

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

"Maioricensis Schola Lullistica"

Instituto Internacional del

"Consejo Superior de Investigaciones Científicas"

---

## SUMARIO

---

### ESTUDIOS

- P. GABRIEL SEGUÍ VIDAL, M. SS. CC., *La influencia cisterciense en el Beato Ramón Llull*. . . . . pág. 245
- P. ERHARD WOLFRAM PLATZECK, O. F. M., *Raimund Lulls auffassung von der Logik* . . . . . pág. 273
- P. BARTOLOMÉ NICOLAU, T. O. R., *El primado absoluto de Cristo en el pensamiento luliano* . . . . . pág. 297

### NOTAS

- P. MIQUEL BATLLORI, S. I., *El gran Cardenal d'Espanya i el lul·lista anti-lul·lià Fernando de Córdoba* . . . . . pág. 313
- S. GARCÍAS PALOU, *Índole científica del saber teológico, según el Beato Ramón Llull* . . . . . pág. 317

### TEXTOS

- P. ANDRÉS DE PALMA DE MALLORCA, O. F. M. CAP., *Nuevos documentos lulianos de los siglos XIII y XIV* . . . . . pág. 323
- LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ, *Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca* . . . . . pág. 325

### BIBLIOGRAFIA

- I. *Boletín de estudios lulianos* (por P. FRAY ABRAHAM SORIA, O. F. M., P. FRAY ERARDO-W. PLATZECK, O. F. M., DR. B. JIMENEZ DUQUE y PROF. R. D. F. PRINGMILL). pág. 335. — II. RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS: *Sección de obras medievalísticas*, pág. 343.

### CRÓNICA

- I. *El Lulismo en el «I Congrès international de Philosophie médiéval»*, pág. 350. — II. *El Lulismo en el «IV Convegno internazionale di studi umanistici»*, pág. 351. — III. *Crónica de la «Maioricensis Schola Lullistica»*, pág. 352.



## INFLUENCIA DE LLULL EN EL PENSAMIENTO EUROPEO

El mensaje de Llull, en su triple aspecto de pensador, místico y creador *malgré lui* de belleza, ha estado presente en toda la historia de la cultura de Occidente. Primero, como realidad de pensamiento que estimula, violentamente, al lector; después, como uno de los nombres clave que el estilete del tiempo ha clasificado en los cuadernos de la historia, pero del que pueden extraerse, todavía, lecciones de lengua y espiritualidad.

En efecto, la influencia de Llull en el pensamiento europeo posterior, especialmente en el del Renacimiento, fué profunda y afectó a grandes personalidades, no sólo pertenecientes a la propia área lingüística, sino también a Castilla, Italia, Francia y Alemania.

Ya el magisterio directo de nuestro autor en los Estudios Generales de Montpellier y París le dió ocasión de formar algunos grupos de discípulos. Del posible núcleo formado en Montpellier no tenemos indicios suficientes para reconstruirlo, pero, en cambio, poseemos datos concretos y abundantes respecto al de París, que se constituyó en torno a dos figuras importantes de la Facultad de Artes: Pedro de Limoges y Tomás Le Myésier, y encontró apoyo en la corte real y la Cartuja de Vauvert.

Junto a este grupo inicial de discípulos franceses, que adoptaron una actitud claramente filosófico-teológica, se formó un movimiento lulista en Valencia, que se caracterizó por una desviación hacia doctrinas seudomísticas y escatológicas y por una serie de obras que se escribieron bajo el nombre de Llull. Esta contaminación dió lugar a que el Inquisidor General de los reinos catalo-aragoneses, Nicolás Eymerich, denunciara al Papa que las obras del escritor mallorquín contenían proposiciones erróneas y sospechosas de herejía, y que Gregorio XI pronunciara una censura contra ellas. La actitud del Inquisidor y la condena pontificia suscitaron, en Cataluña y Valencia, un fuerte movimiento de reivindicación, fruto del cual fué la llamada «sentencia definitiva» promulgada el 24 de marzo de 1419, por la que quedaba invalidada la bula anterior por haber sido obtenida subrepticamente, se reconocía que las obras de Llull no contenían ninguna tesis contraria al dogma y se autorizaba su lectura y divulgación. Por esta misma época, la inicial influencia luliana era afectada por una nueva campaña en contra, desarrollada por la Facultad de Teología de París y capitaneada principalmente por Gerson, como consecuencia del cambio operado en las corrientes doctrinales del tiempo, que habían desplazado su interés del realismo, al que se hallaba vinculado el pensamiento de Llull, hacia el nominalismo.

Vencidas estas dificultades, el lulismo se consolidó a lo largo del siglo XV y adquirió empuje extraordinario en los siglos XVI y XVII, para decaer posteriormente, como fuente de pensamiento, hasta el siglo XIX, en el que resurgió el interés por Llull como gran clásico de nuestra Edad Media.

(BATLLORI. — *Arbor*, t. XXXIX, n.º 150, pp. 284-285).



## LA INFLUENCIA CISTERCIENSE EN EL BEATO RAMÓN LLULL

### III.—EL MONASTERIO DE LA REAL EN LA «VIDA COETÀNIA»

El autor del texto latino de la *Vida coetànica* en los fragmentos transcritos anteriormente<sup>1</sup> refiere con claridad el proceso de la conversión de Ramón Llull, que duró ocho días, durante los cuales Cristo crucificado se le apareció varias veces. Expone también la génesis de los tres propósitos del mismo, que dan una admirable unidad a su larga y agitada vida.

La noche de la cuarta o quinta aparición, *sicut plus creditur*, fué el momento decisivo para Ramón. Con razón pues, *laboriosam noctem illam duxit insompnem*.

Durante la misma, conoció claramente lo que pretendía el Señor con aquellas apariciones: *intellexit certissime Deum velle quod Raymondus mundum relinqueret Christoque corde ex tunc integre deserviret*.

Luego entendió también que el mejor y mayor servicio que podía ofrecer al Señor, era *pro amore et honore suo vitam et animam suam dare*.

Y entre las variadas formas de dar a Cristo la mayor prueba de amor, Ramón, como genuino hijo del siglo de las misiones, escogió

---

<sup>1</sup> *Estudios lulianos*, I, 531. En estas páginas continuaré indicando el nombre de la abadía regalense con los dos vocablos: *La Real*, advirtiendo que siempre han estado en uso las formas: La Real, o El Real, o también El Reyal. Con todo, desde principios del siglo actual predomina el uso femenino, debido a una prescripción del Sr. Obispo de Mallorca, en la que mandó encabezar así las partidas de los libros sacramentales de la naciente parroquia de aquel suburbio de Palma. Esta palabra probablemente es de origen árabe y significa huerto, haciendo referencia al *viridarium* del rey sarraceno, hoy So'n Cabrer, en cuyo territorio fué emplazado el edificio de la Abadía de Santa María de La Real, antes de ser construído el *Regale novum* en el lugar que ocupa el actual monasterio.



la predicación entre los infieles: *et in hoc convertendo ad ipsius cultum et servitium Sarracenos, qui sua multitudine Christianos undique circumcingunt.*<sup>2</sup>

Ramón no se contenta con evangelizar a los sarracenos con su ejemplo y palabra apostólica, como los hijos de San Francisco de Asís, sino que pretende emular a los Frailes Dominicos, sirviéndose de la ciencia para llevar a los infieles a Cristo.<sup>3</sup>

Pero la consecución de este ideal misionero le plantea un grave problema: *Sed inter haec ad se reversus intellexit, ad tantum negocium nullam se habere scientiam, utpote qui nec etiam de gramatica aliquid nisi forte minimum didicisset.*

Las ansias de conseguir su objetivo misionero y el reconocimiento del obstáculo de su ignorancia le causan mortales congojas, y, mientras está luchando entre estas dos realidades opuestas, cruzó por su mente una idea genial, que desde aquel momento se convertirá en la obsesión de toda su vida y dará a su recia personalidad una característica inconfundible. La *Vida coetània* nos la describe en esta forma: *Ecce, nesciebat ipse quomodo, sed scit Deus, intravit in cor eius vehemens ac implens quoddam dictamen mentis, quod ipse facturus esset postea unum librum meliorem de mundo contra errores infidelium.*

¿Pero, cómo podría conseguir la conversión de los mismos con aquel maravilloso medio, no disponiendo Lull de colaboradores e ignorando la lengua arábiga?

La solución la tenía a su alcance en las escuelas de lenguas orientales, particularmente de árabe, donde se preparaban los dominicos para las misiones.<sup>4</sup>

Ramón tomó con ardor y llevó a cabo con tenacidad la organización de estos colegios para formar apóstoles entre los infieles, como uno de sus principales objetivos, para cuya consecución puso en jaque a todos los que podían influir en su desarrollo. Con razón dice la *Vida coetània*: *Sed ad hec sibi venit in mentem, quod iret ad Papam,*

<sup>2</sup> RAMON SUGRANYES DE FRANCH: *Raymond Lulle Docteur des Missions avec un choix de textes traduits et annotés; Nouvelle Revue de Science Missionnaire* (Suisse, 1954), 52.

<sup>3</sup> R. SUGRANYES DE FRANCH, obra citada, 53.

<sup>4</sup> Id., 63; JOSÉ M. COLL, O. P.: *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV en Analecta Sacra Tarraconensia*, XVII (1944), 115-135; XVIII (1945), 58-59 y XIX (1946), 217-220.



*ad reges etiam et principes christianos ad excitandum eos, ac imperandum apud ipsos, quod constituerentur in diversis regnis seu provinciis ad hoc aptis monasteria, in quibus electe persone religiose et alie ad hoc ydonee ponerentur ad addiscendum predictorum Sarracenorum et aliorum infidelium lingua ut ex eisdem personis ibidem convenienter instructis in promptu semper assumi possent et mitti persone ydonee ad predicandum et manifestandum predictis Sarracenis et aliis infidelibus piam, que est in Christo, fidei catholice veritatem.*

Ramón, en aquella noche, con razón llamada laboriosa, formuló los tres propósitos, que fueron el único móvil de su maravillosa actividad. Con todo le faltaba la aprobación de Dios y su gracia para llevarlos a cabo. Por lo cual, según la *Vida coetania, in crastino mox ascendit ad ecclesiam, que non longe ab ibidem distabat*. Esta iglesia, a la que acudió Ramón para obtener el auxilio divino, estaba no lejos de su casa y en un sitio eminente, pues usa la palabra *ascendit*.

Este templo era sin duda la iglesia de la abadía de Santa María de de La Real, pues más adelante, para indicar este monasterio, emplea las mismas palabras: *ascendit ad abbatiam quandam que prope erat*. Efectivamente, el citado cenobio cisterciense está situado a unos cuatro kilómetros de Palma, en un lugar al cual se llega por una suave pendiente. Además, la tradición, como veremos más adelante, ha considerado siempre como iglesia de la conversión de Ramón Llull, la de la abadía regalense.<sup>5</sup>

En el austero, pues y sencillo templo de arcos apuntados del monasterio de Santa María de La Real, el Beato Ramón: *Dominum Iesum Christum devote flens largiter exoravit, quatinus hec predicta tria, que ipse misericorditer inspiraverat cordi suo ad effectum sibi beneplacitum perducere dignaretur*.

Después de haber llorado Ramón sus pecados, decidió prepararse a llevar a cabo sus tres ideales y reconociendo *ad tantum negotium nullam se habere scientiam*, resolvió trasladarse a París *causa discendi ibi gramaticam et aliquam scientiam suo proposito congruam*. Le

<sup>5</sup> ANTONIO RAYMUNDO PASCUAL, monje cisterciense: *Vida del Beato Raymundo Lulio, mártir y doctor iluminado* (Palma, 1890), 79-80. Siguiendo el parecer del insigne lulista, P. Pascual, disintimos de las afirmaciones, que se leen en el comentario de la *Vida coetania*, publicada en: RAMON LLULL, *Obres essencials* (Barcelona, 1957) p. 36, nota 26; p. 38, nota 43.



disuadieron de poner en práctica este plan sus familiares y amigos, sobre todo San Raymundo de Peñafort.

Llull, siguiendo tan acertado consejo, volvió a la capital del Reino de Mallorca y en hábito de penitente, *in eadem civitate didicit parum gramatica emptoque sibi ibidem quodam sarraceno, linguam Arabicam didicit ab eodem. Deinde post annos novem...*

En este fragmento, el redactor de la *Vida coetània* recalca que Ramón, durante nueve años, estudió, *in eadem civitate*, y que, *ibidem* adquirió un sarraceno, y, en fin, que había numerosos moros, *ibi*, es decir en la capital del Reino mallorquín.

La *Vida coetània* refiere el intento del maestro de árabe de matar a Ramón, y los apuros del mismo para salir de la encrucijada en que se encontró: *Perplexus igitur circa istud, ascendit ad abbatiam quandam, que prope erat, orans ibidem Dominum super hac re instantissime per tres dies*. Esta abadía era sin duda la de La Real, pues no existía otra en la Isla; por lo cual, el autor de la traducción catalana escribe: *E deffet anasse a nostra dona de la Reyal*. El Señor escuchó la oración de su siervo, y el suicidio del sarraceno solucionó el grave conflicto, en que se encontraba Ramón.

A renglón seguido, leemos en la *Vida coetània*: *Post hec Raymundus ascendit in montem quendam, qui non longe distabat a domo sua, causa Deum ibidem tranquillius contemplandi*. Ramón después de nueve años de estudio en la ciudad de Palma, subió al monte de Randa, que no estaba muy lejos de la casa que tenía en los alrededores del mismo.

No habían pasado ocho días de oración sobre aquel monte, cuando tuvo lugar la famosa ilustración divina, que nos describe el autor de la redacción latina con estas palabras: *accidit quadam die, dum ipse staret ibi celos attente respiciens, quod subito Dominus illustravit mentem suam dans eidem formam et modum faciendi librum, de quo supra dicitur, contra errores infidelium*.

Este testimonio de la *Vida coetània* está confirmado por los siguientes pasajes de la misma: *Artem, quam sibi dederat ad honorem suum et ecclesiae profectum; dum sibi in illo monte Dominus ostenderat modum Artis;*<sup>6</sup> *Fecit igitur sub predicta Arte sibi data in monte;*<sup>7</sup> *ad*

<sup>6</sup> B. DE GAIFFIER: *Vita Beati Raimundi Lulli en Analecta Bollandiana*, XLVIII (1930), 153 y 154.

<sup>7</sup> Id., 154.

*comunicandum ibi (Parisiis) mundo quam sibi dederat Deus Artem;*<sup>8</sup> *manifestando eisdem secundum Artem sibi datam a Deo;*<sup>9</sup> *Artem quam sibi Dominus dederat in monte;*<sup>10</sup> *Ars predicta, quam noverat se recepisse a Deo ad multorum salvationem et Dei honorem;*<sup>11</sup> *Ars ad honorem Dei et salvationem multorum revelata.*<sup>12</sup>

De todos estos testimonios de la *Vida coetània* se deduce que Ramón Llull estaba plenamente convencido que había recibido de Dios una ilustración, que llegó a considerar como una especie de revelación.

En cuanto a la extensión de la ilustración divina el autor de la redacción latina de la *Vida coetània* la circumscribe al Arte general. Quedan pues excluidos todos los demás tratados que compuso, sobre todo el famoso *Libre de contemplació en Déu*, que redactó por este tiempo y cuyas *meditationes prophetia et devotione catholica plenas non sine admiratione reperit frater ille*. La divina ilustración quedó reducida, según el autor anónimo, a *formam et modum faciendi librum*.

El sentido de los dos vocablos *forma et modus*, puede colegirse de otros fragmentos de la *Vida coetània*. Su autor nos refiere que al formular Ramón su propósito de escribir el libro mejor del mundo, para conseguir la conversión de los infieles *cum ipse super tali libro*

<sup>8</sup> Id., 155.

<sup>9</sup> Id., 156.

<sup>10</sup> Id., 158.

<sup>11</sup> Id., 158.

<sup>12</sup> Id., 159. Ramón Llull, en otros lugares de sus obras, manifiesta la convicción de haber recibido del cielo su *Ars magna*. Aduzco algunos de estos testimonios, pues revelan la mentalidad del Beato, copiando para ello un párrafo de la vida del mismo, escrita por el P. Pascual y citada anteriormente, tomo I, 130-131: *En la Lectura del arte demostrativa, en el Prólogo escribe: se, dice que el autor de esta Arte es Dios. En el Arte de hallar los particulares en los universales (dis. 3, c. 10, ca 13), resuelve que hay ciencia universal, expuesta por el Espíritu Santo, por cuya infusión convino ser influida para dirigir las ciencias. En el Libro de los cinco sabios pone la petición que dió a Celestino y alega que se pueden dar contra los infieles muchas razones, según un modo nuevo, dice, que Dios me dió para convencerlos a todos ellos. En el Desconsuelo, (cant. 8), dice el ermitaño: llevo un Arte general, que nuevamente fué dada por don del Espíritu Santo: y (cant. 35) se queja a Dios que no tengo, dice, quien me ayude para que pueda permanecer esta arte, que me has dado... ¡Ay infeliz de mí, si se pierde, que te podré decir, que me la has encomendado! En la Disputa sobre cuestiones del maestro de las sentencias, en el Prólogo, se queja de que no había podido promover el Arte general, que Dios le había dado; y después dice al ermitaño con quien trata: estoy pensando en un arte general, que Dios me manifestó en un cierto monte.*



*faciendo nec formam videret adhuc aliquem neque modum, nimium mirabatur.*

Más adelante nos refiere que los moradores de la ciudad de Génova: *audiverant ipsum Raymundum post conversionem ipsius ad penitentiam recepisse in quodam monte divinitus scientiam quandam sanctam pro conversione infidelium.*<sup>13</sup>

El mismo autor nos ha conservado el esquema de una disputa tenida con los mahometanos en Túnez, de la cual entresacamos este fragmento: *Quod ego per Artem quandam cuidam heremite christiano nuper divinitus, ut creditur, revelatam vobis demonstrare potero claris rationibus Domino largiente... Apparebit vobis si placet, rationabilissime per eandem Artem, quomodo in Filii Dei Incarnatione, etc.*

Los testimonios transcritos de la *Vida coetània* demuestran claramente que la ilustración que, a juicio de Ramón, Dios le concedió sobre el monte de Randa, no abarca todo el *opus* luliano sino un aspecto del *Ars magna*; además, las palabras, *scientiam sanctam, claris rationibus, rationabilissime*, de los dos últimos fragmentos dejan entrever el sentido de la frase: *formam et modum faciendo librum*, que resume toda la divina ilustración.<sup>14</sup>

Ramón Llull, una vez hubo recibido este don extraordinario, dió gracias al Altísimo y luego según el autor de la *Vida coetània*, *descendit de monte illo, reversusque mox ad abbatiam supradictam, cepit ordinare et facere librum illum, vocans ipsum Artem maiorem, sed postea Artem generalem.*

Ramón, al bajar del monte de Randa, no se dirigió a la casa, que poseía en aquellos alrededores, ni a la de Palma, sino que volvió,

<sup>13</sup> B. DE GAIFFIER, obra citada, 156.

