En su opúsculo *De Recuperatione Terrae Sanctae*,<sup>4</sup> publicado entre los años 1305 y 1307, Pedro

---

sometido, como un estado más, a la autoridad del legislador romano; el papa no es sino el vicario del emperador en Roma. Cristo no es un *princeps*, sino un *medicus* de los fieles puesto que vino al mundo para librarnos del mal; es la autoridad de un médico, y no la de un rey, la que posee la Iglesia, la cual, fiel al Evangelio, no debe ejercer ninguna jurisdicción. Y, porque todos los sacerdotes son iguales en el orden estrictamente espiritual e igualan en dignidad al papa, la instancia suprema en lo puramente eclesiástico es el concilio universal; el Romano Pontífice no tiene autoridad ninguna sobre los obispos, ni es sucesor de Pedro; el episcopado es de institución humana (B. LANDRY: obra citada, págs. 157-177. — E. DE HINOJOSA: obra citada, pág. 65. — A. TRUYOL SERRA: monografía últimamente citada).

<sup>3</sup> Recuérdesse que durante los siglos X y XI el sistema feudal estuvo en todo su apogeo: la soberanía estaba repartida entre innumerables señores feudales, grandes y pequeños, en continuas luchas fratricidas. El cambio no se operó hasta las dos décadas siguientes: los reyes de este periodo — Felipe Augusto y San Luis, en Francia; Enrique II y Enrique III, en Inglaterra; Fernando III, en Castilla — ahora se sienten príncipes libres y absolutamente independientes.

<sup>4</sup> Llull es autor de una obra con título muy parecido al del opúsculo de Dubois: *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, aunque de contenido distinto, como veremos.

Dubois, como postulado previo a una nueva Cruzada para la recuperación de Tierra Santa, defiende el establecimiento de una paz universal en toda la Cristiandad mediante un Concilio general de todos los Prelados y Príncipes seculares, con sede en la ciudad francesa de Toulouse, convocado y presidido por el Papa, pero correspondiendo al Rey de Francia proponer la convocatoria de esta asamblea —concilio, le llama Dubois—. <sup>5</sup>

El discípulo de Sto. Tomás de Aquino admite la suprema autoridad del Papa en el plano espiritual, pero en el terreno político no le considera más que un *primus inter pares*. Y un aspecto llamativo de este proyecto es la eliminación de la prerrogativa imperial: Dubois pensaba francamente en una posición de hegemonía para Francia.

En los siglos posteriores, otros autores concibieron la idea —y la propusieron para aquellos momentos políticos— de una federación o coalición de Estados dirigida a luchar contra los turcos. <sup>6</sup>

### 3) *Doctrina luliana.*

Ramón Llull estaba convencido de que la inexistencia de paz, en gran parte era debida a la falta de un poder universal que ayudase a amortiguar las guerras y discordias, a mantener en amistad y concordia a los numerosos Príncipes y comunidades políticas surgidas con la decadencia del Imperio romano. <sup>7</sup> Mas, este poder universal no po-

<sup>5</sup> En cuanto a la competencia política de esta asamblea, a su composición, a sus tareas y a su procedimiento, todo está en la mayor vaguedad (L. LÆDERMANN: obra citada, págs. 32-40. — A. NUSSBAUM: *Historia del Derecho Internacional*, pág. 50).

<sup>6</sup> Así, en 1462, el rey de Bohemia, Jorge Podebrand, intentó ganar al rey Luis XI de Francia para una alianza contra los turcos, según el plan preparado por MARINI, aventurero francés consejero del rey de Bohemia, y cuyo plan de federación entre los dos reyes debía ampliarse a otros Príncipes. Y, en 1518, Enrique VIII de Inglaterra y Francisco I de Francia firmaron un tratado en el que se preveía una liga contra los turcos y contra cualquier otro agresor, a la que fueron invitados todos los demás Príncipes cristianos.

<sup>7</sup> «Puesto que el emperador —dice Llull— no reúne aquel poder que solía tener cuando los Césares de Roma reinaban, y se ha llegado a la casi igualdad de poder entre los príncipes y las ciudades, el imperio está dividido en muchas partes y han surgido muchos príncipes y muchas comunidades ciudadanas; y por esto hay guerras y discordias en el mundo, y en éste falta un poder universal que ayude a amortiguar aquellas discordias y guerras producidas por los hombres malos» (*Arbre Imperial*, cap. III: De les Branques, epígrafe 1: De Barons, Edic. Obres de Ramon Llull, XI, Mallorca, 1917, 308-309).



día ser realizado ni por el Imperio romano, porque había desaparecido, ni por la fuerza imperial, destrozada por la naciente idea de independencia nacional; el poder espiritual del Papa era el único poder aglutinante que quedaba; y Llull lo supo armonizar con la realidad del ambiente y con el espíritu de libertad que es característico del pueblo en que nació, ideando un concilio universal de reinos convocado anualmente, presidido por el Pontífice y con poder coercitivo suficiente para cumplir su misión. Así, en su *Libre de Blanquerna*, el Doctor Iluminado pone en boca del «Cardenal de la Paz»<sup>8</sup> las siguientes palabras:<sup>9</sup> «¡Padre Santo!, dijo el Cardenal al Pontífice, ¿cómo podríamos ordenar nuestros mensajeros para tratar paz entre los países? El Papa le contestó y dijo que los mensajeros fuesen a las comunidades y procurasen inquirir cuál de ellas tiene quejas y agravios de la otra; después él trataría como anualmente cada potencia acudiese a un lugar señalado o seguro, a donde concurriesen todas las demás comunidades, para que, según forma de capítulo, se tratase amistad y corrección de unas a otras, y pena pecuniaria hubiese para aquéllas que no se aviniesen a las resoluciones de los definidores del capítulo. De donde, por el ordenamiento que hiciese el Santo Padre, en la forma arriba indicada, viniesen las comunidades en paz y en concordia».

Este texto luliano es suficientemente explícito.

a) La forma que debía adoptar la Sociedad de Naciones, ideada por Llull, era la de un capítulo —*segons forma de capítol*—, no siendo nada de extrañar porque ella es la más antigua y la más eclesiástica.

b) La autoridad encargada de convocar y presidir la asamblea era el Romano Pontífice, porque, en opinión del Bienaventurado Maestro, a él le compete la ordenación espiritual del mundo, sobre

<sup>8</sup> Este es el calificativo, expresivo y oportuno, dado por el P. ANDRÉS DE PALMA DE MALLORCA al cardenal *Tu solus altissimus Jesuchriste* por su misión esencialmente pacificadora.

<sup>9</sup> «Pare Sant!, dix lo Cardenal a l'Apostoli: Com puríem ordenar nostres missatges a tractar pau enfre les comunes? L'Apostoli li respòs e dix que los missatges anassen per les comunes espiant qual comuna ha tort contra l'altra; e l'Apostoli tractà com una vegada l'any cada potestat vengués a un loc segur on fossen totes les potestats, e que segons forma de capítol, que's tractàs amistat e correcció dels uns als altres, e puniment de moneda fos en aquells qui no voldrían estar a dita dels definidors del capítol. On, per l'ordenament que feu l'Apostoli segons la forma damunt dita, esdevenguen les comunes en pau e en concordia» (Libro IV, cap. 95, epígrafe 5. Ed. Obres de Ramon Llull, vol. IX, Mallorca, 1914, 367-368).

la cual viene edificada la ordenación temporal del mismo. Además, esta distinción en favor de la Santa Sede no es sino consecuencia de la unidad religiosa entonces imperante en Europa, de la supremacía del poder espiritual sobre el poder temporal y de las ideas místicas del autor del *Libre de Blanquerna*.<sup>10</sup>

c) A semejanza de lo que ocurre con la Asamblea General de la O. N. U., el periodo ordinario de reuniones debía ser anual —*una vegada l'any*—, sin señalar época especial del año; y el lugar de reunión uno previamente señalado o seguro —*un loc segur*—, pero sin señalar ciudad, poblado o edificio determinado.

d) Miembros de esta Sociedad debían serlo todas las Naciones —*cada potestad vengués on fossen totes les potestats*—, sin distinción entre cristianos, infieles y herejes, entre blancos, negros y amarillos, entre grandes y pequeñas naciones, ni entre potencias orientales y occidentales; se trata, pues, de una organización internacional, con espíritu de universalidad, de este espíritu del que se ha visto privada la O. N. U. hasta la admisión de diez y seis países —entre ellos España— el 13 de Diciembre de 1955.

e) La finalidad de esta organización universal era tratar amistad y corrección de unas naciones a otras —*tractás pau enfre los comunes*—, mantener a las comunidades en paz y en concordia —*esdevenquen les comunes en pau e en concordia*—, terminar con las guerras

---

<sup>10</sup> El Dr. PROBST enseña que «las opiniones — de Llull — acerca del poder espiritual y del poder temporal son absolutamente las de la más antigua tradición: el jefe religioso, el Papa, representa al Espíritu Divino sobre la tierra, y, con arreglo al principio de jerarquía, delega una parte de su poder en los Príncipes, intermediarios entre Dios y los hombres... Sabido es que, en *Blanquerna*, Llull subordina lo temporal a lo espiritual. Lo temporal tiene por función el ejercicio de los poderes militar, judicial y administrativo. Lo espiritual está fundamentado sobre el conocimiento integral; tiene por misión conservar y enseñar la doctrina recibida de Dios. Los reyes y los Príncipes son los delegados del Papa y de la potestad moral, espiritual, que les ha sido confiada en lo que afecta a la dirección de los pueblos y a la acción en general» (*Lull Champion Universel de l'Unité, par Inspiration et par Tradition*, pág. 139).

WIERSZOWSKI afirma que «no cabe duda que Llull consideraba que el poder del Papa se extiende, no solamente sobre lo espiritual, sino también sobre lo temporal, y que tiene derecho a demandar la subordinación más absoluta del mundo entero... Dios ha dado, según Llull, un signo visible del poder temporal de la Iglesia: la donación del emperador Constantino a la Iglesia romana» (*Ramon Lull et l'idée de la Cité de Dieu*, págs. 406-407 y 409).

públicas y con aquellas privadas que fueron el azote de todos los países europeos de la Edad Media. Su competencia no difiere, pues, de la principal asignada a la Asamblea general de la O. N. U.: toda cuestión relativa al mantenimiento de la paz y la seguridad internacional.<sup>11</sup>

f) A las naciones contraventoras o que no se avinieren a las resoluciones capitulares se les debe imponer sanción pecuniaria — *puniment de moneda fos en aquells qui no voldrían estar a dita dels definidors del capítol*—. En opinión del P. ANDRÉS DE PALMA DE MALLORCA, «definidores del capítulo serían aquellos miembros que integran el consejo internacional, y que, al mismo tiempo que asesorasen al Presidente del capítulo, ejercieran el poder coercitivo en orden a la indisciplina y al incumplimiento de las resoluciones dictadas por ellos mismos».<sup>12</sup> No especifica el texto luliano ni cuántos ni cuáles deben ser estos definidores; pero, de su atenta lectura, resulta inequívoco que éstos no pueden ser los enviados ni del Romano Pontífice ni de los Cardenales, sino tan sólo los representantes legítimos de las comunidades o naciones assembleistas; la distinta misión encomendada a unos y a otros aparece bien definida: la de los primeros —los enviados— es investigar y dar cuenta al Papa o a los Cardenales del estado de las comunidades, mientras que la de los segundos —los legítimos representantes— es tratar paz y amistad entre las naciones representadas e imponer sanción pecuniaria a aquéllas que no se aviniesen a las definiciones adoptadas por la asamblea. Y, finalmente, merece un breve comentario el hecho, a primera vista extraño, de que Llull propugnara el castigo con multas. Según el insigne Maestro, el no aceptar o no obedecer alguno de los acuerdos de la asamblea lleva aparejada la imposición de una sanción, de un castigo —*puniment*—, que reviste todo el carácter de una multa —*puniment de moneda*—; no se trata, por tanto, de una restitución, compensación o reparación, puesto que la multa mira tan sólo a las infracciones consabidas. Con esto nos da a entender el Beato que no encontraba eficaz la sanción espiritual, la excomunión tan utilizada hasta entonces, debi-

<sup>11</sup> Llull nunca confundió esta asamblea de naciones con los capítulos de obispos, arzobispos y cardenales, puesto que de éstos trata en el capítulo 89 del *Blanquerna*, y les asigna como misión: ordenar y hacer que «sus vidas sean agradables a Dios», dar «buen ejemplo a las demás gentes»; y «ser perfectamente ordenados en este mundo».

<sup>12</sup> *Ramón Llull y la Sociedad de las Naciones*, pág. 21.

do, sin duda, a que en sus correrías había notado que la fe menos ardiente hacía a los hombres poco sensibles a esta sanción.

Después de estas breves notas a tan interesante texto luliano, nos creemos obligados a declarar que Ramón Llull, en pleno siglo XIII, adelantándose a todos los autores de proyectos pacificadores a base de una organización internacional y sin tener muy en cuenta el sistema doctrinal propio de la Edad Media, vislumbró y ofreció al mundo el armazón de una verdadera Sociedad de Naciones con espíritu de universalidad, basada en el principio de la igualdad soberana de todos sus miembros, encargada de procurar una paz estable y duradera entre todos los países del orbe conocido y con facultad para imponer sanciones pecuniarias a las naciones contraventoras. Como dice el Catedrático ELÍAS DE TEJADA, «salvo en este punto —que la convocatoria y presidencia de la asamblea quede a cargo del papa— la concepción luliana es la misma de las actuales Sociedades de Naciones u Organización de las Naciones Unidas; si no hubiese existido la ruptura religiosa de la Reforma lo serían hasta en este último detalle».<sup>13</sup>

Comparando la concepción luliana con la de Pedro Dubois acerca de la Sociedad internacional, debemos afirmar que la idea de Llull es más completa que la del escritor francés y anterior a la de éste: lo primero, porque el Doctor Iluminado es más detallista, porque no pensaba en una posición de hegemonía por parte de ningún Estado temporal, y porque la asamblea era casi puramente civil y no la mitad civil y mitad religiosa; y, lo segundo, porque el *Blanquerna* data del año 1283,<sup>14</sup> mientras que el opúsculo de Dubois se calcula que fué escrito unos veintidós años después. Además, ¿no es mucha coincidencia que la obra de Dubois lleve por título uno muy parecido a otro opúsculo de Llull y que aquél predique también una nueva cruzada para la recuperación de los Santos Lugares de Palestina?; ¿no hace pensar esto que el abogado normando podía conocer los libros de Llull y sobre ellos exponer su teoría de sociedad internacional?

Finalmente, la plantilla de verdadera Sociedad de Naciones imaginada y prevista por el autor del *Blanquerna* no tuvo resonancia alguna

<sup>13</sup> *Las Doctrinas Políticas en la Cataluña Medieval*, págs. 97-98.

<sup>14</sup> RUDOLF BRUMMER, *Zur Datierung Von Ramon Llulls «Libre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, I, 1957, 257-260. — S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de quinque sapientibus» del Bto. Ramón Llull en sus relaciones con la fecha de composición del «Libre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, I, 377-384.



en aquella época; mas, no por ello se debe privar a Ramón Llull del mérito a que se ha hecho acreedor, por haber ofrecido al mundo el primer proyecto ideológico, digno de mención, de sociedad internacional; por haber explanado el proyecto más completo de la antigüedad y de la Edad Media; y por no haber sido pocos los tratadistas posteriores que han coincidido con los conceptos lulianos, si bien, perfeccionados y expuestos con mayor envergadura, como lógica consecuencia de la evolución de los tiempos y de la cultura.<sup>15</sup>

## II

### ARBITRAJE INTERNACIONAL

#### 1) *Notas históricas.*

A pesar de que se remonte a la época prehistórica el origen de esta forma pacífica, sin duda la mejor y la más eficaz de resolver las diferencias surgidas entre los pueblos, es en la Edad Antigua en donde están los verdaderos precursores de esta importante institución jurídico-internacional.<sup>16</sup> Grecia practicó el arbitraje ocasional, y aun el permanente, pero solamente entre griegos y no entre éstos y los bárbaros, es decir, los no griegos, con quienes vivían en un estado de hostilidad latente; además, de ordinario, el árbitro era una tercera

<sup>15</sup> Como dice ELÍAS DE TEJADA «tampoco son demérito — para el mallorquín — que sus voces cayeran en el desierto de las cortes romanas y francesas, perdidas entre la indiferencia de un Bonifacio VIII y el pagano egoísmo de Guillem de Nogaret. Porque él estaba por encima de todos, bien arraigado en el fecundo suelo de su patria, pero con la frente en las alturas ilusionadas de los cielos» (Obra citada, pág. 108).

<sup>16</sup> Desde los tiempos más remotos los jefes de pueblos o villas sometieron sus diferencias a jueces por ellos escogidos, al igual de que si se tratara de alguna disputa privada; pero se trata de hechos esporádicos y de dudosa interpretación, por lo que la explicación de la conducta de los pueblos primitivos, en términos del moderno Derecho internacional, debe recibirse con desconfianza (M. CHARLES CALVO: *Le Droit International*, t. III, pág. 432. — A. ROLIN: *Le Droit Moderne de la Guerre*, t. I, pág. 67. — A. NUSSBAUM: *Historia del Derecho Internacional*, págs. 1-2).

Algunos iusinternacionalistas afirman que el tratado celebrado, hacia el año 3100 (a. de J. C.), entre Eannatum, señor de la ciudad-estado Lagash (Mesopotamia), y los hombres de Umma, otra ciudad-estado de la misma región, contenía ya una cláusula de arbitraje relativa a señalamiento de los límites fronterizos entre ambas comunidades; no obstante, este hecho es negado por otros tratadistas (autor y obra últimamente citados, págs. 2-3).

Ciudad-Estado en vez de una persona, con cuya práctica se sugiere un concepto político de arbitraje.<sup>17</sup> Roma, tan esencialmente guerrera, más de una vez apeló al arbitraje en sus relaciones exteriores; pero, puede afirmarse que no reconoció más derecho que el del más fuerte.<sup>18</sup> Y, hasta entre los mismos pueblos bárbaros el arbitraje estuvo en vigor.<sup>19</sup>

En la Edad Media hubo un sorprendente número de arbitrajes, tanto entre los pequeños Estados como entre los grandes, y no sólo en asuntos de derecho privado, sino en materias que hoy consideramos como propias del Derecho internacional, como por ejemplo: las fronteras. Particularmente, en Italia, dividida en varias Ciudades-Estados — Génova, Venecia, Pisa, Milán, Florencia; tan conocidas y amadas por Llull—, el arbitraje estuvo en plena floración.<sup>20</sup> «Sin embargo

<sup>17</sup> G. MOCH: *Histoire Sommaire de l'Arbitrage Permanent*, pág. 33. — A. NUSSBAUM: obra citada, págs. 10-11.

Entre los griegos el arbitraje tomó considerable importancia, pues, cuando alguna diferencia surgía entre dos villas o Ciudades-Estados, era llevada ante un tribunal que, frecuentemente, con su sentencia evitaba la guerra o, por lo menos, proponía una solución (M. CHARLES CALVO: obra citada, págs. 432-434. — A. ROLIN: obra citada, pág. 67).

<sup>18</sup> G. MOCH: obra citada, pág. 35. — A. ROLIN: obra citada, pág. 68.

M. CHARLES CALVO enseña que los romanos no declaraban ninguna guerra sin la previa intervención de los feciales, cuya misión principal, según Plutarco, era no permitir las hostilidades antes de agotarse todas las esperanzas de obtener un arbitraje; que, una vez establecida su dominación sobre otros pueblos, éstos llamaron a aquéllos para que procedieran como árbitros en sus disputas; y que, algunas veces, hasta impusieron el arbitraje sobre los sometidos para llevarlos a la conciliación (obra citada, págs. 433-434).

<sup>19</sup> M. CHARLES CALVO: obra citada, pág. 434. — A. ROLIN: obra citada, pág. 68.

<sup>20</sup> G. MOCH: obra citada, pág. 35. — M. CHARLES CALVO: obra citada, págs. 434-435. — A. ROLIN: obra citada, pág. 68. — A. NUSSBAUM: obra citada, pág. 31.

*Las Pandectas francesas* — afirma Moch en el lugar citado — señalan un centenar de casos de arbitrajes ocasionales celebrados en Italia durante el siglo XIII.

También en esta época reaparecieron los tratados de arbitrajes permanentes, citándose como más importantes los siguientes. Acaso el más antiguo sea el tratado de alianza signado entre Génova y Venecia en 1238: caso de que surgiera alguna diferencia entre estas Municipalidades, que no pudiese ser fácilmente allanada por ellas, debía ser resuelta, mediante arbitraje, por el Romano Pontífice. Un ejemplo destacado, es el acuerdo arbitral de 1343 entre el rey Waldemar de Dinamarca y el rey Magnus de Suecia: veinticuatro Obispos y caballeros — doce por cada parte — serían los árbitros y conciliadores. Y se puede también citar el tratado de Frigburgo, concluido en 1516 entre Francisco I y los Cantones suizos, conocido bajo el nombre de *paz perpetua*: las diferencias que surgiesen entre los súbditos del Rey y los cantones serían allanadas

—afirma NUSSBAUM—,<sup>21</sup> el recurrir a medios jurídicos (arbitraje u otros) para resolver las disputas, fué una rara excepción en la Edad Media»: «el espíritu turbulento de aquella época» hacía que «las reclamaciones contra los extranjeros se llevaran a cabo en gran escala por medios violentos, en forma de represalias».

Un acontecimiento de aquella época digno de ser destacado por su posible influencia sobre Lull, que hizo perder a los arbitrajes su carácter de espontaneidad, fué la dominación religiosa y moral del Obispo de Roma: éste enseñaba que había recibido del cielo el poder de hacer cesar las enemistades entre los pueblos e intentaba imponer este poder a los príncipes reinantes; no obstante, no faltan ejemplos de arbitrajes libremente consentidos y de Príncipes seculares, Parlamientos, villas y aun simples particulares que actuaron como árbitros.<sup>22</sup>

Finalmente, los iusinternacionalistas señalan al citado PEDRO DUBOIS como el más antiguo de los teóricos del arbitraje internacional permanente. Este legista francés, en su *De Recuperatione Terrae Sanctae*, enseña que las disputas entre los miembros del *concile* (asamblea general de todos los Prelados y Príncipes seculares) debían resolverse por tribunales arbitrales formados por tres Prelados y tres Príncipes seculares por cada una de las partes. Al parecer, estos árbitros tenían que ser elegidos —no está claro por quien— de entre una lista formada por el concilio.<sup>23</sup>

## 2) *Doctrina luliana.*

En el libro IV de *Blanquerna*, intitulado «Del Estado Apostólico»

---

por cuatro hombres de bien, dos nombrados por cada una de las partes, y, en caso de desavenencia, podría elegirse un tercer hombre prudente y no sospechoso de país vecino (G. MOCH: obra citada, págs. 36-37. — A. NUSSBAUM: obra citada, pág. 32).

<sup>21</sup> Obra citada, pág. 32.

<sup>22</sup> G. MOCH: obra citada, pág. 35. — M. CHARLES CALVO: obra citada, pág. 435.

Este último tratadista cita, como ejemplos, los siguientes: en 1244, el emperador Federico II eligió al Parlamento de París para juzgar sus diferencias con el papa Inocencio IV; en 1298, el papa Bonifacio VIII fué elegido árbitro por Felipe el Hermoso y Eduardo I; en el siglo XV, el papa León X actuó como árbitro entre la república de Venecia y el emperador Maximiliano I; y de todos es conocido el arbitraje del papa Alejandro VI, en 1493, entre España y Portugal.

<sup>23</sup> L. LEDERMANN: *Les Precurseurs de l'Organisation Internationale*, págs. 40-42. — G. MOCH: obra citada, pág. 39, nota 1. — A. NUSSBAUM: obra citada, pág. 50.

porque Llull trata en él del apostólico señorío que reside en el Santo Padre y Cardenales para dirigir y conservar en buen estado a todo el mundo, aparece la idea sublime de trabajar por la paz y de tratar de conseguir la concordia entre las comunidades políticas mediante *negociaciones diplomáticas, buenos oficios, mediación y arbitraje preparado y obligatorio*.

En dicho libro, Llull considera que el Santo Padre debe ejercer una influencia universal, puesto que a él le compete la ordenación de todo el mundo; y, a este fin, imagina una división ideal del orbe en doce partes y una clasificación del Colegio cardenalicio en quince Cardenales, valiéndose, para esta última, de la nomenclatura del *Gloria in excelsis Deo*.<sup>24</sup> Conforme a este plan, el Cardenal *Tu solus altissimus Jesuchriste*, que tenía la altísima tarea de tratar como se podría conseguir «paz y concordia entre los pueblos que están en gran discordia»,<sup>25</sup> debía<sup>26</sup> «destinar mensajeros que vayan por el mundo a los Príncipes y *traten* con ellos del modo como nuestros misioneros puedan ir seguramente por todo el orbe a predicar la palabra de Dios»<sup>27</sup> —negociaciones diplomáticas—, así como también<sup>28</sup>

<sup>24</sup> *Blanquerna*, libro IV, caps. 78-80.

<sup>25</sup> *Blanquerna*, libro IV, cap. 95, epígrafes 1 y 2. Ed. cit., 366-367.

<sup>26</sup> On, necessaria cosa es ordenar missatges qui vagen per lo món als princeps e que tracten com nostres frares pusquen anar preycar la paraula de Déu per tot lo món (*Blanquerna*, libro IV, cap. 95, epígrafe 2. Ed. cit., 366-367).

<sup>27</sup> En la obra tardíamente conocida, *Consolatio Venetorum et totius Gentius desolatae*, escrita con motivo de la derrota que los genoveses infligieron a sus viejos rivales los venecianos en el famoso combate naval de 8 de Septiembre de 1298, el Bienaventurado Maestro, después de tratar de consolar a los venecianos, dice que éstos «deben abandonar todo pensamiento de venganza y de desquite y entrevistarse con los genoveses para concertar lo más pronto posible una paz justa», «pues, nada puede haber tan honroso para éstos, vencedores esta vez, como una paz magnánima».

<sup>28</sup> «Item, es necessitat que trametam missatges continuament a les comunes, e com puscam tractar pau per Lombardia e Toscana e Venecia, e que tractem com si puscan tenir justicia e caritat de una comuna a altra» (*Blanquerna*, libro IV, cap. 95, epígrafe 2. Ed. cit., págs. citadas).

Los buenos oficios consisten en la acción de una o varias Potencias amigas con el fin de ayudar las negociaciones entre los Estados en conflicto; pudiendo ser ofrecidos espontáneamente o solicitados.

La mediación da lugar a una acción más intensa por parte del tercer Estado que la ejercitada en el caso de simples buenos oficios, porque el Estado mediador toma parte directa en las negociaciones y, si es necesario, las dirige. También puede ser ofrecida o solicitada.



«enviar continuamente mensajeros a las Repúblicas para poder *tratar* paz entre la Lombardía, Toscana y Venecia, procurando que se trate justicia y caridad entre una y otra República» —buenos oficios y mediación—.

He aquí, someramente indicados, tres de los cuatro medios pacíficos propuestos por Ramón Llull para ahogar en germen todas las discordias y conflictos que puedan surgir entre los distintos Estados; el cuarto, el arbitraje internacional, es el más importante y el más ampliamente expuesto por el enciclopedista medieval. Mas, como en el capítulo anterior demostramos que un mérito importantísimo de nuestro sabio medioeval, Ramón Llull, es el de haber sido el primer escritor que concibió la idea del arbitraje internacional permanente y obligatorio, basado en una organización política del mundo, aquí nos limitaremos a probar que el insigne mallorquín no despreció en absoluto el arbitraje ocasional, sino que señaló su gran utilidad para resolver toda clase de diferencias, surgidas entre los pueblos y entre la Iglesia y el Estado.