<sup>14</sup> Id., 163. Con acierto afirman los hermanos CARRERAS ARTAU que: *La tesis de la iluminación de R. Llull, que ha animado durante mucho tiempo la historia del lulismo y que colocaba al Doctor iluminado en una situación privilegiada y excepcional, extramuros de la cultura y el saber general de su época, sería hoy difícilmente sostenible.* Obra citada, vol. I, 263. La orientación señalada por los señores Carreras Artau en el fragmento transcrito es digna de elogio. Con todo, me parece poco exacto el juicio que emiten sobre el modo de pensar de Ramón Llull, tocante a este particular: *El filósofo mallorquín, dicen, estaba convencido de que su Arte y su saber procedían de ilustración divina y esta impresión la recoge y refleja el discípulo que redactó la Vida.* Obra citada, vol. I, 283. Es más conforme a la realidad, circunscribir esta convicción de Llull al Arte y no extenderla a su saber.

(*reversusque*), a la Abadía de Santa María de La Real, donde redactó el *Ars maior*.

Llull se sintió movido a escoger el cenobio regalense para componer su obra maestra por las siguientes razones: la soledad que rodeaba aquel monasterio; el *scriptorium*, donde, como era costumbre en las casas de la Orden del Cister, había empleados no pocos monjes, y, en fin, los medios espirituales y científicos que había encontrado en aquella Abadía para llevar a cabo su transformación en Procurador de los infieles.

Después de esta divina ilustración, e intensa preparación durante nueve años, Ramón se sintió dispuesto para llevar a cabo sus tres propósitos y, como afirma el Sr. Galmés, *el ritme dinàmic de Ramon Llull pren un to trepidant de marxa accelerada. Llavors, abans d'emprendre l'apostolat oral, comença a escriure tan abundosament, que és gairebé impossible imaginarne l'elaboracio normal.*

*Resumint tot aquest periode que no passa de deu anys, caldrà fer un esforç violent d'imaginació per copsar tota la intensitat del dinamisme de Ramon Llull. En els quatre anys primers (de 1269 a 1273 aproximadament) escriu les quatre obres mestres: el Libre del gentil i el Libre de Contemplació en llur redacció aràbiga i catalana, i l'Art abreujada d'atrotar veritat amb la seva Lectura o Ars universalis, bases fonamentals de l'enteniment i de la voluntat en la lluita apologètica i primer esplet lu-lià. Segueix, sense solució el segon, integrat de sis o set obres d'entitat, derivades d'aquelles: Libre de demostracions, Començaments de Medicina, Començaments de Dret, Començaments de Filosofia, Començaments de Teologia, el Libre de Sant Esperit, fills tots de Art d'atrotar veritat; i sobtadament ens aboca el tercer esplet d'unes cinc obres, on apunten directrius mes llunyanes, (el Libre dels Angels, el Libre de Chaos, l'Orde de Cavalleria, el Libre de Clerecie, el Libre dels Articles, sense comptar altres obretes curtes com el Libre d'oracions e contemplacions, el Libre de Definicions y la Lògica d'Al-gatzel, en rims). Cap a 1275 fa el viatge o Montpeller, on escriu i ensenya l'Art demostrativa, i d'on regressa amb l'intenció fundacional de Miramar. De 1276 a 1279 proveeix a l'obra material de la fundació, amb la producció d'obres adients derivades de l'Art demostrativa fins a sis o set més (Introductòria Artis demonstrativae, Lectura Artis demonstrativae, Regles introductòries en vers i la seva glossa en prosa, Ars inveniendi particularia in universalibus, Liber propositionum*



*secundum Artem demonstrativam, Commentum Artis demonstrativae, Liber de figura elementalí)...*

*En compliment d'un deure personalíssim i intransfrible, escriví encara, opinam, la Doctrina pueril al seu fill, destinada a suplir l'adoctrinament paternal directe, revestint, la així, i per a més eficàcia, de tota la solemnitat emocional dels comiats a llarga durada.*<sup>15</sup>

Esta maravillosa actividad literaria de Ramón Lull, que asombra, tuvo lugar en Mallorca durante la primera etapa de su vida, después de haberse preparado durante nueve años, sin salir de la Isla. En su suelo patrio encontró los medios para formarse y las armas para iniciar la conquista espiritual de los infieles, en particular de los sarracenos.

En esta larga e intensa labor, con que Ramón se convirtió en procurador de los infieles mediante la oración, penitencia, estudio, composición de los mejores libros y fundación de colegios misionales, la Abadía de La Real, según la *Vida coetània*, ocupa un puesto decisivo.

Como hemos visto, Ramón se retiró a su iglesia para llorar sus pecados, obtener la aprobación divina de sus tres propósitos fundamentales y conseguir luz del cielo para salir de los apuros, en que le puso su maestro de árabe.

Y cuando llega el momento de llevar a cabo su plan, la Abadía regalense le ofrece su monasterio para componer y escribir el libro que consideraba el mejor del mundo y los demás tratados que produjo su entendimiento como ricas y abundantes primicias de su apostólica y larga vida.

Para las obras escritas en árabe la Abadía regalense no podía ofrecerle monjes amanuenses, pero sí su soledad y hospitalidad benedictina, como sucedió con el *Libre de contemplacio en Déu*, escrito por el mismo Ramón en su propia casa, pero dispuesto en el recogimiento de una iglesia, pues en uno de sus tiernos coloquios dice: *La mia cogitació me fa, Sényer, ajonallar davant lo vostre glorios altar, e fa'm soplegant besa la tarre, e puxes fa'm levar mes mans a mos ulls en v'es la figura de la sancta creu preciosa, e fa'm escalfar mon cor amant vos e fa venir en mos ulls lagremes e plors.*

Este templo, testimonio de los amorosos coloquios de *l'Amic e l'Amat*, fué la humilde iglesia de La Real; y nos dan fundamento

<sup>15</sup> S. Galmés: *Dinamisme de Ramon Lull* (Mallorca, 1935), 10, 18.

para sostenerlo, la simpatía que por la misma tenía Ramón según la *Vida coetània* y los testimonios de la tradición, como veremos más adelante.<sup>16</sup>

Llull, en la realización del segundo propósito de su plan apostólico, *de monasteriis impetrandis pro diversis linguagiis addiscendis*, encontró eficaz ayuda en su amada Abadía de La Real.

La comunidad cisterciense no pudo ofrecerle los trece monjes, que eran precisos para dar comienzo al suspirado colegio de misiones, pues no estaba conforme con el espíritu, costumbres y resoluciones de los Capítulos de su Orden, principalmente del celebrado en el año 1229; pero sí le procuró uno de los lugares más pintorescos de la alquería de Deyá, con su viña, fonollar, una fuente deliciosa y un panorama de amplios horizontes.

El Rey Jaime II, fundador del colegio, dió a los generosos monjes la alquería Matona, en compensación de la de Miramar, entregada a Ramón.

Y, al cesar la ciudad de los ensueños lulianos, el Rey devolvió a los monjes de La Real el monasterio de Miramar, con la obligación de celebrar cada día el santo sacrificio de la Misa por la familia real; constituyéndose la amada Abadía en fiel conservadora de aquel monumento tan acariciado por el corazón magnánimo del Procurador de los infieles y causa más tarde de uno de sus mayores desconuelos.<sup>17</sup>

Como acabamos de ver, en esta etapa decisiva de la vida de Ramón Llull, juega un papel importante la Abadía, *que prope erat*, cuyo nombre de La Real o Reyal nos ha conservado el texto catalán de la *Vida coetània*.

La actuación e influencia de los monjes cistercienses, en la primera etapa de Ramón Llull, se presenta, en la *Vida coetània*, rodeada de ligera niebla, que desaparecerá con los argumentos, que a continuación expondré.

Adrede he omitido resolver la cuestión del lugar de *civitas Maioricarum*, donde Ramón adquirió una formación tan sólida e intensa, que le hizo capaz de componer las obras maestras de su vida literaria.

<sup>16</sup> *Libre de contemplació en Déu*, cap. 150, 20: *Obres originals del Iluminat Doctor Mestre Ramon Lull*, tom III (Palma de Mallorca, 1910), 302. ANTONIO RAYMUNDO PASCUAL, obra citada, I, 174-175; S. CALMÉS, obra citada, 9 nota.

<sup>17</sup> A. RAYMUNDO PASCUAL, obra citada, I, 215-237.



Con la luz que proyectarán las razones que aduciré más adelante, aparecerá clara la influencia cisterciense en la cultura, que adquirió Llull en Mallorca durante sus nueve años de estudio.

Antes de terminar este capítulo, creo prudente recoger algunas importantes deficiencias del texto catalán de la *Vida coetània*, para hacer resaltar más la autoridad de la redacción latina, que tiene tanta importancia en este primer argumento que acabo de exponer.

La *Vida coetània* catalana omite, ante todo, no pocas frases que leemos en el texto latino. Entresaco las siguientes, por tener un valor especial en la cronología luliana.

En la descripción de la conversión de Ramón, faltan las siguientes frases: *immo, cito quasi per octo dies postea; in quarta ergo vel etiam quinta vice, sicut plus creditur, eadem apparitione sibi facta territus nimium lectum suum intravit, secum tota nocte illa; qui (Sarraceni) sua multitudine christianos undique circumcingunt.*

Cuando refiere la conversión definitiva de Ramón, el día de San Francisco de Asís, no aduce el siguiente propósito: *commitens se totum Christo, abiit cum intentione nonquam revertendi ad propria.*

En la narración de la actividad de Llull, durante sus nueve años de formación, no se hallan los siguientes vocablos, que tienen tanto valor para fijar el lugar donde estudió: *in eadem civitate, ibidem.*

Al relatar la conclusión del asunto del maestro de árabe, deja esta frase: *letus... et a nece predicti sarraceni servaverat manus eius innoxias.*

Finalmente, entre las omisiones del texto catalán, hay que poner de relieve tres que cambian el sentido de los hechos. Para hacer resaltar más el valor de la redacción latina, transcribiré, paralelos, los testimonios de ambas ediciones, subrayando las frases omitidas.

*Specialiter meditationes quasdam quas, ipse fecerat IN DEVOTIONE super omnes dies anni, xxx paragraphos speciales DIEBUS SINGULIS ASSIGNANDO, QUAS MEDITATIONES PROPHETIA ET DEVOTIONE CATHOLICA PLENAS non sine admiratione reperit frater illa.*

*Fecitque super eundem lecturam suam in qua declarat quomodo prima forma et prima materia constituunt chaos elementale, et quomodo IPSA QUINQUE UNIVERSALIA decem quoque predicamenta AB IPSO CHAOS*

*e signantement les meditations que ell havia ordonades per tots els dies del any trenta paragrafs specials, les quals coses ab gran admiracio e reverencia rabe e examina lo dit frare menor.*

*E sobra aquell feu una lectura, en la qual declara com la primera forma e la primera materia constituehen un chaos elemental, e com los deu predicaments universals deullen e son contenguts en*

*descendunt et continentur in eodem secundum catholicam et theologiam veritatem.*

*Unum monasterium construi in regno suo et possessionibus dotari sufficientibus; ac in eodem tresdecim Fratres Minores institui, qui linguam ibidem discerent arabicam pro convertendis infidelibus UT SUPERIOR EXPRESSUM EST; QUIBUS NEC NON ET ALIIS SUCCEDENTIRUS ALIIS IN EODEM MONASTRIO PERPETUO PREDICTIS POSSESSIONIBUS ad eorum necessaria ministrarentur singulis annis quingento florenis.*

*aquell segons la theologal e catholica veritat.*

*Esser edificat hun monastir en lo regne de Mallorques ben dotat de possessions en lo qual posquessen viura xiii frares qui apren-guessen la lenga morische per convertir los infeels, als quals tots anys fossen dats sinchcents florints dor per llur sustentacio.*

El autor de la redacción catalana de la *Vida coetània*, no solamente omitió palabras y frases, que perjudicaron no poco el sentido de los acontecimientos que se referían, sino que también tradujo, con tal libertad, el texto latino, que modificó las ideas expresadas.

El lulista que escribió el texto catalán, tenía la pretensión de hacer una apología de la persona y obra de Ramón Lull; por lo cual, colocó bajo la influencia de la iluminación divina, recibida en Randa, todos los libros escritos por el mismo, como consta por los siguientes fragmentos.

*Quod ipse facturus esset postea unum librum meliorem de mundo. contra errores infidelium.*

*Verumptamen cum ipse super tali libro faciendo nec formam videret adhuc nec modum, nimium mirabatur.*

*Quos subito Dominus illustravit mentem suam dans eidem formam et modum faciendi librum, de quo supra dicitur, contra errores infidelium... descendit de monte. illo reversusque mox ad abbatiam supradictam, cepit ibidem ordinare et facere librum illum, vocans ipsum primo Artem maiorem, sed postea Artem generalem.*

*E pensa que encara per avant faria libres uns bons e altres millors succesivament contra les errors dels infeels.*

*Asso hague ell per inspiracio divinal. Car com ell era en simateix no podia pensar com ni en quina manera ell ordinaria dits libres, com no hagues sciencia.*

*en hun instant li vench certa illustracio divinal donant li orde e forma de fer los dits libres contra les errors dels infeels... e encontinent deuant de la dita muntanya anassen prestament al monastir de la Reyal per so que pus apertament posques ordonar los dits libres e de ffet ordona hun molt bell libre lo qual apella la art maior e apres lo art general.*

Después de este parangón entre los textos latino y catalán de la *Vida coetània*, me parecen muy puestos en razón los juicios del Sr. Moll y del Sr. Rubió.



El primero afirma: *Sembla fora de dubte que l'original de la Vida coetània fou en llatí i que el text català n'és una traducció.*<sup>18</sup>

D. J. Rubió dice: *La versió catalana la crec molt posterior a la llatina, potser influida per l'estil lul·lià en alguns indrets, escrita amb la preocupació d'adoptar a uns temps que encara es ressentien de la lluite de l'Eymerich contra l'ortodoxia lul·liana, el que havia estat escrit en l'ambient més lliure ideològicament de la Sorbona parisiensa en els primers anys del segle XIV.*<sup>19</sup>

#### IV. — EL MONASTERIO DE LA REAL Y EL LIBRO DE BLANQUERNA

La *Vida Coetània*, en el apartado anterior, nos ha dado a conocer las íntimas relaciones, que tuvo el Beato Ramón Llull con el monasterio cisterciense de Santa María de La Real. A continuación, el importante tratado luliano *Libre de Blanquerna* confirmará, con numerosas pruebas, la simpatía que sentía Llull por la Abadía regalense y el influjo de la misma en la formación de su eminente personalidad.<sup>20</sup>

Ramón, en la primera parte del segundo libro de su famosa novela, describe la vida religiosa en un monasterio femenino y, terminado *lo libre del orde de les dones*,<sup>21</sup> pasa a referirnos las andanzas de Blanquerna, el cual *es en lo boscatge e va a cercar loc on pusca adorar, contemplar, conèxer, amar Deu.*<sup>22</sup>

Llull, en 26 capítulos, narra los lugares que recorrió Blanquerna, para conseguir su objetivo. Desde el capítulo 42 al 51, va en busca

<sup>18</sup> F. DE BORJA MOLL, *Vida Coetània* (Palma de Mallorca, 1933), 5.

<sup>19</sup> J. RUBIO en la bibliografía de *Estudis universitaris catalans*, XVI (1927), 477-478. El P. M. BATLLORI, S. I., en un conciso y autorizado comentario a la *Vida coetània*, publicado en: RAMON LLULL, *Obres essencials* (Barcelona, 1957), p. 31-32, ha probado, con razones de valor, que el texto latino era el original y que su traductor al catalán era mallorquín.

<sup>20</sup> Para el estudio del tratado de Blanquerna me serviré de la siguiente edición: *Libre de Blanquerna escrit a Montpeller devers l'any MCCLXXXIII. Transcripció directa amb facsímils, proemi, mostres d'escriptura i variants dels més vells manuscrits* per MOSS. SALVADOR GALMÉS i EN MIQUEL FERRÁ (Palma de Mallorca, 1914): *Obres de Ramon Lull*. Edició original. Vol. IX.

<sup>21</sup> L. B., c. 41, 4.

<sup>22</sup> L. B., c. 41, 4.

de lo que tanto deseaba, llevando *vida eremitana*, en las soledades de las selvas, de las montañas, bajo la sombra de copudos árboles o junto a la corriente de cristalinas aguas.

En los capítulos 52, 53, 54 y 55, se describe el modo como Blanquerna ejerció el oficio de escudero de un caballero, llamado Narpàn, que se había retirado en una abadía, para hacer penitencia, llegando, al final, a vestir los dos el hábito de la Orden, a la cual pertenecía el monasterio donde moraban.