En el *Blanquerna*, Llull refiere dos interesantísimos casos prácticos de arbitraje ocasional: uno entre dos reyes y otro entre un rey y un arzobispo. En el primero nos dice que,<sup>29</sup> al no poder lograr el cardenal *Et in terra pax hominibus bonae voluntatis* paz ni tregua entre dos reyes cristianos que estaban en guerra entre sí, intervino el papa con cuatro cardenales, consiguiendo, después de visitar a aquellos reyes, que éstos dejaran sus desavenencias a la resolución del Pontífice; y, en el segundo, después de intervenir el Sumo Pontífice, se «sometió la disputa a dos hombres entendidos y, siguiendo su voluntad, se consiguió paz y amistad entre el rey y el arzobispo».

Estos dos pasajes son un claro exponente de que el pensamiento luliano, en el terreno particular del arbitraje internacional ocasional, encaja perfectamente en las ideas de los tiempos medioevales. De acuerdo con éstas y con las ideas místicas del autor del *Blanquerna*,

<sup>29</sup> En aquell temps s'esdevenç que .ij. reys crestians molt nobles e molt poderosos havien gran guerra contrast, e eren se arremits de batalla. Lo cardenal ab letres de l'apostoli anà als .ij. reys per ço que'ls pacificàs... Aytant com poc s'esforça lo cardenal com pogués metre pau enfre'ls .ij. reys, e... lo cardenal anà als .ij. reys qui eren luny de Roma, e donà dons e joyes... Tant plac aquell ordenament als .ij. reys e tant hac cascu gran coratge de fer d'armes, que ambdós s'avengren que lus fet metessen en poder de l'apostoli (*Blanquerna*, cap. 81, epígrafes 3-5. Ed. cit., 304-305).

el Romano Pontífice es considerado como la autoridad suprema en materia de arbitraje internacional ocasional: a él se debe recurrir para todo caso de arreglo pacífico; después, el Papa resolverá por sí la disputa o designará, con intervención de las partes interesadas, los peritos que deban hacerlo.

RAFAEL BAUZÁ Y BAUZÁ

*(Continuará)*

# EL «LLIBRE DEL ORDE DE CAVALLERIA» DE RAMÓN LLULL Y EL «DE LAUDE NOVAE MILITIAE» DE SAN BERNARDO

RELACIÓN DE AMBOS CON EL «MILES CHRISTIANUS» MEDIEVAL

No es el *miles christianus* como institución lo que aquí interesa, sino más bien cómo se llegó a esa institución y hacia dónde se partió y a dónde se llegó desde ella. Interesa como punto de llegada y como punto de partida. Desde este ángulo, es claro que la obra de R. Llull y el librito de S. Bernardo, que voy a encarar con aquélla, no interesan tanto como códigos de la *milicia* medieval cuanto como testigos de dos metas logradas en el largo proceso de doma y cristianización del espíritu guerrero, emprendidas por la Iglesia en los siglos medios.

Erdmann<sup>1</sup> ha escrito la historia de la evolución de la idea de la guerra en el mundo cristiano, de la postura adoptada respecto de ella por la Iglesia y de los esfuerzos de ésta para corregir sus desviaciones y encauzar sus fuerzas a menudo desbocadas: En el Viejo Testamento la guerra no presentaba problema doctrinal, pues, constituyendo el pueblo hebreo un estado teocrático, defendiendo al estado, se defendía a la religión y a Dios: la guerra era santa. En el Nuevo cambian las cosas, puesto que la religión de Cristo es sobrenacional y misionera y a la que, además, se llega por convicción, libremente, y no por la fuerza de las armas. Cristo hizo el elogio de los pacíficos y en los primeros siglos se llega a condenar la guerra como ilícita.<sup>2</sup> Pero con la venida del Medioevo y la entrada de los «bárbaros» en la Iglesia, ésta hubo de ponerse en contacto con la poderosa belicosidad de los germanos que hacían del heroísmo guerrero un ideal y que se

<sup>1</sup> *Die Entstehung des Kreuzzuggedankens*, Stuttgart 1935.

<sup>2</sup> La misma actitud adoptada por S. Agustín contra los Donatistas se sitúa en ese ambiente, pues el obispo no apela a la guerra, defendiéndola, sino que pide la intervención de la fuerza pública sencillamente.

daban a él con un ardor que no llegaba a extinguir el agua del bautismo.

La anarquía provocada por la decadencia del poder real en Francia dejó al país a la completa merced de la fuerza brutal de la clase militar.<sup>3</sup> Fuerza brutal, sin bridas, que favorecía el mismo sistema feudal, pues el servicio militar había llegado a ser privilegio de la clase rica, prefiriendo los menos ricos ponerse bajo la dependencia de aquélla para soslayar la carga del servicio militar, toda vez que el armarse caballero y el mantener aquel rango se iban haciendo cada vez más costosos desde que nadie se batía ya sino a caballo. Así desde el siglo IX. Y como nadie se iba tampoco a la guerra sino a grupas de su caballo, el militar, el guerrero, se llamó pronto *chevalier*, *caballero*. Y así el término latino *miles* toma un sentido nuevo en la lengua de la Edad media; no debe traducirse por soldado. Designaba, al contrario, en la época, al guerrero que combate a caballo, al caballero.<sup>4</sup>

Y la institución llegó a ser poderosa y sumamente peligrosa, hasta el punto de administrar cada uno la justicia por su mano y de poner en vigor la ley y moral del más fuerte. El arrojo militar de los germanos era avasallador. Los mismos eclesiásticos, obispos<sup>5</sup> y abades,<sup>6</sup> debiendo prestar, como señores feudales que eran, el servicio de la *militia*, mantenían sus *milites*<sup>7</sup> yendo a la guerra con ellos.

Estos caballeros pertenecen exteriormente a la Iglesia. Son creyentes, a su manera, pero firmemente creyentes; hacen sus regalos o fundan conventos e iglesias, observan la cuaresma, honran las reliquias. detestan a los paganos, mahometanos o judíos que sean; quie-

<sup>3</sup> Cf. G. SCHNÜRER, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, Paderborn 1927-29, I. III c. 6 (uso y cito a continuación la trad. francesa de Castilla, *L'Eglise et la Civilisation au Moyen Age*, Paris 1933-38, II, 374-406).

<sup>4</sup> SCHNÜRER II, 375.

<sup>5</sup> A. DUMAS, *L'Eglise au pouvoir des laïques* (en *Histoire de l'Eglise* Fliche-Martin, 7), Paris 1940, 244-48.

<sup>6</sup> A. DUMAS, *L'Eglise...* p. 312-13. Recuérdese que en el siglo IX la Iglesia proclamaba una guerra santa, *bellum contra paganos in tutela Ecclesiae* (contra Arabes y Normandos), proclamando León IV una quasi-cruzada contra los árabes; que los Ottones explotaron esa idea en sus luchas contra los eslavos y que, ya en el siglo XI, León IX no dudó en ponerse al frente de sus ejércitos contra los Normandos.

<sup>7</sup> DUMAS, *L'Eglise...* p. 244-48 y 312-13.



ren asegurarse las oraciones de los monjes,<sup>8</sup> llevan en el puño de su espada el deber de defender a la Iglesia: *gladius pro Ecclesia*.

La Iglesia tomó a pechos, cordialmente, la cristianización interior del *miles* y el encauzamiento de sus inagotables energías. De dos maneras principalmente: Negativa una, frenando esos arranques bélicos: La *treuga Dei*, florecida en el sínodo de Charroux (989), que imponía la paz en tiempos determinados, paz que se defendía incluso por la fuerza, paz armada<sup>9</sup> que no obtuvo siempre los resultados que pretendía. La otra, positiva, encaminando a un fin noble esas energías, encuadrando, en lo posible, en el ideal cristiano esas fuerzas, penetrando y elevando moralmente el ambiente de la Caballería, resultando de ello una nobiletización del ideal moral del caballero en Francia, primero, que impuso luego su ejemplo a todo el Occidente; de tal manera que ese movimiento forma un capítulo memorable en la historia de la misión civilizadora de la Iglesia en Occidente.<sup>10</sup>

La empresa de ennoblecer el espíritu rudo y duro de los caballeros se mostró sumamente difícil a la Iglesia. Su vida religiosa se va profundizando con descorazonadora lentitud; sus arraigadas costumbres de arbitrariedades, de atropellos y opresión ceden con dificultad.<sup>11</sup> A pesar de todo y gracias a constancia y paciencia, el caballero cambió, se cristianizó. Y los resultados fueron de monta: el caballero llegó a penetrarse de un profundo sentimiento religioso y de una grande magnanimidad, ennobleció su profesión haciéndose el tutor de todos los desvalidos, desfacedor de todos los entuertos; se hizo lo que hoy llamamos «un perfecto caballero» con todo su cortejo de virtudes y de *caballeridad*. Había nacido el *miles christianus*, la más bella de las instituciones inventadas por la Iglesia para domar la belicosidad germana, ha dicho Gautier;<sup>12</sup> «instituída por Dios», pudo afirmar, en este sentido, Juan de Salisbury.<sup>13</sup>

La admisión al rango de caballero se rodeó de simbolismo religio-

<sup>8</sup> SCHNÜRER II, 380.

<sup>9</sup> SCHNÜRER II, 384-92; DUMAS, *L'Eglise...* p. 487-88, 498-500.

<sup>10</sup> SCHNÜRER II, 379.

<sup>11</sup> SCHNÜRER II, 380-81.

<sup>12</sup> *La Chevalerie*, Paris 1884, p. 6. Para los diferentes aspectos de la Caballería medieval véase M. SANCHIS GUARNER, *L'ideal cavalleresc definit per Ramon Llull*, en *Estudios Lulianos* 2 (1958) 38-45.

<sup>13</sup> *Policraticus*, 6: ML 194 596.

so, lleno de sentido, que recordaba al novel caballero, las obligaciones morales de su alcurnia y le señalaba los límites que debía ponerse al hacer la guerra. Una vez aprendido el arte del manejo de las armas y del vivir distinguido, cortesano, el candidato era admitido con un solemne acto al rango de caballero y adquiría el derecho de llevar sus propias armas. Era una antigua tradición que la Iglesia rodeaba ahora de sugestivas ceremonias religiosas: consagraba las armas y el caballero. La oración que se decía al ceñir la espada, define todo el ideal eclesiástico del *miles*: «Escuchadnos, Señor, en nuestras oraciones y bendecid con la mano de vuestra majestad esta espada con la que ha de ceñirse vuestro servidor a defensa y protección de las iglesias, las viudas, los huérfanos y todos los siervos de Dios contra la crueldad de los paganos, para temor de todos aquellos que le tienden acechanzas».<sup>14</sup>

La defensa de la Iglesia, de las viudas, de los huérfanos, de los desamparados, las buenas maneras, el dominio de sí mismo, la generosidad, la magnanimidad... He aquí el ancho campo abierto y asignado por la Iglesia a la inflamable belicosidad del rudo caballero antiguo hecho ya *miles christianus*. De hoy en adelante, éste será el caballero y éste será su ideal y su *officium*.

Y su *honor*. La honradez del caballero, los méritos contraídos en sus luchas en pro de la Iglesia y de los necesitados hicieron que se le rodeara de atención, admiración y respeto. La idea del *honor* sufrió una larga metamorfosis; ahora, en su nueva concepción, significa el lazo establecido entre el honor exterior y la dignidad interior; la idea de fidelidad, fidelidad feudal —cuyo antagónico es la felonía—, hubo gran parte en la del *honor*.<sup>15</sup>

Pero el proceso no paró aquí. La institución del *miles christianus* tiene una importancia decisiva en la historia de la Edad media: fue ella la que hizo posible la grande empresa guerrera de la Iglesia medieval: las cruzadas.<sup>16</sup> La cruzada contra los moros en España,<sup>17</sup> la

<sup>14</sup> SCHNÜRER II, 392-93. Hay diversos sacramentales para la institución y ennoblecimiento del *miles*. En el s. XI se va imponiendo el *vexillum* dado por la Iglesia a un príncipe o soldados para que, bajo su égida, fueran protegidos y lograsen la victoria.

<sup>15</sup> SCHNÜRER II, 395; SANCHIS GUARNER, *L'ideal cavalleresc definit per Ramon Llull*, en *Estudios Lulianos* 2 (1958) 50-55.

<sup>16</sup> SCHNÜRER II, 393-94; DUMAS, *L'Eglise...* p. 501-03. Y no se olvide que tuvo gran parte en la reforma de la Iglesia en los tiempos de Alejandro II y Gregorio VII.

cruzada contra los infieles en Oriente,<sup>18</sup> la cruzada contra los herejes en el Sur de Francia.<sup>19</sup> La grande y poderosa idea de *Christianitas*<sup>20</sup> con sus ejércitos —de cuyo enrolamiento es idea-fuerza el *miles christianus*—<sup>21</sup> a las órdenes del papa<sup>22</sup> fue la que extrajo todas las posibilidades y llevó hasta la plena evolución al *miles*, al mismo tiempo que suministraba al papado una fuente inagotable de energías al servicio de la fe.<sup>23</sup> Precisamente, la idea de *Christianitas*, en la pluma de los papas del s. XII y XIII tiene sabor de cristianismo de frontera, pues suelen usarla los pontífices o los soberanos en relación con los príncipes o territorios en lucha con los infieles o cismáticos,<sup>24</sup> y en ese ambiente de frontera, en las tierras de cruzada, donde se dan la mano *Christianitas* y *miles christianus*, alcanzó éste su suprema meta ya en el s. XII: las Ordenes militares, los conventos-fortaleza de los monjes-cruzados, de los caballeros-monjes. La conjugación de *miles* y *christianus* había sido larga y difícil, pero, una vez lograda, no paró aquí el proceso, y en las Ordenes militares ya no era *miles* y *christianus* lo que se conjugaba, sino *miles* y *monachus*.<sup>25</sup>

<sup>17</sup> I. GARCÍA RÁMILA, *Inocencio III y la cruzada de las Navas de Tolosa*, en *Revista de archivos, bibliotecas y museos* 31 (1927) 455-64.

<sup>18</sup> P. ALPHANDÉRY, *La Chrétienté et l'idée de croisade. Les premières croisades*, Paris 1954; P. ROUSSET, *L'idée de croisade chez les chroniqueurs d'Occident* (= X Congreso internaz. scienze storiche, Roma 4-11 settembre 1955: Relazioni III) Firenze 1955, 547-63.

<sup>19</sup> H. PISSARD, *La guerre sainte en pays chrétien*, Paris 1912; mi libro *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*, Roma 1957, 163-68.

<sup>20</sup> Cf. F. KEMPF, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.*, Roma 1954, 280-313; mi *Táctica de propaganda...* p. 135-44.

<sup>21</sup> *Táctica de propaganda...* p. 166-67.

<sup>22</sup> Cf. ROUSSET, *L'idée de croisade* (cit. en nota 18) p. 561-63; M. VILLEY, *L'idée de croisade chez les juristes du Moyen-Age* (= X Congreso internaz. scienze storiche, Roma 4-11 settembre 1955: Relazioni III) Firenze 1955, 569-74.

<sup>23</sup> G. MARTINI, *L'imperatore e la crociata* (= X Congreso..., Riassunti VII) Firenze 1955, 243-45; no todas las afirmaciones de Martini pueden aceptarse sin reparos, con todo, es bueno constatar que en el Medioevo se logró por camino inverso lo que en el V. Testamento: la guerra santa, la cruzada, dio al papado un poder indiscutible y, si bien resulta inaceptable hablar del papa como de un teócrata, es lo cierto que éste llegó a ser el dueño de un mundo dominado por una Weltanschauung espiritua-lística.

<sup>24</sup> KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 302 y 304.

<sup>25</sup> Ello se logró con largo esfuerzo y con el escándalo de muchos: cf. F. GUTTON,

Pero no ha de creerse que con la llegada de la nueva institución feneciera la primera; el *miles christianus* y las Ordenes militares coexistieron largo tiempo. Ahí estan los dos trataditos de S. Bernardo y de Ramón Llull que lo dicen bien a las claras, pues están cronológicamente invertidos: el de S. Bernardo, datable poco después de 1130, es el elogio de los caballeros regulares Templarios; el de Llull, escrito más de 140 años después (1275?), lo es del *miles christianus*. El cotejo de ambas obras resulta interesante para el conocimiento de las ideas de Llull y para la historia de la Caballería, de la que adrede he querido recordar antes las bases esenciales.

Lo primero que llama la atención, es que Llull ignora absolutamente el *De laude novae militiae*, él, que tan a menudo bebe en el abad y en la escuela cisterciense;<sup>26</sup> lo segundo, que el mallorquín pinta y elogia un ideal caballeresco decididamente independiente y desentendido de la ulterior evolución, ya lograda siglo y medio antes, del caballero cristiano hacia el caballero monje.

En efecto: el pensar de S. Bernardo se centra todo en este hermoso texto: «Ita denique miro quodam ac singulari modo cernuntur et agnis mitiores, et leonibus ferociores, ut pene dubitem quid potius censeam appellandos, *monachos* videlicet an *milites*: nisi quod *utrumque* forsán congruentius nominarim, quibus neutrum deesse cognoscitur, nec *monachi* mansuetudo, nec *militis* fortitudo. De qua re quid dicendum, nisi quod a *Domino factum est istud et est mirabile in oculis nostris?*»<sup>27</sup>

Los subrayados son míos, e indican que esa admirable conjugación de monje y soldado es, a los ojos del cisterciense, obra de Dios. Este *novum militiae genus et saeculis inexpertum*,<sup>28</sup> cuyos soldados-monjes viven en fortalezas-conventos,<sup>29</sup> ha encontrado de la guerra la forma perfecta: estos guerreros manejan dos espadas, la del cuerpo y la del alma —curiosísima fórmula del *duo gladii* en S. Bernardo—,<sup>30</sup> son

*L'Ordre de Calatrava* (= Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux, IV) Paris 1955, 33-34.

<sup>26</sup> C. SEGÚI, *La influencia cisterciense en el B. R. Llull*, en Estudios Lulianos 1 (1957) 351-70.

<sup>27</sup> *De laude novae militiae*, IV: ML 182 927 B. Compárese con el diálogo entre Raimundo de Fitero y el rey Sancho III: GUTTON, *L'Ordre de Calatrava...* p. 35.

<sup>28</sup> *De laude novae militiae*, I: ML 182 921 B y C.

<sup>29</sup> *De laude novae militiae*, V: ML 182 927 CD.

<sup>30</sup> Su uso normal, tan explotado luego, en *Epist.* 256: ML 182 463D-464A y *De*



guerreros del cuerpo (*militēs*) y del alma (*monachi*) y así resultan imbatibles: «impavidus profecto miles et omni ex parte securus, qui ut corpus ferri, sic animum fidei lorica induitur. Utrisque nimirum munitus armis, nec daemonem timet nec hominem».<sup>31</sup> Eso es lo que se logra «cum uterque homo suo quisque *gladio* potenter accingitur (los tres términos son militares), suo cingulo nobiliter insignitur»<sup>32</sup> (alusión a la profesión religiosa). Esos guerreros son *militēs Christi*,<sup>33</sup> cuya espada tiene una misión bien definida:<sup>34</sup> «ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum»,<sup>35</sup> defendiendo con ella la causa común, general, de la Iglesia y de los cristianos,<sup>36</sup> «Christi vindex<sup>37</sup> et defensor christianorum». La idea de *Christianitas*, de *populus christianus*, se pone en relación continua<sup>38</sup> con esa milicia de frontera, que no espera la victoria sino del Señor de los ejércitos,<sup>39</sup> no presumiendo de sus fuerzas; y que estando formada por caballeros monjes, huye del fasto de los caballeros seculares, evitando el lujo de los vestidos, el esplendor de las armas, las opulentas gualdrapas de los caballos.<sup>40</sup> Por todo ello, le es posible a S. Bernardo tejer el elogio de la guerra,<sup>41</sup> de la cruzada<sup>42</sup> y de la nueva milicia,<sup>43</sup> que, sin embargo, no es cosa para él, como declara.<sup>44</sup>

En cambio, Ramón Llull fue y sigue siendo un caballero, de cuer-

---

*Considerat.* IV, 3: ML 182 776 BC. No así el *gladius uterque fidelium* del *De laude*, III: ML 182 925 A.

<sup>31</sup> *De laude novae militiae*, I: ML 182 922 A.

<sup>32</sup> *De laude novae militiae*, I: ML 182 921C-922A.

<sup>33</sup> *De laude novae militiae*, III: ML 182 924 A.

<sup>34</sup> Non enim sine causa gladium portat: Rom. 13 4: *De laude*, *ibid.*

<sup>35</sup> I Petr. 2 14 que tan a menudo se aplicará a la espada de los soberanos: *De laude*, *ibid.*

<sup>36</sup> Son términos de cruzada, cf. *Epist.* 256: ML 182 463 CD.

<sup>37</sup> Terminología feudal alquilada a la idea del deber del vasallo de defender a su señor y paráfrasis de Rom. 13 4.

<sup>38</sup> *De laude novae militiae*, III, V, IX; ML 182 924 B y D, 925 A (*christianorum fides*), 929 A, 932 A (*universus fidelis populus*).

<sup>39</sup> *De laude...*, IV: ML 182 927 A.

<sup>40</sup> Insiste en el detalle S. Bernardo: *De laude...*, II y IV: ML 182 923 C y 926 C y D.

<sup>41</sup> *De laude...*, III: ML 182 924 C.

<sup>42</sup> *De laude...*, III: ML 182 924 CD.

<sup>43</sup> *De laude...*, III y IV: ML 182 925 C y 927 A.

<sup>44</sup> *Epist.* 256: ML 182 464D-465A.

po y de espíritu.<sup>45</sup> Y teje el elogio decidido del caballero secular, al que Bernardo dedica unas consideraciones asaz duras.<sup>46</sup> Es el *miles christianus*, la caballería secular —que veía bastante decaída en su siglo—<sup>47</sup> la que el Maestro quiere revalorizar, como dice claramente el título de la perdida traducción latina *Liber militiae saecularis*.<sup>48</sup>

El caballero que Llull sueña, es el *miles christianus* del s. XI y XII que he descrito ya: «*offici de cavaller es mantenir vídues, òrfens, homens despoderats*»,<sup>49</sup> y «*traydors, ladres, robadors, deuen esser encaçats per los cavallers, car enaxí com destrál és feta per destruir los arbres, enaxí cavaller ha son offici per destruir los mals homens*». <sup>50</sup>

Ser caballero es oficio de suma nobleza,<sup>51</sup> sumamente agradable a Dios,<sup>52</sup> pues el caballero es el defensor de su señor,<sup>53</sup> mantenedor de

<sup>45</sup> T. CARRERAS ARTAU, *L'esperit cavalleresc en la producció lul·liana*, Palma de Mallorca 1934; J. H. PROBST, *Le B. Ramon Lull, chevalier par hérédité et par vocation*, Palma de Mallorca 1914. Para todo lo que sigue véase el excelente estudio de SANCHIS GUARNER, *L'ideal cavalleresc definit per Ramon Llull*, en Estudios Lulianos 2 (1958) 37-62.

<sup>46</sup> *De laude...*, I y II: ML 182 922 C y 923 BD, donde llega a decir: «*Quis igitur finis fructusve saecularis huius, non dico militiae, sed malitia?*», les recrimina la fastuosidad de sus vestidos y armaduras que llama *muliebria ornamenta*.

<sup>47</sup> Lo dice duramente todo el cap. 112 del *Libre de Contemplació*: ORL, IV, Mallorca 1910, p. 57-63, donde distingue dos clases de caballeros: de este mundo y del otro siglo y donde afirma: «los homens qui més de guerres e més de treballs meten en lo mon veem que son cavallers: car cavallers, Sènyer, aucien los homens e despoblen les ciutats e ls castells, e talen los arbres e les plantes, e desmariden les fembres, e roben los camins. E doncs, Sènyer, ¿qui es en lo mon qui tant de mal fassa com cavallers?» (p. 60); «los cavallers son sags del diable», «los pijors homens del mon» (p. 60).

<sup>48</sup> Adviértase que S. Bernardo llama así a los caballeros no regulares en el *De laude...*, I, II: ML 182 922 C, 923 B: el cap. II se titula *De militia saeculari*. Y no debe llamar a engaño el que Llull titule su libro *Del Orde de Cavalleria*: Orde = Ordo no es Orden religiosa, sino *estamento*; el concepto comenzó a desarrollarse en el siglo XI: E. DELARUELLE, *La pietà popolare nel secolo XI* (= X Congresso... cit. en nota 22) 309-10.

<sup>49</sup> El *Libre del Orde de Cavalleria* puede verse en ORL (Obres Ramon Llull), I, Mallorca 1906; ed. castellana en BATLLORI-CALDENTEY, *Ramón Llull. Obras literarias*, Madrid, B. A. C., 1948, p. 105-41. Doy sólo la cita interna. El texto citado, II 19 (*Cav.*), 20, 22, 23.

<sup>50</sup> *Cav.* II 23. Véanse otras definiciones en *L. de Contemplació*, cap. 112; ORL, IV, Mallorca 1910, p. 57 1, 60 15, 62 28.

<sup>51</sup> La idea del honor del caballero invade todo el libro. Cf. Prólogo 7, 8, 11, 12; I 6, 7; II 6, 7; IV 11; V 19; VII 1, 3, 4, 9; *Contempl.*, 112; ORL, IV, 62 27.

<sup>52</sup> *Cav.* I 14.

la caridad<sup>54</sup> y de la justicia,<sup>55</sup> servidor de la causa de la fe,<sup>56</sup> corazón lleno de nobleza y de magnanimidad<sup>57</sup> acompañado de nutrido cortejo de virtudes,<sup>58</sup> debelador de los vicios;<sup>59</sup> su espada, que tiene forma de cruz, debe vencer y destruir los enemigos de la cruz, vencedor con ella, como Cristo.<sup>60</sup>

Es la más alta dignidad después de la de los clérigos.<sup>61</sup> Éstos defienden y dilatan a la Iglesia con la predicación; aquéllos con la espada.<sup>62</sup> Por lo que la mayor amistad del mundo debería ser entre clérigo y caballero.<sup>63</sup>

Pero, así como S. Bernardo gusta y elogia la unión de clérigo y caballero en una misma persona, Llull no alude nunca, antes huye, esa conjugación; y mientras el abad insiste, como vimos, en la sencillez de los monjes militares, Llull quiere que el caballero honre su cuerpo en ir bien montado, lúcidamente vestido y arreado y servido de buenas personas.<sup>64</sup> Debe guardar y conservar sus bienes y riquezas, para que le puedan bastar al oficio de caballería,<sup>65</sup> que no puede mantenerse sin el arnés que corresponde al caballero, sin honrados hechos y sin los grandes gastos que convienen al oficio de caballería.<sup>66</sup> Es claro que Llull trata del caballero secular. Y mayor es la oposición a S. Bernardo y a su ideal del caballero, cuando Llull afirma en redondo que los fracasos de las cruzadas se deben a que Tierra Santa no debe conquistarse por la espada, por el caballero, sino por la predicación, por el religioso; que ha ido ya tanto caballero y tanto príncipe a Tierra de Ultramar, que si a Dios agradase la manera, mil

<sup>53</sup> *Cav.* II 8, 12, 16; V 11.

<sup>54</sup> *Cav.* I 1.

<sup>55</sup> *Cav.* I 5, 10; II, 9.

<sup>56</sup> *Cav.* II 2.

<sup>57</sup> *Cav.* III 1, 3; VI 1.

<sup>58</sup> *Cav.* II 11, 16, 18; III 4, 10; VI 1-21.

<sup>59</sup> *Cav.* III 20.

<sup>60</sup> *Cav.* V 2.

<sup>61</sup> *Cav.* V 4. Cotejos entre clero y caballería son frecuentes: *Cav.* I 10, 13, 14; II 4; III 14; VI 3. *Contempl.*, 112: ORL, IV, 62 29.

<sup>62</sup> *Cav.* II 2.

<sup>63</sup> *Cav.* II 4.

<sup>64</sup> *Cav.* VII 7.

<sup>65</sup> *Cav.* V 16. Cf. VI 20.

<sup>66</sup> *Cav.* III 16.

veces podría aquélla estar conquistada.<sup>67</sup> No son pues caballeros armados de espada —como los que hemos visto alabar a S. Bernardo—, sino misioneros armados de fe y de amor. dispuestos al martirio, los que han de arrebatarse a los infieles aquel Santo Sepulcro del Señor.<sup>68</sup>

Por otra parte, el Doctor iluminado coincide con el melífluo cuando fustiga sin compasión la frivolidad o la huera ostentación del caballero que cuida orgullosamente su exterior sin dar honor a la institución,<sup>69</sup> que es codicioso y robador,<sup>70</sup> lascivo,<sup>71</sup> olvidadizo de su deber de tutor de la paz y la justicia,<sup>72</sup> y habrá de sostener, al último día, el tremendo juicio de su felonía al Señor.<sup>73</sup>

Y cabe ahora la doble pregunta que nos llevará a sacar las consecuencias de este estudio: ¿Desconoce Llull el *De laude novae militiae*? En caso negativo, ¿por qué prescinde entonces sistemáticamente de él?

Ya a priori resulta muy difícil sospechar que Llull ignore la obra de S. Bernardo que corría desde hacía siglo y medio y que en sus tiempos había significado la justificación de una institución mirada por muchos como extremadamente arriesgada al militarizar los monjes, o mejor, al monaquizar los soldados;<sup>74</sup> pero las últimas coincidencias apuntadas parecen sugerir esta respuesta: es muy posible que Llull ignore a sabiendas el tratado de S. Bernardo, y ello por los siguientes motivos, visibles desde la historia del *miles christianus*: Llull trata de la primera etapa cristiana de la caballería, Bernardo, del último logro de ella; al primero interesa el caballero, al segundo el caballero-monje; Bernardo elogia una institución en relación con la *Christianitas*, milicia de frontera; mientras Llull sueña en un equi-

<sup>67</sup> *L. de Contemplació*, cap. 112: ORL, IV, 58-59 10, 11, 12.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 59 12. La misma idea en *Blanquerna*, 80 1: ORL, IX, 295.

<sup>69</sup> *Cav.* III 13.

<sup>70</sup> *L. de Contemplació*, cap. 112: ORL, IV, 60 16.

<sup>71</sup> *Cav.* II 33.

<sup>72</sup> *Cav.* II 35.

<sup>73</sup> *L. de Contemplació*, cap. 112: ORL, IV, 61 22, 23.

<sup>74</sup> Recuérdese la grave situación en que se vio S. Raymundo de Fitero con sus superiores cistercienses, a causa de la fundación de la Orden de Calatrava, hacia la mitad del s. XII. Con sudores se logró que Cîteux aceptara a aquellos caballeros «no como familiares, sino como hermanos», incorporación que elogió luego Alejandro III en bula de 25 septiembre 1164: F. GUTTON, *L'Ordre de Calatrava*, Paris 1955, p. 33-34.



po de Continente, de tierra adentro, defensor de la *Ecclesia*.<sup>75</sup> De ahí las estridentes oposiciones: los caballeros de Bernardo, austeros, pobres, ascetas, caballos sin gualdrapa: son religiosos. Los caballeros de Llull, nobles, ricos, elegantes, mantenedores del rango que corresponde a su estado: son seglares. Y las diferentes atribuciones: aquellos, defensores de frontera, ensanchadores de los límites de la Cristiandad, misioneros de espada; éstos, respondiendo a toda la táctica misional de Llull que distingue cuidadosamente clérigos y soldados, serán guardadores de la paz interior,<sup>76</sup> defensores de la Iglesia desde dentro, representantes de los valores del cristianismo en medio del pueblo cristiano, creyendo, amando, *siendo*, muy diferentes de los clérigos misioneros que, según la mente del fundador de Miramar, son los únicos capaces de empujar con éxito siempre más allá las fronteras del cristianismo y de ganar por la fe las tierras de infieles, las cuales —Llull está muy convencido—<sup>77</sup> siguen esclavas por sobra de guerreros y por falta de misioneros.

En el siglo XIII coexistían el *miles christianus* y las Ordenes militares, como coexistían en el campo del derecho la escuela dualista y la monista; pero el caballero regular no podía en manera alguna sustituir al secular. Llull desea revitalizar a la milicia secular que mantenga en vigor pujante las fuerzas internas de la Iglesia, y ésta unida, pacificada, creyente, pueda con éxito, con ejemplos y con misioneros llenos de vida, sin temor a enemigos internos, misionar a los infieles. De ahí que no aparezca nunca en el tratado de Llull la idea de *Christianitas* —corriente en otros de sus escritos—<sup>78</sup> tan frecuente en el de S. Bernardo. Bernardo escribe ilusionado con las cruzadas recién estrenadas. Llull lo hace bajo la impresión de desastre de las

<sup>75</sup> *L. de Contemplació*, cap. 112: ORL, IV, 62 28.

<sup>76</sup> *Cav.* I 5; II 12; V 19; VII 1.

<sup>77</sup> Cf. notas 67 y 68. El caballero bien nacido deberá sin duda saber defender la fe con su espada cuando sea preciso (*Blanquerna* —Libre de Ave Maria— 64 5 y 16: ORL, IX, 225 y 229), pero debe hacerlo por la fe y dispuesto a morir por ella: *Cav.* VI 3.

Para Llull la paz interior tiene fin misional así como el poder del brazo secular: *Arbre de Ciencia*, II: *Del arbre apostolical* I: ORL, XII, 5.

En el *Liber de fine* la espada principal de conquista es la predicación y la disputa: *Liber de fine*, ed. R. Moyá, Palma de Mallorca 1665, p. 57-58.

<sup>78</sup> *Liber de fine*, ed. Moyá, p. 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91.

cruzadas ya terminadas. Ambos son testimonio de la poderosa vitalidad de la institución que inspiró sus libros y tantas empresas y realidades grandes de los siglos medios: el *miles christianus*.

ANTONIO OLIVER, C. R.

## ¿FUÉ RAMÓN LLULL EL PRIMERO EN USAR LAS EXPRESIONES «TEOLOGÍA POSITIVA» Y «TEÓLOGO POSITIVO»?

Como se sabe, la *teología positiva* surgió de unas circunstancias históricas, que reclamaban un estudio más detenido de las fuentes del pensamiento cristiano, con la finalidad primaria de estudiar en ellas a los grandes dogmas. Se la llamó *positiva*, para diferenciar el método, adoptado en ella, de aquél tradicionalmente usado por los grandes escolásticos del s. XIII y de la nueva edad de oro de la teología (s. XVI), que era claramente, aunque no exclusivamente, especulativo.

No fué sólo la lucha con el protestantismo, la que motivó dicha nueva tendencia metodológico-teológica, sino que también influyó en su adopción el humanismo, que exigía unas formas literarias más bellas y de corte más clásico. Por lo cual, puede decirse que la *teología positiva* es fruto de una doble reacción, suscitada contra dos defectos que padecía la ciencia divina:<sup>1</sup> un desmesurado apartamiento de las fuentes del pensamiento revelado y una muy basta manera de escribir las páginas teológicas.<sup>2</sup> El uso exagerado de la especulación teológica había distanciado a los teólogos, de las fuentes; y la conveniencia de una terminología propia (la escolástica) les privaba de la belleza de las páginas escritas por los grandes Santos Padres. Por lo

---

<sup>1</sup> Preparan también esta nueva orientación de la teología los grandes maestros de la escuela salmantina, por la importancia que, en el desarrollo de su temario teológico, concedieron al elemento positivo, sobre todo el dominico Melchor Cano († 1560), cuyo tratado *De locis theologicis libri XII* puede ser considerado como la preparación inmediata y el primer monumento de la *teología positiva*, porque en él expone las fuentes de la demostración teológica, insistiendo, de manera particular, en el valor del elemento histórico (M. GRABMANN, *Historia de la teología católica*, Madrid, 1940, 238).

<sup>2</sup> A. STOLZ-H. KELLER, O. S. B., *Manuale theologiae dogmaticae*, Friburgi Brisgoviae, 1941, 87.

cual, se imponía el retorno a las fuentes de la doctrina revelada y a los escritos patrísticos, sobre todo griegos.

En realidad, las primeras obras teológicas, que responden a dicha exigencia histórica, pertenecen, prácticamente, al s. XVII: la titulada *Dogmata theologica* del jesuíta Denys Petau († 1652); las del oratoriano Jean Morin († 1659) *Commentarius de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae* y *De sacris Ecclesiae ordinationibus*; la del también oratoriano Louis Thomassin († 1695) *Dogmata theologica*; y las de los agustinianos Noris († 1704), Belelli († 1742) y Berti († 1760) que cultivaron, primordialmente, la doctrina acerca de la Gracia.<sup>3</sup>

Para definir la importancia del lugar que corresponde a Ramón Llull en la historia de las expresiones *teología positiva* y *teólogo positivo*, interesa conocer la fórmula precisa del concepto que aquellos primeros teólogos —llamados *positivos*— se formaron de la tendencia teológica por ellos patrocinada; y ello, con el fin de poder comprobar si la terminología usada por el Doctor mallorquín (*teología positiva*, *teólogo positivo*) responde a idéntica o parecida significación de las mismas expresiones, adoptadas por dichos teólogos, a partir del siglo XVII.

El francés Gonet († 1681), por ejemplo, entendía por *teología positiva* aquélla «*quae fusiori stylo et modo oratorio sacras Litteras et mysteria fidei exponit*»;<sup>4</sup> y la distinguía de la *escolástica* «*quae, según él, artificiosa methodo et syllogistice rerum divinarum notitiam tradit*».<sup>5</sup> De parigual manera, el citado Berti escribía que «*Positivam (theologiam) eam aliqui dicunt, quae, non servatis dialecticae praeceptis, fusiori quodam dicendi genere, divinam Scripturam fideique proponit mysteria*».<sup>6</sup>

Hoy día, las palabras *teología positiva* tienen un sentido diverso

<sup>3</sup> Ni Petau, ni Thomassin pudieron realizar su amplio propósito de escribir, *positivamente*, todos los tratados teológicos. El primero únicamente compuso los *De Deo uno et trino*, *De creatione* y *De Incarnatione*, y dejó una serie de opúsculos sobre la Gracia, los Sacramentos y la Iglesia. El segundo dejó acabados los *De Deo uno* y *De Incarnatione*; e ilustró, también *positivamente*, en varios opúsculos, las cuestiones *De prolegomenis theologiae*, *De Trinitate* y *De Conciliis* (GRABMANN, ob. cit., edic. cit., 244).

<sup>4</sup> *Clypeus theologiae thomisticae*, I Disp. proem. I, I.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *De theologis disciplinis*, I (ed. Veneta, 1776), 2.



del que les atribuían los primeros *teólogos positivos*. Así F. Diekamp, p. e., entiende por *teología positiva* aquella que «*inquirit quanam ex veritatibus revelatis in Sacra Scriptura, in scriptis sanctorum Patrum, in definitionibus Ecclesiae, in Liturgia, in praxi ecclesiastica contineantur*».<sup>7</sup> Pero, como salta a la vista, lo mismo el primitivo concepto de la *teología positiva* que el moderno se basan en la preponderancia absoluta del *dato positivo*.

Ramón Llull, según veremos más adelante, se sirvió de las expresiones *teología positiva* y *teólogo positivo*; y no, precisamente, en el sentido en que las usan los modernos, sino bajo la significación en que las tomaron los primeros *teólogos positivos* de los siglos XVII y XVIII.

Conviene dejar bien asentado que dicha reacción hacia lo *positivo* no puede significar que anteriormente se prescindiera de la Sagrada Escritura. Al contrario, en la teología del s. XIV se descubre una postura básica y unánime. Los teólogos de aquel siglo de la muerte del Bto. Ramón Llull, fieles a la tradición de los siglos XII y XIII, consideran a la Sagrada Escritura la fuente por antonomasia de la doctrina cristiana; y se sirven de los símbolos de la fe, de los textos conciliares y de las páginas patrísticas para formular el contenido de la revelación, explicarla y sacar conclusiones. Es más. Hay que hacer notar que, en la mente de aquellos teólogos, dichos testimonios no constituyen una nueva fuente teológica, sino una explicación y prolongación de la Sagrada Escritura. Es decir que, para ellos, Escritura y Tradición venían a ser una sola fuente.<sup>8</sup>

Este es, por otra parte, el espíritu genérico de la teología de los siglos XII y XIII.

Hasta para San Anselmo († 1109), uno de los más caracterizados teólogos especulativos de todos los tiempos, la teología no consiste sino en aclarar, por medio de la razón, la fe, bebida en las Sagradas Escrituras,<sup>9</sup> porque éstas constituyen la fuente de donde dimana toda

<sup>7</sup> *Theologiae dogmaticae manuale*, I, 1933, 8.

<sup>8</sup> PAUL DE WOOCHT, Moine bénédictin, *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle et le début du XV<sup>e</sup>*, Bruges, 1954, 254.

<sup>9</sup> «Sicut ergo Deus in principio per miraculum fecit frumentum et alia de terra nascentia ad alimentum hominum sine cultore et seminibus, ita sine humana doctrina mirabiliter fecit corda prophetarum et apostolorum necnon et evangelistarum, fecunda salutaribus seminibus; unde accipimus quidquid salubriter in agricultura Dei ad

la verdad salutífera.<sup>10</sup> Y Ramón Llull, continuador indiscutible de la especulación anselmiana, por medio de sus célebres *razones necesarias*, expresa a los apologistas que, en sus discusiones con los infieles, las asienten sobre el sentido de la doctrina revelada.<sup>11</sup>

Las cuestiones metodológicas preocuparon muy poco, en general, a los teólogos escolásticos. Más bien que elaborar una teoría, practicaron la teología. Sin embargo, del estudio de sus disertaciones puede deducirse, fácilmente, cuáles eran los principios que las regían. Por otra parte, por razón de aquella omisión, se explica que echemos de menos, aun en las páginas de los grandes maestros medievales, temas, conceptos, divisiones etc. que ellos no ignoraban.

Según el benedictino De Vooght, cabe señalar dos excepciones: el profesor de la facultad de Teología de la Universidad de París y canónigo de Tournai, Enrique de Gante († 1293) y el carmelita Gerardo de Bolonia († 1317), quienes, en sus respectivas *Sumas*,<sup>12</sup> estudian las cuestiones de la naturaleza, método, objeto y fin de la teología, sin aportar, empero, ideas nuevas, sino dando, únicamente, a la concepción reinante del trabajo teológico, su expresión teórica adecuada.<sup>13</sup>

Menos tiene que sorprender el echar de menos las expresiones *theologia positiva* y *theologus positivus* en los escritos de San Buenaventura, v. gr., Santo Tomás de Aquino, Juan Duns Escoto etc., que no hallarlas en las páginas de los dos expresados sumistas; precisamente, porque el canónigo de Tournai y el carmelita se propusieron escribir sendas obras especializadas de metodología teológica o de introducción al estudio de la teología.<sup>14</sup>

---

alimentum animarum seminamus...» (*De concordia praescientiae Dei et liberi arbitrii*, q. 3, c. 6. P. L., 158, 528).

<sup>10</sup> «Nihil utiliter ad salutem spiritualem praedicamus, quod sacra scriptura Spiritus sancti miraculo fecundata non protulerit, aut intra se contineat» (*Ibidem*).

<sup>11</sup> S. GARCÍAS PALOU, *San Anselmo de Canterbury y el Beato Ramón Llull*, *Estudios Lulianos*, I, 1957, 83-84.

<sup>12</sup> HENRICI GOETHALS A GANDAVO, *Summa in tres partes praecipuas digesta*, 3 volúmenes in folio, Ferrara, 1643-46.

*Summa*, MAGISTRI GERARDI BONONIENSIS ORDINIS FRATRUM BEATE MARIE DE MONTE CARMELI, BRUGES, 1954, edit. P. De Vooght.

<sup>13</sup> P. DE VOOGHT, O. S. B., *La méthode théologique d'après Henri de Gand et Gérard de Bologne*, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXIII, 1956, 61.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

A nuestro modesto juicio, sin embargo, los temas tratados por Enrique de Gante

Ambos se plantearon el tema de la *teología como ciencia*, resolviéndolo de manera opuesta (Enrique en sentido afirmativo<sup>15</sup> y Gerardo negativamente), a pesar de que éste, en su *Summa*, es tributario de la de aquél.<sup>16</sup> Para el profesor parisiense, la teología es ciencia,

y Gerardo de Bolonia, en sus respectivas *Sumas*, no son, propiamente hablando, por lo menos en su casi totalidad, de carácter metodológico, sino, en realidad, cuestiones de introducción al estudio de la teología. Son, con escasas diferencias, los temas desarrollados por Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y sus coetáneos, en sus respectivos comentarios al prólogo escrito por Pedro Lombardo († 1160) a su obra «*Sententiarum libri quatuor*».

Es más. Incluso Santo Tomás de Aquino, en su *Summa*, plantea y desarrolla diez de estos temas de introducción a la teología: *Utrum praeter alias scientias doctrina theologica sit necessaria.*—*Utrum sacra doctrina sit scientia.*—*Utrum sit una scientia, vel plures.*—*Utrum sit speculativa, vel practica.*—*Utrum sit dignior aliis scientiis.*—*Utrum sit sapientia.*—*Utrum Deus sit subiectum huius scientiae.*—*Utrum sit argumentativa.*—*Utrum uti debeat methaphoricis, vel symbolicis locutionibus.*—*Utrum Sacra Scriptura sub una littera habeat plures sensus* (1.<sup>a</sup> p., q. I, artic. 1-10).

La principal diferencia que existe, bajo este respecto, entre los dos sumistas Enrique de Gante y Gerardo de Bolonia, y aquellos expresados teólogos, no es sino que éstos desarrollaron dichos temas en las páginas de unas obras destinadas al estudio del cuestionario teológico integral; mientras que el canónigo de Tournai y el carmelita compusieron sendos tratados para su exclusivo estudio.

He aquí una parte del índice de los temas desarrollados por Gerardo: *Utrum theologia sit scientia.*—*Utrum theologia sit sapientia.*—*Utrum theologia sit scientia una.*—*Utrum theologia sit prima scienciarum.*—*Utrum theologia sit prima scienciarum.*—*Utrum theologia sit scientia subalternata.*—*Utrum omnes sciencie alie ordinantur ad istam* etc. (Ed. cit., 485 ss.), temas conocidos, ciertamente, por quien haya hojeado los comentarios de los grandes teólogos de los ss. XIII y XIV al referido prólogo, escrito por el obispo parisiense a su expresada obra.

Como prueba a favor de nuestro modesto sentir —apuntado antes— baste aducir que de las 36 cuestiones, que se tratan en la *Summa* de Gerardo de Bolonia, sólo ocho merecen el nombre de *metodológicas*: *Utrum modus huius sciencie debeat esse uniformis uel multiformis.*—*Utrum modus studendi hanc scienciam debeat esse argumentatiuus.*—*Utrum hec sciencia debeat loqui sermone claro uel obscuro.*—*Utrum hec sciencia debeat loqui modo composito et ornato.*—*Utrum hec sciencia debeat pluribus modis exponi.*—*Utrum hec ciencia sit ubicumque pluribus modis exponenda.*—*Utrum a quolibet homine sit exponenda.*—*Utrum quelibet expositio sit indifferenter exponenda* (Ed. cit., 486-487).

<sup>15</sup> De parigual manera que Ramón Llull. (S. GARCÍAS PALOU, *Hacia la localización del punto de emanación del espíritu de la teología luliana*, Estudios Lulianos, II, 1958, 72-73).

<sup>16</sup> P. DE VOONER, art. cit., 61,

porque «*procedit ex principiis per se notissimis et certissimis in sua veritate et etiam fidei certitudine fidei*». <sup>17</sup> En cambio, no lo es, según el carmelita, porque «*Quantum ad theologiam nobis in sacra scriptura traditam, illa, quae scripta sunt ut credantur, no videntur esse demonstrative et nota*». <sup>18</sup> Pero, ni aun estas disquisiciones, inspiraron a los dos sumistas las expresiones *teología positiva* y *teólogo positivo*.

Ramón Llull escribió sobre temas de introducción a la teología. Se vió obligado a hacerlo, por razón de su propósito de servirse del método especulativo que había concebido, siguiendo a San Anselmo y a Ricardo de San Víctor. <sup>19</sup> No escribió una *Summa* metodológica, como Enrique de Gante y Gerardo de Bolonia; pero compuso su *Liber principiorum theologiae*, cuyo contenido se resume en el prólogo de algunas de sus obras: *Liber de Sancto Spiritu*, <sup>20</sup> *Liber de quinque sapientibus*, <sup>21</sup> *Liber de quatuordecim articulis Sacrosanctae Romanae Catholicae Fidei*, <sup>22</sup> *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, <sup>23</sup> *Liber super psalmum «Quicumque vult», siver liber tartari et christiani...* <sup>24</sup> De lo cual, se infiere que, entre los temas de introducción a la teología, el del método fué uno de los que más le interesó desarrollar; y esto, por el motivo antes apuntado.

Gerardo de Bolonia, lo mismo que el Bto. Ramón Llull, <sup>25</sup> se propone la cuestión «*Utrum modus tradendi hanc scienciam debeat esse*

<sup>17</sup> A. 6, q. I, resp. ad 3, p. 108<sup>2</sup>.

<sup>18</sup> Q. I, a. I, Ed. cit., pág. 273, nn. 27-28.

<sup>19</sup> *Liber mirandarum demonstrationum*, lib. I, cap. XXIV, ed. Salzinger, tom. II, Moguntiae, 1722, fol. 7, col. 1.<sup>a</sup> — FR. B. XIBERTA, O. C., *La doctrina del Doctor Iluminado Beato Ramón Llull sobre la demostración de los dogmas, juzgada a la luz de la Historia y de la Sagrada Teología*, Studia Monographica, I, Palmae Balearium, 1947, 15. — FR. BENITO MENDÍA, O. F. M., *En torno a las razones necesarias de la Apologética luliana*, Madrid, 1950, 81-93.

<sup>20</sup> Ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, fol. 1.

<sup>21</sup> Edic. Salzinger, II, 3.

<sup>22</sup> Ed. Salzinger, II, 1-3.

<sup>23</sup> Ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729-1-2.

<sup>24</sup> Ed. Salzinger, IV, 5, col. 2.<sup>a</sup>

<sup>25</sup> *Proverbis de Ramon*, CCLXXVI, ed. Obres de Ramon Llull, XIV, Mallorca, 1928, 301, n. 11. *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Lib. I, q. I, edit. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, fol. 3, col. 2, n. 6.



*argumentatiuus?*<sup>26</sup> A cuya pregunta responde «*quod argumentacionis modus est duplex. Unus per auctoritatem, alter per rationem. Et per rationem similiter duplex. Vel per rationem probabilem vel per demonstrationem.*»<sup>27</sup> Y, a pesar de la excelente oportunidad que se le brindaba, aquí, para el uso de la expresión *teología positiva*, la echamos de menos en el texto del artículo, lo mismo que en el resto de la *Summa*.

Ramón Llull, al contrario, emplea el término *positiva*, para expresar uno de los aspectos de la teología. Según él, la ciencia divina es *positiva* y *demonstrativa*. *Positiva*, en cuanto «*está per voluntat*», porque consiste en la aceptación, por la inteligencia, bajo el imperio de la voluntad, de las verdades reveladas por Dios: «*Theologia positiva est per voluntat, e demonstrativa per enteniment*».<sup>28</sup>

Esta teología, que el Bto. Llull llama *positiva*, no es otra que las primitivas *sacra pagina* y *sacra doctrina* de los autores del s. XII, las cuales, históricamente hablando, no se identificaban con la *mera fe*.<sup>29</sup> El Doctor mallorquín, en efecto, no enseña que dicha *teología positiva* sea la misma fe, sino que «*ès fundada per fe*», o sea algo distinto de ella. Es decir, la teología basada en el testimonio.

Por otra parte, creemos que Ramón Llull, por medio de la expresión *teología positiva*, quería significar lo mismo que San Buenaventura († 1274) con los términos *theologia divina*.<sup>30</sup> El Seráfico, ciertamente, la distinguía de la *rationalis* y de la *symbolica*, —las cuales, en el siglo XIII, significaban otros dos métodos heterogéneos—,<sup>31</sup> de

<sup>26</sup> Ed. cit., 414.

<sup>27</sup> Ibidem.

<sup>28</sup> *Proverbis de Ramon*, cap. 276, ed. cit. 301, n. 2.

<sup>29</sup> M.-D. CHENU, O. P., *La théologie au douzième siècle*, Etudes de Philosophie médiévale, XLV, Paris, 1957, 329 ss.

<sup>30</sup> «*Quoniam ergo sacra Scriptura est de credibili ut credibile, et hic est de credibili, ut facto intelligibili, haec determinatio distrahit. Nam quod credimus, debetur auctoritati, et quod intelligimus, rationi. Hinc est quod... alius modus certitudinis est in sacra Scriptura, et alius in hoc libro...*» (In I Sententiarum, Prooem., q. II, conclus., n. 4; edit. L. V. I, Parisiis, 1894, 18). — Otras veces, la divide en simbólica, propia y mística (T. SZABÓ, O. F. M., *De SS. Trinitate in creaturis refulgente*, Romae, 1955, 178, 189).

<sup>31</sup> M.-D. CHENU, O. P., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Bibliothèque thomiste XXXIII, Paris, 1957, 43 ss. — M. GRABMANN, *De theologia ut est scientia argumentativa secundum Albertum Magnum et S. Thomam Aquinatis* (Angelicum, XIV, 1937, 39 ss.).

parigual manera que el Beato mallorquín la diferenciaba de la *demonstrativa* o *argumentativa*.<sup>32</sup>

Ramón Llull no enseña que la teología se divida en *positiva* y *demonstrativa*; sino que la teología es *positiva* y *demonstrativa*, para dar a entender que dichos dos aspectos *positivo* y *demonstrativo* integran la única teología.

Estos conceptos de teología *positiva* y *argumentativa* son los que explica a su hijo, en la *Doctrina pueril* (compuesta alrededor de 1278), pero sin servirse aun de aquel término (*positiva*), que no usaría sino dieciocho años después en los *Proverbis de Ramon*.