En los capítulos 56, 57 y 58, Blanquerna organiza el estudio de la misma abadía, enseñando a los monjes la gramática y las ciencias.

Nombrado Blanquerna monje sacristán, ejerce este oficio según las ordenaciones de la Orden, las cuales nos refiere Llull en el capítulo 59.

Por fin, el convento eligió al sacristán, abad del monasterio, el cual *tots jorns cogitava com pogués honrar nostra Dona per alcuna novella manera*.<sup>23</sup> Estos anhelos del novel abad culminaron con el célebre tratado, considerado como una de las ricas joyas del *opus luliano* y que lleva este título: *En qual manera l'abat Blanquerna fé lo libre de Ave Maria*,<sup>24</sup> cuyo desarrollo ocupa los capítulos 61, 62, 63, 64, 65 y 66.

Llull, en los últimos 14 capítulos de este segundo libro de Blanquerna, describe, minuciosamente, un monasterio de una importante Orden, la cual no hay duda que es la del Císter, pues toda su organización y terminología es propia de la reforma, llevada a cabo por San Bernardo.

Además, no cabe duda alguna que en la imaginaria descripción de este convento cisterciense, juega un papel importante el monasterio de La Real, donde Ramón había pasado sus años de formación y había aprendido a conocer y amar a Santa María.

Para probar mis anteriores afirmaciones, he recogido en los mencionados 14 capítulos, todas las referencias que hace Llull a la Orden religiosa y con las mismas he reconstruído el monasterio allí descrito. Luego, he comparado todos los datos de este convento, con la organización propia de los monasterios del Císter y en particular del de La Real, que ha llegado a nosotros a través de importantes documentos y estudios, que se indican en las notas 8 y 13 del cap. II.

<sup>23</sup> L. B., c. 61, 1.

<sup>24</sup> L. B., c. 61-66.

El resultado de la comparación entre el monasterio de Blanquerna y la abadía cisterciense de La Real, ha sido el comprobar la perfecta armonía en casi todos los datos recogidos, lo cual es una prueba fehaciente de que Ramón Llull, en la descripción del convento de Blanquerna, tuvo presente el monasterio cisterciense de La Real, que fué el cenáculo donde se había formado su alma apostólica.

A continuación, sigue una síntesis de la descripción de la famosa abadía *molt honrada on havia gran multitud de monges e qui havia grans rendes*.<sup>25</sup>

La orden a que pertenece el monasterio es profundamente mariana, pues, *ha fet cap de nostra Dona*.<sup>26</sup> Con razón pues dice el abad: *en aquest mon nostre orde es teu e es en ta mantinença*.<sup>27</sup>

La abadía de esta orden mariana, tiene muchos monjes y bienes;<sup>28</sup> está junto a un bosque;<sup>29</sup> rodeada de huerto;<sup>30</sup> posee muchas granjas;<sup>31</sup> una de las cuales está situada en un lugar muy ameno;<sup>32</sup> y su camino de acceso atraviesa un espeso bosque y bordea una cristalina fuente;<sup>33</sup> en sus inmediaciones había un lugar, donde se cazaba con halcones;<sup>34</sup> en sus alrededores hay extensas montañas, verdes valles y frescas fuentes,<sup>35</sup> y en esta granja pasaba el abad sus temporadas de reposo.<sup>36</sup>

El edificio del monasterio se llama convento:<sup>37</sup> está formado de: *la esgleya, el capitol, el durmidor y les uficines*.<sup>38</sup>

La iglesia, no muy suntuosa, tiene el altar dedicado a Nuestra Señora, y en la sencilla espadaña, *l'esquella*,<sup>39</sup> que reunía los monjes en el templo.

<sup>25</sup> L. B., c. 61, 1.

<sup>26</sup> L. B., c. 61, 1 y 64, 8.

<sup>27</sup> L. B., c. 63, 4.

<sup>28</sup> L. B., c. 61, 1.

<sup>29</sup> L. B., c. 52, 1 y 5.

<sup>30</sup> L. B., c. 55, 4.

<sup>31</sup> L. B., c. 58, 1 y c. 62, 2.

<sup>32</sup> L. B., c. 60, 2 y 7 y c. 58, 5.

<sup>33</sup> L. B., c. 64, 1.

<sup>34</sup> L. B., c. 58, 2.

<sup>35</sup> L. B., c. 66, 1-22.

<sup>36</sup> L. B., c. 60, 2 y c. 64, 1.

<sup>37</sup> L. B., frecuentemente en todos los capítulos de la segunda parte.

<sup>38</sup> L. B., c. 58, 5.

<sup>39</sup> L. B., c. 52, 9 y c. 59, 2 y 3.

La comunidad estaba compuesta de tres clases de religiosos: *abat*, *monges* y *freres lecs*,<sup>40</sup> a los cuales distingue de los religiosos de otras Ordenes, que se indican con la palabra común para todos: *freres*.<sup>41</sup>

El abad estaba consagrado a las necesidades del monasterio, sobre todo en los asuntos temporales,<sup>42</sup> lo cual era un grave obstáculo para su unión con Dios, que ansiaba ardientemente;<sup>43</sup> su cargo era vitalicio, mientras no renunciara al mismo, en cuyo caso entregaba a su sucesor: *lo segell*; los monjes tomaron el acuerdo en capítulo de que: *al senyor abat fos donat un loc cuvinent en alguna granja on estegué e vivís, e que un monge lo servís e que son cors hagués alcuna pietança per ço que vivís pus longament*,<sup>44</sup> era consejero real;<sup>45</sup> muy limosnero y hospitalario con los pobres y peregrinos;<sup>46</sup> recorría las granjas;<sup>47</sup> en las reuniones capitulares exponía las Sagradas Escrituras y hacía sermones del santo, cuya fiesta se celebraba,<sup>48</sup> en lo cual encontraba dificultad, por no saber hablar el latín.<sup>49</sup>

Los monjes, para entrar a formar parte de la comunidad, recibían el hábito y la *benedicció* y hacían *la promessió qui's convenia a aquella orde*,<sup>50</sup> guardaban silencio dentro del monasterio;<sup>51</sup> su comida y vestido era el siguiente: *menjar faves, beure vi mudat e agre, longues faldes, dos caperons, estreps de fust*,<sup>52</sup> se levantaban a medianoche para el oficio divino y orar;<sup>53</sup> cantaban en la iglesia: *antífenes, proses ymnes, responses*,<sup>54</sup> se reunían en la sala capitular para oír los sermones del abad;<sup>55</sup> acusar sus culpas y recibir amonestaciones;<sup>56</sup> ser cas-

<sup>40</sup> L. B., c. 53, 1, c. 54, 4 y c. 56, 1.

<sup>41</sup> L. B., c. 58, 4.

<sup>42</sup> L. B., c. 60, 8.

<sup>43</sup> L. B., c. 60, 9 y c. 62, 7.

<sup>44</sup> L. B., c. 60, 2.

<sup>45</sup> L. B., c. 57, 8.

<sup>46</sup> L. B., c. 62, 1.

<sup>47</sup> L. B., c. 58, 1.

<sup>48</sup> L. B., c. 53, 2.

<sup>49</sup> L. B., c. 53, 2.

<sup>50</sup> L. B., c. 55, 5.

<sup>51</sup> L. B., c. 61, 1.

<sup>52</sup> L. B., c. 58, 6.

<sup>53</sup> L. B., c. 52, 9; c. 55, 4 y c. 59, 3.

<sup>54</sup> L. B., c. 53, 1.

<sup>55</sup> L. B., c. 52, 11; c. 53, 2 y c. 63, 2.

<sup>56</sup> L. B., c. 58, 5, 6, 7, 8 y 9.



tigados con disciplinas;<sup>57</sup> admitir a los pretendientes;<sup>58</sup> dar su parecer en los asuntos y negocios de la comunidad;<sup>59</sup> elegir el abad, en cuyo caso se indica que solamente siete monjes tenían voto.<sup>60</sup>

El nivel de la cultura de la abadía no era muy elevado, pues los mismos monjes declaran: *haviem defalliment de letres*;<sup>61</sup> el abad, como se ha dicho arriba, no sabía hablar el latín y tenía dificultad en exponer la Sagrada Escritura;<sup>62</sup> los monjes de edad y que ejercían cargos, temían que los jóvenes estudiaran, por ser ello ocasión de vanidad y orgullo, y sospechar que luego ocuparían sus oficios;<sup>63</sup> los monjes no tenían, en el monasterio, maestro que les enseñase la gramática, los principios de lógica, filosofía, teología, medicina y derecho y luego el arte de dichas ciencias;<sup>64</sup> con todo, en aquellos años, dos monjes frecuentaban las escuelas de derecho de Montpellier;<sup>65</sup> los cuales estaban en peligro de perder la devoción, en el ambiente mundano de la Universidad, y con su prestigio, introducirían la relajación en el monasterio,<sup>66</sup> por lo cual, Blanquerna propone que, en la misma abadía, se establezca *l'estudi*.<sup>67</sup>

Los cargos principales de los monjes de la abadía de Blanquerna, eran los siguientes: *Prior*, que hacía las veces del abad;<sup>68</sup> *Cellerer*, que estaba encargado de la administración de los bienes materiales;<sup>69</sup> *Sacristà*, el cual cuidaba de la limpieza de la iglesia,<sup>70</sup> de cantar la misa de la comunidad sin ministros,<sup>71</sup> de tocar *l'esquella* a mediano-

<sup>57</sup> L. B., c. 58, 11.

<sup>58</sup> L. B., c. 55, 1 y 5.

<sup>59</sup> L. B., c. 61, 1 y 63, 1.

<sup>60</sup> L. B., c. 60, 5.

<sup>61</sup> L. B., c. 57, 4.

<sup>62</sup> L. B., c. 53, 1 y 2.

<sup>63</sup> L. B., c. 57, 1-6.

<sup>64</sup> L. B., c. 56, 5.

<sup>65</sup> L. B., c. 56, 1.

<sup>66</sup> L. B., c. 56, 4.

<sup>67</sup> L. B., c. 56.

<sup>68</sup> L. B., c. 57, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 y 8.

<sup>69</sup> L. B., c. 57, 1 y 2; c. 58, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 3, 9; c. 60, 5, 6; c. 62, 1, 2 y c. 63, 2 y 5.

<sup>70</sup> L. B., c. 59, 2.

<sup>71</sup> L. B., c. 59, 2.

che (para maitines),<sup>72</sup> y de llevar el viático a los religiosos enfermos de gravedad,<sup>73</sup> y *Ostaler*, que atendía a los huéspedes.<sup>74</sup>

Los frailes legos estaban consagrados a los trabajos materiales y, sobre todo, al cuidado de las granjas, en cuyo caso eran llamados: *freres granjers*.<sup>75</sup>

En esta descripción detallada de la abadía de Blanquerna, que acabamos de ver, se descubrió claramente la organización detallada de las abadías cistercienses y del monasterio de Santa María de La Real, con los huertos, que rodeaban su edificio, los pinares, que daban vida a sus alrededores, y las extensas granjas, que sostenían la comunidad. Sobre todo, se adivina fácilmente que el autor del libro *Blanquerna*, tenía presente la encantadora y magnífica porción de terreno, que a la sazón poseía el convento regalense en las actuales villas de Deyá y Valldemosa, y donde, algo más tarde, Llull escogió el lugar para fundar el colegio de Miramar. En otro trabajo, expuse, extensamente, los puntos de contacto que existen entre la imaginaria abadía de Blanquerna y el vetusto monasterio de La Real.<sup>76</sup>

Entre las características de la abadía de Blanquerna, sobresalen dos, el amor a Nuestra Señora que tenían los monjes y el ambiente de mayor ciencia, que se introducía entre los miembros jóvenes de la comunidad. Y estas son, precisamente, dos notas propias del monasterio de Santa María de la Real, después del año 1245, y que influyeron, poderosamente, en la persona de Ramón, durante sus años de formación.

Como acabamos de ver, uniendo los datos históricos de la abadía de La Real, que nos han conservado documentos fidedignos, con la descripción imaginaria y poética de la abadía de Blanquerna, se pue-

<sup>72</sup> L. B., c. 59, 3.

<sup>73</sup> L. B., c. 54, 4.

<sup>74</sup> L. B., c. 57, 5.

<sup>75</sup> L. B., c. 54, 4; c. 62, 2, 3, 4 y 5.

<sup>76</sup> Conf. G. SEGÚI: *El Cenáculo del Beato Ramón Llull en Analecta Sacra Tarraconensia*, XV (1942) 84 y 78-84. El autor del comentario a la *Vida Coetània*, citado en la nota 5, afirma en la nota 51, p. 39: *En aquesta darrera obra (Llibre de contemplació) el P. Gabriel Seguí ha cregut poder veure reflexos doctrinals i topogràfics de la Real; veg. El Cenáculo del beato Ramón Llull, en «Analecta Sacra Tarraconensia», XV (1942) 75-92.* En dicho artículo recogimos 245 testimonios del libro *Blanquerna* y no del *Ll. de contemplació*, que tenían alguna relación con la Orden del Císter y su monasterio de La Real.

de llegar a conclusiones ciertas, sobre el lugar donde se formó el Beato Ramón Llull, durante los nueve años que duró su educación apostólica.

Con este método, se esquiva el peligro que indica el Doctor Carreras Artau, en la siguiente nota: *No nos parece del todo seguro el método seguido por algunos biógrafos y expositores lulistas de acudir al libro de la Doctrina pueril y al Blanquerna y sobre la base de textos y la actuación de los personajes de estas dos obras preferentemente, reconstruir el cuadro de formación intelectual de Llull. Este, en ambas obras, presenta el cuadro de la que él estima la educación ideal de su tiempo; pero falta averiguar hasta qué punto la educación recibida y la autoeducación de Llull coinciden con aquella aspiración.*<sup>77</sup>

#### V. — RELACIÓN ENTRE LA DOCTRINA LULIANA Y LA BENEDICTINA-CISTERCIENSE

La *Vida coetània* y el *Libre de Blanquerna* colocan a Ramón entre los muros de la abadía de La Real, en sus años de formación.

Pero, para conocer, más íntimamente, las relaciones que existen entre Llull y los monjes del Císter, un medio muy eficaz sería estudiar los puntos de contacto, que existen entre la doctrina del *opus Inliano* y la de la reforma benedictina de San Bernardo.

Siendo ésta tarea muy larga, me contentaré con recoger las opiniones de distinguidos lulistas sobre este particular, indicando, al mismo tiempo, lo que enseñan estos autores sobre el lugar donde se formó Llull, durante sus nueve años de estudio y de intensa vida de transformación espiritual.

Sin duda, debe ocupar el primer puesto, en esta serie de testimonios, el M. Rdo. P. D. Raymundo Pascual, ya por haber sido insigne abad y monje del monasterio de La Real, ya por ser uno de los más autorizados lulistas.

En el prólogo de su obra maestra: *Vindiciae Lullianae*,<sup>78</sup> en un largo prólogo, que rezuma tiernísima devoción a Nuestra Señora e

<sup>77</sup> *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, vol. I (Madrid, 1939) 267, nota 28.

<sup>78</sup> *Vindiciae Lullianae*. Tomus primus (Avenione, 1778), V-XII.

intenso amor al Beato Ramón, dedica su obra a: *Mariae... cisterciensis Monasterii de Regali Majoricarum Regni Balearium, Patronae et Dominae.*<sup>79</sup>

Data esta introducción: *In hoc tuo Monasterio de Regali. Anno 1777, die 17 februarii, aetatis meae 68.*<sup>80</sup>

De este prólogo entresaco los siguientes fragmentos.

*Raymundus Lullus quantocius, post sui conversionem Deo Optimo Maximo, grates offerre edoctus, Te gratiarum omnium Domina, utpote huius Monasterii Patronam, in suam quoque singulariter accepit, et tanquam Matrem ultro te quotidianis colebat obsequiis, ac filiali semper fiducia exorabat.*<sup>81</sup>

*Huc crebo, (nulla enim Ecclesia, nec Monasterium tam illi cordi fuit, ut legitur, quam haec de Regali domus tua) huc igitur Te in omnibus consulturus adventitabat et maxime in gravioribus, quamplures obsecrationibus supersedebat dies.*<sup>82</sup>

*Maximopere quum Filii tui amore aestuans; votum quod corde conceperat: An infideles omnes ad fidem reducere posset... hic cito de more convolans, duplicat, condensat preces, pluresque protaxit menses.*<sup>83</sup>

*In hac domo tua se Evangelium ire apud turcas disseminare, sacramento sancivit; et suomet sanguine purpurare, Te misericorditer annuente obtinuit.*<sup>84</sup>

*Nec quidem, etiamnum in levioribus et domesticis, hic Te consulere, Te precari unquam omisit; quum enim arabicum idioma addiscendum emptitium mahumetanum servum domi haberet et eo miserat in ergastulum... cito, ne contra fas, nec nutu suo quicquam, sed potius tua pietate ductus, quid agendum foret exequeretur, ad Te cucurrit.*<sup>85</sup>

*Post suam illustrationem, Generalem Artem, quam in monte Randa coelesti circumfuso lumine a Domino acceperat, nequaquam ni hic sub tuis auspiciis redigere ac delineare voluit; hic suam pariter, Compendiosam Artem inveniendi veritatem; aliosque plures, eadem methodo elaboratos libros, feliciter confecit et edidit. Alterum quoque Contem-*

<sup>79</sup> Id., V.

<sup>80</sup> Id., XII.

<sup>81</sup> Id., VII.

<sup>82</sup> Id., VII.

<sup>83</sup> Id., VII-VIII.

<sup>84</sup> Id., VIII.

<sup>85</sup> Id., VIII.