El pasaje de aquel tratado luliano define, por otra parte, claramente, la concepción unitaria —y no binaria—, de la teología en la mente de Ramón Llull, en el sentido de que, según él mismo, la teología *positiva* y la *argumentativa* no son dos teologías distintas, sino dos aspectos diferentes de una sola teología. «*Theologia*, escribe, *en quant ès fundada per fe, està en les paraules dels sants homens qui han escrites e dites puraules de Déu e de les sues obres... Per so car Déus ha donada natura e propietats a les creatures qui són, que naturalment lo signifiquen e'l demostren al humanal enteniment, per assò Teologia se cové a la Philosophia, qui ès sciencia natural qui per necessàries rahons demostra a Déu e ses obres*». <sup>33</sup>

Ramón Llull no habla de dos teologías; sino de «*theologia en quant ès fundada per fe*», la cual, al propio tiempo, «*se cové a Philosophia*». Es decir, de dos modalidades diferentes, expresadas, ciertamente, por los términos «*en quant ès*». <sup>34</sup>

<sup>32</sup> Sin embargo, la teología *rationalis* de San Buenaventura y la *argumentativa* de San Alberto el Grande no coinciden con la *demonstrativa* del Bto. Llull (S. GARCÍAS PALOU, *Hacia la localización del punto de emanación del espíritu de la teología luliana*, rev. cit. 74-75). - J. M.º ALONSO, C. M. F., *La teología como ciencia*, RET, V, 1945, 32 ss.

<sup>33</sup> *Doctrina pueril*, cap. 75, ed. Obres de Ramon Llull, I, Mallorca, 1906, 135, nn. 4-5.

<sup>34</sup> Esta expresión «*en quant ès*» significa, claramente, una modalidad y no una realidad distinta de otra realidad. La otra modalidad se describe más abajo: «*Theologia... se cové a philosophia*».

En el caso de que la *teología positiva* y la *argumentativa* fuesen, en la mente de Ramón Llull, dos teologías realmente distintas y no dos aspectos o dos modalidades diferentes de una sola teología, no hubiera escrito ninguna de dichas dos expresiones, sino que hubiera formulado su pensamiento de una manera parecida a la siguiente: «*Una theologia ès fundada per fe... L'altra se cové a Philosophia...*»

El Beato mallorquín, en el siglo XIII, formulaba la concepción unitaria de la teología, que cuatro siglos después sostendrían dos caracterizados teólogos pertenecientes a los inicios de la teología positiva: el Cardenal Vincenzo L. Gotti († 1742),<sup>35</sup> en su *Theologia scholastica dogmatica*, y el P. Charles René Billuart, O. P. († 1757) en su conocida *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata*.<sup>36</sup>

Además, Ramón Llull no sólo empleó el término *positiva*, para aplicarlo a la teología, sino que llamaba *positivos* a los teólogos que cultivaban aquella referida manera de exponer las doctrinas reveladas.

Refiriéndose, seguramente, al dominico Ramón Martí, su coetáneo y autor del *Pugio fidei*,<sup>37</sup> lo llama *positivo* («*positivus*»), porque, en una disputa religiosa, no esgrimió razones de orden especulativo; pues, a pesar de ser hombre letrado y bueno, no era «*cum rationibus probativus*».<sup>38</sup>

Finalmente, resta por consignar que, según se deduce de lo anteriormente expuesto, al concepto que Ramón Llull se había formado de la *theologia positiva* responde, equivalentemente, —aunque no idénticamente (cosa nada extraña, si consideramos la distancia de cuatro siglos)—, el que expresaban, por medio de aquellos dos mismos términos, los primeros teólogos positivos de los siglos XVII y XVIII.

RAMÓN LLULL († 1315?)

«*Theologia, en quant és fundada per fe, està en les paraules dels sants homens*

GONET († 1681)

«*Theologia... dividitur in positivam, quae fusiori stylo et modo oratorio sacras*

<sup>35</sup> «Utraque theologia, positiva et scholastica, est una eademque essentialiter, solo accidentali quodam modo procedendi diversa...» (I, 1727, 9 ss.).

<sup>36</sup> «Hinc habes theologiam positivam et scholasticam non differre inter se essentialiter et penes obiectum; idem enim habent, sed accidentaliter tantum penes diversam methodum...» (I, prooem., 2).

<sup>37</sup> FR. EPHREM LONGPRÉ, O. F. M., *Le B. Raymond Lulle et Raymond Martí, O. P.*, Bolletí de la Societat Arqueològica Luliana, XXIV, Ciutat de Mallorca, 1933, 269-271.

<sup>38</sup> «Narratur quod quidam Christianus religiosus, bene in arabico litteratus, ivit Tunicium disputandum cum rege, qui rex Miramamoli vocabatur. Ille vero frater probavit ei per mores et exempla quod lex Mahometi erat erronea et falsa;... Tunc ait ille frater: «Fides christianorum non potest probari, sed ecce symbolum in arabico expositum, credas ipsum». Hoc dixit ille frater, quia licet litteratus esset et moralis, *positivus tantum erat et non cum rationibus probativus*» (*Liber de acquisitione terrae sanctae*, d. III, p. I, ed. Longpré, *Criterion*, Barcelona, 1927, 277-277).

qui han escrites e dites paraules de Déu e de les sues obres... Per so car Déus ha donada natura e propietats a les creatures qui són, que naturalment lo signifiquen e'l demostren al humanal enteniment, per assò Teologia se cové a la Philosophia, qui és sciencia natural qui per necessàries rahons demostra a Déu e a ses obres». <sup>39</sup>

*Litteras et mysteria fidei exponit; et scholasticam, quae artificiosa methodo et syllogistice rerum divinarum notitiam tradit*. <sup>40</sup>

La teología *positiva*, según Ramón Llull, basada en la fe, se basa en los testimonios de la Sagrada Escritura; mientras que la *argumentativa* se elabora con las *razones especulativas*, sacadas de la naturaleza demostrativa de las criaturas.

En el siglo XIII, y con casi cuatro siglos de antelación al uso de las expresiones «*theologia positiva*» y «*theologus positivus*», en los tratados de teología, por los primeros teólogos positivos de los siglos XVII y XVIII, Ramón Llull escribía que «*Theologia positiva està per voluntat*» <sup>41</sup> y llamaba «*positivus*», <sup>42</sup> porque no era «*cum rationibus probativus*» al dominico Ramón Martí.

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

<sup>39</sup> *Doctrina Pueril*, lug. cit., ed. cit.

<sup>40</sup> *Clypeus theologiae thomisticae*, lug. cit.

<sup>41</sup> *Proverbis de Ramon*, lug. cit., ed. cit.

<sup>42</sup> *Liber de acquisitione terrae sanctae*, lug. cit., ed. cit.



## EL PACIFISMO LULIANO

### 1. EL PACIFISMO LULIANO Y EL PENSAMIENTO MODERNO

Aproximándonos al místico Ramón Llull, corresponde abordar el inquietante tema de la concordia y la discordia entre los pueblos, sobre el cual se explicó el Doctor Iluminado con acentos de innegable actualidad o, si se prefiere, de magistral perennidad, según intentará probarse seguidamente.

A este respecto, es algo que llama poderosamente la atención el hecho de que la mayor parte de las mentes cultas más ilustres hayan disertado, con mayor o menor extensión, en estos últimos tiempos, acerca de las exigencias morales implicadas por la paz. El conjunto de algunas de estas opiniones ha sido incorporado a la obra «*Pro-Paz*» de Greta Schwarcz, a la cual se referirán muchas de las citas ulteriores.<sup>1</sup>

Ante todo, la primera exigencia condicionante de una paz estable es la creencia en su posibilidad, unida al deseo de su vigencia. De ahí el íntimo sentido que presentan los siguientes asertos del Papa Pío XI: «*Rezamos por la paz. La queremos. La bendecimos. Y nuestros anhelos se resumen en esta sagrada palabra: paz, paz, paz*».<sup>2</sup> Y anhelos similares eran los manifestados por el Beato Ramón Llull en su obrita «*Súplica para la conversión de los infieles*» o «*Petitio pro conversione infidelium*»,<sup>3</sup> dirigida al enérgico Obispo de Roma Bonifacio VIII, en la que sus inquietudes pacificadoras revisten hermosos acentos pontificalistas.

En segundo lugar, una vez bien penetrada, en nuestro interior, la creencia de la posibilidad de la paz, se impone alejar de nosotros

---

<sup>1</sup> El subtítulo de esta obra es el siguiente: *Cultura moderna en Europa. Opiniones de las mejores mentes europeas sobre el problema de la paz* (Barcelona, 1935).

<sup>2</sup> *Pro-Paz*; p. 233.

<sup>3</sup> Edic. crít.; Barcelona, 1935.

todo pesimismo, suscribiendo estas bellas opiniones de Alberto Einstein: «No escasean los profetas que proclaman el inminente colapso de la civilización occidental. Yo, sin embargo, no me asocio a estos pesimistas. A despecho de todas las indicaciones en contrario, creo en un futuro mejor... Los historiadores del futuro que estudien la crisis que hoy aqueja al mundo, considerarán que ésta es sintomática de una dolencia social producida exclusivamente por el avance demasiado rápido de la civilización. La humanidad, luego de rebasar su enfermedad infantil, continuará avanzando hacia la meta que tiene señalada».<sup>4</sup> Un optimismo semejante es el que respiran los escritos lulianos, donde tal actitud halla incluso resonancias metafísicas, aunque siempre comedidas y ortodoxas, según se ha mostrado en monografía reciente.<sup>5</sup>

Una tercera condición para perpetuar la paz, es el imbuir en las almas infantiles, por medio del cotidiano quehacer educativo, sincera estima e íntimo afecto hacia la misma. Según ha estudiado muy bien el insigne pedagogo Pablo Natorp, «si se quiere educar en un espíritu opuesto a la violencia, es preciso practicar la no violencia», por cuanto «es por el amor que se educa para el amor».<sup>6</sup> Y a este efecto, se impone reconocer que un importante inconveniente radica en el orgullo, por su enemistad con la concordia, según sostiene nuestro Lull, quien asegura, no solamente que «el hombre orgulloso nunca goza de paz», sino además que «el orgullo no quiere paz».<sup>7</sup>

En cuarto término, precisa convencerse de que el pacifismo tiene uno de sus peores enemigos en el patriotismo exagerado, en lo que Unamuno denominaba «patriotería», calificándola como «una especie de enfermedad del patriotismo».<sup>8</sup> Sobre este peligro, ha escrito con gran acierto el eximio biólogo Juan Driesch: «El que es partidario del falso patriotismo, que debería llamarse, simplificando la expresión, chovinismo o nacionalismo, cava la tumba en la cual se hundirá toda la cultura y toda la moral. Si este patriotismo, que es un pecado y no

<sup>4</sup> *Pro-Paz*; pp. 107-108.

<sup>5</sup> Cf. JUAN MAURA GELABERT: *El optimismo del Beato Raimundo Lulio* (Barcelona, 1904).

<sup>6</sup> *Pro-Paz*; p. 241.

<sup>7</sup> Cf. *Libro de los mil proverbios de Ramón*, 14, 1 y 4; p. 76 de la excelente versión castellana de esta obra, realizada por el culto publicista y maestro de lulistas Francisco Sureda Blanes (ed. Espasa; Madrid, 1933).

<sup>8</sup> *Contra esto y aquello* (ed. Renacimiento; Madrid, 1921), p. 14.

otra cosa, no es vencido prontamente en Europa, la decadencia de Occidente será algo irreparable en un próximo futuro». <sup>9</sup> De acuerdo con este mismo pensamiento, sostuvo el esclarecido prohombre de la escuela de Lovaina, el Cardenal Denis J. Mercier: «El amor a la nación, que se designa con el nombre de nacionalismo, tiene sus límites. No solamente es justo respetar los derechos de las demás naciones, sino que se debe subordinar a los derechos superiores de la humanidad». <sup>10</sup> Y en esta misma línea de elevada orientación teórica hállase situado el Doctor Iluminado, uno de los primeros paladines del internacionalismo pacifista, que viene a reputar al patriotismo hipertrofiado, hoy tan en uso a lo largo y lo ancho de casi todas las naciones, como contrario a la caridad y favorecedor del encruelecimiento, para luego concluir que «en caridad no hay guerra y en crueldad no hay paz». <sup>11</sup>

Otro peligro que amenaza de continuo la fruición de la paz y cuya elusión bien puede considerarse como el quinto requisito para la misma, es la consideración de que la aparición de las guerras es una inevitable constante histórica, ante la cual la actitud más halagüeña posible es la de sojuzgamiento. Esto lo ha expresado con bellas, aunque engañosas, frases nuestro Eugenio d'Ors, al sostener lo siguiente: «La siempre amenazadora guerra, la siempre amenazadora revolución, son inevitablemente constantes, deben ser inevitablemente sojuzgadas, como es constante y como debe ser sojuzgada la pura bestialidad». <sup>12</sup> Frente a esta generalizada y perniciosa creencia, conviene imbuir en los cerebros humanos la tesis que se le contrapone y que el conocido filósofo Juan Vaihinger ha resumido, con precisión y concisión, mediante estos vocablos: «La paz eterna... no es una utopía, sino la realización de un objetivo perfectamente factible». <sup>13</sup> Tan factible es, a juicio de Llull, este objetivo ideal de la pacificación máxima, que fija en su prosecución la finalidad del elevado estamento medieval de la caballería, al definir al caballero como «el hombre que procura la paz por la fuerza». <sup>14</sup>

<sup>9</sup> *Pro-Paz*; p. 250.

<sup>10</sup> *Pro-Paz*; p. 263.

<sup>11</sup> *Liber Proverbiorum*, l. 3, c. 53, n. 20; p. 111 del vol. 6.º de las *Beati Raimundi Lulli, Doctoris Illuminati et Doctoris Opera* (Maguncia, 1737): «In charitate non est bellum et in crudelitate non est pax».

<sup>12</sup> *Pro-Paz*; p. 50.

<sup>13</sup> *Pro-Paz*; p. 256.

En sexto lugar, presentando estrecha relación con el peligro para la paz acabado de exponer, se halla el que radica en la desconfianza de algunos ante la humanidad, sentimiento que el prestigioso psicólogo Pedro Janet ha descrito con estos términos: «*Los pueblos se encuentran todavía, en su mayor parte, en el nivel inferior en que no existe más que la dominación por la fuerza. Llegarán ciertamente, poco a poco, al estadio superior de la justicia y de la colaboración; pero ese ideal constituye todavía, para muchos, un ideal remoto*». <sup>15</sup> Aunque resulta innegable que esta opinión encierra una parte de verdad, no menos innegable parece ser la peligrosidad que envuelve el recelar intensamente de la humanidad, en cuanto se refiere al enderezamiento por los senderos de la colaboración y de la justicia. Y la parte de verdad incluída en la opinión transcrita no es otra sino la consideración de que la paz es fruto natural del buen gobierno, correspondiendo un mayor grado de concordia a los países mejor administrados, en lo cual influyen, a no dudarlo, los avances culturales; o sea que, en síntesis, empleando el símil del «*árbol imperial*», tan caro a la pluma luliana, para significar la gobernación política, «*el fruto del árbol imperial es la paz de las gentes*». <sup>16</sup>

Una séptima exigencia de la pacificación entre los pueblos viene a concretarse en la instauración de un poder internacional supremo, cuya misión ha señalado el conocido psicoanalista Sigmundo Freud, al afirmar lo siguiente: «*No es posible evitar con seguridad la guerra sino en el caso de que los humanos se entiendan para instituir una potencia central a cuyas decisiones se abandonarían en todos los conflictos de intereses*». <sup>17</sup> Guiados por esta misma convicción, han procedido, sin duda, los instauradores tanto de la Sociedad de Naciones de Ginebra, como la Organización de Naciones Unidas de Lake Success, aun cuando sus realizaciones no han respondido plenamente a las elevadas miras de sus propósitos. Y una convicción análoga ha espolcado a cuantos internacionalistas han propugnado el arbitraje amis-

<sup>14</sup> *Liber Proverbiorum*, l. 3, c. 75, n. 1; p. 121 del vol. cit.: «Homo, qui procurat pacem per vim».

<sup>15</sup> *Pro-Paz*; p. 289.

<sup>16</sup> *Arbre de sciència*, 7, 7; p. 329 del vol. 11.º de la edición crítica *Obres originals del Il·luminat Doctor Mestre Ramon Lull* (Palma de Mallorca, 1925): «lo fruyt del Arbre Imperial es pau de gentes».

<sup>17</sup> *Pro-Paz*; p. 122.



toso, cual medio eficaz para dirimir desavenencias, sin que degeneren en contiendas bélicas, figurando a la cabeza de tales internacionalistas precisamente nuestro Llull, el primero en el tiempo que se pronunció en tal sentido, según mostró con acopio de argumentos el docto lulista Fr. Miguel Caldentey, T. O. R.<sup>18</sup>

Finalmente, como octava y última exigencia implicada por el pacifismo, en su vertiente ética, puede señalarse la imperiosa necesidad de propagar el espíritu de concordia entre los hombres, necesidad que ha diseñado el aplaudido literato H. G. Wells, con su habitual claridad: «Una inmensa tarea —escribe— incumbe a todos los que forjan y cambian la opinión pública: la de levantar un nuevo espíritu en el corazón de los hombres, un nuevo sueño en su imaginación; el espíritu de asociación propagado a todos los hombres, el sueño de un mundo libre de la obsesión de la guerra».<sup>19</sup> Este «ensueño» del contemporáneo Wells fué ya «soñado» por el medieval Llull, el cual, en su autobiografía novelada «*Blanquerna*», parece haber sabido comprender, hasta lo más recóndito, el íntimo sentido de aquellos dos pasajes evangélicos, aparentemente antagónicos, según los cuales mientras Nuestro Señor Jesucristo, por un lado, llama bienaventurados a los pacíficos (Mt. 5, 9), viene a reconocer, por otra parte, que Él no ha venido a traer la paz, sino la espada (Mt. 10, 30), con afirmaciones que no sólo pueden ser consideradas como compatibles, por quienes se percatan de su significado trascendente, sino que incluso vienen a complementarse una a otra, dado que todos los seres humanos, para merecer ser llamados pacíficos y bienaventurados en el orden espiritual, han tenido con anterioridad que luchar denodadamente contra las inclinaciones inferiores de su propia naturaleza y las de sus prójimos; debiendo advertirse que la pacificación propugnada antaño por Llull, es algo muy distinto del apaciguamiento hogaño desprestigiado, y poco ha tan en boga, pues mientras el segundo exige concesiones a los enemigos del espíritu, la primera sólo requiere buena voluntad para evitar eficientemente las tormentas que obstaculizan la felicidad del género humano, viniendo a ser la paz, por todo ello, el fruto sazonado y proporcional al rendimiento en la contienda por el progreso de la cultura.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Cf. *La paz y el arbitraje internacional en Ramón Llull* (ed. Verdad y Vida: Madrid, 1943).

<sup>19</sup> *Pro-Paz*; p. 311.

En resumen: para compendiar en una sólo las ocho exigencias acabadas de enumerar como condiciones de la paz, podría emplearse aquella apreciación emitida por Jaime Lambert cuando asevera en su obra *«Las naciones contra la paz»*: «Para que la sociedad internacional conozca mañana la paz, es condición necesaria y suficiente que crea en ella». <sup>21</sup> Y una buena manera de robustecer esta creencia, es aclarar la idea adecuada que debe tenerse de la paz, confundida muchas veces ora con el silencio de los oprimidos, ora con la tolerancia ilimitada de espontaneidades libertinas, para evitar lo cual nada más útil que recordar la clásica definición luliana siguiente: «Paz es la participación de bienes sin intranquilidad». <sup>22</sup>

## 2. EL PACIFISMO LULIANO Y LA TRADICIÓN HISPÁNICA

Como suplemento de todo lo expuesto, me ha parecido conveniente recordar aquí algunas teorías ilustres de escritores ibéricos que han destacado vigorosamente la importancia que la paz reviste para el bienestar de la humanidad. A este efecto, y para no extenderme en demasía, voy a limitarme a la consideración de las doctrinas de pensadores tan insignes como Séneca y Gracián que bien pueden ser juzgados como representantes esclarecidos de lo antiguo y lo moderno, en el clasicismo hispánico, y entre los cuales cabe situar a Ramón Llull, como peldaño entrelazante de sus doctrinas y máximo exponente del pacifismo medieval en nuestras latitudes.

En primer lugar, conviene rememorar que Lucio Anneo Séneca —el gran filósofo nacido en Córdoba y cuya vida transcurrió casi totalmente en Roma, donde fué preceptor de príncipes y patricios— fué uno de los primeros paladines del sano pacifismo, que se funda en el reconocimiento de las perversas raíces de donde derivan los anhelos bélicos. Tales raíces son, según Séneca, fundamentalmente

<sup>20</sup> Un magistral enlace entre estas dos realidades, lucha por la civilización y filosofía de la paz, puede verse en la obra de MAURICE BLONDEL, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix* (París, 1939).

<sup>21</sup> *Les nations contre la paix* (París, 1933), p. 16: «Pour que la société internationale connaisse demain la paix, il faut et il suffit qu'elle y croie».

<sup>22</sup> *Liber Proverbiorum*, l. 3, c. 53, n. 1; p. 111 del vol. cit.: «Pax est participatio honorum sine labore».

dos: la ira y la codicia.<sup>23</sup> Acerca de la primera, redactó expresamente una obra rotulada «*De la ira*», donde examina sus perniciosos efectos y emite reflexiones tan acertadas cual la siguiente: «*Repara cómo de las más nobles ciudades apenas se rastrea el lugar de su asiento: la ira las derrocó*».<sup>24</sup> Otro tratado suyo, el que se titula «*De la clemencia*», viene a completar magníficamente al anterior, mostrando cómo las personas clementes son las que practican lo contrario de las airadas y manifestando apreciaciones tan hermosas como aquellas según la cual «*salvar pueblos enteros es un poder divino; matar en masa e indistintamente es el poder del incendio y de la ruina*».<sup>25</sup> Por otro lado, acerca de la codicia se expresa con no menos decisión, aseverando que «*es en derredor del dinero que se hace el estruendo mayor*» y que «*se encruelecen los reyes y saquean y derriban ciudades construídas con prolija colaboración de siglos para hurgar el oro y la plata en sus cenizas*»,<sup>26</sup> y llegando incluso a sostener lo siguiente: «*Muchos son los que ante sí empujan ejércitos y acosan gravemente a los enemigos en fuga y que arriban al mar grande, ensangrentados con la matanza de naciones enteras; mas estos mismos, para vencer al enemigo, tuvieron que ser vencidos por la codicia*».<sup>27</sup> En suma, la justeza de estas disquisiciones bien puede atribuirse a la circunstancia de que, en Séneca, el pacifismo social se asentaba sobre los sólidos cimientos de un naturalismo humanista, que él mismo nos explica con términos inequívocos: «*La naturaleza nos creó parientes, sacándonos del mismo origen y destinándonos al mismo fin. Ella nos infundió el amor mutuo, y nos hizo sociables. Ella estableció lo justo y lo injusto. Por decreto suyo es más de compadecer el que daña que el dañado. Por mandamiento suyo, todas las manos han de alargarse a quien necesite ayuda*».<sup>28</sup>

En segundo término, entre los muchos autores ibéricos modernos que se han enrolado en las filas del pacifismo, voy a concretarme a la egregia figura de Baltasar Gracián, en cuyos escritos<sup>29</sup> se hallan repe-

<sup>23</sup> Para las citas, emplearé la edición titulada «Obras Completas: Discurso previo, traducción, argumentos y notas de Lorenzo Riber» (ed. M. Aguilar; Madrid, 1943).

<sup>24</sup> *De la ira*, l. 1, c. 2 («Obras», p. 4).

<sup>25</sup> *De la clemencia*, l. 1, c. 26 («Obras», p. 192).

<sup>26</sup> *De la ira*, l. 3, c. 33 («Obras», p. 56).

<sup>27</sup> *Cartas a Lucilio*, ap. 15, ep. 94 («Obras», p. 595).

<sup>28</sup> *Cartas a Lucilio*, ap. 15, ep. 95 («Obras», p. 604).

<sup>29</sup> Para las citas, empleo la edición de sus «Obras Completas» preparada por E. Correa Calderón (ed. M. Aguilar; Madrid, 1944).

tidamente valoraciones encomiásticas de lo que él denomina «*la abundancia de la paz y sus delicias*». <sup>30</sup> En su precioso librito «*Oráculo Manual y Arte de Prudencia*», que viene a ser una colección de trescientas máximas de la más excelsa sabiduría, expone la siguiente disquisición sobre nuestro tema: «*Hombre de gran paz, hombre de mucha vida. Para vivir, dejar vivir. No sólo viven los pacíficos, sino que reinan. Hase de oír y ver, pero callar. El día sin pleito hace la noche soñolienta. Vivir mucho y vivir con gusto, es vivir por dos y fruto de la paz*». <sup>31</sup> Con estas reflexiones concuerdan otras muchas distribuidas por Gracián en sus diversas obras, entre las cuales voy a seleccionar una más, la siguiente: «*es de sabios amar la paz*». <sup>32</sup>

Por último, entre Séneca y Gracián, dentro de una misma directriz especulativa en la que militan, hoy como ayer, otros muchos espíritus hispanos de acrisolada sensibilidad, emerge la hercúlea figura de Ramón Llull, de quien cabe recordar, junto a los perfiles ya delineados de su pacifismo, el comienzo del capítulo consagrado a la paz en su obra «*Blanquerna*», donde se muestra el eficiente proselitismo cristiano que suele acompañar a todo anhelo genuinamente pacificador, con estas palabras: «*Eligió para sí el Obispo Blanquerna el oficio de pacificación, porque los que se ejercitarán en él, serán llamados hijos de Dios: y por esta razón quiso el Obispo tener este cargo y reservar la tercera parte de sus rentas, para emplearla en pacificar a los que estaban en riñas y enemistades. Viniendo un día el obispo de cantar vísperas en la catedral, donde para el mayor decoro de la misma iglesia concurría todos los días a las horas y a cantar misa, aconteció que muchos judíos acudieron a él, quejándose de los cristianos que en la víspera de Pascua de Resurrección les habían apedreado y herido malamente a dos de ellos. Mucho discurrió el obispo en la querrela que le habían dado los judíos contra los cristianos, y pensó que la enemistad y mala voluntad que hay entre judíos y cristianos cesarían, si tuviesen todos una misma fe y creencia, por lo cual determinó ir, todos los sábados, a la sinagoga a disputar con los judíos y a predicarlos, para que se hiciesen cristianos, para alabar y bendecir a Nuestro Señor Jesucristo, y que tuviesen paz y amistad con los cristianos. Por este*

<sup>30</sup> *Agudeza y arte de ingenio*, t. 1, d. 20 («*Obras*», p. 135).

<sup>31</sup> *Oráculo manual y arte de la prudencia*, 192 («*Obras*», p. 398).

<sup>32</sup> *El Comulgatorio*, 13 («*Obras*», p. 863).



medio, se logró que muchos judíos venían a bautizarse y recibir la fe de los cristianos». <sup>33</sup>

Al concluir, cúmpleme reconocer que podría haber aducido aquí otras muchas explicaciones lulianas conexas con las analizadas, y aclarar que, si no lo he hecho, sólo ha sido en méritos de brevedad. Por esta causa, no voy a diferir por más tiempo el momento de terminar y, para hacerlo, me permitiré recordar la principal raíz de los aciertos de nuestro Llull, que —a mi juicio— es precisamente su admirable dinamismo, rebotante de amor a Dios y al prójimo, cuya esencia nos ha sido descrita magistralmente por el ilustre lulista Salvador Galmés, con estos términos: «*Ramón Llull es muy hijo del siglo XIII, de aquella centuria aventurera y peregrinante, deseosa de ganancias y gloria... La fuente inagotable de donde brotaban tantas energías, la combustión interna y vital que las alimentaba, era el amor, su pasión dominante, avasalladora e irrefrenable, que le empujaba fatal e intensamente, con alientos incesantes y siempre renovados*». <sup>34</sup>

### 3. INTERCONEXIÓN ENTRE EUCARISTÍA Y PAZ EN LA ÉTICA Y LA ESTÉTICA FRANCISCANAS

El antecedente remoto más autorizado que existe de la interconexión franciscana entre Eucaristía y paz, reside en los sagrados evangelios, donde hallamos frecuentes alusiones a los espíritus eucarístico y pacífico —aun prescindiendo de los lugares especialmente dedicados a narrar la consagración sacramental—: baste mentar los versículos en que, por una parte, se habla del «*pan vivo*» («*Panis vivus*»: Jo. 6, 41 y 51) o «*pan de vida*» («*Panis vitae*»: Jo. 6, 35 y 48), como «*pan de Dios*» («*Panis Dei*»: Jo. 6, 34) y «*pan descendido del cielo*» («*Panis de coelo descendens*»: Jo. 6, 50), y aquellos otros en que, por su lado, se presenta la paz como ligada a la bienaventuranza («*Beati pacifici*»: Mt. 5, 9), la encarnación («*In terra pax hominibus bonae voluntatis*»: Lc. 2, 14), la promesa redentora («*Pacem relinquo vobis, pacem meam*

<sup>33</sup> *Blanquerna*, 3, 75; p. 379 de la ed. BAC (Madrid, 1948).