*plationis inscriptum... hic mente concepit; etsi alibi manu compleverit.*<sup>86</sup>

*Hic tandem universa scientiarum omnium semina jecit Raymundus; quas postea, fere toto suae vitae decursu in quasi innumeris voluminibus discrevit et enucleavit.*<sup>87</sup>

*Tuarum insuper excellentiarum, coelestium que dotum codicem, mente coelesti expressa imagine, concipere ac utituere cepit; quapropter nec Tu consuetae bonitatis immemor Puerum Jesum ei gratiosissime ostendens, ejus pedem deosculandum pro premio porrexisti.*<sup>88</sup>

*Ubinam ergo potius, quam hic; ubi jam de mundo abstractus totum Filii tui hauriebat spiritum; ubi omni coelica fruebatur requie; ubi ex Te tamquam limpidissimo fonte bibebat satis, et in Te veluti in fulgentissimo speculo profundiora quaeque coelestia contuebatur abscondita.*<sup>89</sup>

*Hic denique, beatissima Virgo, Cisterciensium vivendi formam attentius observabat Raymundus, et apis instar mel ex flore sugentis ac construentis favum, eam (de statu religioso disserens) ita ascetice in suo libro Blanquerna descripsit, ut omnes ad pietatis semitam provocaret, cui et sub Abbatis interlocuentis nomine inestimabilem codicem illum de Ave María, totum tuis laudibus mirabiliter refertum inseruit ac vulgavit.*<sup>90</sup>

*Hic utique evangelicos mores nostris diutissime convivens majoribus suxit, ac tanto coelesti pone saginatus cum illis coexercuit, ac doctrinae suae cursum instituit.*<sup>91</sup>

El mismo P. Pascual escribió una larga e interesante vida del Beato Ramón en castellano. En 1890 la Sociedad Arqueológica Iuliana la publicó en dos volúmenes, pasando el código original después de muchas vicisitudes a formar parte de la biblioteca balear de Santa María de La Real, donde había sido compuesta.<sup>92</sup>

En este estudio biográfico el P. Pascual habla repetidas veces del monasterio de La Real durante la época de formación del Beato Ra-

<sup>86</sup> Id., VIII.

<sup>87</sup> Id., VIII-IX.

<sup>88</sup> Id., IX.

<sup>89</sup> Id., IX.

<sup>90</sup> Id., IX-X.

<sup>91</sup> Id., X.

<sup>92</sup> *Vida del Beato Raymundo Lulio*, I, 1890.



món. Así lo hace en las páginas: 79, 83, 112, 122, 128, 164-165, 206, 211, 216-220 y 233-234.

El párrafo que más interesa a este trabajo es el siguiente: *El estudio de la lengua latina y árabe a que se aplicó Raymundo, era para adquirir ciencia suficiente para ir después a predicar a los moros, como antes se había propuesto; y así, aunque no lo diga el autor Coetáneo, se ha de sentar que Raymundo después de entender bastantemente el latín, se aplicó al estudio de la filosofía y teología, que parecen necesarias para ir a disputar con los moros... porque estas eran las ciencias que había de estudiar en Paría, como se había propuesto, y si bien mudó el término del viaje, viniendo a Mallorca, no mudó de intento; y así como se aplicó al estudio de la lengua árabe... hubo de aplicarse primero al estudio de las ciencias competentes, para instruir... y reducir a los moros... y no hay ciencias más adaptadas para aquel fin, que la filosofía y teología. Es cierto que no cursó en las escuelas estas facultades... sino que leyendo algunos libros y consultando privadamente a los doctos, tomó algunos principios de estas ciencias.*<sup>93</sup>

No parece dudable que Raymundo, cuando después de ilustrado bajó al monasterio de La Real y allí y en Palma escribió los referidos libros, confiriere con los varones doctos y tratara de los puntos sublimes que se ven explicados en los mismos; y si bien, como dijimos, ya por estudio propio, ya por conferir con los sabios, había tirado a aprender algo de filosofía y teología...<sup>94</sup>

Otro insigne lulista de nuestros días, el Rdo. D. Salvador Galmés, en su estudio titulado: *Dinamisme de Ramon Llull*, al referir la actividad del mismo durante los nueve años de formación, escribe: *Ara ja podem conjecturar la gran activitat de Ramon Llull en aquest període que jo anumeria de gestació de la seva obra. El temps li basta a tot: estudia llatí i aràbic, teologia pura i comparada, filosofia, dret, medicina i ciències naturals; visita els autors cristians i sarraïns qui priven en el seu temps, observa, rumia per síntesi i anàlisi; compara, assimila i ordena, i arriba a saó, tot sodoll de coneixements, com una bresca madura que vessa la mel crea o instituïx, amb l'auxili diví, el pla vastíssim de la seva obra.*<sup>95</sup>

<sup>93</sup> Id., 102.

<sup>94</sup> Id., 206 y 207.

<sup>95</sup> *Dinamisme de Ramon Llull*, 8 y 9.

*No es aixó tot: ha de atendre al seu guariment i perfeccionament espiritual... amb oració... en alguna iglesia.*

En una nota correspondiente al final del anterior párrafo transcrito se lee: *Creim probable que anás sovint a la de Santa María de La Real, potser la més aprop del seu predi Aliebetí, en el terme de Ciutat, que sospitam esser l'actual Son Lull de la Vileta.*<sup>96</sup>

El Rdo. D. Francisco Sureda Blanes, al describir la maravillosa actividad de Lull durante la época de preparación, destaca la importancia que tuvo el monasterio de La Real en el desarrollo espiritual y científico de Ramón. De los numerosos testimonios del Sr. Sureda transcribo el siguiente: *Mucha ayuda, estímulo y aún doctrina recibiría nuestro bienaventurado Maestro de los monjes cistercienses de Santa Maria de La Real, sus buenos amigos de toda su vida y sus grandes defensores después de su muerte; en la soledad de aquella Abadía solía pasar Ramón Lull días enteros, atraído por la fecundidad del silencio y el ejemplo viviente de aquellos monjes.*<sup>97</sup>

Los hermanos Carreras Artau en su extenso y profundo estudio de la filosofía luliana, manifiestan, repetidas veces, su opinión tocante a la formación del Beato Ramón Lull.

*La tesis de la iluminación de Ramón Lull, dicen, que ha animado mucho tiempo la historia del lulismo, y que colocaba al Doctor iluminado en una situación privilegiada y excepcional, extramuros de la cultura y el saber general de su época, sería hoy difícilmente sostenible.*<sup>98</sup>

*¿Cuáles fueron las lecturas y quiénes los maestros —si los tuvo— de Lull durante aquel período de nueve años de estudios realizados en Mallorca, y también durante el resto de su larga existencia? A esta pregunta sólo se puede contestar indirectamente y, a veces, por conjeturas más o menos fundadas.*

*Sabemos, como un hecho cierto, que Lull aprendió a hablar y escribir árabe... Aprendió también latín, que era el instrumento indispensable para asimilarse la cultura filosófica. Este punto ha sido objeto de muchas discusiones, pero hoy puede darse por suficientemente debatido... Respecto a su formación filosófica, no creemos aventurado*

<sup>96</sup> Id., 9.

<sup>97</sup> *El Beato Ramón Lull* (Madrid, 1934), 140.

<sup>98</sup> Obra citada, 261.

afirmar que el Doctor iluminado fué un autodidacto de formación irregular y arbitraria, un franco tirador genial de la cultura de su época, que al sustraerse a la disciplina y métodos de la Escolástica, procuraba en cierto modo remedarlos, aunque en otro sentido y con finalidades más amplias, en consonancia con los propósitos fundamentales que inspiran su obra.

Por lo demás, Llull en el curso de sus obras, hace mención expresa de la Biblia, el Corán y el Talmud; cita y combate a veces a Platón y Aristóteles... cita asimismo a Dionisio Areopagita, a Egidio Romano, a Ricardo de San Víctor y a San Anselmo. Alude al *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo y se escuda, alguna vez, en el *De Trinitate* de San Agustín, en la *Summa contra Gentes* de Santo Tomás de Aquino, y genéricamente, en los *Doctores de la Iglesia*.<sup>99</sup>

Situado fundamentalmente el filósofo mallorquín dentro de la corriente agustiniana, y siendo patentes las influencias de San Anselmo y de los Victorinos, es fácil descubrir en Ramón Llull rasgos comunes con los filósofos franciscanos, especialmente con San Buenaventura y Roger Bacon.<sup>100</sup>

El Sr. Jorge Rubió Balaguer en su estudio sobre la literatura catalana publicado en la *Historia general de las literaturas hispánicas*, afirma que: *Durante nueve años (tal vez entre 1265 y 1274) estudió el árabe y el latín y la teología cristiana y la musulmana (Véanse sobre este punto Longpré 1076-1077 y Carreras Artau, I, 262-271), ambas expresiones son de gran novedad*.<sup>101</sup>

Los progresos de la investigación de la teología medievalista iluminan no poco el *opus* luliano y revelan las relaciones que tuvo Llull con los teólogos de aquella época.

El Doctor Garcías Palou, en un sólido trabajo publicado en 1943, escribió, tocante a este aspecto de la personalidad de Llull, las siguientes conclusiones:

*De San Bernardo de Claraval ya puede decirse que funda, guiado por San Agustín, la doctrina mística en torno a la sagrada Humanidad del Redentor. San Anselmo hizo algo más que inspirarla.*

<sup>99</sup> Id., 267, 270.

<sup>100</sup> Id., 638.

<sup>101</sup> Vol. I, 688. Conf. la obra del mismo autor: *Historia de la literatura catalana* (Barcelona, 1954), 27.

*Cabe afirmar que, en aquel movimiento medieval de las almas hacia la Humanidad de Jesús, San Anselmo actuó de teólogo, mientras que San Bernardo habló y escribió como apóstol del amor hacia dicha Humanidad.*

*Al pretender colocar en su propio marco histórico el lienzo de las cuestiones teológicas de que vamos a ocuparnos, hemos citado y nos hemos referido expresamente a dos hombres que son los genuinos representantes de la expresada tendencia espiritual-religiosa y que ejercieron plena influencia en el Beato Llull... Es manifiesta la influencia de San Anselmo y de San Bernardo sobre el Beato Llull.<sup>102</sup>*

De los testimonios transcritos, se colige que los más insignes llullistas siempre han sostenido que Ramón Llull, durante los nueve años de su formación, se consagró al estudio de las lenguas árabe y latina y de la teología musulmana y cristiana, conforme a su propósito que tenía formado al intentar ir a París: *causa discendi ibi gramaticam et aliquam scientiam suo proposito congruam.*<sup>103</sup>

También es evidente la influencia benedictina en el Beato Ramón, a través de San Anselmo, los Victorinos y, sobre todo, San Bernardo.

Antes de establecer las conclusiones de mis anteriores investigaciones, creo conveniente recordar una prueba del amor que siempre tuvo Ramón por la abadía regalense.

## VI. — EL MONASTERIO DE LA REAL EN EL TESTAMENTO DE RAMÓN LLULL

Ramón Llull, el día 16 de abril de 1313, hizo su testamento, que, con razón, ha sido considerado como *pieza biográfica interesante y acorde en todo con el espíritu del misionero infatigable y escritor fecundo.*<sup>104</sup>

En este importante documento, se leen estas frases: *Item lego mo-*

<sup>102</sup> *Cuestiones de Psicología y Fisiología humanas en Cristo, tratadas en los escritos teológicos del Beato Ramón Llull, en Revista española de Teología, III (1943) 253.*

<sup>103</sup> *Vida coetània, 13.*

<sup>104</sup> CARRERAS ARTAU, obra citada, vol. I, 254.

*nasterio de Regali unum coffre meum cum libris, qui ibi sunt, quem habeo in hospicio dicti Petri de Sanctominato.*<sup>105</sup>

El Sr. Carreras Artau, comentando el testamento Luliano, afirma con razón: *Parece que ya en vida, Llull había dispuesto el establecimiento de tres depósitos de libros suyos en lugares geográficamente tan distante como la Cartuja de Vauvert, cerca de París; el domicilio de Persival Espínola, en Génova, y el de su yerno Pedro de Sentmenat, en Mallorca. Al sentir próxima la muerte, Llull ordena a sus ejecutores testamentarios que entreguen al convento mallorquín de Nuestra Señora de La Real los libros suyos contenidos en su cofre personal. Esas sabias previsiones de Llull surtieron el efecto apetecido. Las ciudades de Mallorca, Génova y París quedaron convertidas, a raíz de la muerte de Llull, en centros de irradiación del lulismo, que prendieron el fuego de sus doctrinas en amplias zonas circundantes hasta provocar un importante movimiento.*<sup>106</sup>

Consta, pues, que Ramón Llull quiso constituir el monasterio de La Real, como uno de los tres focos de su doctrina.

## VII. – CONCLUSIONES

Como balance final de este trabajo, creo haber conseguido el objetivo que me propuse al principio del mismo: colaborar a la ardua labor de disipar las tinieblas, que rodean los años de formación del Beato Ramón Llull.

Mis anteriores investigaciones, pueden sintetizarse en las tres siguientes conclusiones.

1. – Ramón Llull, durante los nueve años de preparación para su labor misionera, sin salir de la Isla de Mallorca, se consagró al estudio del árabe y latín y de la teología cristiana y musulmana, con tal ardor y acertada orientación, que antes de abandonar definitivamente su patria, había escrito las mejores obras, que contenían, en germen, toda su futura producción literaria.

<sup>105</sup> FRANCISCO DE BOFARULL Y SANS: *Testamento de Ramón Llull y la escuela luliana en Barcelona* (Barcelona, 1896), 20.

<sup>106</sup> Obra citada, vol. I, 24 y 25.



2.—Llull está íntimamente relacionado con el monasterio cisterciense de La Real, tanto en el aspecto doctrinal, como en los acontecimientos de su primera etapa de pecador convertido.

3.—Estos contactos literarios e históricos de Ramón con la abadía regalense, actualmente un poco confusos, podrán ser determinados, con más claridad, con el estudio de la doctrina lulista, comparada con la que enseñaban las escuelas de los monasterios benedictinos reformados del siglo XIII.

### VIII. — APÉNDICE

En el mes de enero del año pasado, terminé la anterior investigación sobre la influencia cisterciense en el Beato Ramón Llull.

Con recelo, escribí las tres conclusiones, sobre todo la segunda. Ante el temor de que mi simpatía por el monasterio de La Real, influyera sobre la objetividad de mi juicio, expuse las relaciones de Llull con la abadía regalense, en forma un poco ambigua.

Mientras tanto, un autorizado lulista ha publicado su opinión sobre el lugar donde se formó Llull. Transcribo, a continuación, el fragmento de este importante trabajo, que presento como conclusión de mi estudio, pues refleja fielmente mi parecer sobre el influjo del Císter, en la transformación espiritual del Procurador de los infieles.

*El marc de la seva educació «clerical» no pogué ésser altre que l'escola monacal dels cisterciens de Santa Maria de La Real, als afores de Palma, els mestres de la qual ajustaven llurs ensenyaments a les directrius traçades per sant Bernat un segle abans. Això explica la vinculació de Ramón Llull a la mística monàstica i als corrents filosòfico-teològics del segle XIII. La biblioteca del monestir oferí a Llull la possibilitat de llegir la Bíblia i les obres de sant Agustí, sant Anselm, sant Bernat i els Victorins —els autors preferits a l'Orde del Císter—, i encara altres de coneixement indispensable a la seva època, com Aristòtil, Pere Llombart, etc.*

Y en una nota, correspondiente al anterior párrafo, se lee: *Assajo aquí una reconstrucció conjectural d'aquest període, el més obscur, de la vida de Llull. Ignoro si, al temps de la seva conversió, l'escola monacal de Santa Maria de La Real estava ja organitzada; però es de creure que hi hauria, al menys, alguns mestres per a la formació dels*

*novicis. Estava manat així a les constitucions de l'Orde, i ho aconsellava l'aïllament del monestir. No cal excloure la hipòtesi que Ramon Llull seguís estudis a l'escola dels cisterciens de Montpeller, la qual cosa explicaria que Montpeller fos sempre més el pern de les seves empreses, on cercà orientació i consell abans de començarles i també en els moments de crisi. En tot cas, cal retenir que el Llull convers es formà en la mentalitat i en l'esperit cisterciens; i això explica moltes de les seves característiques, per exemple, el «retard» (?) doctrinal respecte del seu segle, el desafecte a Aristòtil, l'augustinisme, l'exaltació mística, etc.<sup>107</sup>*

<sup>107</sup> JOAQUIM CARRERAS ARTAU. *I - Vida. Introducció biogràfica*, en *Ramon Llull. Obres essencials* (Barcelona, 1957), 21.

En un artículo reciente, escrito sobre «*San Anselmo de Canterbury y el Beato Ramon Llull*» (Estudios Lulianos, I, 63-89), el Dr. Garcías Palou se refería a la influencia del santo Arzobispo sobre el Beato mallorquín en estos términos: «Una vez demostrado que el santo Doctor y el Beato Llull se sirven de la expresión «*rationes necessariae*», y que usan parecidas fórmulas, que pueden arrojar mucha luz para definir el sentido de aquéllas, hay que mostrar como punto capital, en el aspecto histórico de la cuestión, el hecho de que el Beato interpretara en el mismo sentido en que él las usa, las razones necesarias de San Anselmo. Item, escribe, *Anselmus et Ricardus a Sancto Victore et multi alii Sancti significant in suis sermonibus, quod intellectus habeat possibilitatem intelligendi articulos (Liber mirandarum demonstrationum, Lib. I, cap. XXIV, ed. Salzinger, tom. II, Moguntiae, 1722, fol. 7)*.

En primer lugar, es sintomático que cite a San Anselmo juntamente con Ricardo de San Víctor; y, en segundo lugar, es evidente que el Bto. Llull interpretó la postura adoptada por el primero en el mismo sentido que él daba a la suya propia. De lo contrario, no tenía por qué referirse al Santo Arzobispo de Cantorbéry.

...Probst se propone explicar la circunstancia histórica que pudo relacionar, ideológica o doctrinalmente, al beato mallorquín y a San Anselmo. *On peut dire*, escribe, *qu'il n'y a rien d'étonnant a ce que Lulle ait pu s'inspirer plus au moins de Sant Anselme, puisque ce Docteur voit ses traités de métaphisique et de théodicée adoptés avec enthousiasme par l'école franciscaine, a laquelle appartient Raymond, quoique simple tertiaire. (Caractère et origine des idées de Raymond Lulle, Toulouse 1912, 276-277)*.

Desde luego, es muy probable que el primer contacto con San Anselmo no lo tuviera Ramón Llull a través de la escuela franciscana, sino muy poco tiempo después de su conversión, en la biblioteca del monasterio cisterciense de Ntra. Sra. de la Real (Mallorca), donde no podían faltar los escritos del santo autor de *Monologium*. ... Por consiguiente, la estancia del Doctor mallorquín en dicho monasterio explica suficientemente su anselmianismo.

Entre los años 1269 y 1270 escribía su *Libre del gentil e los tres savis*, en cuyas páginas ya flotan las *razones necesarias*.

La hipótesis del Dr. Carreras Artau encaja, perfectamente, en el desarrollo de los acontecimientos lulianos expuestos anteriormente, y queda avalorada por las siguientes noticias, que publiqué en mi primer artículo sobre este tema: *Los capítulos cistercienses desde 1134 prescriben en cada monasterio una escuela para formar monjes; desde 1245 a 1292 establecen colegios para sus religiosos, junto a los centros de cultura eclesiástica, señalando la ciudad de Montpellier para los monjes franceses y españoles vecinos.*

*El Beato Ramón Llull, en su libro Blanquerna, compuesto el 1285, habla de dos monjes, probabilísimamente cistercienses, que estudiaban Derecho y Medicina en Montpellier, en una casa alquilada, y presenta el acontecimiento como nuevo en la Orden, de tal manera, que los monjes de edad y que gobernaban el monasterio, no se habían formado en un ambiente de tan intensa cultura.<sup>108</sup>*

GABRIEL SEGUÍ, M. SS. CC.  
Roma

---

<sup>108</sup> *El cenáculo del beato Ramón Llull*, 88, nota 66.

# RAIMUND LULLS AUFFASSUNG VON DER LOGIK

(WAS IST AN LULLS LOGIK FORMALE LOGIK?) (\*)

## II, 4. DIE LEHRE VOM URTEIL UND SCHLUSZ

(*Fünfte Distinktion der Logica Nova*)

Die *fünfte Distinktion* der *Logica Nova* bringt uns in 33 Kapiteln jenen Teil der Logik, der von jeher die Hauptangelegenheit dieser Disziplin beinhaltete, die Lehre vom Urteil und vom Schlusse. – Der Ausdehnung nach ist dieser Teil der Logik verhältnismässig klein. In der Ausgabe von 1512 umfasst er genau 21 Seiten auf insgesamt 77 Seiten. Es handelt sich also um eine sehr gedrängte Darstellung. Die nähere Untersuchung verdient einige Aufmerksamkeit, weil hier verschiedene Thesen der *Ars Generalis* sowie gewisse von der traditionellen Logik abweichende Ansichten und auch teilweise andere Bezeichnungen auftreten.

Der erste Abschnitt des *ersten Kapitels* scheint sogleich eine Herausforderung an die Formal-Logiker zu sein: «Der Syllogismus ist ein Beweis, der aus drei wahren und notwendigen Sätzen besteht. Wir sagen aber, der Syllogismus sei ein Beweis, weil [der Terminus] ‘Beweis’ sein Genus ist. Der Grund dafür liegt darin, dass ein Beweis wahr und falsch sein kann. Der Syllogismus aber ist stets wahr». – Welche Wahrheit meint Lull hier, die gnoseologische oder die logische? Ganz offensichtlich die gnoseologische Wahrheit; denn bei der später zu behandelnden *probatio*, dem scholastischen formallogischen Beweise, sagt Lull ausdrücklich: «Die *Probatio* ist ein Beweis, in welcher die Wahrheit nur zum Scheine da ist (*veritas apparet*; Kap. 4, fol. 27 r). Lull drückt sich hier allerdings recht ungelenkt aus. Aus dem Inhalt jenes Kapitels aber ergibt sich, dass die *probatio* Prämissen sowohl notwendigen, kontingenten wie ungesicherten Wahrheitsinhaltes haben kann. Mit anderen Worten, bei der *probatio* wird die Anwesenheit der objektiven Wahrheit nicht verlangt. Schaut

---

(\*) Véase vol. corriente, 5 ss.

man auf die Gesamtheit der fünften Distinktion, so muss man unbedingt den Eindruck gewinnen, dass Lull sich für diese *probationes* der formalen Logiker weniger interessiert. Wichtig sind ihm lediglich solche syllogistischen Beweise, deren Prämissen-Materie objektive Wahrheit enthält.

Die gleiche Auffassung befindet sich bereits in der lullischen Bearbeitung der Logik Algazels<sup>91</sup>. Es scheint jedoch, dass man dafür Algazel nicht unmittelbar verantwortlich machen kann. Zum wenigsten bietet Algazels Definition des Syllogismus gemäss der lateinischen Übersetzung in der Edition von Venedig vom Jahre 1506 keine Handhabe. Es heisst dort: «Syllogismus est oratio, qua quibusdam *positis et concessis* alia per ea, quae concessa sunt, necesse est invenire<sup>92</sup>. – Aber Lulls allgemeine Definition der Logik (vgl. oben Anmerkung 25) entstammt ganz sicher der Logik Algazels. Lull hat nur, so möchte ich annehmen, diese Definition der Logik konsequentermassen auf die Definition des Syllogismus angewandt. – Wir wollen im Folgenden den Zusammenhang mit Algazel fester ins Auge fassen.

In der Lehre von den Aussagen beschäftigt sich Lull an erster Stelle mit den Graden der Notwendigkeit. Wieder steht die materiale Ausrichtung im Vordergrund. Er unterscheidet die schlechthin notwendigen Sätze der Wesensaussagen von teilweise notwendigen und von nicht-notwendigen Aussagen. Teilweise notwendig ist z. B. der Satz «Ein Mensch ist Schriftsteller». Seine Notwendigkeit liegt darin, dass unter den Wesen nur der Mensch als Schriftsteller in Frage kommt. Die Tatsache selbst aber, dass ein Mensch Schriftsteller ist, ist nicht notwendig. Hingegen ist der Satz «Ein Mensch läuft», ein Satz, der überhaupt keine Notwendigkeit einschliesst<sup>93</sup>. – Ein notwendiger Satz ist ein *klarer* Satz, der nicht-notwendige Satz, der ein

<sup>91</sup> ORL XIX, 22. Es genüge vorerst dieser Hinweis auf die metrische Bearbeitung. A. a. O. gehe ich näher auf die vorausgehende latein. Bearbeitung Lulls ein. Jedoch sei in diesem Zusammenhang auf congru (c. 1297/8) hingewiesen, wo *necessaria probatio* offenbar ein anderer Ausdruck für *demonstratio* ist, d. h. es handelt sich in dieser *Quaestio nicht allein* um das Logisch-Formale der Beweisführung (s. congru 21).

<sup>92</sup> ALGAZEL-LOGIC A 6v Kol. B.

<sup>93</sup> In dieser Form ist die Behauptung unzutreffend. Sind alle Bedingungen zur Existenz eines kontingenten Seienden gegeben, dann muss dies Kontingente sein (vgl. H. Deku: *Possibile logicum* in *Philos. Jahrbuch* 64, 1956; Separatabdruck 3-5). Allerdings liegt dem Begriff Dekus von der realen Möglichkeit die megarische Auffassung zu Grunde.



«possibile» angibt, ist *dunkel*. – Darauf folgt die Einteilung der Aussagen in «kurze» und «lange», d. h. in *einfache* und *komplexe* Aussagen<sup>94</sup>.

Bei der Lehre von der Umkehrung der einfachen Aussagen macht Lull neben der traditionellen Lehre auf folgende Umkehrungen noch aufmerksam: 1. auf die rein grammatisch-gemeinte Umkehrung «*Homo currit – Currit homo*»; 2. auf die Umkehrung von Subjekt und Prädikat im Beispiel: «*Bonus* (im eigentlichen Sinne; vgl. Mt. 19, 17 und Lk. 18, 19) *est* [nur] *Deus*»; sodann in dem Schulbeispiel: «*Homo est risibilis – Risibile est homo*», denn das Lachen-Können weist nur auf den Menschen hin; – 3. auf die Umkehrung transitiver Relationen (mit Sinnveränderung), wie z. B. «*Peter sieht Wilhelm – Wilhelm sieht Peter*».

Danach wird ein erkenntnistheoretischer Abschnitt eingeschaltet, der in dreizehn Nummern den Erkenntniswert der einzelnen Aussagen abstuft. Der ganze Traktat steht ausführlicher bereits in der lullischen Algazel-Kompilation<sup>95</sup> und entspricht ziemlich genau der Lehre des arabischen Denkers, die dieser im fünften Kapitel seiner Logik darlegt. Dies fünfte Kapitel handelt laut der venezianischen Ausgabe von der «*Materie des Syllogismus*»<sup>96</sup>. Der erste Satz dieses Kapitels heisst: «*Materia syllogismi sint propositiones*<sup>97</sup>». Dem Zusammenhang aber nach können nur die Prämissen gemeint sein. Ist es nun etwa ein Missverständnis dieser Algazel-Stelle, wenn Lull merkwürdigerweise behauptet, dass die beiden Prämissen 'maior et minor' den Schlusssatz '*materialiter*' verursachen<sup>98</sup>? Vom Standpunkt der formalen Logik

<sup>94</sup> Lull vermeidet hier den unklaren Ausdruck Algazels 'hypothetischer Satz' für komplexe (bei Lull: 'lange') Aussage. Vgl. ALGAZEL-LOGIC A 5r Kol. B und A 6r Kol. A. Hingegen in der lullischen Algazel-Kompilation findet sich der Terminus '*condicional*' (LOGGAL in ORL XIX, 13). Auch Petrus Hispanus setzt '*propositio hypothetica*' (PETRUS 1.07), obwohl der kopulative Zusammenschluss (in der modernen Logik '*Konjunktion*' geheissen) niemals konditional gemeint sein kann.

<sup>95</sup> ORL XIX, 17-19.

<sup>96</sup> ALGAZEL-LOGIC b 3r Kol. A. – PRANTL II, 376 und 390 verweist auf Alfarabi, indem er Albert's *In Analytica Post.* I, 1, 2 zitiert. Tatsächlich ist Albert eine Fundgrube für die Rezeption der arabischen Logik seitens der Lateiner. Was Lull angeht, glaube ich allerdings, dass man gut daran tut, sich möglichst an Algazel's Logik zu halten. Zu weitschichtigen logischen Studien hatte Lull sicher keine Zeit gefunden.

<sup>97</sup> ALGAZEL-LOGIC b 2r Kol. A.

<sup>98</sup> LOGNOV 26r.

aus muss diese Behauptung geradezu skandalös wirken. Und dazu nehme man noch die weitere Ansicht Lulls, «dass der Schlusssatz *formaliter* die Prämissen verursache, indem er es ist, der sie zur Form oder zum Wesen des Syllogismus herabführt; denn ohne den Schlusssatz könnten sie im Syllogismus nicht existieren»<sup>99</sup>. Hier wird dem Schlusssatz eine Bedeutung beigemessen, die ihm dem formalen Bezug des Syllogismus nach ganz und gar nicht zukommt. Vom formalen Standpunkt aus ist – wie die modernen Logiker sich ausdrücken – der Schlusssatz nichts weiter als eine Ausklammerung eines Bezuges, der in den Prämissen *implicite* bereits vorliegt. Der Erkenntniswert des Syllogismus liegt in der Satzvereinigung (Syllogismós!) der beiden Prämissen *wesentlich vollendet* vor uns<sup>100</sup>.

<sup>99</sup> LOGNOV 26v.

<sup>100</sup> Diese formal-logische Auffassung ist unantastbar. Lässt man zudem mit Aristoteles die Rückführung der zweiten, dritten (und vierten) Figur auf die erste zu, so hat man zugleich einen anschaulichen Beweis für diese Auffassung in der Hand. Denn die Prämissen der vier Modi der ersten lassen sich – man erschrecke nicht über die ungewöhnliche Behauptung! – in Form von in sich ruhenden Analogien darstellen. Z. B.

- I. Modus: *Wie* jedes Lebewesen eine Substanz ist, *so* ist auch jeder Mensch ein Lebewesen.  
 III. Modus: *Wie* jeder Mensch ein Lebewesen ist, *so* ist ein Wesen, das lachen kann (*risibile*), ein Mensch.  
 II. Modus (nach Art der Syllogistik in moderner klassenlogischer Auffassung): *Wie* jedes Lebewesen Nicht-Sein ist, *so* ist jeder Mensch ein Lebewesen.  
 IV. Modus (ebenso nach moderner klassenlogischer Auffassung interpretiert): *Wie* jedes Lebewesen Nicht-Stein ist, *so* ist ein gewisser Mensch ein Lebewesen.

Das *Tertium comparationis* dieser Analogie-Aussagen gründet sich auf das durchgehende *Inhärenz-Verhältnis zwischen Prädikat und Subjekt*. Aber die Transitivität der Prämissen-Sätze kommt jetzt nicht mehr zum Ausdruck, und darum drängen diese Analogat-Sätze nicht mehr zu einem ‘Schlusssatze’ hin. – Freilich diese Interpretation erscheint für den zweiten und vierten Modus, vom Sprachlichen her gesehen, gekünstelt und liegt der antiken Logik fern. Natürlicher wäre es, einfach zu sagen: der zweite und vierte Modus bieten den Fall der Nicht-Anwendbarkeit einer Analogie, also II. Modus: *Falsch* ist die Analogie-Bezogenheit: *Wie* kein Lebewesen Stein ist, *so* ist jeder Mensch ein Lebewesen. IV. Modus: *Falsch* ist ebenso die Analogie: *Wie* kein Lebewesen Stein ist, *so* ist ein gewisser Mensch ein Lebewesen (vgl. PLATZECK 504, cf. auch E. W. PLATZECK: *La Evolución de la Lógica griega en el aspecto especial de la Analogía desde la época de los Presocráticos hasta Aristóteles* (Consejo Sup. de Investigaciones Científicas. Instituto ‘Luis Vives’ de Filosofía, Barcelona 1954). Vgl. auch Anm. 116 unten.

Lull beschliesst das Kapitel über die Aussagen<sup>101</sup> mit einer Aufstellung von acht Gegensätzen, die nur eine scheinbare Kontradiktion enthalten. Dieselbe Doktrin befindet sich sowohl in Lulls Algazel-Kompilation als auch, wenngleich in etwas verkürzter Weise, bei Algazel selbst<sup>102</sup>.

Es folgt *im zweiten Kapitel* eine sehr gedrängte Darstellung der Definitionen-Lehre. Zuerst bringt Lull noch einmal die Lehre der *Ars Generalis*; sodann im Anschluss an Algazel die Definitionsweisen nach den vier Ursachen (*quare*) wie auch die bekannte Zweiteilung der Definition nach Wesen (*quid*) und *Proprium* (*quale*). – Dies zweite Kapitel ist eine Zusammenziehung aus Algazels Logik, Kapitel drei<sup>103</sup> und Kapitel acht<sup>104</sup>. An der ersten Stelle führt Algazel im einzelnen die Unterschiede zwischen *Definitio* und *Descriptio* auf, an der zweiten Stelle geht es ihm um die Einteilung der demonstrativen Syllogismen, deren Prämissen-Wahrheit aber wesentlich von dem Aussagewert des Prädikats, beziehungsweise des Subjektes abhängt. Es steht zur Frage, ob das Prädikat ein Wesensmerkmal (*quid*) oder eine unzertrennliche Eigenschaft (*quale* als *proprium*) oder einen Grund angibt, warum das Subjekt sei (*quare*). Lull greift nun bei der Warum-Frage auf die aus der aristotelischen Metaphysik sattsam bekannten vier Ursachen zurück<sup>105</sup>. Vermutlich folgt er hier dem *Commentarius maior* des Averroes. Das führt ihn zur Erweiterung der Definitionsfrage: ‘Woraus’ (*Materialursache*), ‘Wozu’ (*Finalursache*), sowie zur klaren Unterscheidung von *Form* – und *Wirkursache*. Dadurch aber, dass Lull in seiner

<sup>101</sup> Das ist Kap. 1 der 5. Dist. LOGNOV 26v.

<sup>102</sup> ORL XIX, 14; ALGAZEL-LOGIC A 6r Kol. B kennt nur sechs solch scheinbarer Kontradiktionen. Auf ihnen beruhen die sogenannten *Fallaciae in dictione*, jene Trugschlüsse, deren Prämissen gegen das Kontradiktionsgesetz verstossen (vgl. PETRUS 7.69). Hierzu stellte Lull erstmalig in falnov eine *fallacia generalissima* auf, die er durchgehend später die *fallacia vicesima* nannte (als Zusammenfassung der neunzehn Trugschlüsse, die sich an Lulls zehn Regeln sowie an Lulls 9 Objektbereiche anschliessen). Lull stellt diese zwanzig Trugschlüsse den üblichen dreizehn Trugschlüssen der Scholastiker gegenüber. Seine *Fallacia vicesima* ist ihm überdies der Prüfstein zur *materialen* Beurteilung jeglichen Syllogismus. Auf diesen interessanten Lehrpunkt Lulls werden wir bei einer anderen Gelegenheit eingehen.

<sup>103</sup> ALGAZEL-LOGIC A 3v Kol. B. – A 5r Kol. A.

<sup>104</sup> ALGAZEL-LOGIC B 5r.

<sup>105</sup> Vgl. bereits ORL XIX, 9 in der metrischen LOGGAL.

*Ars Generalis* die Fragen «*Quid est res in alio*», «*Quid habet res in alio*» als Definitionsfragen zulässt, beweist er, dass er die *definitio* und die *descriptio* der Scholastiker in ein und derselben Definitionsregel, nämlich in der Frage «*Quid est res?*» zusammenfasst, die dann – wie oben bereits ausgeführt wurde – in vier spezielle Fragen zerfällt<sup>106</sup>.