<sup>34</sup> *Dinamisme de Ramon Llull* (Mallorca, 1935), p. 4: «*Ramon Lull és ben bé fill del segle XIII; d'aquella centúria aventurera i rodamón, apassionada de guany i de glòria...*»

*do vobis*»: Jo. 14, 17) y la resurrección («*Pax vobis*»: Lc. 24, 26), junto a los cuales cabría alinear otros muchos versículos, tanto del Nuevo Testamento, como el que impetra «*danos hoy nuestro pan supersubstantial*» («*Panem nostrum supersubstantialem da nobis hodie*»: 1 Petr. 2, 2), como del Testamento Viejo, cual aquel otro que nos habla de «*un pan substancioso, elaborado con la flor de trigo, y un vino regalado*» (Deut. 32, 14). Otros antecedentes más próximos cabría entresacarlos de la patrística antigua, como San Jerónimo, cuando aludía a la paz bajo acepción soteriológica, al suscribir que «*el bocado de este Cuerpo es fuerza de nuestra alma, nervio del espíritu, vínculo de confianza, fundamento, esperanza, salvación*»,<sup>35</sup> o con San Cirilo, cuando apellidaba «*crístíferos*» a los comulgantes, basándose en que, como tales, habían de actuar agradecida y pacíficamente, según hizo Cristo siempre durante sus años de predicación;<sup>36</sup> e incluso entre los primeros escolásticos, como Pedro Lombardo, quien valoraba el alimento eucarístico cual «*medicina de la diaria debilidad*».<sup>37</sup>

Sin embargo, el antecedente más directo y el más digno de ser traído a colación aquí es el agustiniano. Sabido es que San Agustín es el hontanar cimero en donde se ha nutrido constantemente la ininterrumpida tradición del pensamiento franciscano. Pues bien, al impar Obispo de Hipona debemos páginas memorables vertidas sobre temas tanto concernientes a la paz, cuales las repetidamente citadas de su tratado sobre «*La ciudad de Dios*»,<sup>38</sup> como referentes a la Eucaristía, a la que adjetiva, entre otros calificativos, con los epítetos siguientes: sacramento de piedad, signo de unidad y vínculo de caridad;<sup>39</sup> alimento de los grandes y alimento de los viatores;<sup>40</sup> medicina de inmortalidad;<sup>41</sup> y, en suma, pan de ángeles<sup>42</sup> y pan de inteligencia.<sup>43</sup>

<sup>35</sup> *Homil.* 24.

<sup>36</sup> *Cathec.* 4.

<sup>37</sup> Citado por ISIDRO GOMÁ: *La Eucaristía y la vida cristiana* (ed. Casulleras: Barcelona, 1940), t. 1, p. 144.

<sup>38</sup> *De civitate Dei*, 19, 13.

<sup>39</sup> *Tr. in Ich.* 26, 13: «*sacramentum pietatis... signum unitatis... vinculum caritatis*».

<sup>40</sup> «*Cibus grandium, cibus viatorum*»: cf. ISIDRO GOMÁ, vol. cit., p. 132.

<sup>41</sup> «*Pharmacum immortalitatis*»: cf. ISIDRO GOMÁ, est. cit., t. 2, p. 301.

<sup>42</sup> «*Panis angelorum*»: cf. ISIDRO GOMÁ, est. cit., t. 1, p. 179.

Con tan augustos precedentes, nada es de extrañar que el franciscanismo, con matices originales muy estimables —sobre todo para la estética y la ética—, se mostrara desde un principio y a la vez, si se permite la expresión, pacificante y eucaristizante. Acerca del pacifismo franciscano, nada procede agregar aquí a lo mucho ya escrito; de ahí que cuanto siga, girará preferentemente en torno de la unción eucarística de algunos autores de la orden franciscana.

Ya en la clásica biografía escrita por Tomás de Colano para relatar las prodigiosas hazañas de San Francisco, se nos habla extensamente de los fervores eucarísticos del excelso fundador,<sup>44</sup> en concordancia con varios de los párrafos de los propios escritos suyos, como aquel lugar de sus «Avisos» donde asegura que «quien tiene el espíritu del Señor, que mora en sus fieles, recibe el Santísimo cuerpo y sangre del Señor»,<sup>45</sup> o como aquel otro en que nos asesora para «posponiendo todos los cuidados y afanes, recibir el cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesucristo en su santa comunión».<sup>46</sup>

Junto a estos asertos autógrafos de San Francisco, cabría alinear otras muchas obras redactadas por religiosos franciscanos de todas las épocas, como las «Meditaciones devotísimas del amor de Dios» del inspirado Fray Diego de Estella, donde dedica cuatro meditaciones íntegras a reflexionar sobre nuestro sacramento,<sup>47</sup> o como la «Esclavitud mariana» del sublime Fray Juan de los Ángeles, que canta las excelencias del «acompañar al Sacramento de la Eucaristía, ya en procesiones, ya cuando le llevan a los enfermos»,<sup>48</sup> o como tantos y tantos más, entre los cuales me limitaré a recordar brevemente —para

<sup>43</sup> «Panis intellectus»: cf. Isidro Gomá, *lug. cit.*

<sup>44</sup> *Vida de San Francisco de Asís*, c. 152 (ed. BAC: *San Francisco de Asís*; Madrid, 1945), p. 505: «Ardía de amor en sus entrañas hacia el sacramento del cuerpo del Señor, sintiéndose oprimido por el estupor y anonadado al considerar tan estimable dignación y tan ardentísima caridad... Acostumbraba decir: Si me saliese al encuentro a la vez un santo bajado del cielo o un pobrecillo sacerdote, primero saludaría al sacerdote, y correría primero a besar sus manos, y diría: aguarda, San Lorenzo, porque las manos de éste han tocado el Verbo de la Vida y tienen algo más que humano».

<sup>45</sup> *Avisos espirituales*, 1; p. 40 del vol. cit.

<sup>46</sup> *Cartas*, 5; p. 61 del vol. cit.

<sup>47</sup> *Místicos franciscanos españoles*, t. 3 (ed. BAC; Madrid, 1949), pp. 139-150: med. 30, 31, 32 y 33.

<sup>48</sup> Vol. cit., p. 701; c. 6 del est. cit.

concluir— nuevos pasajes de los dos máximos exponentes del misticismo franciscanista, San Buenaventura y Ramón Llull: el primero, es aquel lugar de los comentarios del Doctor Seráfico a las «*Sentencias*» de Pedro Lombardo, donde sostiene que «*la Eucaristía enardece el fuego de la caridad*»;<sup>49</sup> y el segundo y último, son unos versos del Doctor Iluminado donde, con su brevedad característica, es señalada la inefabilidad de la común-uniión ínsita en la comunión, al sostener que<sup>50</sup>

*«la virtut de aquell sacrament  
no la pot dir home vivent».*

FERMÍN DE URMENETA  
Barcelona

<sup>49</sup> *In IV Sent.*, d. 12, p. 2, a. 1, q. 5.

<sup>50</sup> *Obras literarias de Ramón Llull*, (ed. BAC; Madrid, 1948), p. 1060.



## LOS FONDOS MANUSCRITOS LULIANOS DE MALLORCA

Ya en vida de Ramón Llull fueron formándose tres focos de irradiación luliana: París, Génova y Mallorca. Así nos lo afirma la «*Vita caetanea*»: «*Divulgati quidem sunt libri sui per universum, sed in tribus locis fecit eos precipue congregari, videlicet in monasterio carthusianorum Parisius et apud quemdam nobilem civitatis Janue et apud quemdam nobilem civitatis Maioricarum*».<sup>1</sup>

En su testamento, otorgado en Mallorca el 26 de abril de 1313, habla de estos tres centros. En el mismo encarga a su yerno Pedro de Sentmenat, el noble a que se refiere la *Vita*, que mande al Monasterio de la Real «*unum coffre meum cum libris qui ibi sunt quem habeo in hospicio dicti Petri de Sanctominato*».<sup>2</sup>

De aquellos códices del cofre de la Real, así como de los manuscritos legados por el Maestro a las diferentes iglesias y conventos de la Ciudad y Reino de Mallorca se fueron sacando copias. La transcripción de manuscritos muchas veces no era remunerada, sino que el copista la hacía movido por un fervor proselitista. Ramón Llull, especialmente cuando su vida iba ya declinando, procuró, por todos los medios, la propagación de sus obras. Ningún escritor medieval supo, como él, conquistarse, de una manera tan maravillosa y pronta, la afición de los pueblos. Ramón Llull fué ya antes de su muerte admirado y amado por los doctos y la gente sencilla y vulgar. Nicolás Aymerich, el célebre inquisidor general del Reino de la Corona de Aragón y el más grande enemigo que ha tenido el Lulismo en todos los siglos, se queja, a fines del siglo XIV, de que muchas veces se ve

<sup>1</sup> GAIFFIER, B. DE, *Vita beati R. L.*, en *Analecta Bollandiana*, 48 (1930) 175.

<sup>2</sup> BOFARULL Y SANS, FRANCISCO, *El testamento de R. L. y la Escuela Luliana en Barcelona*, en *Memorias de la R. A. de B. L. de B.*, 5 (1896) 435-78. G. Serrí, *El cenáculo del B. R. L.*, AST 15 (1942) 75-92.

obligado a luchar y litigar no sólo contra los sabios de la Universidad, sino también contra el vulgo de la calle. Por eso, no es de admirar que las copias de las obras lulianas se multiplicaran de una manera tan rápida.

Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca han sufrido muchos cambios desde el siglo XIV. Unos han desaparecido completamente, otros han emigrado a diversos países, y no pocos existen en la misma Mallorca, recogidos en bibliotecas públicas y privadas. Quede para otra ocasión hacer la historia completa de la transmisión del Opus luliano en la isla de Mallorca. Aquí apuntaremos tan sólo unos pocos datos.

En el mismo siglo XIV, una gran parte de los manuscritos mallorquines pasan a Barcelona, ya que a la Ciudad condal se trasladan varios descendientes del Beato por línea femenina. Este fondo fué creciendo, dado el interés que siempre demostró por las doctrinas lulianas la familia del Maestro. Así nos lo demuestran, por ejemplo, los esfuerzos que hicieron aquellos descendientes para reivindicar la fama de su glorioso pariente de las calumnias del inquisidor Eymereich. Aún en el siglo XVIII, este fondo era importantísimo, pues la Condesa de la Manresana, descendiente de Ramón Llull, mandó al Elector Palatino valiosos manuscritos para la edición de las *Opera latina* de Maguncia.<sup>3</sup>

No pocos fueron los manuscritos que mandaron los Jurados de Mallorca al Cardenal Cisneros y a Felipe II, grandes admiradores y devotos del Doctor iluminado. El célebre Cardenal llegó a reunir en su biblioteca particular un copioso fondo de manuscritos e impresos lulianos en catalán, latín y castellano. Su apoyo decidido a los estudios lulianos y el conocimiento profundo que de las obras del Beato poseía, le convierten en el introductor del Lulismo en Castilla y, por lo tanto, en la Casa de Austria.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> CARRERAS ARTAU T. y J., *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Tomo II (Madrid, 1943) 328. J. RUBIO, *Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lullíà*, en *Franciscalia*, B. 1928, pp. 335-48. A. GOTTRON, *L'edició maguntina de R. L.* B. 1915, pp. 71-4. Véase un inventario de la Escuela Luliana de Barcelona fechado en 1488 en BOFARULL, ob. cit. y reproducido por Pedro Blanco Soto, en *Estudios de Bibliografía Luliana*, Madrid 1916, pp. 68-76.

<sup>4</sup> RAMÓN DE ALÓS, *Los catálogos lulianos*, B. 1918, p. 55. CARRERAS, ob. cit. y CUSTURER, *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. R. L...* Mallorca. 1700, passim.

Sabemos que Felipe II, en 1583, pedía al Dr. Hugo Berard, Procurador real de Mallorca, le mandase los libros lulianos, cuyo catálogo había confeccionado Antonio Bellver, profesor de Arte luliana en Mallorca, canónigo de la Catedral y autor de varias obras lulistas. Los Jurados de Mallorca cumplieron el encargo del Rey. Conocemos los nombres de varios lulistas insignes que colaboraron en la copia de los manuscritos mandados al Monarca. Casi todos los códices solicitados por Felipe II se encuentran actualmente en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial.<sup>5</sup>

Varias son las partidas de manuscritos que, con destino al examen de la ortodoxia doctrinal de R. L., se mandaron a Roma. La primera de que tenemos noticia data de 1591 y constaba, según los datos que poseemos, de doce códices, de los cuales algunos se conservan en la Biblioteca Vaticana.<sup>6</sup>

Más tarde, un decreto de la Congregación del Índice de 16 de julio de 1594 mandaba que todos los escritos referentes al Maestro, tanto obras suyas originales como cualesquiera escritos en pro o en contra del Doctor Iluminado, fueran mandados a Roma. Este es el decreto preparatorio de las Letras Compulsorias despachadas el 4 de marzo de 1595.<sup>7</sup>

En esta remesa no fué ninguna obra original del Maestro.<sup>8</sup>

Años más tarde, en 1612, escribió el Cardenal Arigoni a los Jurados pidiéndoles copia de los 20 libros de los cuales se suponían se habían sacado los errores inventados por Eymerich.<sup>9</sup> La ida a Roma del nuevo postulador Fr. Juan Riera, O. F. M., fué aprovechada por

---

<sup>5</sup> CARRERAS, ob. cit., 258 y 263.

<sup>6</sup> Una lista muy deficiente de las obras que se mandaron se encuentra en el ms. 55, f. 308, del Archivo de la Causa Pía Luliana de Palma de Mallorca.

<sup>7</sup> El decreto de 1594 ha sido editado por J. POU MARRÍ, *Sobre la doctrina y culto del B. R. L.*, en *Archivo Ibero Americano*, 16 (1921) 18. Las *Letras Compulsorias* incluyen este decreto. Una copia casi completa de las *Letras*, en CUSTURER, p. 324 nota 47.

<sup>8</sup> Arch. de la Causa Pía Luliana (CPL), ms. 41, f. 134 v. Cfr. el ms. 55, f. 63, del mismo archivo.

<sup>9</sup> CUSTURER, 336: ALBITIUS, *De inscontantia in fide*, Roma, 1684, n. 151; *Analecta Juris Pontificii*, II, n. 17, col. 2470. Roma, 1858. JOSEF M.<sup>a</sup> POU, *Per la glorificacio del B. Ramón Lull en el segle XVII*, en *Miscelánea Luliana*, B. 1935, pp. 109-29.

los Jurados para mandar aquellos veinte libros, repartidos en siete códices mayores en lengua catalana, y otros cinco más pequeños en lengua latina. Sucedió esto en el año de 1617.<sup>10</sup> A esta remesa pertenecen sin duda alguna varios manuscritos conservados en la Biblioteca Vaticana.<sup>11</sup> En estos manuscritos puede leerse el certificado del notario del Gran y General Consejo declarando que aquel códice pertenece al Archivo del Reino de Mallorca. Aún en impresos de la misma Biblioteca no es raro encontrar esta certificación, agravada muchas veces —y esto sucede tanto en los manuscritos como en los impresos—, con la obligación, por parte de los censores romanos, de devolver dichos códices a las autoridades mallorquinas, una vez que se haya llevado a cabo el examen de la ortodoxia. Tal obligación no se ha cumplido nunca, y así se explica la formación del gran fondo luliano de la Biblioteca Vaticana.

Los manuscritos que se conservan en el Convento de San Isidoro de la misma Ciudad de Roma, hoy regido por franciscanos irlandeses, tienen un origen parecido al de la Biblioteca Vaticana. S. Isidoro y, durante algún tiempo, el convento de Ara coeli, fueron habitualmente la residencia donde se hospedaban los postuladores de la Causa del Beato, quienes subvencionados por el gobierno de Mallorca primero, y después por la Causa Pía Luliana, iban a la Ciudad eterna para defender la ortodoxia doctrinal de Ramón Llull y llevar a cabo el proceso de beatificación.<sup>12</sup> También en los códices de San Isidoro se encuentra muchas veces la certificación a que antes aludíamos. Fr. José Hernández, O. F. M., postulador, hizo por los años 1688-90 un catálogo, publicado por Salvador Galmés, aunque sin nombre de autor.<sup>13</sup> No todos los manuscritos descritos por el P. Hernández se conservan actualmente en San Isidoro. Dos de los más importantes se encuentran afortunadamente hoy en la Causa Pía Luliana (ms. 51 y 55), seguramente traídos aquí por el mismo P. Hernández.

<sup>10</sup> ALBITIUS, *ibidem*. CUSTURER, 136 nota 12. Véanse los *Extraordinaris* del 1 de diciembre de 1616, del Archivo Histórico del Reino de Mallorca.

<sup>11</sup> Tales como los mss. 10036, 10275 y 10734 del fondo Vat. lat. de la Biblioteca Apostolica Vaticana.

<sup>12</sup> En este convento residieron, entre otros, los postuladores, Fr. Lucas Wadding, célebre analista de la orden franciscana; Fr. Antonio Busquets y Fr. Juan Riera, todos ellos franciscanos. Este último murió en el mismo convento en el año 1633.

<sup>13</sup> Boletín de la Soc. Arq. Luliana, 24 (1932) 99-108. Sobre el P. Hernández y su actuación en Roma, véase nuestro estudio en *Est. Lulianos* 2 (1958) 83-105.



Finalmente, sabemos que no pocos manuscritos fueron llevados a Alemania en el siglo XVIII, para que sirvieran de base a la edición de Maguncia.<sup>14</sup>

Los fondos actuales de manuscritos lulianos en Mallorca no son, ciertamente, del todo desconocidos. Ya D. Pedro A. Sancho, a principios de este siglo, daba a conocer el importante lote de manuscritos regalados a la Sociedad Arqueológica Luliana por los herederos del que fué gran lulista D. Jerónimo Rosselló.<sup>15</sup> Y mucho antes, en 1886, un anónimo escondido bajo la inicial LL, que seguramente debía ser D. Gabriel Llabrés, publicaba un sucinto catálogo de manuscritos lulianos que se guardaban en la Biblioteca del Colegio de Nuestra Señora de la Sapiencia.<sup>16</sup>

En estos últimos tiempos han investigado y dado a conocer algunos fondos Gottron,<sup>17</sup> M. Obrador,<sup>18</sup> Ramón d'Alós Moner,<sup>19</sup> Pedro Bohigas.<sup>20</sup> Pero todos estos estudios, aunque muy beneméritos, no agotan la materia, como hemos podido comprobar nosotros mismos. Aún algunos fondos ni siquiera se mencionan. Además, dichos autores solamente estudian las obras del Maestro. Nada dicen de los manuscritos relativos a la Historia del Lulismo, tan importantes por más de un concepto.

Nuestro intento es formar un inventario, completo, aunque breve, de todos los manuscritos que, de una manera u otra, se refieran al Lulismo. Por eso es que damos poca importancia a las introducciones. Creemos que la Historia del Lulismo detallada y completa, debe escribirse después de este trabajo previo de inventario.<sup>21</sup>

<sup>14</sup> CARRERAS, II, 327.

<sup>15</sup> BSAL, 9 (1902) 347-50.

<sup>16</sup> ID., 1886, n.º 27, p. 6.

<sup>17</sup> GOTTRON, A., *El Catàleg de la Biblioteca lul-liana del Convent dels franciscans de Mallorca*. Butll. B. C, 6 (1920-22) 146

<sup>18</sup> *Notes per un catàleg d'alguns còdexs lullians de les biblioteques de Palma*, en EUC, 17, p. 166-183.

<sup>19</sup> *Inventari de manuscrits lullians de Mallorca, segons notes de Jeroni Rosselló* en EF, 47 (1935) 69-86.

<sup>20</sup> *Fondos manuscritos lulianos de Bibliotecas de Mallorca*, en *Biblioteconomía*, correspondiente a julio-septiembre. Barcelona, 1944. Trae la bibliografía de todos los trabajos relativos al tema hechos con anterioridad.

<sup>21</sup> Normas de catalogación.

De una obra que ya ha sido reseñada, no transcribimos mas que el título, si no

## 1. - CAUSA PIA LULIANA

La Causa Pía Luliana nació por un acuerdo del Gran y General Consejo de Mallorca el día dos de junio de 1610. En aquella fecha todos los jurados, de común acuerdo, nombraron a catorce personas que debían entender en los asuntos lulianos. El deber principal que competía a aquella comisión, era buscar cualesquiera papeles y objetos relativos al culto y a la doctrina del Beato, aunque más especialmente al culto: o sea todo lo que se refiriera al proceso de beatificación: «*perque en nom del dit Regne puguen, com dit es, inquirir y cercar totes y qualsevols scriptures fahents per la santedat, vida y miracles del dit doctor Lull*». <sup>22</sup>

trae ninguna variante distinta de la obra a la que remitimos al lector. Si no se dice lo contrario, la obra se entiende que es de tamaño folio y está en buen estado. La descripción externa e interna del códice es más amplia cuando éste es anterior al XVI. La bibliografía que traen Avinyó y Carreras no la repetimos y, por esto, remitimos a ellos o los completamos. Al final, irá un índice de títulos de obras, incipits y onomástico.

**Abreviaturas más usadas:**

Avinyó = AVINYÓ, J., *Les obres autèntiques del Beat Ramon Lull*. Repertori bibliografic. B. 1935.

Carreras = CARRERAS ARTAU, TOMÁS Y JOAQUÍN, *Historia de la Filosofía española. Historia de la Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Tomo I (1939) y II (1943).

Custurer = CUSTURER, J., *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymond Lullio...* Mallorca, 1700.

Glorieux = GLORIEUX, P., *Répertoire des Maîtres en Théologie au XIII siècle*. II (Paris, 1933).

HLF = LITTRÉ, E-HAUREA, B, en *Histoire Litteraire de la France*, XXIX (Paris, 1885) 1-386.

Longpré = LONGPRÉ, E, *Raymond Lull*, en *Dictionaire de Théologie Catholique*, IX (Paris, 1926) col. 1071-1141.

Mag = Maguncia, *Opera omnia Beati Raymundi Lulli*, 1721-1742.

Ottaviano = OTTAVIANO, C., *L'ars compendiosa de Ramon Lull avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle*, en *Etudes de Philosophie médiévale* 12 (1930).

Pasqual = PASCUAL, A., *Vindiciae Lullianae*, 4 vol, Aviñón, 1778.

ORL = *Obres de Ramon Lull*, I-XXI, (Palma de Mallorca, 1901-1936).

RD = ELIES ROCENT Y ESTANISLAU DURAN, *Bibliografía de les impressions Lullianes*, B. 1927.

Thorndike = THORNDIKE, LYNN., *A History of magic and experimental Science*, New York, 1934.

<sup>22</sup> Documento inédito conservado en el *Proceso de Beatificación hoy en el Archi-*

Con todo, en el siglo XVII, al menos en su primera mitad, la Causa Pía Luliana estuvo muy unida a los Jurados y por sí sola muy poca cosa hacía. De hecho, la Causa Pía se ha desenvuelto siempre muy unida a las autoridades civiles, primero al Gran y General Consejo, y, después del Decreto de nueva planta a principios del XVIII, al Ayuntamiento de Palma de Mallorca. Entre sus catorce miembros figuraban siempre varios sacerdotes, y muchas veces el presidente de la asamblea era igualmente un sacerdote, un canónigo por regla general. Pero la asociación dependía, directamente, de la autoridad civil, quien nombraba a los miembros cuando había vacantes, y disponía todo lo concerniente al culto del Beato.

A fines del XVIII, cuando las autoridades civiles, no sé si vencidas por la furiosa guerra antilulista, que se movió en Mallorca durante la segunda mitad del XVIII, o por las órdenes que recibía de Madrid, dirigidas a hacer desaparecer la Causa, se desentendieron algo del funcionamiento de aquella organización. La Causa llevó una vida lánguida, y aún llegó a desaparecer por completo. En 1845 volvió a reorganizarse. Se redactó y publicó un nuevo reglamento y, durante unos años, llevó una vida próspera. Lo demuestran los balances de tesorería y las actas de sus juntas. Después, a fines del siglo pasado, vuelve a languidecer.

Durante el pontificado del Dr. Miralles hubo un conato de restauración, pero tan deficiente, que hoy puede decirse que prácticamente no existe.

Uno de los fines principales de la Causa Pía era la conservación de los papeles y demás concernientes a la Causa de beatificación y canonización del Beato. Para conseguir esto, procuraban sus miembros sacar copia, casi siempre certificada, de todos los papeles que se tramitaban en todas las curias tanto eclesiásticas como civiles. Esto mismo exigían los protectores, nombre que se daba a los miembros de la asociación o junta, a los postuladores en Roma. Así se comprende que en Mallorca se conserven copias de las traducciones al italiano de los procesos ordinarios de beatificación llevados a cabo en el Tribunal eclesiástico de Mallorca. Igualmente, en el Archivo de la Causa Pía se conservan otros manuscritos italianos certificados.

---

vo de la Curia Diocesana de Mallorca. Una copia en el Archivo Vaticano y otra en le de San Isidoro. Dejamos para más adelante hacer una historia completa de esta Junta.

Todos éstos papeles relativos al Doctor Iluminado, fueran o no manuscritos, se conservaban en un arca de tres llaves. Periódicamente, eran revisados todos aquellos papeles. Igualmente, el dinero o los justificantes de los censos eran conservados en esta arca. Las tres llaves estaban en poder del presidente de la Junta, del secretario y de uno de los protectores, y no podía abrirse, si no había un número determinado de protectores.

El arca sufrió varios traslados en el transcurso del tiempo, motivados siempre por temores de robos o sabotajes, tales como los que sucedieron durante el desdichado y célebre pontificado del Obispo D. Juan Díaz de la Guerra (1772-77). Los lugares de refugio, en tales casos, fueron el Convento de San Francisco, el Cabildo de la Catedral y, en último caso, el Ayuntamiento de Palma. El lugar de reunión de los protectores, así como la sede del arca, fué regularmente el Colegio de Nuestra Señora de la Sapiencia. Tanto de estos traslados como de los temores que se tenían de que aquellos preciosos fondos fueran robados se hacen eco las Actas del Ayuntamiento, de donde están sacadas todas estas notas.

Sea fruto de estos traslados o bien de otras causas, lo cierto es que algunos manuscritos de la Causa Pía se han perdido. Otros manuscritos, no sabemos por qué razones, han peregrinado a otras bibliotecas. Tal sucede con documentos que hoy se encuentran en el Convento de San Francisco, en la Biblioteca Provincial y otros lugares de Palma.