Im *dritten Kapitel* bringt Lull seine aus der *Ars Generalis* stammende Lehre von der *demonstratio*. Aus dem Kontext sowohl wie aus dem Vergleich mit dem folgenden vierten Kapitel über die *probatio* ergibt sich, dass die *demonstratio* genau wie die aristotelische *Apódeixis* an die gnoseologische Wahrheit gebunden ist. Während aber die aristotelische *Apódeixis* nur zwei Unterarten zulässt, nämlich die schwächere *demonstratio per quia* und die strenge *demonstratio propter quid*<sup>107</sup>, gesellt sich bei Lull noch die *demonstratio per aequiparantiam* hinzu. – Die *demonstratio per quia* weist uns den Weg von einem bekannten Zeichen zum Grunde dieses Zeichens, das ist (in scholastischer Sprache) von der bestehenden Wirkung zum *esse* der Ursache. Die *demonstratio propter quid* zeigt den umgekehrten Weg von einem bekannten oder vorausgesetzten Grund zu seinem natürlichen Zeichen, das ist, von der Ursache zur Wirkung. Was wird die *demonstratio per aequiparantiam* sein? –

Algazel<sup>108</sup> lehrt wie Aristoteles nur zwei Demonstrationsarten; dennoch liegt meineserachtens ein deutlicher Ansatz zur lullischen *demonstratio per aequiparantiam* bei Algazel vor. Im vierten Kapitel

---

<sup>106</sup> AVERR. 476v-477r; vgl. oben Anm. 28; 45 sowie den Text zu diesen Anmerkungen. Wir gaben in Anm. 47 PETRUS 5.10-12 als Parallele zu Lulls Definitionsauffassung an. Es ist aber durchaus angängig, die lullischen sekundären Definitionsfragen «*Quid est res in alio; quid habet res in se; quid habet res in alio*» ebenfalls unter der *Rücksicht des Totum-Pars-Topos* zu betrachten. Das würde übrigens diese lullischen Definitionsregeln in merkliche Nähe zu Descartes's Definitionsregeln bringen, wie sie von der Logik von Port-Royal (*L'Art de penser*, Paris 1662, vgl. Ed. Paris 1852, 4ème partie *De la Méthode*, chap. 2) aus den cartesianischen *Regulae ad directionem ingenii* (1628 oder 1629; nämlich Reg. XIII u. Reg. XIV in *Oeuvres de Descartes*, Vol. X, Paris 1908, 433 ff.; cf. 470 ff.) übernommen wurden. Diese cartesianischen Regeln könnten unter Anregung der lullischen Definitionsregeln entstanden sein.

<sup>107</sup> ARISTOTELES, *Analytica Post.* I, 13; B 78 b 32 ff.

<sup>108</sup> ALGAZEL-LOGIC Kap. 8: b 5r.

seiner *Logica*<sup>109</sup>, bei der Behandlung der Form des Syllogismus, bespricht Algazel die Hauptgesetze der hypothetischen Aussagen (*implicatio*) und –so redet der fleissige Prantl<sup>110</sup>– «fügt noch den höchst läppischen Einfall hinzu, dass, wenn der Umfang des Vordersatzes und jener des Nachsatzes einander völlig gleich seien, auch umgekehrt geschlossen werden könne...». Nun, dieser ‘läppische’ Einfall betrifft das wichtige Gesetz der gegenseitigen Implikation oder der Äquivalenz. Das tragende Gesetz der lullischen *demonstratio per equiparantiam* ist aber unstreitig die Äquivalenz, wobei allerdings zu beachten ist, dass die einzelnen Urteile –wofern es sich um transzendente Bezüge handelt– vorzüglich im Sinne der Extension verstanden werden. Das besagt bei den Transzendentalien ein schlichtes *Zugleichsein* oder ein *Wo-dort-sein*, das ‘háma’ Platos. Damit muss auch, wenn ich recht sehe, die Forderung anderer arabischer Logiker nach einer dritten Demonstrationsart, nämlich der ‘*demonstratio propter quid et quia simul*’ zusammenhängen<sup>111</sup>. Denn wenn die *demonstratio per quia* der Weg vom Zeichen zum Grund des Zeichens ist und die *demonstratio propter quid* der Gegenweg vom Grund zum gesetzten Zeichen, so setzt das ‘*Zugleich*’ beider Wege voraus, dass jedes der im Schlusssatz bezogenen Glieder, sowohl Subjekt wie Prädikat, sowohl Zeichen wie auch wechselseitiger Zeichengrund (Ursache) sein kann. Das Bedeutungsmaterial zur lullischen *demonstratio per equiparantiam* bilden ausschliesslich die *dignitates* der *Ars Generalis*. Diese stützen und fordern sich in der Tat wechselweise. Damit haben wir den historischen Ort der *demonstratio per equiparantiam* Lulls eindeutig, so glaube ich, bestimmt. –

Die Lull so eigene *demonstratio per equiparantiam* stellt in Anwendung auf die göttlichen Wesenseigenschaften eine strenge Identitätslogik dar. In Anwendung auf die Geschöpfe kommt sie letzten Endes auf die These von der Konvertibilität der Transzendentalien mit dem *Ens* hinaus. Man kann auch hier von einer gewissen Identität noch sprechen, wenn man nicht die Bedeutung der Transzendentalien ins Auge fasst, sondern –wie bereits gesagt wurde– ihr Ausdehnungsfeld, in dem alle diese Transzendentalien *zugleich* (!)

<sup>109</sup> ALGAZEL-LOGIC A 8v.

<sup>110</sup> PRANTL II, 375.

<sup>111</sup> AVERR, 216 C; 217 C ff.; cf. PRANTL II, 324.

anwesend sind, weil sie sich mit dem Ausdehnungsfeld des *Ens* durchaus decken<sup>112</sup>.

Die Lehre von der *demonstratio per aequiparantiam* findet sich noch nicht in Lulls Kompendium der Algazel-Logik. Das ist ein Anzeichen dafür, dass dies Kompendium *vor* der *Ars Magna* (= *arscpi*) entstand<sup>113</sup>. – Es sei aber noch beiläufig erwähnt, dass Lull in seinen letzten Lebensjahren sogar vier Demonstrationsarten unterscheidet, indem er den drei genannten die *demonstratio per hypothesim* als vierte zugesellte. Die Hypothese besteht in einem Satz, der von allen Gesprächspartnern als sicher wahr zugegeben wird. Meist handelt es sich *in concreto* um die Aufstellung der göttlichen Wesens-Attribute, also der göttlichen *dignitates*, die *de facto* von allen Menschen, denen die Existenz eines höchsten Wesens selbstverständlich ist, auch übereinstimmend angenommen werden<sup>114</sup>.

<sup>112</sup> Das gleiche Ideal einer Identitätslogik, die möglichst auf Äquivalenzen ausgerichtet ist, drängt auch unsern Magister Raymund dazu, die Subordinationslogik der Artisten als 'labil' und 'konfus' zurückzuweisen (vgl. hierzu PETRUS 6.10-6.22 über die *suppositio personalis confusa*; bes. 6.19). Es dürfte nach Lull nicht genügen zu sagen: 'Omnis homo est animal', sondern man müsste genau den 'Ort' unter den Lebewesen, unter den *animalia*, angeben, der von den Menschen eingenommen wird. Man müsste also sagen: 'Omnis homo est animal rationale'. Erst auf diese Weise gelangt man zu einem Syllogismus, der 'propter coaequationem terminorum' unsern Verstand vorbehaltlos zur Annahme zwingt (cf. VENMED 79; siehe PLATZECK, E. W. *Die lullische Kombinatorik in Franziskan. Studien* 34, 1952, 398-9 oder i. d. span. Übersetzung von Joachim Carreras-Artau in *Revista de Filosofía* 12, 1954, 153-4). – Dies Ideal einer Identitätslogik, die, wie gesagt, nach durchgehenden Äquivalenzen ausschaut, muss übrigens alle Logiker des Mittelalters beschäftigt haben; sonst versteht man kaum den grossen Fleiss, den sie gerade auf die Erhellung der Konversionsregeln im Urteil verwendeten. Für die Kombinatorik Lulls ist natürlich die Lehre von den Umkehrungen von ganz besonderer Bedeutung.

<sup>113</sup> Wird damit etwa das bisher präsumierte Datum der metrischen Bearbeitung der *LOGCAL* wankend? Wenn dies didaktische Reimwerk für die Studenten von Montpellier bestimmt war und wenn Lull es sich sowieso erlaubte, Eigenes (wie z. B. die Lehre von der doppelten Real-Intention) einzufügen, warum spricht er dann nicht auch von dieser ihm so wichtig erscheinenden *demonstratio per aequiparantiam*? Auf jeden Fall stimme ich T. u. J. Carreras-Artau zu, dass das uns verloren gegangene arabisch verfasste Lull-Kompendium von Algazels Logik wohl das erste, wenn auch dürftige 'Opus' R. Lulls gewesen ist. Cf. CARRERAS 350.

<sup>114</sup> Epraym 27; cf. CONERU und oben Anm. 91; dazu FALNOV 17v ff. d. i. Dist. IV, pars II: *De syllogismis cum vera fide secundum hypothesim*. Hier in FALNOV 1r Kol. B finden wir auch eine andere Einteilung der Syllogismen, nämlich in den *syllogismus*

Über das *vierte Kapitel*, das ist über die lullsche Auffassung von der *probatio* ist oben bereits das Notwendige gesagt worden. Nur sei nochmals daran erinnert, dass in der *probatio* die gnoseologische Wahrheit *nicht* gewährleistet ist, dass sie nicht notwendig in den Prämissen anwesend sein muss, dass sie nur 'apparens' ist. Darum wird auch an einer anderen Stelle der *Logica Nova* diese *probatio* lediglich ein *sylogismus appropriatus* genannt<sup>115</sup>.

Nun folgen die *Kapitel fünf bis sieben*, die durch den Titel 'De locis' zusammengefasst sind. In Wirklichkeit behandeln sie nur den Doppelaspekt des Beweises *a fortiori* durch den 'Ort' *a maiore ad minus* (*in praedicato*) und den zweiten *de minore ad maius* (*in subiecto*) und sodann den wiederum Lull eigenen 'Ort' *de aequali ad aequale*, der mit der *demonstratio per aequiparantiam* ohne weiteres gegeben ist.

Beide Aspekte des Beweises *a fortiori* sind bei Lull von Beginn seiner Schriftstellerei an äusserst beliebt, weil sie rhetorisch wirkungsvoll sind. Wem hier Lull aller Wahrscheinlichkeit nach verpflichtet ist, soll bei anderer Gelegenheit eingehender behandelt werden. Nur so viel sei hier gesagt, dass der Beweis *a fortiori* gerade in dem *Libre de Contemplació en Déu* eine hervorragende Rolle spielt.

Die *Kapitel acht bis neun* schliessen sich an die kurzen Ausführungen im ersten Kapitel über den *modus* des Notwendigen der einfachen Aussagen an. Sie behandeln die *modi* des Möglichen und Unmöglichen. Weder Algazel in seiner Logik noch Lull heben das Kontingente als vierte Modalität eigens heraus. Ebensovienig unternimmt Petrus Hispanus eine Unterscheidung vom Möglichen als dem *Ens possibile* und vom Kontingenten als dem *Non-ens possibile*. Man spricht ununterschiedlich vom Möglichen zum Sein und Nichtsein. — Lulls Definitionen aber von der Unmöglichkeit und Möglichkeit sind auffällig: «*Impossibile est ens extra actum potestatis existens*». — «*Possibile est ens per actum potestatis existens*» (LOGNOV 28 r). Das

---

*sophisticus* (= *probatio* im oben erklärten Sinne), den *sylogismus demonstrativus* (= *sylogismus simpliciter* bei Lull, aristotel. *apódeixis*) und den *sylogismus dialecticus* (= *demonstratio per hypothesim*). Bei *Petrus* 7.01 stehen die gleichen Divisionstermen mit etwas abweichender Deutung.

<sup>115</sup> LOGNOV Kap. XIII g, dieser fünften Dist. 29v. Wie aus Anm. 114 hervorgeht, ist die *probatio* der *sylogismus sophisticus*. 'Sophista' als Logiker siehe auch bei St. Thomas in S. Theol. I, 39, 5 ad quintum.



*Unmögliche* hat drei Arten, das Unmögliche des Widerspruchs, dessen Umkehrung ein *possibile logicum* sein würde, das Zuwenig- oder Machtlos-Sein, das Zuviel an Mächtigkeit, dessen hohe Würde ein unwertiges oder minderwertiges Tun nicht zulässt. – Das *Mögliche* hat zwei Arten: das Mögliche beim Zusammengehen von Hauptursache und Gelegenheit zur Auslösung der Wirkung und das Mögliche durch den Akt der unendlichen Macht Gottes. Durch diese zweite Möglichkeit und durch eine Umkehrung der Unmöglichkeit des Widerspruchs steht Lull dem Gedanken der 'logischen' Möglichkeit im Sinne einer Widerspruchslosigkeit der göttlichen Schöpfungs-ideen (vgl. oben Anm. 93) gewiss nahe; aber von der spätscholastischen Lehre eines völlig vom göttlichen Grunde abtrennbaren *Possibile logicum* ist Lull weit entfernt, weil seine ganze Aufmerksamkeit immer wieder auf das gerichtet ist, was ist. Wenn es irgendetwas gibt, das nicht durch sich selbst notwendig ist, so kann es eben sein oder nicht sein, denn «*Ab esse valet iudicium in posse*» nicht aber umgekehrt. Das heisst, das Können (*posse*) wird stets in einem Seienden fundiert als dessen Können. Ein Geschöpf, was noch nicht ist, ist möglich in passivem Sinne wobei man das Wort 'passiv' nicht in das Schema der aristotelischen Kategorienlehre zwingen darf, sondern ihm eine weitere, transzendente Bedeutung hier zuerkennen muss. Das geschöpfliche Möglichsein ruht in der Macht dessen, der es zu schaffen vermag.

Das *zehnte Kapitel* bringt in enger Anlehnung an eine landläufige Tradition die notwendigen Bestandteile eines Syllogismus (drei Sätze, drei Termini, Qualität, Quantität) so wie die *Arten* des Syllogismus als vollständigen, unvollständigen (Entymem), induktiven und paradeigmatischen (Exemplum) Syllogismus. Beim paradeigmatischen Syllogismus aber handelt es sich nicht lediglich, wie oben mitgeteilt wurde, um einen Vergleich zwischen individuellen Einzelfällen sondern zwischen Arten. Das wenigstens ist aus folgendem Beispiel zu ersehen: «Wie dem Endlichen ein endlicher Akt zusteht, so dem Unendlichen ein unendlicher Akt». Das Exempel ist eine Analogie mit vier verschiedenen Termini<sup>116</sup>.

<sup>116</sup> Wenn aber der strenge Syllogismus in eine Analogieform überführt wird, wie es oben in Anm. 100 geschah, so darf diese genau wie der Syllogismus selbst nur drei Termini haben. Diese syllogistisch gebundene Analogie ist ein Abbild der geometri-

Das *elfte Kapitel*<sup>117</sup> ist wieder ein typischer Fall des lullischen Denkens, Gleichheit, Grösser-, Kleiner-Sein gehören zu den grundlegenden Prinzipien der *Ars Generalis*. Sie spielen in der lullischen Logik eine beherrschende Rolle. Grösser-, Kleinersein gibt es z. B. in den beiden Prämissen eines Syllogismus, ferner im Beweis *a fortiori*, im Unterschied von der *demonstratio* und *probatio*, in der Bewertung sodann des Wahrheitsgehaltes der demonstrativen Syllogismen. So gilt es zu scheiden zwischen dem schlicht – *wahren* Syllogismus (dessen eine Prämisse eine notwendige und dessen andere Prämisse aber keine innerlich notwendige Wahrheit enthält), dem *wahreren* Syllogismus (dessen beide Prämissen Verstandeswahrheiten kundtun), und den *alles überragenden* Syllogismus (dessen Prämissen die göttlichen Wesenheitsattribute oder *Dignitates* zum Gegenstande haben).

Im *zwölften Kapitel*<sup>118</sup> zählt uns Lull traditionsgemäss die Bedingungen eines guten Syllogismus auf: drei wahre Sätze, in denen die Erkenntnis des Verstandes gleichsam zur Ruhe kommt, Stellung des Mittelterms, Verhältnis von affirmativen und negativen,

---

schen Proportion. Ich nannte sie anderswo die geometrisch-platonische Analogie (PLATZECK 504 sowie E. W. PLATZECK *La Evolución de la Lógica griega*, Consejo Sup. de Inv. Científicas, Barcelona 1954, Kap. 4 SS. 65 ff.). Das vorher genannte Exempel aber mit den vier Termini entspricht dem mathematischen Analogieverhältnis mit vier verschiedenen Grössen. Hierin erblicke ich eine treffende Bestätigung der Lehre der Scholastiker, dass es zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen keine direkte Proportion, wohl aber eine Analogie gebe. Das heisst, es lässt sich kein natürlicher (!) Mittelterminus zwischen dem Wesen Gottes und dem Wesen des Geschöpflichen aufstellen, der eine Analogie mit drei Termen erlaubt. Darum gibt es auch keinen natürlichen Syllogismus, der unmittelbar das Verhältnis zwischen göttlichem und geschöpflichem Wesen zur Darstellung brächte. Die transzendentalen Aspekte lassen wohl ein geistiges Einbegreifen der göttlichen Wesenheit und des Geschöpflichen in der Einheit eines transzentalen, äusserst armen und dürftigen Aspektes zu, der allerdings als *ens logice abstractum* immer noch auf das Real-Seiende rückverweist, der aber niemals ein Mittelterminus für eine Analogie im Sinne der sogenannten geometrisch-platonischen Analogie sein kann. Er ist als Abstraktum kein ebenbürtig Seiendes zwischen Gott und geschaffener Substanz, er ist ein *ens diminutum*. Darum ist er auch (nach strenger aristotelischer Anschauung) kein Mittelterminus einer transitiven Relation (vgl. E. W. PLATZECK, *Von der Analogie zum Syllogismus*, Paderborn 1954, 63 ff. und *La Evolución de la Lógica griega*, I. citato 67-71). Der Mittelterminus aber bedingt grundsätzlich die Transitivität und damit die Struktur jedes Syllogismus.