Fué el Excmo. y Rdmo. Arzobispo Dr. D. José Miralles (1930-1947) quien, en una visita pastoral al Colegio de Ntra. Sra. de la Sapiencia, ordenó que los fondos manuscritos lulianos de la Causa Pía, así como todos los impresos, pasaran al Archivo de la Curia Diocesana. El traslado se hizo rápidamente y mal. Los manuscritos e impresos, no todos como ya hemos dicho antes, se trasladaron a unos aposentos del Palacio Episcopal, en espera de su catalogación que no llegaba nunca. Parece que antiguamente algunos legajos habían sido atacados por la humedad y, al pasar al Palacio Episcopal, debieron perderse. Tal sucede, por ejemplo, con el *Tratado de la música compuesto en latín por el R. Sr. Luis Heydel, discípulo de Salzinger, traducido al español por el P. M. D. Antonio Raymundo Pascual, cisterciense*. Este manuscrito, interesante por muchos conceptos, existía en el Archivo de la Causa Pía a fines del siglo pasado, y, de no encontrarse hoy en la Biblioteca del Colegio de Ntra. Sra. de la Sapiencia, creemos que



debió perderse durante el traslado de que acabamos de hablar.<sup>23</sup>

En 1747 se verificó un registro o inventario de los papeles de la Causa Pía contenidos en el arca. Todos aquellos papeles y códices han aparecido en el fondo actual.<sup>24</sup>

Cuando, en 1954, iniciamos nuestras tareas en el Archivo Diocesano, uno de nuestros primeros cuidados fué salvar, en lo posible, y catalogar los fondos de la Causa Pía. Además de los manuscritos que, a continuación, se reseñan, se encuentran actualmente en el Archivo casi toda la edición de las *Vindiciae Lullianae* del P. Pascual, y bastantes ejemplares de la Vida de Sor Ana María del Santísimo Sacramento, de las *Opera parva*, impresas en Mallorca en el siglo XVIII, etc...

## CÓDICES

1.—OBRAS DE RAMÓN LLULL. S. XVIII. 186 ff. Tamaño folio. 29 líneas de texto. A partir del f. 99, está escrito por otra mano. Contiene:

1. — ARBOR PHILOSOPHIAE DESIDERATAE. Inc. f. 2: «*Solus eram in quodam viridario...*» Expl. f. 55: «*...et de secretis naturae cum ipso notitiam poteris habere*». Finita... Deo gratias. Ed. Mag. VI (1737). Bibl. Avinyó, 44; Glorieux, ay; Carreras, 202; HLF. 42; Longpré, 5/6; Ottaviano, 46.

2. — ARBOR SCIENTIAE LOGICALIS. Inc. «*Logica est ars et scientia in qua verum et falsum...*» Expl. (93) «*...sed plures cum haec fallacia proveniant secundum multa*». Deo gratias. Ed. varias veces. Cfr. RD. Bibl. Avinyó, 94; Glorieux, cw; Carreras, Apocripha, XII, 37.

3. — LECTURA ARTIS SEU BREVIS PRACTICA TABULAE GENERALIS. Inc. f. 99. «*Est autem ista lectura ad declarandum artem...*» Expl. f. 145 «*...et sicut dedimus exemplum de ista quaestione et in suis terminis seu litteris sic potest fieri et intelligi in aliis*». Sit ergo benedictus... Finit... Januae... die prima februarii... 1303. Ed. Mag. V (1729). Bibl. Avinyó, 95; Glorieux, de; Carr. 43.

<sup>23</sup> *Les doctrines lullianes en lo Congrès Universitari Catalá B. 1904*, p. 89.

<sup>24</sup> JUAN MUNTANER, *Registre de l'Arca i papers del B. Ramon Lull*, en Bol. Soc. Arq. Lul. 24 (1932-33) 342.

4. — LIBER DE EXPERIENTIA REALITATIS ARTIS GENERALIS. Inc. f. 148. «*Quoniam experimentum est fundamentum supra quod...*» Expl. f. 185 v. «*...de demonstratione per aequiparantiam feci unum librum per quem fiunt tales demonstrationes*». Si in aliquo... in Monte Pessulano anno MCCCVIII mense novembris... Deo gratias. Inédito. Bibl. Avinyó, 130; Glorieux, ed; Car. 57.

2.—OBRAS APÓCRIFAS. S. XVIII. 310 ff. La primera obra no pertenece a este códice. Fué añadida poco después de escrita la obra alquímica que reseñamos en segundo término.

5. — LIBRO DE LA DISPUTA DE EL SEGLAR Y DE EL JACOBITA. Inc. f. 1. «*Jesucristo glorioso en quien consisten unidas las perfecciones y nobleza del universo creado*». Expl. f. 54 «*...y assi en la bendición divina, recibéndola el uno del otro se apartó solo y peregrinó el canonista*». Es el llamado LIBRO DE LA CONCEPCIÓN VIRGINAL. Ed. en latín, Sevilla, 1491 y Valencia, 1518. En castellano, Bruselas, 1664, traducido por Alonso de Zepeda. Cfr. RD, 16, 66, 250. Bibl. Car. XII, 44.

6. — LIBER SECRETORUM NATURAE SEU QUINTAE ESSENTIAE. Inc. f. 61. «*Contristatus erat Raymundus...*» Expl. f. 305 «*...ut trahatur a corporibus suis primordialis materia quod fieri non potest absque dissolutione eorum*». Muchas ediciones. Cfr. RD. Bibl. Glorieux, 1c; Thorn-dike, IV, 648 y sig.

3.—OBRAS DEL BEATO. S. XVIII. 223 ff. Tamaño folio. Enc. de pergamino. Buen estado. 31 líneas de texto. Los fol. 87-90, 213-223 en blanco.

7. — ARS EX PHILOSOPHIAE PRINCIPIIS. Inc. f. 2. «*Deus, in quo excellentia suprema veritatis et amoris...*» De prologo. «*Cum intendamus artem valde compendiosam componere...*» Obra conocida vulgarmente con el título de LIBER PRINCIPIORUM PHILOSOPHIAE. Ed. Mag. I (1721). Bibl. Avinyó, 7; Carreras, 15; Glorieux, i.

8. — DE PRINCIPIIS ET GRADIBUS MEDICINAE. Inc. f. 91. Falta parte del principio. Empieza: «*ne artem compendiosam redderem prolixam...*» Expl. f. 160 «*Quoniam vero de theologiae principiis aliqualem tradere notitiam nec non naturae ac juris oportet opus est scientiae medicinalis initia perfinire ad effectum perducta patrocinio et gratia*

*Creatoris*. Amen. Ed. Mag. I (1721). Bibl. Avinyó, 9; Carreras, 4; Glorieux, 1.

9. — LIBER DE LEVITATE ET PONDEROSITATE ELEMENTORUM. Inc. f. 161 «*Ad requisitionem medicorum civitatis Neapolitanae istum tractatum fecimus, in quo...*» Expl. f. 189 «*Et sunt gradatae aliae complexionis sed quia frigiditas regenerat in ea flegma, recipit ab ea majorem generationem quam aliquis aliorum humorum*». Ed. Mallorca, 1752. Bibl. Avinyó, 58; Glorieux, bj; Carreras, 6.

10. — ARS MEDICINAE. Inc. f. 191 «*Ars ista hac intentione compilata est ut medicus sub compendiosa speculatione scientiam medicinae artificialiter possit acquirere...*» Expl. f. 212. Incompleto. Sólo anuncia la cuestión cuarta: «*quomodo generatur febris et nota quod non remanet nisi*». Ed. Mallorca. 1752. Bibl. Avinyó, 29; Glorieux, al; Carreras, 5.

4. — OBRAS DE R. L. S. XVII. 458 pp. más 14 ff. en blanco. Tamaño fol. Enc. perg.

11. — COMPENDIUM ARTIS DEMONSTRATIVAE. Inc. «*Quoniam omnis scientia est de universalibus ut per universalia...*» Expl. «*...adversus reprobantium stimulos et maxime tutelam et defensionem Domini nostri Jesuchristi*». Amen. Ed. Mag. III (1722). Bibl. Avinyó, 24; Glorieux, y; Carreras, 21.

5. — OBRAS DE R. L. S. XVIII, med. 179 ff. Enc. perg.

12. — DECLARATIO RAYMUNDI PER MODUM DIALOGI EDITA CONTRA ALIQUORUM PHILOSOPHORUM ET EORUM SEQUATIUM OPINIONES ERRONEAS ET DAMNATAS A VENERABILI P. DOMINO EPISCOPO PARIENSI. Inc. f. 2. «*In quadam sylva iuxta Parisios stabat Raymundus...*» Expl. f. 80v «*...Et Deus Pater, Deus Filius et Deus Spiritus Sanctus de hac commendatione in die iudicii testimonium facient*». Amen. Ed. por Otto Keicher, Munster, 1909. Bibl. Avinyó, 67; Glorieux, bu; Carreras, 180.

13. — LIBER CONTRADICTIONIS. Inc. f. 81. «*Accidit quod Raymundista et Averroysta diu disputarent...*» Expl. f. 97 «*...et tunc videbitur quis habebit veritatem*». Ed. Mallorca, 1746. Bibl. Avinyó, 159; Glorieux, fe; Carreras, 186.

14. — LIBER DE SIGNIFICATIONE. Inc. f. 101. «*Significatio est ens cui proprie pertinet significare...*» Expl. f. 169 v.º «*eo quia omnes libri procedunt per significationem...*» Monte Pessulano mense februaryi anno MCCCIII. Inédito. Bibl. Avinyó, 102; Glorieux, ah; Carreras, 44.

6. — OBRAS DE R. L. S. XVIII. 208 ff. Encuadernación de pergamino. Ff. 194-208, en blanco.

15. — LIBER CHAOS. Inc. f. 2 «*Elementalis figura in duas figuras dividitur, sicut in textu Artis patet*». Expl. f. 61 «*Si per T Artis regulae dirigantur*». Index rubricarum, quae in hac prima elementalī figura continentur. Ed. Mag. III (1722). Bibl. Avinyó, 13; Glorieux, s; Carreras, 18. Esta obra es parte de la LECTURA SUPER FIGURAS ARTIS DEMONSTRATIVAE. Cfr. Avinyó, 21; Glo. x; Car. 20.

16. — PRINCIPIA PHILOSOPHIAE COMPLEXA. Inc. f. 62 «*Cum philosophia sit effectus primae causae et sit instrumentum et speculum cum quo homo habeat...*» Expl. f. 193. Termina: «*De principiis, consequentiis et quaestionibus generis, speciei et individui...*» Quaestio utrum species sit ens compositum. Inédito. Bibl. Avinyó, 81; Glorieux, ci; Car. 3.

7. — OBRAS DE R. L. S. XVIII. 248 ff. Enc. perg.

17. — LIBER DE VENATIONE SUBSTANTIAE, ACCIDENTIS ET COMPOSITI. Inc. f. 4. «*Quoniam logica est scientia difficilis...*» Expl. f. 104 «*...ut in practicando intellectus sit habituatús ad venandum vel ad inveniendum...*» Ad laudem... apud Montem Pessulanum in mense februaryi MCCCVII... et Virginis gloriosae Matris ejus Mariae. Inédito. Bibl. Avinyó, 132; Glor. dw; Car. 51.

18. — ARS COMPENDIOSA INVENIENDI VERITATEM. Inc. f. 106. «*Haec ars dividitur in quinque figuras...*» Expl. f. 162 v.º «*...sic aqua accedit plus in glacie ad suam simplicitatem quam ad aliam speciem*». Ed. Mag. I (1721). Bibl. Avinyó, 1; Glor. a; Car. 13.

19. — DE PRINCIPIIS THEOLOGIAE. Inc. f. 165. «*Theologia est scientia de Deo...*» Expl. f. 245 «*...ac omnium principiorum regulam obligatum*». Peractae sunt... et humana mirifice sunt unitae. Amen. Ed. Mag. I (1721). B. 1493? RD, 21. Bibl. Avinyó, 6; Glor. i; Car. 72.



## 8. — OBRAS DE R. L. S. XVIII. 182 ff. Enc. perg.

20. — LIBER DE DEO. Inc. f. 2. «*Cum sit finis principalis propter quem...*» Expl. f. 46 «*...quoniam in hoc mundo ipsum non tenent ornatum, cognitum et amatum*». Explicit liber... in civitate Majoricarum in mense decembris... millesimo tercentesimo. De practica cum qua debemus modum solvendi. Index quaestionum libri de Deo. Ed. Mag. VI (1737). Bibl. Avinyó, 83; Glor. cn; Car. 93.

21. — LIBER DE HOMINE. Inc. f. 49. «*Cum sit decens quod homo sciat quid*». Expl. f. 144 «*...quod deviatum fuerat a fine propter quem creatus fuerat*». Explicit... in civitate Majoricarum anno... MCCC. Deo gratias. Ed. Mag. VI (1737). Bibl. Avinyó, 86; Glor. cm; Car. 37.

22. — LIBER DE LUMINE. Inc. f. 147 «*Quoniam intellectus multiplicat species attrahendo...*» Expl. f. 180 «*...et regulis constituta et modum artis teneat generalis*». Ad honorem... in Monte Pessulano mensi novembris millesimo tertio... Amen. Deo gratias. Ed. Mallorca, 1752. Bibl. Avinyó, 98; Glor. cy; Carreras, 10.

## 9. — OBRAS DE R. L. S. XVIII. 512 pp. numeradas. 6 ff. de índices al final. Enc. perg.

23. — LLIBRE DE DEMOSTRACIONS QUI ES UNA BRANCHIA DE LA ÀRT DE ATROBAR VERITAT. Inc. f. Deus glorios, alt, excellent sobre tots... Del prolech. «*Com l'enteniment huma sia meynspreat...*» Expl. f. «*e conegut nostre Senyor Jesuchrist que es ver hom e Deus*». Amen. Incompleto. Faltan los números 314-319 del último capítulo, ff. 507-510. Ed. por S. Galmés, Obres... VX (Mallorca, 1930). Vibl. Avinyó, 5; Carreras, 73.

## 10. — OBRAS DE R. L. S. XVII ex. 240 ff. enc. perg.

24. — LIBER BLANQUERNE. Inc. Domine Deus gloriose in essentia unus trinusque in personis... Prologus cum divisione operis. «*Ad similitudinem quinque vulnerum quae Deus...*» Expl. «*serviendum et de omnibus gratias sine fine agendum*». Amen. Inédito. Al final de la obra hay una nota que dice: «*Finis huic traductioni imponitur die 9 mensis julii anni reparatae salutis 1694*», y al final del libro cuarto: «*Explicit hujus libri 4 interpretatio die 14 maii anni a Christo nato 1694*». Bibl. Avinyó, 31; Glorieux, ak; Carreras, 226.

11.—OBRAS DE R. L. S. XVIII. 317 ff. Enc. perg.

25. — LIBER DE SIGNIFICATIONE. Inc. f. 2. «*significatio est ens cui proprie pertinet...*» Expl. f. 65. v. «...*De quaestionibus secundae regulae de K...*» Ad laudem... qui multum generalis est eo quia est de significationibus... in Monte Pessulano mense februarii anno MCCCIII... Cfr. n. 14.

26. — LIBER DE EXPERIENTIA REALITATIS ARTIS GENERALIS. Ff. 70-102. Cfr. n. 4.

27. — LIBER DE NATURA. Inc. f. 105. «*Deus cum tua... Cum natura sit valde generale quid et sine ipsa quae sunt...*» Expl. f. 115 v.º «...*secundum processum qui sequitur in novem quaestionibus hujus libri*». Finivit in civitate Famagustae anno Domini 1301... Ed. Mallorca, 1744. Bibl. Avinyó, 89; Glorieux, cq; Carreras, 9.

28. — LIBER DE QUAESTIONE VALDE ALTA ET PROFUNDA. Inc. f. 119. «*Accidit quod circa Parisios fidelis et infidelis...*» Expl. f. 139. «...*et tu nos meas improbationes improbasti*». Ad laudem... Parisiis mense augusti anno MCCCXI... Inédito. Bibl. Avinyó, 167; Glorieux, fo; Carreras, 195.

29. — LIBER DE EFFICIENTE ET EFFECTU. Inc. f. 141 «*Parisiis Raymundus et Averroysta disputabant...*» Expl. f. 153 v. «...*ut ab ipsa daretur iudicium super his quae dixerunt*». Liber... Parisiis... mense maii anno... Domini MCCCXI... Ed. Mallorca, 1745. Bibl. Avinyó, 156; Glorieux, ew; Carreras, 191.

30. — LIBER DE DISPUTATIONE INTELLECTUS ET FIDEL. Inc. f. 155. «*Theologorum studia ianua sibi cupientium aperire...*» Expl. f. 179. «...*et etiam fides confitetur si aliqua contra hoc quod credit dixit se gratia disputationis illa dixisse*». Ed. Mag. IV (1729). Barc. 1512. Bibl. Avinyó, 97; Glorieux, cx; Carreras, 95.

31. — LIBER DE MEMORIA DEI. Inc. f. 180. «*Quoniam de divina memoria non habemus tantam notitiam...*» Expl. f. 185 v «...*et talis scientia valde alta et profunda et anima per ipsam valde iucunda*». Ad laudem... in civitate Messinae mense martii anno MCCCXIII... Inédito. Bibl. Avinyó, 226; Glorieux, hn; Carreras, 168.

32. — LIBER DE CONVENIENTIIS QUAS HABENT FIDES ET INTELLECTUS IN OBIECTO. Inc. Deus cum tua sapientia... «*Liber iste dividitur in tres*

*partes*». Expl. f. 191 «...sicut dixit Christus: quaerite et dabitur vobis, qui habet aures audiendi audiat». Ad honorem... Monte Pessulano mense martii anno MCCCVIII... Si autem erravi... Ed. Mag. IV (1729). Bibl. Avinyó, 133; Glorieux, ei; Carreras, 110.

33. — LIBER FACILIS SCIENTIAE. Inc. f. 195. «Manifestum est quod unum oppositum cognoscitur per reliquum...» Expl. f. 203 «...ad faciendum scientiam de his quae dicta non sunt». Ad laudem... Parisiis mense junii MCCCVI. Ed. Mag. IV (1729). Bibl. Avinyó, 116; Glorieux, fi; Carreras, 120.

34. — QUAESTIONES FACTAE SUPRA LIBRUM FACILIS SCIENTIAE. Inc. f. 204. «Quoniam liber facilis scientiae est ramusculus Artis generalis...» Expl. f. 210 «...a similitudinibus Dei et vade ad quintum paragrafum, cap Perfectionis». Ad laudem... Parisiis... Ed. Mag. IV (1729). Bibl. Avinyó, 117; Glorieux, fk; Carreras, 121.

35. — LIBER DE DEO IGNOTO ET DE MUNDO IGNOTO. Inc. f. 211. «Ad ostendendum perquem modus Deus est ignotus et notus...» Expl. f. 225 «...paradisum et infernum esse». Ad laudem... Parisiis mense junii anno MCCXI. Inédito. Bibl. Avinyó, 164; Glorieux, fl; Carreras, 192.

36. — LIBER DE FALLACIIS. Inc. f. 226. «Per istas fallacias possunt convenire...» Expl. f. 230 «...contra sanctam fidem catholicam». Inédito. Bibl. Avinyó, 155; Glorieux, ee; Carreras, 181.

37. — LIBER DE CONGRUO ADDUCTO AD NECESSARIAM PROBATIONEM. Inc. f. 231. «Questio utrum illud quod est congruum...» Expl. f. 233 «...per principia Artis generalis tenendo modum ipsius». Inédito. Bibl. Avinyó, 74; Glorieux, by; Carreras, 90.

38. — LIBER DE TRINITATE ET INCARNATIONE. Inc. f. 235. «Quoniam judei credunt esse in veritate...» Expl. f. 277 «...de demonstratione per aequiparantiam et sic de libro Incarnationis» (sermón 51). Sigue esta nota: «P. Fr. Josephus Hernandez lector bis jubilatus, Sancti Officii qualificador ac olim in Curia Romana syndicus pro Causa Lulli e toto regno balearico destinatus, correctum et emmendatum a mendis impressorum et scriptorum notis marginalibus ornatum et copioso indice locupletatum, orbi litterario proponit». Inédito. Bibl. Avinyó, 189; Glorieux, ih; Carreras, 126. Sobre Fr. J. Hernández, cfr. EL 2 (1958) 83-105.

39. — LIBER PER QUEM QUISQUE POTEST DISCERNERE QUAE LEX MELIOR, MAJOR, CLARIOR AC VERIOR HABEATUR. Inc. f. 285. «*Quoniam plerique Christicolae laici...*» Expl. f. 290 «*...accusabit enim quos rogavit circa praesens negotium*». Explevit... in civitate Majoricana... mense februarii... Inédito. Bibl. Avinyó, 190; Glorieux, ge; Carreras, 139.

40. — LIBER AD PROBANDUM QUALITER JUDEI SUNT IN ERRORE. La misma obra que se reseña en el número 38, pero sólo llega hasta el sermón 19 inclusive. Expl. f. 312 «*...bona alicujus hominis boni dicendo quod non est bonus*». Inédito. Bibl. Avinyó, 113; Carreras, 102.

12.—OBRAS DE R. L. S. XVIII. La numeración antigua es de 29 ff. y 547 pp.; la nuestra, de 298 ff. Enc. perg.

41. — ARS BREVIS DE PRAEDICATIONE. Inc. f. 1. «*Cum ars major praedicationis...*» Expl. f. 18. «*...et qui habet eam scire ad ipsam magnam affectionem habeat*». Finivit... in civitate Majoricarum... MCCCXII... mense februarii. Inédito, Bibl. Avinyó, 181; Glorieux, gf; Carreras, 131.

42. — LIBER DE PRAEDICATIONE. Inc. f. 21. «*Quoniam praedictio est officium altissimum...*» Expl. f. 293. «*...servitium et honorem et quantum potui ad tuum honorem et servitium applicavi*». Finivit Raymondus... in Monte Pessulano in mense decembris anno MCCCIV. Al final hay un índice analítico. Inédito. Bibl. Avinyó, 107; Glorieux, dj; Carreras, 97.

13.—OBRAS DE R. L. S. XVI-XVII. Cada una de las obras de este código pertenece a una mano distinta. En algunos folios la tinta ha atacado bastante el papel. En el f. 2: «*Ex libris D. Gabrielis Maura, Pbr.*». En el f. 136: *Leggenda super universalia omnia*:

Percipe quod sequitur, primoque ligamina mentis  
 Omnia rejicies, consona quippe loquar  
 Si commune negas, patitur natura generatim  
 Si commune negas, munio sancta ruit,  
 Si commune negas, respublica corrui omnis.  
 Haec tria si capis, multa videbis uno.

43. — LIBER DE BENEDICTA TU IN MULIERIBUS. Inc. f. 3. *Entre otras palabras en las cuales la Reyna del Cielo y de la tierra mucho se ale-*



gró... Expl. f. 23. *En unidad del Santo Espiritu per infinita saecula saeculorum. Amen.* Tabla de las cosas particulares y notables deste libro de Benedicta Tu... F. 21 v.º: «Sabbato, 13 dec. 1727». Ed. Mallorca, 1739. Bibl. Rogent, 316; Avinyó, 172; Gl. ka. Hoy parece probado que es una obra apócrifa. Cfr. Galmés, S., *Est. Romanics* 1 (1947-8) 75-88. Salvá, B., *Sobre la autenticidad...* P. 1946. 95 pp.

44. — LIBER DE PATER NOSTER. Inc. f. 26. «*Cum Jesus Christus sit generalior persona quam alia, cum in ipso sit injuncta divina natura...*» Expl. f. 35. Incompleto. «...*suum videre, audire, gustare, loqui, palpare, imaginari, cum memorare, intelligere et amare quae...*» Inédito. Bibl. Avinyó, 185; Gl. gd; Car 135.

45. — LIBER DE PRAEDICATIONE. Inc. f. 39. «*Quoniam praedicatio est officium altissimum, arduissimum et nobilissimum eo quia est de ente nobilissimo subjective...*» Expl. f. 127. «...*per posterius et de talibus cogitationibus et deprecationibus debet praedicator suos auditores instruere et firmiter informare*». F. 124-125 v. Tabula. Inédito. Bibl. Avinyó, 107; Gl. dj; Car. 197.

14. — OBRAS DE R. L. S. XVIII. 697 pp. Numeración antigua. Fol. Enc. de pergam. Los últimos folios algo atacados por la humedad.

46. — LIBER QUAECTIONUM QVAE PER ARTEM DEMONSTRATIVAM SIVE INVENTIVAM SOLVUNTUR. Inc. «*Quaestiones plurimas ex pluribus et diversis materiis sumptas ad praesens opus adducere laboramus, ut demus viam ad doctrinam applicandi...*» Expl. «*Expliciunt quaestiones quae per artem...*» et hoc etiam ad honorem Dominae nostrae gloriosae Virginis Mariae. Amen. Deo gratias. Al final hay un índice analítico. Inédito. Bibl. Avinyó, 39; Gl. ar; Car. 27.

15. — OBRAS DE R. L. S. XVIII. 427 ff. 18 de índice. Los últimos folios atacados por la humedad. Hermosa letra. Creemos que este ejemplar sirvió para la edición del Blanquerna en castellano, que se publicó en Palma en 1749. Nos mueve a creerlo así, entre otras cosas, el que se encuentre entre sus páginas una prueba de imprenta de la edición castellana.

47. — LIBER BLANQUERNAE. Prologus cum divisione operis. nc. «*Ad similitudinem quinque vulnerum quae Deus Dominus noster Jesuchristus...*» F. 431 index. Bibl. Avinyó, 31.

16.—OBRAS DE R. L. S. XVII. 120 ff. A dos columnas. La columna de la izquierda contiene el texto mallorquín y la otra la traducción al latín. La encuadernación muy estropeada.

48. — (2-55). LIBER DE CENTUM NOMINIBUS DEI. Inc. *Com los sarrayns entenen provar llur lig esser donada per Deu... Cum sarraceni probare conentur suam legem a Deo datam fuisse...* Al final: Explicit translatio ista die sabbati 28 octobris SS. Apostolis Simoni et Judae... interprete Fr. Ludovico Coll anno reparatae salutis 1690. Ed. en catalán: Jeroni Rosselló, *Obras Rimadas de Ramón Llull*, Palma de Mallorca, 1859. Inédito en latín. Bibl. Avinyó, 33; Gl. an; Car. 236. Sobre el traductor P. Coll, véase a Carreras, II, 277, 282.

49. — (52-98). La misma obra que la anterior corregida.

50. — (102-118). LECTURA COMPENDIOSA SUPER ARTEM INVENIENDI VERITATEM Inc. «*Circa quod sciendum est quod per S intelligitur anima rationalis cujus species in hac arte sunt...*» Al final de la distinción segunda hay una nota que dice: «In originali a quo istud exemplar desumptum est apparet columna in albis in qua indicatur aliquid textus deficere. Mihi videtur quod in re nihil deficit»: Esta obra es un compendio o síntesis de la *Ars major* o *Ars inveniendi veritatem* publicada en el tomo I de la Maguntina. Cfr. Avinyó, 1; Car. 13. División de la obra: F. 102 Distinctio prima. De figuris. Cap. primum. De figura S. F. 108 v.º Dist. 2. De deffinitionibus terminorum figurarum. F. 116. Disti. 3. De modo exponendi authoritates Sacrae Scripturae. Caput unicum. De sensibus Sacrae Scripturae. F. 118. Index titulorum hujus libri.

LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ, PBRO.