<sup>117</sup> LOGNOV 28v-29r.

<sup>118</sup> LOGNOV 29 r.

von universalen und partikulären Prämissen sowie deren Verhältnis zum Schlusssatz, Ausschluss des Mittelterms vom Schlusssatz, Ausschluss alles Überflüssigen und Forderung aller notwendigen Bestandteile, wie auch die Forderung von *axiomata* oder *propositiones per se notae*.

Zusammenfassend<sup>119</sup> stellt Lull *im dreizehnten Kapitel* nochmals seine Lehre vom Syllogismus an Hand der zehn Regeln seiner *Ars Generalis* dar. Ich greife nur einiges Interessante heraus, soweit es nicht bereits zur Sprache kam. Schon die Fragestellung der ersten Regel ist erwähnenswert. «*Utrum unus syllogismus sit maior necessarius et verus quam alius*». Die Antwort liegt aus dem elften Kapitel eben dieser fünften Distinktion bereits vor. Aber die Tatsache, dass die Frage hier gleich zu Anfang aufgeworfen wird, beweist, welche Bedeutung Lull ihr zumisst. Wir wissen auch schon, dass sein höchstes Interesse jener *demonstratio per aequiparantiam* gilt, die nicht nur für seine Theologie sondern auch für gewisse philosophische Fragen von besonderer Bedeutung ist. In den Frage-Regeln 'De quo' und 'Quare' werden wir abermals und eindringlich darauf hingewiesen, dass es Aufgabe des Logikers ist, Wahres vom Falschen unterscheiden zu lernen. Wir wissen, dass es hier lediglich auf eine Material-Logik abgesehen ist.

Endlich in den *Kapitel vierzehn bis sechzehn* kommt Lull auf die Figuren des Syllogismus zu sprechen. Wie Algazel kennt er nur die drei ersten Figuren mit vierzehn Beweis-Modi.<sup>120</sup> Auf die speziellen logischen Regeln dieser Figuren verzichtet er hier völlig. Sie sind ihm wohl bekannt, denn er hat sie in seiner Algazel-Kompilation aufgeführt. Lull begnügt sich hier lediglich damit, für die einzelnen Modi Beispiele herzusetzen.

Umso mehr drängt es ihn, die Denkfehler aufzuzeigen, die gegen den guten Syllogismus verstossen. In den folgenden Kapiteln spricht er dann mit einiger Ausführlichkeit von den traditionsgemässen dreizehn Falschlüssen (*fallaciae*), von welchen sechs aus sprachli-

<sup>119</sup> Lognov 5. Dist. Kap. XIII: 29v.

<sup>120</sup> Lognov 30r; auch Petrus 4.06-4.15 hat wie Aristoteles selbst nur drei Figuren, bringt aber die fünf Gegenmodi zur ersten Figur, die dann später die vierte Figur absetzen; vgl. Boch 84. — In Falnov, also vier Jahre nach Lognov führt auch Lull die neunzehn Modi des Aristoteles auf, aber wie Petrus nur im Anschluss an drei Figuren (Falnov, Dist. III, pars II, 13r B. ss.).

chen Schwierigkeiten hervorgehen, sieben weitere aber ausserhalb des Sprachlichen liegen. Wir ersparen uns den Kommentar. Es sei aber erwähnt, dass Lull in seinen letzten Jahren die Lehre der Falschlüsse noch zu erweitern suchte (vgl. oben Anm. 102).

Was wir vielleicht an Interessantem in Lulls *'Logica Nova'* anfragen, geht samt und sonders auf den Inhalt dessen hinaus, der von der logischen Form jeweils ergriffen wird. Dieser Inhalt wird gesichtet, geordnet, auf seinen Wahrheitskern untersucht als Vorbedingung weiterer wahrer Sätze und Schlüsse.

Das Formal-Logische ist im Grunde überhaupt nicht eigens behandelt. Formal-logische Grundprobleme des Syllogismus sind gar nicht gesehen. Hinter dem ganzen lullischen Traktat steht die gleiche Zielsetzung wie sie im Prolog der Algazel-Logik zum Ausdruck kommt: Was brauche ich für meine Lebensaufgabe, für meinen Verstandeseinsatz im Dienste Gottes, dem alle Dinge dienen sollen?

Dennoch, glaube ich, haben wir unser Thema noch nicht abgeschlossen. Wenn es wahr ist, dass formale Logik einen möglichst kleinen Bereich von inhaltsarmen, aber transzendental geltenden Bedeutungen auswählt, und wenn Lull seine *Ars Generalis* gerade auf weit umspannenden, ja transzendentalen Bedeutungen aufgebaut hat, so fragt es sich, ob seine *Ars*, wenn sie zwar nicht im Sinne der modernen Logik formal genannt werden kann, vielleicht doch einen Ansatz zur echt-formalen Logik bietet.

Mit dieser Frage verlassen wir nun gänzlich den Boden der *Logica Nova* und wenden uns lediglich der Prinzipienlehre der *Ars Generalis* zu.

### III. FORMAL-LOGISCHE ERWÄGUNGEN ZUR <ARS GENERALIS> LULLS

In der Einleitung<sup>121</sup> führten wir aus: Je allgemeiner die Bewusstseinsinhalte in einem Denkvorgange sind, desto abstrakter ist dieser. Das jeweils Abstraktere büsst an Bestimmtheit ein, ist relativ inhaltsleerer, dafür aber hat es relativ weiteren Umfang an Geltung im Bereich der Bewusstseinsinhalte... Der Charakter der relativ grössten

<sup>121</sup> Vgl. Text nach der Aum. 11 oben.

Unbestimmtheit der Bewusstseinsinhalte ist entscheidend zum Aufbau einer formalen Logik, denn dieser Charakter erlaubt die Anwendung von undeterminierten Variablen für Bewusstseinsinhalte überhaupt.

In jeder Wissenschaft gewährt man ein Streben nach übergreifenden Erkenntnissen, ein Streben nach innerer Gesetzeinheit, wonach in den einzelnen Teilen derselben Wissenschaft einunddasselbe Grundgesetz in verschiedener Variierung sich offenbart. Solche Erwägungen haben in der modernen Logik längst stattgefunden und zu der wertvollen Anschauung von der Analogie zwischen den Sondergesetzen der einzelnen Teilen der Logik geführt. Diesen Weg werden wir hier in Anbetracht der lullischen *Ars Generalis nicht* gehen können. Unser Anliegen muss irgendwie von einer geschichtlichen Stellung aus zu behandeln sein. Ich denke an die scholastische Auffassung des Urteils. Der Leser, falls er Vertreter der modernen Logistik ist, wolle einmal bereits eingebürgerte und recht zweckmässige Anschauungen der Urteils-Interpretation in der modernen Logik hintersetzen und mit dem Verfasser Ausschau halten, ob die Einheit der Logik nicht von der scholastischen Urteils-Auffassung her denkbar ist.

Scholastische Lehre ist es, dass das Urteil eine Relation, aristotelisch ausgesprochen ein Logos, sei. In der scholastischen Relation unterscheidet man zwei Termini (*terminus a quo* und *terminus ad quem*) und die Rücksicht ihrer Verbindung (*fundamentum relationis*), des Dazwischenseins. Ist nicht in einer Aussage die Kopula der Scholastiker solch eine Relationsrücksicht? Man verwandelt eine Aussage wie diese: «Sokrates läuft» in diese andere: «Sokrates ist laufend»<sup>122</sup>, damit die dazwischenliegende Fesselung der Bewusstseinsinhalte «Sokrates», «Laufen» auch ausgedrückt sei. Diese Fesselung kommt ja in der sogenannten Kopula <ist> zur sprachlichen Fixierung. Im Grunde steckt in dieser scholastischen Kopula ein Doppeltes. Denn diese Kopula <ist> bedeutet der natürlichen Sprachintention nach nicht allein, dass der Bewusstseinsinhalt 'Laufen' z. B. zum Bewusstseinsinhalt 'Sokrates' passt, nicht nur dass dies eine logisch mögliche Verbindung ist, sondern auch, ja sogar vor allem, dass diese Fesselung der beiden Inhalte im Bereich des Seienden entweder Tatsache ist (die scholastische *appellatio!*, *Petrus* 10.01) oder dass sie (durch ein hinzugedachtes 'vorausgesetzt dass') als Tatsache vorgestellt wird. Der

<sup>122</sup> Z. B. *PETRUS* 1.07.

Terminus 'Tatsache' meint auf alle Fälle einen Bezug zum *Bereich des Seienden*. Die Kopula <ist> beinhaltet die Relationsrücksicht des 'Faktisch-Zugehörens' von 'Laufen' zu 'Sokrates'. – Dies 'Zugehören' ist ein recht offener Begriff, d. h. er ist ein weiter Begriff für viele Unterarten des Zugehörens. Darauf können wir aber hier nicht eingehen.

Ausser diesem Zugehörig-Sein gibt es sehr viele andere Relationsrücksichten. Lull versuchte sie in seinen relativen Prinzipien – nicht etwa wie es in der modernen sogenannten *Relationslogik* geschieht – nach ihren formalen Strukturen, sondern nach dem *Bedeutungs-inhalt* auf wenige zu reduzieren. Er unterscheidet: *Verschieden-sein, Übereinstimmend-sein, Gegensätzlich-sein, Anfang-sein, Mitte-sein, Ziel-sein, Grössersein, Gleich-sein, Kleinersein*.

Jenes weitmaschige 'Zugehörigsein' steht in seinem Relationscharakter mit diesen relativen Prinzipien wohl dann auf gleicher Stufe, wenn seine beiden *Termini a quo* und *ad quem* unterschiedliche Realdinge sind; denn dann handelt es sich nicht um eine innerliche Wesensbeziehung. Erstreckt sich aber das Zugehörigsein auf eine und dieselbe Wesenheit eines Dinges, so ist das Zugehörigsein derart mit den *Termini* der Relation verwachsen, dass die heutige Logik – nicht zuletzt (besonders was die Klassenlogik angeht), weil sie den implizierten Bezug auf das *esse existentiae* nicht gelten lässt, sodann aber auch der Einfachheit des Kalküls wegen – die besondere Rücksicht dieses Zugehörigseins völlig unter den Tisch fallen lässt. Dagegen werden wir nichts sagen. Aber vorerst halten wir an der Möglichkeit einer durchgehen den Analyse aller Aussagen im Sinne der scholastischen Relation fest.

Will man mit Lull annehmen, dass die vielen Relationsrücksichten auf wenige zurückführbar sind, so kann man in der Tat die also reduziert wenigen Relationsrücksichten als eine Art von *festen Konstanten* betrachten<sup>123</sup>. – Der Ausdruck 'Konstante' legt nun den Gedanken nahe, dass es in jeglichen Aussagen, die *heic et nunc* alle einmal als Relationen behandelt werden, auch etwas Auswechselbares gibt oder geben kann, ohne dass die Relation in ihrem Rela-

<sup>123</sup> Die lullischen relativen Prinzipien könnten überdies in die der modernen Logik geläufigen Konstanten der Implikation, Disjunktion, Konjunktion, Äquivalenz, Exklusion ohne grössere Schwierigkeit überführt werden.

tions-*gefüge* dadurch gestört würde. Sie würde lediglich gestört, wenn neben der Konstanten, neben der Relationsrücksicht, einer der beiden Relationstermini einfach ausfiel. Dann wäre ja die Relation als solche unvollständig. Ob ich sage: «Aristotelische Wissenschaft ist grösser als die Platos», oder ob ich behaupte «Die Weisheit Platos ist grösser als die des Aristoteles» spielt für das Relations-*gefüge*, das von der Konstanten 'grösser als' bedingt ist, keine Rolle, wofern überhaupt zur Konstanten 'grösser als' irgendwelche Bewusstseinsinhalte als Relationstermini hinzukommen. Diese Bewusstseinsinhalte, die die Relationstermini hergeben, heissen dann mit Recht *Variabeln*.

Nun hat Lull diese auswechselbaren, also als Variablen zu behandelnden, Bewusstseinsinhalte ebenfalls auf eine kleine Anzahl von Begriffen reduziert. Man könnte vielleicht meinen, sie beträfen als Relationstermini Gegenstände, denen von Haus aus ein Selbststand zukommt. Aber wie könnten sie dann Begriffe sein, die alle möglichen Gegenstände zugleich umgreifen? Ich denke an die Begriffsinhalte der Erst-Figur der *Ars Generalis*, der *Figur A*; an die sogenannten *Dignitates*: Gutheit, Grösse, Dauer, Macht, Weisheit, Wille, Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit<sup>124</sup>. Diese *Dignitates* werden in Verbindung mit den relativen Prinzipien (besonders des Unterschiedes, der Übereinstimmung und der Gleichheit) zu Urteilsrelationen verknüpft, in denen sie die Variablen abgeben, während das jeweilige relative Prinzip die Konstante bildet. Nun werden aber mit den Namen der *Dignitates* die Dinge an sich nicht *in recto* sondern *in obliquo* angezeigt. Wenn ich 'Grösse' sage, weiss ich nicht sofort, welches Ding damit gemeint ist. Ich muss irgendeinen Dingnamen wie *Gott* oder *Engel* usw. im Genetivfall (*in obliquo*) dazusetzen, um ein Ding zu kennzeichnen. Doch sind die *Dignitates* von solcher Begriffsweite, dass sie – wenigstens nach der Intention Lulls – mit jedem Seienden auswechselbar sind. Sie haben objektiv transzendente Geltung. Sie sind aber nicht in jedem Falle das Seiende selbst, sondern allgemeinste Eigenschaften jedes Seienden (*passiones entis*).

Während jene konstanten 'relativen Prinzipien' *zwischen* den Seienden sich befinden, *bezeichnen* also diese *Dignitates* das Seiende selbst. Sie bezeichnen es aber – wir wollen den Sonderfall

<sup>124</sup> Vgl. oben Anm. 11 u. 24 sowie die Texte zwischen Anm. 65-66, 111-112.



der göttlichen Wesenheitsnamen jetzt beiseite lassen— das Konkret-Seiende nur *in casu obliquo*, d. h. sie stehen zum konkreten Seienden in Relation, und zwar in der Grundrelation der ontologischen Zuordnung, des schlichten Zugehörigseins. — Auch untereinander fügen sie sich zu vielfachen Relationen, bei denen die grundlegende Relationsrücksicht das einfache Zugehörigsein ausmacht. So heisst es bei Lull z. B. «Die Gutheit ist gut, sie ist gross, sie ist mächtig, sie ist weise usw. usw.»<sup>125</sup>.

Doch nicht nur das. Die *Dignitates* Lulls können auch wie Relationsrücksichtigen in einer Aussage behandelt werden. Das geschieht nach dem Axiom: «*Agere sequitur esse*». Wo es Gutheit gibt, gibt es auch ein Gut-machen. In der Aussage «*Die Dauer macht die Weisheit gut*» ist das gut-machen — ein denominales Zeitwort zur Gutheit! — die Relationsrücksicht zwischen den Termen ‘Dauer’ und ‘Weisheit’.

Dasselbe nimmt Lull mit jeder anderen *Dignitas* immer wieder vor. Die *Dignitates* sind also sowohl Termini einer Relation und darum variable Bedeutungsinhalte als auch im Übergang vom Seins— zum Wirkfeld Relationsrücksichten, *fundamenta relationis*.

Sollen wir sie nun in dieser ihrer Wirkfunktion Konstante nennen wie die relativen Prinzipien Lulls? Lull würde in solchem Falle die Frage heute ohne Zweifel bejahen. Er hat doch diese *Dignitates* darum zusammengestellt, dass sie allen möglichen Aussagen zu Grunde gelegt werden können. Sie sind Aspekte, die jedem Seienden und jedem Wirkenden notwendig zukommen. Sie sind sogar in dieser ihrer Durchgängigkeit, in dieser ihrer allgemein gültigen Transzendentalität, *konstanter* als jene relativen Prinzipien, von denen jedes einzelne für sich keineswegs auf jedes Seiende angewandt werden kann. Was aber transzendentaler, allgemeiner ist, ist doch *seinsmässig* konstanter als ein relativ Allgemeines.

Der moderne Logiker wird nie und nimmer solcher lullistischen Auffassung zustimmen können. Warum nicht? Die relativen Prinzipien Lulls legen uns, in sich genommen, keineswegs auf eine Seinsinterpretation fest. Löse ich die Bewusstseinsinhalte von ihrer Beziehung zur Welt des Seienden, dann ist die ganze Frage nach jenen transzendentalen Aspekten der Gutheit, Grösse, Dauer, usw., die ja dem Seienden des Seienden völlig folgen, ohne Bedeutung. — Der moderne

<sup>125</sup> Durchgehend in wohl sämtlichen Büchern Lulls.

Logiker lässt die Frage, ob die Variablen der Aussagen Seiende sind oder nicht, reine Werte oder ideale Grössen vollständig offen. Seine Kunst ist so allgemein, dass sie nicht einmal nach den ontologischen Grössstgenera aller möglichen Variablen fragt. Darum können auch niemals die ontologischen Bezüge der lullischen *Dignitates* in einer möglichst-formalen Logik jenen Konstanten der relativen Prinzipien vorausgehen. Sie dürfen überhaupt in einer möglichst-formalen Logik keinen Platz finden, denn für diese gibt es im Grunde als Bedeutungsinhalt ihrer Variablen lediglich die Wahrheitswerte (sofern es sich um variable Aussagen in der sog. Aussagen-logik handelt) und den Begriff 'Gegenstand überhaupt' (sofern es um die Prädikatenlogik geht).