(Continuará)

# BIBLIOGRAFÍA (\*)

## I

### SECCIÓN DE OBRAS MEDIEVALÍSTICAS

P. SALVADOR DE LES BORGES, O. F. M. CAP.: *Arnau de Vilanova moralista*. Premi Jaume Serra i Hünter, 1956.—Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1957. 124 pàgs.

Hem lamentat, més d'una vegada, l'escassetesa d'arnaldistes a casa nostra en els darrers anys. Saludem avui amb goig al caputxí P. Salvador de les Borges, qui en la seva monografia premiada se'ns mostra, a més d'un arnaldista madur, un nou valor de la cultura catalana per la perfecció del seu estil i la solidesa de la seva preparació doctrinal. Sobta de bell antuvi que un estudi aprofundit de les doctrines morals d'Arnau de Vilanova s'hagi pogut escriure abans que els textos espirituals bàsics de l'inquiet metge-reformador hagin vist la llum. El P. Salvador de les Borges ha salvat volenterós l'obstacle mitjançant la consulta, no tant sols de les obres ja publicades, ans així mateix de les inèdites. L'escorcoll resulta així no gens mancat. Val a dir que una empresa de tanta envergadura, avalada encara amb el maneig d'una abundosa i adient bibliografia, requeria el mestratge d'un altre arnaldià expertíssim, que posseís els secrets d'un autor tan complexe i poc conegut. Aquest ha estat el P. Batllori, qui apadrinà la monografia a guisa de tesi doctoral a l'Universitat Gregoriana de Roma. Mestre i deixeble poden restar satisfets de l'obra acomplida.

L'afany moralitzador constitueix un tret definitori en la personalitat d'Arnau de Vilanova. D'aquí l'encert del tema acotat per a estudi, tant més que inexplicablement havia estat descurat fins ara. Per al degut tractament, l'autor assenjala tres aspectes ben acusats en Arnau, dels quals flueix aquell afany: el mèdic, el religiós i el polític. El més abundant és el filò mèdic, que motiva els tres primers capítols; mentre els capítols quart i quint escateixen la doctrina moral que brolla dels altres dos aspectes.

Par a entrar en matèria, l'autor estableix el caràcter rigorosament científic de la medicina arnaldiana, no sempre proclamat pels demés autors de l'Edat Mitja, així com el parentiu que en el pensament d'Arnau lliga la medicina amb la teologia pel fet que, si l'una procura la sanitat del cos, l'altra procura la de l'ànima. D'on en deriven pel metge clars imperatius morals. Bastaria amb llegir les *Medicationis parabolae secundum instin-*

---

(\*) N. de la R. — Dejamos para el próximo número el segundo *Boletín de estudios lulísticos*, correspondiente al corriente año 1958.

*ctum veritatis aeternae* per a adonar-se amb quina convicció Arnau es lliurà a la tasca de posar-los de manifest. De com hi reeixí, n'és bona prova que, encara avui, Arnau de Vilanova és considerat una autoritat de primer ordre en deontologia mèdica. El P. Salvador de les Borges no es limita a establir els principis generals de la moral mèdica d'Arnau, ans s'endinza en el tractament de punts específics, tals com les mentides professionals, els honoraris, l'exercici de la professió pels metges jueus i les obligacions i drets del pacient.

Al marge de la deontologia, es plantegen encara problemes morals delicadíssims per raó del mutu influx entre l'ànima i el cos, que desemboca naturalment en una medicina de les passions. Els més delicats es refereixen a l'exercici de la funció reproductora. Arnau ha tractat el tema des de tots els punts de vista, i el P. Salvador de les Borges no s'està de seguir-lo d'a prop per a destriar-ne la postura moral. Més coneguda, en canvi, és l'actitut d'Arnau sobre el dejuni i l'abstinència, i la defensa que feu de la regla de la Cartoixa a propòsit de la prohibició de menjar carn.

L'estudi de les supersticions obre pas a un capítol del més alt interès. Arnau, que havia exposat al seu diocesà una doctrina teològica impecable en el *De improbatione maleficiorum* i aconsellà prudentment a Frederic III de Sicília que bandejés les pràctiques supersticioses del seu regne, en l'exercici de la professió feu concessions a l'ambient, i proposà eventualment remeis de caràcter màgic o astrològic, i àdhuc qualche fòrmula fetillera, de difícil justificació a la llum dels principis racionals en els què inspira la seva doctrina mèdica.

La reforma social assajada per Arnau en els anys darrers de la seva vida motiva un bon capítol, dens de doctrina, en el que l'autor, a base d'esprèmer els documents, posa per una banda els deures morals de l'estament clerical —des del Papa, passant pels bisbes, a la clerícia secular i als Ordres religiosos—; i per l'altra banda, descriu la reforma dels laics amb una proposta de les normes generals de vida cristiana i de les especials per al rei a guardar en la seva persona, en la seva casa i en la seva actuació de governant. Aquest rei, a qui Arnau s'adreça, és Frederic III, de Sicília; i de més a més, en el desig, el seu germà més gran Jaume II, rei de Catalunya-Aragó; a ambdós els havia proclamat públicament capdavanters de la reforma.

La unitat que relliga els tres aspectes parcials assenyalats, és el franciscanisme. Per a Arnau, la caritat envers Déu i els homes actua com principi fecund que engendra les virtuts morals; i l'imitació del Crist es converteix en el mot d'ordre que orienta la reforma social. El P. Salvador de les Borges pot cloure així el seu estudi amb un balanç de resultats ben positius.

Formular retrets a una obra tan brillant i tan densa resultaria pueril. Cal sempre objectar que les fonts no han estat prou espremudes i resten encara coses a dir. Tant se val. Així, pel meu gust, el capítol sobre deontologia mèdica hauria guanyat molt amb un estudi més a fons de les *Medicationis parabolae*. En canvi, crec sobrereres les escasses cites del *Regimen sanitatis* extens, per tractar-se d'una obra manifestament apòcrifa. Per altra banda, si bé l'autor coneix i cita els treballs de Diepgen, no els aprofita poc ni molt per a parlar-nos de l'alquímia d'Arnau. Passem per alt l'hipòtesi, massa gratuïta, de l'estirp jueva d'Arnau, que recull d'altri en el Pròleg. Malgrat aquests petits defectes, el P. Salvador de les Borges ens ha donat una contribució magnífica al coneixement de la personalitat del gran metge visionari. No dubtem en qualificar el seu treball de veritable monjoia de la literatura



arnaldiana, sobretot ara en que el P. Batllori acaba de mostrar documentalment la connexió ideològica entre la croada de Ramon Llull i l'empresa reformadora d'Arnau de Vilanova.

J. CARRERAS ARTAU

Barcelona

ANTONIO OLIVER, C. R., *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*. Roma, Regnum Dei, 1957, XIV + 206 p.

Pese a su carácter eminentemente técnico, esta obra, redactada por un especialista y robustecida por una extensa y minuciosa documentación, despertará un vivo interés en el estudioso de la Edad Media desde el doble ángulo de la historia eclesiástica y del latín medieval. El análisis del sistema de propaganda desplegado, en el vértice del medioevo, por este «Augusto del papado» que fue Inocencio III, no puede carecer de actualidad en unos tiempos en que el vocablo «propaganda» ha adquirido, por encima de su mismo desprestigio, un valor tan complejo y rico de sentidos. El P. Antonio Oliver, un joven investigador formado en la mejor escuela, hunde sus antenas en este raro fenómeno del arte publicista, para explicarnos gran parte de la realidad de los éxitos logrados por Inocencio III, como habilísimo dueño de la diplomacia y del «aura popularis». Debe de ser éste el punto más original de su tesis; su argumentación nos ha parecido, en todo momento, sólida y perspicaz. No debe olvidarse, a este respecto, que el autor sólo persigue, en los documentos estudiados, la táctica de propaganda y los motivos literarios del pontífice, no otros fines religiosos o políticos. La personalidad de Inocencio III no puede quedar, por tanto, deformada, sino sólo iluminada en la única vertiente de su arte y actuación publicista.

Antonio Oliver ha dividido su materia, según la misma índole del epistolario inocenciano, en dos partes. La primera, que comprende siete capítulos, responde en general al mismo título de la obra. Después de exponer el estado de la herejía reflejado por el mismo epistolario y de dar una ojeada panorámica sobre la correspondencia antiherética del pontífice, el autor estudia sus encíclicas y cartas gemelas, la correspondencia con los legados, los obispos y comisionados, con el rey, los nobles y el pueblo, con los mismos herejes, fautores y conniventes. Inocencio III tiene, como fácilmente demuestra el P. Oliver, un pensar bíblico; de aquí que resulta un suplicio el intento de desmenuzar y determinar los textos, que a menudo van condensados en una sola palabra. La importancia de estas consideraciones aumenta al tratar de las «figuras» bíblicas que dan al discurso inocenciano un relieve impresionante. El estudio de estas figuras usadas por el pontífice en sus cartas antiheréticas, ocupa la segunda parte de la obra, dividida en cinco capítulos, correspondientes al concepto de «Ecclesia universalis» y sus figuras: *sponsa*, *vestis inconsutilis*; al poder de la Iglesia y del papa, a través de sus figuras *Melchisedech* y *gladius*, a la herejía y los herejes, simbolizados por *cancer*, *pestis*, *morbus*, *fermentum*; a la trilogía *zizania*, *vulpes*, *lupus*; en fin, a las figuras antropomorfas.

Inocencio, que organizó y disciplinó su cancillería, no sólo vigilaba de cerca su actividad, mas imprimía directamente a los documentos su propio estilo de esmerado cultivador de un humanismo clásico. Sobre estos moti-

vos literarios, como certeramente apunta el mismo P. Antonio Oliver, podría tejerse un interesante estudio estilístico que analizara la adjetivación, los epítetos los adverbios, los sustantivos abstractos, los valores semánticos, las aliteraciones, el «cursus». Sentimos que el mismo investigador no haya afrontado, ya en esta ocasión, dicho estudio que formaría sin duda un magnífico capítulo en los dominios, cada vez más amplios, del latín medieval. Que él mismo reúne las condiciones necesarias para realizarlo, lo demuestran sus abundantes y exactas observaciones gramaticales o lingüísticas diseminadas a lo largo del volumen y el único examen que, a título de muestra, nos ofrece del «cursus» inocenciano en un párrafo epistolar (pág. 60), como recurso literario encaminado a incitar la acción en una campaña de propaganda.

La obra, presidida siempre por un elevado rigor crítico, va precedida de un abundante repertorio bibliográfico relacionado, si no con el tema, dada su absoluta novedad, con las concepciones religiosas y políticas del papa y con la herejía de su tiempo. Un apéndice registra los nombres de los herejes mencionados en las cartas de Inocencio III. El volumen concluye con un índice de personas, lugares y cosas, y con una tabla de las cartas antiheréticas del pontífice, estudiadas o citadas en el texto. A pesar de las muchas dificultades de orden tipográfico que se han debido superar, el libro tiene una presentación digna. Las erratas, inevitables en una obra de esta naturaleza, son muy escasas (por ej. pág. 180, n. 17, *el-imieare* por *e-liminare*), insignificantes y de fácil rectificación.

MIGUEL DOLÇ  
Universidad de Valencia

M.-D. CHENU, O. P., *La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle* (Bibliothèque thomiste, XXXIII) Troisième édition r. et a., Paris, J. Vrin, 1957, 111 p.

El ensayo, publicado por el dominico P. Chenu en 1927, en la revista *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (II, 31 ss.) ha llegado a constituir, en el campo de la teología medieval, una obra importante, cuya tercera edición revela el interés que ha despertado entre los cultivadores de dicha especialidad.

El P. Chenu, gran conocedor de la teología de los siglos XII y XIII, se propone demostrar que el Doctor de Aquino es el verdadero creador de la teología como ciencia, porque fué él quien, por medio de la aplicación de la teoría de la subalternación de las ciencias, elevó la *sacra doctrina* al rango de ciencia en el sentido aristotélico. Para él, dicha teoría es la pieza técnica de una elaboración epistemológica apta para justificar el uso científico de la especulación en teología.

El trabajo del medievalista dominicano pregona una gran originalidad del Angélico. Sin embargo —él no lo desconoce— su hermano en religión P. Cuervo y el franciscano P. Pergamo han sacado, como resultado de sus investigaciones, unas conclusiones que desvirtúan, al parecer, los asertos del P. Chenu.

El P. Cuervo (*La teología como ciencia y la sistematización teológica según San Alberto Magno*, La Ciencia Tomista, XXIV, 1932, 173 ss.) atribuye trascendente originalidad al maestro del Doctor de Aquino; y el P. Per-

gamo, O. F. M. (Archivum Franciscanum Historicum, XXIX, 1936, 3 - 54; 308-364) afirma que «*Procul dubio, permulta principia, quae ab ipso (S. Thoma) clarius in Summa Theologica evolvuntur, jam ab Odone Rigaldi posita erant. Proinde aristotelicam scientiae notionem Magistri franciscani multo tempore quam communiter putatur et opera eorum hucusque inedita monstrabant, non solum noverunt, sed etiam sacrae theologiae in Universitate parisiensi aptare conati sunt*».

Esto no obstante, el P. Chenu, años después de la publicación de dichos dos trabajos científicos, con todo el brío de su pluma maestra en historia de la teología del s. XIII, escribía: «*Nous reprendons donc en substance la conclusion de la première édition, mais non sans de sensibles nuances: «Saint Thomas le premier a su — et osé — poser nettement le principe d'une integrale application du mécanisme et des procédés de la science au donné révélé, constituant par là une discipline organique où... on travaille selon toutes les exigences et les lois de la "demonstratio" aristotélicienne*» (Art. cit., Archiv. d'hist. d. et l. du m. a., 33).

Dos de los aspectos más interesantes de la obra del insigne dominico francés son la evocación del clima espiritual e intelectual en el que se fragua el proceso metodológico en teología, y la descripción de las dudas y de la oposición, suscitadas por la aplicación de la noción aristotélica de ciencia a la *sacra doctrina*. Y aquí es donde echamos de menos, en la obra que reseñamos y consideramos capital, una referencia, por lo menos, a la postura adoptada por Ramón Llull, que significa y representa una tendencia muy interesante en el ambiente histórico-intelectual de aquel glorioso siglo XIII.

S. GARCÍAS PALOU

GILBERTO DI TOURNAI, *De modo addiscendi*. Introduzione e testo inedito a cura di E. Bonifacio (Publicazioni del Pontificio Ateneo Salesiano, I.—Testi e studi sul pensiero medioevale), Torino, 1953.

Esta obra nos ofrece el texto crítico, basado en el estudio de los cinco manuscritos que han llegado hasta nosotros, del interesante tratado pedagógico de Gilberto de Tournai *De modo addiscendi*. Gilberto de Tournai, nacido a principios del siglo XIII, forma parte de la escuela franciscana, a cuya Orden perteneció. Fué Maestro de Teología en París y escritor y predicador fecundo y apreciado. Su prestigio era grande, como lo demuestran sus relaciones con grandes personajes de la corte francesa, entre ellos el mismo Rey San Luis, a cuya demanda escribió un libro sobre los deberes de los reyes, intitulado *Eruditio regum et principum*. Hasta la presente publicación de E. Bonifacio, esta última obra era la única de la cual poseíamos una edición moderna. Fué publicada en efecto por De Poorter en el vol. IX de la colección «Les Philosophes belges».

El editor antepone a la edición una introducción muy preciosa y detallada sobre Gilberto de Tournai, su producción literaria en general y el *De modo addiscendi* en particular. De ella se deduce que este tratado forma parte de una obra mucho más amplia y todavía inédita, el *Rudimentum doctrinae*. Esta obra ingente, verdadera enciclopedia de la pedagogía medieval, trata en sus cuatro partes 1) de la sabiduría, como el fin principal para el que ha sido creada el alma humana; 2) de la causa agente de esta sabiduría: Dios, los ángeles, Cristo y los hombres por El elegidos y delegados,

como son los apóstoles y sus sucesores; 3) de la causa formal de la sabiduría o de su adquisición; 4) de las diversas materias de la enseñanza medieval. Como se ve, el tratado *De modo addiscendi* se incluye en la tercera parte de esta vasta enciclopedia pedagógica. Gilberto de Tournai nos ofrece en él una especie de metodología pedagógica general, en la que se trata de la preparación interior y ambiental del alumno, de la figura y acción del maestro y finalmente de las diversas etapas que conducen al discípulo hasta la adquisición de la sabiduría. A este fin expone Gilberto las disposiciones requeridas para el estudio y el modo de ejercitar las cuatro facultades que colaboran en la difícil labor del aprender: los sentidos, el ingenio, la memoria y la razón.

Gilberto de Tournai muestra una visión del mundo y del saber eminentemente pedagógica. El *Rudimentum doctrinae* y en su grado el *De modo addiscendi* nos ofrecen la sistematización de esta concepción dentro de la línea platónico-agustiniana propia de la escuela franciscana. Gilberto no es un pensador original, sino más bien un compilador y vulgarizador. Un análisis exacto de sus obras muestra que el autor habla casi siempre en boca ajena. Su tratado está plagado de citas que Gilberto ha sacado de la lectura personal y de un sabio uso de los abundantes florilegios medievales. De aquí proceden las analogías del *De modo addiscendi* con una obra similar de Vicente de Beauvais, el tratado *De eruditione filiorum nobilium*.

El tratado de Gilberto constituye, sin duda alguna, una preciosa fuente para el estudio del pensamiento pedagógico del siglo XIII. Agradecemos por ello al editor el trabajo que ha tomado sobre sí al preparar el texto crítico de esta obra, avalorado en nuestro caso con una introducción tan sabia y certera como la suya. En el estadio actual de la investigación medievalística, la necesidad de buenas ediciones de los pensadores y escritores de esta época fecunda se hace cada vez más urgente. Por eso, no alabaremos jamás debidamente ese trabajo, al parecer tan humilde, pero fundamental e indispensable, que toda edición crítica supone y que solamente es capaz de justipreciar, en su verdadero valor, quien alguna vez ha puesto en ello sus manos.

E. COLOMER, S. I.

Facultades Pontificias  
de Filosofía y Teología  
San Cugat (Barcelona)

IVAN GOBRY, *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*. («Maitres spirituels», 10). Paris, Éditions du Seuil, 1957. 192 págs., 17'7 cm.

A partir del movimiento cultural franciscano que despertó, entre otras cosas, el séptimo centenario del nacimiento del *Poverello* (1882) y la famosa encíclica conmemorativa «*Auspicato concessum*», de León XIII, la bibliografía de San Francisco de Asís sigue aumentando más y más en número y calidad. Sin embargo, no poseíamos todavía un trabajo de síntesis histórica e ideológica como el que nos ofrecen las «Éditions du Seuil» en su ya notable colección «Maitres spirituels», que recoge, con acertadas reproducciones artísticas y escogidos textos literarios antiguos, el perfil de las más grandes figuras de la espiritualidad de todos los tiempos, dentro y fuera del cristianismo.



Teniendo constantemente a la vista los resultados obtenidos a través de los estudios histórico-críticos, cuyo elenco se da al final del volumen, Ivan Gobry ha elaborado con amor una triple exposición que, a pesar de los reducidos límites a que debía sujetarse, por las características de la edición, no defrauda al lector más exigente. Da, en primer lugar, una sucinta biografía de Francisco de Asís con la descripción analítica de sus etapas más importantes, debidamente enmarcadas en el medio ambiente social, político y religioso del siglo XIII: Nacimiento, juventud y conversión en Asís; fundación de la Orden de Frailes Menores, con los vaivenes internos que jalonan su rápida difusión europea; establecimiento, en estrecha colaboración con Santa Clara de Asís, de la segunda Orden, llamada de las «damas pobres», e inicios de la Tercera, también conocida por Orden de Penitencia; sinsabores de los últimos años, a causa de las disensiones internas por la pobreza, y muerte del Santo.

En la segunda parte, dedica al autor un estudio a las estructuras básicas del espíritu franciscano. Con ser estos capítulos, en sus líneas generales, la aportación quizás más original, no pretende ciertamente definir en ellos las notas esenciales de la espiritualidad franciscana. Sencillamente describe sus características más notables y las ilumina oportunamente con palabras y ejemplos de Francisco y sus frailes; lo que confiere sin duda un tono muy sugestivo a la narración. Señalamos, por su especial interés, los capítulos que tratan de la infancia espiritual, que en modo alguno cabe confundir con un infantilismo irrisorio; del espíritu de pobreza, que si exige una expropiación física es porque antes impone la expropiación mental; de la alegría, que confiere la conciencia de nuestra filiación divina; finalmente, del espíritu cósmico de San Francisco, que le hace descubrir espontáneamente la imagen de Dios en la creación y llamar *hermanas* a todas las cosas.

También a los herederos del espíritu de Francisco concede el autor una atención especial, porque, como justamente observa, es a través de ellos que descubrimos los rasgos de la personalidad del Fundador, más que en los manuscritos y antiguos conventos e iglesias. A este propósito, sigue el desarrollo de las Ordenes Franciscanas, hasta describir su situación actual, deteniéndose en algunos de sus miembros que, como San Antonio de Padua, San Buenaventura, Ramón Llull, Juan Duns Scot y otros muchos, por su santidad y por sus escritos, han sido en su época pujantes retoños del árbol franciscano.

Un libro, en resumen, que por su pulcritud tipográfica y esmerada elaboración histórico-literaria merecerá sin duda los plácemes de todos, particularmente, de los no iniciados en los estudios franciscanos.

P. SALVADOR DE LES BORGES  
Colegio de Teología de los PP. Capuchinos.  
Barcelona

OCKHAM: PHILOSOPHICAL WRITINGS, selección editada y traducida al inglés por Philotheus Boehner, O. F. M. (Thomas Nelson & Sons, Edimburgo, 1957), pp. 1x-154, 21s.

Hablando del «hombre de buena elección», Gracián nos dijo que el serlo «supone, demás de lo extremado del gusto, una adecuada comprensión de todas las circunstancias». Por ambas partes, ¿quién más capaz para llevar a

cabo la dura labor de seleccionar una antología representativa de los escritos filosóficos de Guillermo de Occam que el Padre Boehner, q. e. p. d.? La muerte le llegó antes de que pudiera terminar la corrección de las pruebas, en 1955. Pero la edición ha sido cuidadosamente vigilada por R. Klíbansky, y queda como un verdadero monumento a los esfuerzos de su *compiler* para ayudarnos a una clara comprensión del pensamiento del Venerabilis Inceptor.

No se la ha de juzgar como una antología cualquiera, porque el P. Boehner tuvo que empezar por establecer textos «críticos» (aunque él nos diga, modestamente, que son más bien tan sólo «textos seguros») antes de que pudiera pasar al seleccionamiento de extractos representativos. Éstos están recogidos en once capítulos. El primero, «El concepto del conocimiento como ciencia», viene del Prólogo al *Expositio super viii libros Physicorum*. Los problemas epistemológicos (II) vienen sobre todo de la *Summa totius logicae*, de la cual se derivan todos los «Problemas lógicos» (III), como también «La teoría de *suppositio*» (IV), «La Verdad» (V), «Operaciones inferenciales» (VI), y «Ser, esencia y existencia» (VII). «La posibilidad de una teología natural» (VIII) se estudia en los *Quodlibeta*, la *Ordinatio* D. II, y la tercera *Reportatio*, y las pruebas de la existencia de Dios (IX) vienen principalmente de las *Quaestiones in lib. I Physicorum*, mientras que los dos últimos capítulos (X: «La causalidad y el pre conocimiento divinos»; XI: «Física y ética») reúnen extractos de varias obras.

La selección va acompañada de una excelente introducción sobre la vida y los escritos de Occam, y la traducción inglesa viene a ser utilísima para llegar a comprender un latín que, si no peca de oscuro, por lo menos da la impresión de oscuridad por lo dificultoso que es, dada la gran complejidad de la terminología técnica que manejaba el Inceptor con tanta y tan lógica facilidad. Como traductor y antologista, el P. Boehner merece todos nuestros elogios. En cuanto a su labor de editor —a primera vista impecable— la podremos juzgar mejor a medida que se vayan publicando los textos íntegros, con todas sus variantes, en la edición que él preparaba, y que ahora será llevada a cabo, Dios mediante, por el Franciscan Institute.

R. D. F. PRING-MILL  
Oxford

M. MARTINS, S. J., *O Penitencial de Martim Pérez em medievo-português. Introdução, leitura e notas*, Lisboa 1957, 58 p. 24 cm. (Separata de *Lusitania Sacra* 2 (1957).

El P. Martins, buen medievalista portugués, da una cuidada edición del penitencial de Martín Pérez, según el Cód. Alc. CCLXXIV a/213, de la Bibl. Nac. de Lisboa, compilado en el s. XV.

La excelente introducción da el justo relieve a esas pequeñas obras que contenían algunas normas para los confesores y determinaban la penitencia a imponer por cada uno de los pecados, y que eran los *Penitenciales*.

Al lado de las «tasas» de tremenda dureza de esos *Penitenciales*, el P. Martins hace notar el gran valor educativo de esos libros que andaban no sólo en manos de los clérigos, sino aún en las de los legos de más alta formación, interesados en el *arte de vivir según la conciencia y la ley*. Valor educativo no sólo espiritual, al atacar los pecados y la abundancia de su-

persticiones (p. 14-15), sino también urbano, al bajar a detalles de buena educación como éste: no se coma groseramente abriendo mucho la boca o sorbiendo con los labios, como los brutos, o virtiendo los manjares o el vino sobre sí o sobre la mesa, o metiendo en el plato toda la mano o todos los dedos torpemente o devolviendo el pan mordisqueado... (p. 33).

Entre los abundantes Penitenciales, el autor destaca el de Martín Pérez —el jurista del s. XIV— tan caro al rey D. Duarte, anotando cuidadosamente las influencias pasivas (p. 13-14) y activas (p. 12) así como la libertad y generosidad evangélicas de que hace gala Martín Pérez para con los pecadores contritos (p. 24-25).

La Introducción y las notas del P. Martins dan al Penitencial del jurista medieval el marco y el relieve precisos.

ANTONIO OLIVER, C. R.  
Eseolasticado de los PP. Teatinos  
Palma de Mallorca

## II

### BIBLIOGRAFÍA CIENTÍFICA GENERAL

GIULIO BONAFEDE, *Gioberti e la Critica*. G. Mori e Figli. Palermo. 1950. Pág. 290.

Tarea no fácil y en extremo comprometedora la emprendida por el Autor de estas páginas: orientar a los estudiosos en la imponente producción literaria sobre Gioberti, cuyo verdadero pensamiento yace bajo el polvo, víctima de la crítica, ligera de los unos, malintencionada y unilateral de los otros, tergiversadora de todos, si exceptuamos a unos pocos, que, contra la gran corriente, defienden los auténticos valores del pensamiento giobertiano.

La crítica, efectivamente, nos indica el Autor en el Prefacio y explica extensamente en su primer capítulo «I due Gioberti», ha querido establecer un dualismo entre las obras de Gioberti publicadas y póstumas. En las publicadas, pretende un sector de la crítica, aparece el Gioberti oficial, tal como quiere presentarse, mientras que el Gioberti auténtico es el de las póstumas. Otros, sin necesidad de recurrir a tal dualismo, mejor diríase doblez, pretenden que las obras publicadas contienen en germen lo que en las póstumas ha logrado plena madurez: unitarismo en el pensamiento político, inmanencia en el pensamiento filosófico-teológico. En resumen, sea la crítica católica poco avisada, sea la crítica idealista interesada en crearse un héroe *pioniere*, diríamos (creyendo interpretar el pensamiento del Autor) han engendrado contra toda expectativa un Gioberti panteísta e idealista.

La intención del Autor es prevalentemente polémica: quitar valor a la crítica idealista, que intenta apropiarse un pensamiento decididamente adverso al idealismo.

En sendos capítulos el Autor somete a crítica las interpretaciones de B. Spaventa, F. Fiorentino, G. Gentile, G. Saitta y la de algunos católicos. En otro capítulo trata expresamente la cuestión del panteísmo de Gioberti.

Siguen dos capítulos que quieren ser más bien constructivos y ofrecemos los elementos positivos del pensamiento giobertiano, que según el Autor, enlaza con la genuina tradición platónica agustiniana.

Terminaremos haciendo nuestro el voto del Autor deseando que los estudiosos concentren su atención sobre la figura tan discutida de V. Gioberti, en la esperanza de que un día se hará mayor luz también sobre el Ontologismo, para con el cual el Autor ostenta una marcada simpatía.

A. PASCUAL, C. R.  
Escolasticado de los PP. Teatinos  
Palma de Mallorca

ZARAGÜETA, JUAN, *Vocabulario filosófico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1955, 574 págs.

El tema del lenguaje en sus relaciones con la filosofía ha venido interesando, desde hace años, al ilustre «Magister» de esta «Maioricencis Schola Lullistica» y afamado tratadista de temas filosóficos Dr. Zaragüeta y Bengoechea. Antes de escribir, en efecto, la importante y utilísima obra, que hoy reseñamos, había publicado las tituladas «*Contribución del lenguaje a la filosofía de los valores*» y «*El lenguaje y la Filosofía*».

El esclarecido autor no se propuso componer un diccionario filosófico, integrado por conceptos filosóficos, nombres de filósofos y sistemas del pensamiento; sino un «*Vocabulario filosófico*», o sea una obra «dedicada a dar de los términos filosóficos una definición nominal o conceptual, o sea, algo que exponga su sentido o sus sentidos».

De ahí, la importancia y utilidad del último libro del insigne maestro, en orden a la «elaboración de ideas "claras y distintas", sin las cuales el pensamiento filosófico nace radicalmente viciado y corre enfrascado en discusiones interminables».

Esto y no otra cosa — pretende ser el «*Vocabulario filosófico*» del Dr. Zaragüeta; y esto es lo que, en indiscutible realidad, es. Mas, como por el autor de los tres tomos de «*Filosofía y vida*», la Filosofía «es considerada como la visión universalista de los problemas todos de la vida humana», no ha de sorprendernos que el Vocabulario que reseñamos, además de los términos estrictamente filosóficos, contenga otros «términos fundamentales de carácter científico, técnico, artístico, psicológico, sociológico, jurídico, político, económico, pedagógico, y lingüístico», que le dan, en cierto sentido, el carácter de un vocabulario de cultura general.

Un gran servicio ha prestado la labor semántica del Dr. Zaragüeta a los estudiosos y escritores de la Filosofía, por medio de su «*Vocabulario Filosófico*», cuyo uso les evitará confusiones, lo mismo que disquisiciones y discusiones inútiles.

S. GARCÍAS PALOU

F. S. PANCHERI, O. F. M. CONV., *Il pensiero teologico di M. J. Scheeben e S. Tommaso*, Padoa, Il Messaggero di S. Antonio, Basilica del Santo, 1956, XLIX-567.



Obra sólida, escrita con alto criterio científico y con la prudencia que crea el ejercicio de la verdadera investigación. Además, con la legítima libertad que reclama la ciencia.

Scheeben, en su obra teológica, ni es un mero discípulo; ni es un comentarista; ni, mucho menos, es un seguidor, a ojos cerrados, del Aquinatense. El sabio sacerdote alemán estaba dotado de talento y erudición suficientes para ofrecer una obra de inspiración, estructura y líneas originales.

Scheeben conocía al Angélico, y había digerido su doctrina. Por lo cual, podía citarle y evocar sus grandes principios. Y, por lo mismo, al P. Pancheri le ha sido posible escribir densas páginas con el propósito de mostrar la influencia del tomismo en la teología de aquél y las diferencias que les separan.

A nuestro juicio, el mérito principal de la obra del docto franciscano conventual no es el de su labor de síntesis del pensamiento teológico del maestro alemán, que expone en seis capítulos: La palabra divina; Fe y teología; Dios, el que existe y vive por esencia; La Trinidad; Naturaleza y Gracia; el Misterio del pecado; Jesucristo, el Hombre-Dios.

Nosotros subrayamos, por su importancia y por el esfuerzo intelectual de que dimanan, las líneas de sana crítica de las recias concepciones de Scheeben, de sus posturas magistrales y de sus visiones geniales, lo mismo que las páginas de encuadramiento de su teología en su propio marco histórico del s. XIX.

El P. Pancheri es hombre dotado de fino y, a la vez, robusto espíritu crítico. Además, recorre los caminos de Santo Tomás y de Scheeben, cargado de un no común bagaje científico que le autoriza para opinar y dictar sus fallos.

Quien lea la obra — un mérito de claridad de pensamiento y de orden — sacará una idea luminosa y trasparente del lugar que corresponde al tomismo en la elaboración y formulación del sistema del teólogo de mayor representación internacional de cuantos han escrito en lengua alemana.

S. GARCÍAS PALOU

*Bibliografía del P. Miguel Batllori, S. I.* Premessa di G. M. BERTINI. ARCSAL, Torino 1956. 45 p. 16.º con un retrato del P. B.

El día 8 de junio pasado leía el P. Batllori en Madrid su discurso de ingreso en la R. A. de la Historia, de la que fuera nombrado académico en 28 del mismo mes de 1957. Premisa lejana de tal distinción, consagración a un tiempo y reconocimiento de méritos públicos — que la publicación del folleto conmemoraba, junto con otras dos efemérides coincidentes de la vida del P. Batllori: el 25.º aniversario de su primera publicación y de su primer arribo a Roma —, esta densa y copiosa bibliografía es, en su escueta simplicidad, la mejor explicación del relieve adquirido por el nombre del P. Batllori en los últimos cinco lustros, que le han convertido, como resume el editor — G. M. Bertini, conocido hispanista, filólogo y prof. de literatura, director en Turín de los «*Quaderni Ibero-Americani*» — en un «*avveduto storico della cultura, un editore di documenti e di opere di prim'ordine, un critico acuto e multiforme del pensiero, dell'arte e della storia*».

Para los mallorquines tiene además esta enumeración bibliográfica, de la que quedan fuera los artículos de prensa sin relación directa con temas desarrollados críticamente en otros lugares, especial interés, por cuanto de sus 170 títulos no menos de 49 están directa o indirectamente relacionados con Mallorca, su historia y su cultura, y 22 de ellos son de tema luliano. Al P. Batllori debemos, p. e., entre tanto, la valoración exacta del humanismo clásico del P. Bartolomé Pou, de su misma Compañía, y de la estética de Costa y Llobera. Y en el campo particular de los estudios lulianos, que dan nombre a nuestra revista, aportaciones esenciales a la bibliografía y a la historia de la transmisión de la doctrina luliana y sus ramificaciones europeas, con una serie de títulos que van desde los *Recorda de Lull i Vilanova a Itàlia*, publicado en «*Analecta Sacra Tarraconensia*» (1934), hasta el artículo *Entorn de l'antil·lulisme de sant Robert Bellarmino* aparecido en el t. I (1957) de E. L.

La figura de Ramón Lull, que comparte con Arnau de Vilanova la vertiente medievalista de la curiosidad y actividad intelectual del P. Batllori, ha sido llevada por él a congresos, como el Colombiano de Génova (1952), el XI internacional de filosofía de Lovaina (1953) y el IV de Historia de la Corona de Aragón (1955). Y consecuencia natural de su fructífera residencia romana es el estudio especial de la trayectoria lulista en Italia, con la investigación de sus reliquias literarias y el ensayo de síntesis resultante: *El lulismo en Italia* (1953).

Y conste que todo esto no es sino un apunte de cuanto puede entresacarse de las fértiles páginas de esta bibliografía, que sigue aumentando en números y en méritos desde su publicación, y de cuanto debemos todos al admirado y estimado autor de la *Introducción bibliográfica a los estudios lulianos* (1945).

JUAN PONS Y MARQUÉS  
 Archivo Histórico de Mallorca

P. PARENTE, *Diccionario de Teología Dogmática*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1955, 387, págs.

Con la colaboración de Antonio Piolanti y Salvatore Garofalo, el Prof. Pietro Parente ha publicado la tercera edición de su «*Dizionario di Teologia Dogmatica*», que es la que ha sido traducida al español por el Rdo. Francisco Navarro, Pbro.

Es innegable el éxito de las ediciones italianas; y auguramos otro semejante a la edición española. La obra es muy útil; de un contenido doctrinal claro, científico, breve y preciso; fácilmente manejable; de gran riqueza de voces antiguas y modernas; de una meritoria adaptación a la mentalidad de las personas cultas que no han cursado estudios teológicos...

Este *Diccionario de Teología Dogmática* pretende ser y es, en realidad, un guía seguro en el campo histórico, filosófico y dogmático, porque sus autores, como fruto de largos años de magisterio, han sabido condensar, en las breves líneas de explicación de las voces, claros planteamientos de problemas y no menos claras y, a la vez, recias soluciones. Además, cada artículo, correspondiente a cada voz, va acompañado de su propia bibliografía, que la edición española ha enriquecido con la cita de la edición castellana,

si la hay; y con la añadidura de obras españolas más asequibles a nuestros estudiosos.

No dudamos en recomendar este *Diccionario de Teología Dogmática* a los sacerdotes y estudiantes de Teología, convencidos de que les aclarará muchos conceptos, les facilitará muchos datos históricos, les abreviará muchas búsquedas y les sintetizará largas disquisiciones teológicas.

Mas no podemos dejar de consignar un reparo. Siendo así que entre las voces leemos las de San Anselmo, Hugo de San Víctor, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, San Alberto Magno —y las correspondientes a los otros Doctores medievales—, ¿porqué se omite la de Ramón Llull, cuya significación apologetica, en la historia religiosa de la edad media latina, es tan interesante?

S. GARCÍAS PALOU

GIULIO BONAFEDE, *La scepsi agostiniana*. Estratto dagli Atti dell'Accademia di Scieze e Lettere di Palermo. (Serie IV, Vol. XV, 1954-1055 (fasc. II), Parte II. Palermo. Presso l'Accademia. 1957. Pág. 273-424.

A las numerosas investigaciones evocadoras del 16 centenario del nacimiento de S. Agustín viene a sumarse el largo y denso artículo del Prof. Bonafede que ahora recibimos publicado como *Separata*. (N. B. Es un evidente lapsus calami el que se ha escapado al autor en la primera línea de su trabajo al evocar el 16 centenario de la *muerte* de S. Agustín).

Creemos acertado el calificar a la doctrina agustiniana como una *Scepsis*. Su tónica fundamental es sin duda la de una búsqueda siembre anhelante e insatisfecha de la Verdad, sin el carácter peyorativo de desconfianza de encontrarla empero que envuelve este vocablo en una de las corrientes filosóficas más certeramente combatidas por S. Agustín. Ya alguien ha puesto en relieve el carácter escéptico de Platón de quien S. Agustín ha asimilado profundamente la máxima de «ir a la Verdad con toda el alma».

«Noli foras exire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas». S. Agustín está a los antípodas de toda concepción positivístico-empirística que conciba al entendimiento como pura «tabula rasa», en la cual vayan dibujándose pasivamente los valores suministrados por la experiencia sensible. Más bien nuestro interior es el punto de confluencia de lo creado con la Verdad, Verdad inmanente al hombre pero no procedente del hombre, porque es regla y norma de la razón del hombre. Inmanencia que apunta hacia la trascendencia.

La presencia de Dios en el alma es una presencia de orden intuitivo, inmediato, que para hacerse consciente necesita de la reflexión ocasionada por la experiencia.

La duda del escéptico tiene un límite natural infranqueable: «si enim fallor, sum». La autoexperiencia, con todo, el encuentro de sí mismo no es el encuentro de la Verdad. En sí mismo, pero más allá de sí mismo, en un estrato más profundo que su propia existencia, encontrará el hombre al Maestro interior, quien, sobre lo que es, le dará la persuasión de lo que *debe ser*. «Et si tuam naturam mutabilem inveneris transcende et teipsum... illuc ergo tende unde ipsum rationis lumen accenditur». Iluminación, hallazgo de la verdad en sí mismo pero superior a sí mismo: he aquí definitiva-

mente superada la duda del escéptico y abierta el alma a los vastos horizontes de la Verdad.

¿Cuál es la genuína naturaleza de la iluminación agustiniana? El Autor opta por la de tipo ontologista dada por Malebranche, previniéndonos que el Ontologismo debe ser entendido a la luz de los escritos de los ontólogos y no de los críticos del Ontologismo.

He aquí, esbozado apenas, el hilo conductor de la disertación que comentamos. Cuantos sienten preocupación por problemas humanos tan fundamentales como el de la Verdad, del Alma, de Dios, encontrarán en estas páginas una acertada síntesis de la visión agustiniana de dichos problemas, la que sin duda se ha conquistado las mayores simpatías a lo largo de la Historia.

A. PASCUAL, C. R.

MÜLLER, MARIANUS, O. F. M., *Angustia y esperanza: Clave teológica al laberinto filosófico de nuestro tiempo*, Barcelona, Edit. Herder, 1956, 379 págs.

El malogrado franciscano P. Müller, eminente «Magister» de nuestra «Maioricensis Schola Lullistica» escribió la obra «*Die Verheissung des Herzens*» (*Promesa del corazón*). Pero este título del original, según expresa el no menos autorizado traductor P. Oltra —también «Magister» de nuestro Instituto—, no expresa, en castellano su significación real. Por lo cual, la edición española ha salido con el título «*Angustia y esperanza*», que responde mejor al ambiente filosófico de nuestros días. El subtítulo «*Clave teológica al laberinto filosófico de nuestro tiempo*» encarna el sentido de una realidad indiscutible: de este laberinto de sistemas e ideas que llega a aturdirnos, y de la clave única que nos abre la puerta para la solución de los grandes problemas: Dios, la *imago Dei*, no bajo la significación de una señal divina que se graba, sino como una creación continuada.

En el mundo filosófico palpita una inquietud acuciante y se deja sentir una falta de esperanza, con la que está vacío el corazón. Se vive en el mero mundo de las ideas; y con el desquiciamiento de las corrientes del pensamiento se acentúa aun más la falta de vida en la Filosofía.

El P. Müller atribuye estos males a la desvitalización de la teología; y escribe su obra, para colaborar en las trascendentales tareas de hacer sentir la influencia de la ciencia divina en la vida humana. Cree que la fórmula anselmiana «*Credo ut intelligam*» tiene que convertirse en esta otra: «*Credo ut amem*».

La teología de nuestros tiempos padece una serie de defectos: demasiado intelectualismo y falta de servicio a la vida del hombre. Hay que corregirlos; y a ello va enderezada la colección «*Laberinto y clave*», que constará de veinte volúmenes, de cuya colección la obra que reseñamos, es el primero.

El documentado libro del P. Müller (basado en San Agustín, Sto. Tomás de Aquino, Doctor Seráfico, Duns Escoto) constituye un tratado de teología antropológica, en el que no faltan citas de destacados pensadores modernos. Es un tratado de teología seráfica, encaminado a corregir la actual tendencia de nuestra teología de hoy, fría por su exagerado intelectualismo.



Gran servicio prestó al catolicismo el P. Müller por medio de tan excelente obra, que quisiéramos ver en las manos de nuestros filósofos modernos, los cuales hallarán en sus páginas una demostración contundente de la armonía perfecta que enlaza la altura del pensamiento revelado y su recia vitalidad.

S. GARCÍAS PALOU

HENRY, A. M., O. P. y un grupo de teólogos, *Iniciación teológica*, Vol. I, *Las fuentes de la Teología: Dios y su creación*. — Versión al español de la obra francesa por los PP. Dominicos del Estudio General de Filosofía de Caldas de Besaya (Santander). — Edit. Herder, Barcelona, 1957, 765 págs.

Nos hallamos ante una obra excelente, como podía esperarse de los especialistas que han colaborado en ella: Liegé, Camelot, Dubarle, Paissac, Dalmais, Sertillanges, Philippe y otros no menos autorizados.

El trabajo responde a la necesidad que han sentido tan ilustres teólogos de hacer llegar al pueblo las grandes verdades de la teología; y, si la obra se ha escrito, también, para los estudiantes eclesiásticos, ello no desvirtúa sino que refuerza aquel propósito de los autores, concedores de la dificultad que se experimenta al tener que traducir a la lengua viva las fórmulas teológicas elaboradas en las cátedras, en el correr de los siglos, a base del latín.

*Iniciación teológica* no es una simple obra elemental para principiantes, sino que equidista de los manuales universitarios y de los tratados compuestos para especialistas. Se trata, según la finalidad formulada por el P. Henry, de una obra que contiene una teología completa y ordenada, y que, a nuestro juicio, es la mejor que hoy día puede enriquecer la biblioteca de los profesionales y escritores de habla española.

Este primer volumen abarca dos libros: En el primero se estudian las fuentes de la teología (Sagrada Escritura, liturgia, derecho canónico, Padres de la Iglesia símbolos de la fe, concilios universales, etc.); en el segundo, siguiéndose el orden de la Suma teológica del Aquinatense, se estudia la existencia de Dios, el misterio de la Trinidad, la creación, el problema del mal, los ángeles, el hombre, la providencia etc.

Finalmente, no podemos ocultar que juzgamos la obra utilísima a los sacerdotes y religiosos consagrados a las tareas del desarrollo de la formación religiosa. Por lo cual, hay que agradecer a los PP. Dominicos de las Caldas de Besaya el gran servicio que han prestado a la cultura religiosa en España y, particularmente, a la empresa de llevar a la intelectualidad de hoy una doctrina teológica de contextura científica, que ofrezca la máxima seguridad en la línea de la ortodoxia.

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

## ESTADO ACTUAL DE LOS TRABAJOS DE LA EDICIÓN CRÍTICA DE LAS *OPERA OMNIA LATINA* DEL BEATO RAMÓN LLULL

En Palma de Mallorca (España), durante los días 14 y 15 de octubre de 1956, se tuvieron conversaciones entre el Consejo Académico de la «Schola Lullistica Maioricensis» bajo la presidencia del Rector, Dr. Garcías Palou y el Dr. F. Stegmüller, profesor de la Universidad de Freiburg i. Br. y «Magister» de la citada Schola, sobre el proyecto de una edición crítica de las Obras Latinas del Beato Ramón Llull. Y el 18 del mismo mes y año la Schola confería al citado Profesor Stegmüller la dirección de dicha edición.

El 10 de noviembre de 1956, la Facultad de Teología de la Universidad de Freiburg solicitaba la erección en la misma Universidad de un centro de investigación lulliana, moción que fué aprobada por el Senado de la Universidad el día 5 de diciembre de 1956. Dicho Centro lulliano de investigación quedó constituido legítimamente el 23 de Enero de 1957 por el Ministerio de Culto e Instrucción Pública de Baden-Württemberg en Stuttgart. Durante el año en curso, va a crearse un puesto de colaborador científico en este Instituto Lulístico.

El nuevo centro comenzó inmediatamente a distribuir y preparar los trabajos.

En primer lugar, el Dr. J. Stöhr preparó un *Manuale Lullianum*, que comprende:

a) la relación de todas las obras del b. Ramón Llull auténticas, con sus inicios completos, subinicios y explicit; así como las diversas recensiones, traducciones y ediciones de las mismas, los diversos mss. en que se contienen, con las fechas y datos precisos del lugar de origen. Tanto la descripción de los mss. como la de las ediciones se hace a base de una verdadera autopsia de los mismos.

b) Un índice de las obras dudosas y espurias, igualmente con sus inicios y explicit, ediciones, mss. fechas y lugar de origen de los mismos.

Para la preparación de este *Manuale* se emprendieron varios viajes, sobre todo a Palma de Mallorca, Barcelona, Valencia, Zaragoza, París, Kues, Munich, Innichen, Milán, Roma y Nápoles. Fruto de estos viajes de investigación fué el descubrimiento de nuevos manuscritos y la constitución de una colección de microfílm de las obras del Beato. Esta colección cuenta actualmente con 735 microfílm de contenido exclusivamente lulliano.

En cuanto a la edición, está en prensa el primer tomo, preparado por el Dr. Stöhr, que comprende las *Opera Messanensia* (1313-1315), opúsculos 213-250, y las *Opera Tunisiana* (1313-1315), opúsculos 251-280. La impresión fué confiada a la Imprenta de los Sagrados Corazones de Palma de Mallorca, que la ha preparado a mano y con sumo esmero. Actualmente, se encuentran ya tiradas 200 páginas, y esperamos que bien pronto saldrá a luz este primer tomo.

El segundo tomo estará consagrado enteramente al *Liber de Praedicatione*, llamado comúnmente *Ars Magna Praedicationis*, compuesto por el B. Ramón Llull en Montpellier, en diciembre de 1304. El texto lo prepara el R. P. Abraham Soria, O. F. M., y se encuentra ya completamente terminada la colación de los diversos manuscritos con la constitución del texto definitivo. La tirada podrá comenzarse apenas terminada la impresión del primer tomo.

El tercer tomo, a cargo del Dr. H. Riedlinger, abarcará las controversias, que el b. Ramón Llull sostuvo con los Averroístas de París en los años 1309-1310. La transcripción está ya terminada, trabajándose actualmente en la colación de los diversos mss. en vistas a la constitución del texto definitivo.

El R. P. Hermógenes Harada, O. F. M., tomó a su cargo la edición de las controversias contra los Averroístas, escritas en 1311. La transcripción está igualmente terminada, trabajándose ahora en la constitución del texto definitivo.

El Dr. A. Madre, ha terminado la transcripción de 4 obras lulianas, escritas en Montpellier en 1305. Y el Dr. Bantle, que preparaba la redacción de las obras de Montpellier de 1308, ha tenido que abandonar temporalmente sus trabajos.

Tal es pues, el estado actual de las investigaciones del Instituto. Gracias a Dios, y con la ayuda del Bienaventurado Maestro, en los dos años de existencia del Instituto los trabajos han marchado a un ritmo muy satisfactorio, y esperamos, que en los años venideros no nos faltarán los colaboradores para la preparación de los demás tomos.

Freiburg, 1, IX, 1958.





# GREGORIANUM

Commentarii de re theologica et philosophica  
editi a professoribus Pontificae Universitatis Gregorianae

Prodit quater in anno  
Integrum volumen sexcentas paginas excedit

SUBNOTATIO FIERI POTEST

*apud Administrationem Commentarii:*

ROMA, PIAZZA DELLA PILOTTA, 4 (c. c. post. 1/22326)

Pretium annum: In Italia 2000 L. - Extra 4. - doll.

Pro fasciculis singulis: 750 L. - 1,50 doll.

---

## CONVIVIUM

ESTUDIOS FILOSOFICOS

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Director: Jaime Bofill Bofill. - Revista Semestral de 200 págs., como mínimo.

### SECCIONES:

- . Artículos
- . Notas y Comentarios
- . Crítica de Libros
- . Índice de Revistas

Precio	Un ejemplar	Suscripción
España	60 Ptas.	100 Ptas.
Extranjero	2'40 Dólares	4 Dólares

Dirección Postal:

Sr. Secretario de CONVIVIUM  
ESTUDIOS FILOSOFICOS

Universidad de Barcelona

BARCELONA (España)

---

## SAPIENTIA

Revista Tomista de Filosofía  
(TRIMESTRAL)

Director: OCTAVIO N. DERISI

Trabajos monográficos, textos, comentarios y bibliografía.  
Colaboran los mejores tomistas del país y del extranjero.

NUMERO SUELTO: 20 Pesos

SUSCRIPCION ANUAL: 70 Pesos

EXTERIOR, SUSC. ANUAL: 4 Dls.

Dirección: Seminario Mayor «San José», 24, 65 y 66, LA PLATA  
República Argentina



# AGUSTINVS

PUBLICADA POR LOS PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

Directores:

Victorino CAPANAGA  
Adolfo MUÑOZ ALONSO

Cea Bermúdez, 59

M A D R I D

---

## REVISTA CALASANCIA

Publicación trimestral Hispano-Americana  
dirigida por PP. Escolapios

Redacción: P. César Aguilera, S. P.  
Casa Pompiliana: Sacramento, 7

M A D R I D

---

## CRISIS

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

Director: Adolfo Muñoz-Alonso  
Apartado de Correos 8.110

M A D R I D

---

## ESTUDIOS FRANCISCANOS

Revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas y franciscanismo publicada por los  
PP. Capuchinos de España y América

Se publica en fascículos de 160 páginas

SECRETARIADO DE REDACCIÓN Y ADMINISTRACIÓN:  
Convento de PP. Capuchinos, Barcelona (Sarriá)

SUSCRIPCIÓN ANUAL: España, Portugal, América y Filipinas: 75 ptas.  
Otros países: 100 ptas. - Número suelto: 30 ptas.; retrasado: 40 ptas.



## OBRAS MEDIEVALÍSTICAS RESEÑADAS EN ESTE NÚMERO

- P. SALVADOR DE LES BORGES, O. F. M. CAP., *Arnau de Vilanova moralista* (Barcelona, Institut d'Estudis catalans).
- P. ANTONIO OLIVER, C. R., *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III* (Roma, Regnum Dei).
- M. D. CHENU, O. P., *La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle* (París, J. Vrin).
- GILBERTO DI TOURNAI, *De modo addiscendi* (Torino, Pubblicazioni del Pontificio Ateneo Salesiano).
- IVAN GOBRY, *Saint Francois d'Assise et l'esprit franciscain* (París, Éditions du Seuil).
- OCKHAM, *Philosophical Writings* (Edimburg, Thomas Nelson & Sons).
- M. MARTINS, S. J., *O Penitencial de Martim Pérez em medievo português* (Lisboa, Lusitania Sacra).
- 

ESTUDIOS LULIANOS abarca las siguientes secciones, aunque no todas deban integrar, necesariamente, cada uno de los números:  
ESTUDIOS - NOTAS - TEXTOS - FONDOS MANUSCRITOS LULIANOS  
BIBLIOGRAFÍA - MOVIMIENTO CIENTÍFICO-LULIANO - CRÓNICA

---

*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.*

---

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).

---

## Estudios Lulianos

Precio de la suscripción anual

España, Portugal, América y Filipinas . . . . . 75 ptas.  
Demás países . . . . . 125 ptas.

Dirigir los pedidos a: Administrador de ESTUDIOS LULIANOS  
Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

---

(Con licencia eclesiástica)



UN ACONTECIMIENTO  
EN LA HISTORIA DEL LULISMO:

La edición crítica de

# OPERA OMNIA LATINA

del

BTO. RAMÓN LLULL

(en treinta tomos),

confiada por la MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA a la dirección del *Magister* DR. FRIEDRICH STEGMÜLLER, Profesor ordinario-público de la Universidad de Freiburg i. Br.

ESTÁ A PUNTO DE SALIR

el VOL. I, que contiene

OPERA MESSANENSIA ET TUNICIANA (1313-1315),

preparado por el

DR. JOHANNES STÖHR

*Professor* de la misma MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA.

Suscripciones: Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

---

# DIVUS THOMAS

COMMENTARIUM DE PHILOSOPHIA ET THEOLOGIA

quater in anno prodiens

DIRECTIO et ADMINISTRATIO: Collegio Alberoni, Piacenza (Italia)

Consociationis annum pretium:

in Italia lib. 1500; extra Italiam doll. 4 aut lib. 2500

Unicum exemplar:

in Italia lib. 450; extra Italiam doll. 1,50 aut lib. 900