Die Erstausrichtung Lulls auf das Sein hat die Vorbedingung einer möglichst-formalen Logik von Beginn an zunichte gemacht. Dabei muss man unbedingt zugeben, dass die *Ars Generalis* Ansätze zu einer echt-formalen Logik absetzt, die weit über Lulls eigene *Logica Nova* hinaus-führen. Lässt man mit den meisten Scholastikern die Bindung der Logik an die Ontologie zu, so muss man auch zugeben, dass der Ansatz Lulls beachtlich ist<sup>126</sup>.

### C. SCHLUSZBETRACHTUNG

Wer immer sich etwas ernsthafter mit Lull beschäftigt, wird wohl nie den Eindruck erhalten, er habe es mit einem minderwertigen

<sup>126</sup> Es mag vielleicht verwundern, dass wir lediglich auf Petrus Hispanus und die Araber zurückgriffen. Ein genaueres Eingehen auf Albert den Grossen steht noch aus, doch siehe oben An. 96. Petrus (Papst Johannes XXI!) war vielleicht Schüler von Wilhelm von Shyreswood (cf. Roos 107, 117). Seine *Summulae logicales*, die sich bald allgemeiner Beliebtheit erfreuten, müssen aber bereits vor 1245 verfasst worden sein, d. h. vor dem Ende seines Pariser Aufenthaltes, also eine beträchtliche Zeit vor Lulls Schriftstellertätigkeit. Nun hat H. Roos (Roos 120 u. vorher), zum grossen Teil auf M. Grabmann gestützt, sehr gut dargetan, wie seit dem Jahre 1255 die logischen Studien an der Pariser Universität zurücktraten und wie sich dann das Interesse der Aristen auf «die *terra ingognita* der Metaphysik, Physik und Psychologie des Aristoteles stürzte». – Wohl wäre es wünschenswert, Robert Kilwardby (gest. 1279) noch heranzuziehen; aber die weitere Entwicklung der scholastischen Logik liegt doch zum grossen Teil noch nach Lull.

Denker zu tun. Wohl aber sind neben den Vorzügen eines tüchtigen Autodidakten auch mancherlei Schwächen festzustellen.

Was nun besonders das Formal-Logische betrifft, ist Folgendes wohl deutlich geworden. Einerseits ist dies Formal-Logische in der *Logica Nova* – gemessen an der scholastischen Logik des dreizehnten Jahrhunderts<sup>127</sup> dürftig genug ausgefallen, und andererseits zeitigt es in der *Ars Generalis* Ansätze, die stärkerer Beachtung wert sind. Sie führten ja auch mehrere Jahrhunderte später einen Leibniz nicht bloss zu einem neuen Entwurf einer *Ars Combinatoria* sondern sogar – wenn zwar nicht ohne Hilfeleistung von Descartes (seinerseits übrigens in manchen Bezügen von Lull beeinflusst) zum Gedanken einer *Mathesis universalis*. Dass aber in der leibnizschen *mathesis universalis* grundlegende Einsichten der modernen theoretisch-mathematischen Logik vorweg genommen worden sind, wird heute von niemanden mehr bestritten, wenn auch die geschichtliche Abhängigkeit dieser von jener abzulehnen ist.

Ist man sich nun jener formal-logischen Ansätze der *Ars Generalis* bewusst geworden, so fragt man sich auch sogleich, warum sie nicht Lull weiter verfolgt hat. War er vielleicht dazu unfähig? Nein und ja. Dem Talente nach gewiss nicht, aber dem Ziele seines persönlich wissenschaftlichen Strebens zufolge unbedingt. Also liegt dies sein Unvermögen in der Zone des Nicht-Wollens. Wir sagten bereits, Lull sei kein Antidialektiker gleich einem Bernhard von Clairvaux und anderen Autoren des zwölften Jahrhunderts gewesen; aber er ist ein entschiedener Gegner einer möglichst-formalen Logik, weil sie nach seiner Meinung für ein lebenswertes Dasein unfruchtbar erscheint, weil sie – so fürchtete er – vom Sein wegzieht; noch mehr – und dies ist für Lull unbedingt entscheidend – weil sie eine Gedankenbewegung einleitet, die – wenn sie als Lebensaufgabe, als Beruf wie etwa in der Artistenfakultät seiner Zeit gefasst und einseitig ausgeführt wird – das Herz des Menschen vom höchsten Sein alles Seienden, von Gott, zu entfernen imstande ist.

Ist solche Auffassung eines Mannes aus dem 'dunklen Mittelalter' noch für die Kinder unserer 'aufgeklärten' Jahrhunderte nachvoll-

<sup>127</sup> Einen neuen Fragekomplex wirft die *Ars generalis* mit ihrer Kombinatorik auf. – Auch darüber liesse sich durch Vergleich mit der scholastischen und modernen Logik einiges Interessante noch anfügen. Doch wollen wir das uns gestellte Thema nicht zu weit ausdehnen.

ziehbar? Die Frage hat ein viel bedeutenderes Gewicht als etwa ein voreiliger Leser zunächst meinen möchte. Wir müssen hier an unserer Darstellung der *Dignitates* Lulls eine nicht unbedeutende Ergänzung vornehmen; nicht weil wir uns vorher geirrt hätten, sondern weil die rechte Ordnung der Erklärung es nicht erlaubt, alles auf einmal zu sagen.

Lull wendet die Lehre von der doppelten Realintention zu allererst eben auf diese *Dignitates* an, auf Gott<sup>128</sup>; und zwar jetzt nicht lediglich von einer transzendentalen Rücksicht her, sondern in solcher Weise, dass er behauptet: Die *Dignitates* finden ihre eigentliche und ganz vollendete Realisierung nur in der göttlichen Wesenheit. Sie sind notwendigerweise mit der göttlichen Wesenheit identisch. Allerdings weiss Lull sehr genau, dass die Bedeutungsinhalte der *Dignitates* von der Welt des Geschöpflichen her kommen, dass sie auf Gott 'metaphorice' angewandt werden<sup>129</sup>, aber diese Anwendung auf Gott ist derart gesteigert, dass sie dann auch nur und einzig und allein bei Gott zutrifft.

Die Entscheidungsfrage betreffs einer *analogia o der univocatio entis* ist insofern eine Scheinfrage als niemand, der die Seins *analogie* bejaht das Leugnen kann, wass Skotus und die skotistische Schule in abstrakt (!) logischer Ordnung<sup>130</sup> unter *univocatio entis* in-

<sup>128</sup> Vgl. oben Anm. 24.

<sup>129</sup> Vgl. INVSIC 43v: «De mixtione divinarum dignitatum *non* intendimus hic loqui *nisi metaphorice sive per similitudinem*»; vgl. CONGRU Anm. 41.

<sup>130</sup> «Ens est univocum logice loquendo», De Anima 921 n 14. Vives III, 619. Wie könnte es auch anders sein, wenn der Ens-Begriff nach Skotus als «res communissime accepta *nihil est extra animam*» und wenn es dann von ihm weiter heisst: «et extendit se (natürlich im Verstande!) ad quodcumque quod non includit contradictionem, sive sit *ens rationis* (!)... sive sit *ens reale*» (Quodl. q 3 n 2, Vives XXV, 113 b f.). Dies *Abstrakt-Logische* (vgl. oben Anm. 116 *logice abstractum*) bleibt aber stets an das Seiende insofern gebunden, als es im *modus significandi rem* mittelbar einbegriffen wird, wohingegen das *Formal-Logische* gerade von diesem *modus significandi* abzusehen betrebt ist und lediglich nach dem *modus substituendi* fragt, in dem Terminus für Terminus und logische Form für logische Form nach bestimmten Regeln und Gesetzen innerhalb eines logisch immanenten, seinsgelösten Bereiches ausgewechselt werden und sich folgen dürfen. In diesem formal-logischen Sinne darf die *univocatio entis* des Skotus natürlich *nicht* begriffen werden, dann wäre sie für die Aussage über Real-Seiendes wertlos. Mit dieser Bemerkung kehren wir zugleich zum Ausgang unserer Darlegung zurück und sagen nun:

nerhalb des christlichen Glaubens verstehen konnten und verstanden, sowie als derjenige, der die Seins *univocität* im Einklang mit der christlichen, also theistischen Gottesvorstellung bejaht, je das leugnen wird, was die thomistische Schule unter *Seinsanalogie* versteht und verstehen muss, wenn sie nicht dem Inhalt unserer Gottesvorstellung jede Bedeutung absprechen will. Dies zugegeben, glaube ich behaupten zu dürfen, dass Lull sich von einer anfänglich stärkeren Betonung des übergrossen Unterschiedes der Analogate Gott und Welt zur später deutlicher werdenden transzendentalen Auffassung seiner *Dignitates* hinbewegte. Die Termini *analogia entis* und *univocatio entis* finden sich nicht in der *Ars Generalis*. Immer aber bleibt sich Lull des unendlichen Unterschiedes zwischen Gott und Welt durchaus bewusst. Lässt man mit der sehr verschiedenen Anwendung der *dignitates* oder der absoluten Prinzipien Lulls auf Gott und auf das Geschöpfliche die Einheit der Analogie zu, so ist die Lehre Lulls von der ersten und zweiten Realintention und der darauf erst nachfolgenden logischen Intention nicht nur berechtigt, sondern sie beweist zugleich, wie die Hervorkehrung der formal-logischen Intention, die alle Bedeutungsinhalte möglichst hintansetzt, als etwaige *Lebenshaltung* notwendig von Gott wegführen muss. Wenn schon die praktische Umkehrung der ersten und zweiten Realintention bei Lull – und darin stimmen die religiösen Menschen aller Jahrhunderte mit ihm überein – Sünde und Abfall heisst, wie gross müsste dann erst der Abfall von Gott sein, wollte jemand die logischen Intentionen zur Grundlage einer Philosophie oder gar einer Weltanschauung nehmen. Denn gemäss dieser reinen formal-logischen Intention heisst es ja nicht nur absehen vom Göttlichen, sondern absehen auch von allem Geschöpflichen, das der Gutheit des göttlichen Weisheitswillens entsprungen ist. Was wäre dies wohl in den Augen Lulls? Etwa eine Ungeheuerlichkeit? Vielleicht ein anderes Extrem: eine äusserste Lächerlichkeit wegen seiner *otiositas*, wegen seiner fruchtlosen Enttäuserung.

---

Scholastische Logik umfasst beides: das Abstrakt-Logische mit seiner Funktion des *modus significandi* und das Formal-Logische mit seinem *modus substituendi*. Die moderne axiomatische Logik weist den scholastischen *modus significandi res reales* völlig zurück, verweist den *modus significandi conceptus* ins sogenannte Metalogische und begrenzt sich in ihrem Formalismus auf den Logikkalkül.

Gewiss, hätte Lull wie wir Kinder des zwanzigsten Jahrhunderts den ganzen Auftrieb überschaut, den das formal-logische Denken und das von ihm implizierte mathematische Denken den Naturwissenschaften und der Technik gegeben hat, so würde er wohl kaum über das Streben nach einer sauber-formalen Logik dies Verdikt der Unfruchtbarkeit gesprochen, und ebensowenig würde er das Gespräch sogleich ins Weltanschauliche hinübergespielt haben.

Würde aber Lull die neupositivistischen, also doch weltanschaulich gebundenen Deutungen der modernen Logistik in Sicht bekommen, dann würde der ehemalige Seneschall eines Jakob des Eroberers und der spätere nimmermüde Sendbote Gottes seine mächtige Stimme erheben. Und wie er ehemals den lateinischen Averroisten keine ruhige Stunde mehr gönnte, so würde er auch heute noch mit dem gleichen zähen Optimismus seiner glühenden Seele das Jahrhundert in die Schranken fordern.

P. ERHARD-WOLFRAM PLATZECK, O. F. M.  
Roma

RESUMEN DE LA SEGUNDA PARTE DEL ESTUDIO DEL  
P. PLATZECK

II, 4.—En la doctrina luliana del silogismo observamos la misma dirección hacia una 'lógica de las cosas'. En su *LOGICA NOVA* Llull reduce las leyes formales del silogismo a un *minimum* y su interés principal versa casi exclusivamente acerca de la demostración. «El silogismo —dice— es una demostración que se constituye de tres proposiciones verdaderas y necesarias». El silogismo meramente formal ('*probatio*') es —según Llull— solamente un *sylogismus appropriatus*. Por eso, Llull trata explícitamente, en la quinta distinción de *LOGICA NOVA*, de los grados de necesidad en las diversas proposiciones así como de los grados de necesidad en los diversos silogismos. Vuelve también la doctrina de la definición, la cual —según Llull— abarca no solamente la definición aristotélica sino a la vez la descripción. Todo esto demuestra que Llull considera ante todo la *materia* de los silogismos y no solamente la forma de los mismos. — En la clasificación de las demostraciones nos interesa saber, de dónde Llull sacó la concepción de la *demonstratio per aequiparantiam*. Recorriendo la Historia de la lógica de C. Prantl, nos dimos cuenta de que ésta, en el fondo, no es otra cosa sino la '*demonstratio propter quid et quia simul*' del Avicenna, en la cual todas las proposiciones son convertibles por ser los términos de la misma extensión en una misma demostración... Siguen, en la misma quinta distinción de la *LOGICA NOVA*, los capítulos sobre lo imposible y lo posible. Interesante es la división de lo imposible en lo imposible por contradicción, en otro por defecto y en otro por exceso del poder existencial. Lo posible coincide —como casi siempre en los Escolásticos— con el contingente. — A continuación, se añaden las doctrinas conocidas sobre las especies del silogismo. — En otros capítulos Llull describe, por medio de ejemplos, las tres figuras del Arte silogístico, omite empero los cinco silogismos indirectos de la primera figura, las cuales desde el siglo XIV constituyen la figura cuarta en la lógica escolástica. Todo esto está explicado con rapidez. Mayor es la preocupación de Llull por las falacias, por la cual se revela de nuevo su mayor interés por una lógica 'material'.

III.—Este interés por una lógica 'material' predomina también en el *ARTE GENERAL*, aunque el punto de partida aquí sea todo nuevo y admita ciertas relaciones con la lógica lo más posible formal de nuestros días.—Cuanto más generales son los contenidos de conciencia en el decurso de nuestro pensar, tanto más abstracto es éste. Lo más abstracto pierde terreno en las determinaciones, es relativamente más pobre en ellas, tiene por otro lado una extensión relativamente mayor en el campo de los contenidos de conciencia. El carácter de la indeterminación relativamente mayor de estos contenidos de conciencia es decisivo para construir una lógica formal, pues este carácter así indeterminado permite el uso de los variables *in se* indeterminados, que sustituyen los diversos contenidos de conciencia. Estas constataciones que se imponen por la lógica teórica de hoy, son quizás útiles para estimar bien el *ARTE GENERAL* de Llull. Si se acepta por el momento la tesis escolástica de que cualquier juicio constituye una relación, y, si se reducen los fundamentos de relación a unos cuantos que pueden fungir como constantes de las relaciones proposicionales, podemos observar una cierta vecindad del *ARTE GENERAL* luliano y de la lógica moderna; pues los principios relativos de Llull (diferencia, concordancia etc.)



pueden reducirse sin notable dificultad a los constantes fundamentales de la lógica de hoy (disyunción, conyunción etc.). Pero ¿cuáles son entonces los variables en la lógica luliana? Son, en primer lugar, las dignidades o sea los principios de la figura primera. Sin embargo, estas dignidades no son los seres mismos ni los significan *in recto* sino sólo *in obliquo*; más son — como dicen los Escolásticos— *passiones entis*. Además, para los constantes y variables de Llull, existe la posibilidad de cambiar la función de constante y de variable, de modo que dichos variables pueden tomar la función de constantes, por ser reducidos ellos también en número; y, viceversa, los constantes, es decir, aquellos principios relativos de Llull pueden a veces figurar como variables. Este cambio de función se debe ante todo a la doctrina luliana de los correlativos, por los cuales la lógica de Llull queda a la vez íntimamente vinculada a la ontología, al orden natural de las cosas. Más aún: bajo el aspecto de este orden natural de las cosas, las dignidades transcendentales de Llull (o sea los principios absolutos de la primera figura) aparecen más constantes que esos principios relativos de diferencia, concordancia, etc. Aquí se ve en seguida la discrepancia fundamental que hay entre la lógica teórico-matemática de hoy y el *ARTE GENERAL* de Llull. Los principios relativos del *ARTE GENERAL* no determinan todavía por sí mismos una ontología. Cuando delante de los contenidos de conciencia no se atienden las relaciones, que ellos tienen que tener con el mundo del ser real, la cuestión de las dignidades, es decir, la cuestión de aquellos aspectos transcendentales de la bondad, de la magnitud, de la duración, etc. (que todos son *passiones entis*), ya no tiene importancia. Para la lógica moderna no importa la cuestión de que los variables en las proposiciones signifiquen seres reales o no, de que representen valores puros u otros conceptos ideales. La lógica moderna es tan general y formal, que ni aún pregunta por los 'géneros máximos' ontológicos de todos los variables posibles. Por eso los principios ontológicamente absolutos o sea las dignidades de Llull no deben anteceder a los constantes de los principios relativos en una lógica lo más posible formal, no deben figurar de manera alguna en una lógica verdaderamente 'formal'; pues en tal lógica abstractísima (cuyo valor y cuya utilidad para la filosofía no se discute aquí; mas véase la introducción y la conclusión del texto alemán), o sea en la lógica puramente teórica los variables, como sustituyentes de los contenidos de conciencia, no pueden ser sino los valores lógicos (lo verdadero y lo falso reconocido), cuando se trate de las proposiciones variables en la lógica de proposiciones no-analizadas y además el concepto abstractísimo de 'objeto sin más', cuando se trate de la lógica de los predicados.

Bajo el concepto de la lógica teórica, la dirección fundamental de Llull hacia el ser real ha eclipsado la condición *sine qua non* de una lógica lo más posible formal desde un principio. Esto no obstante, hay que reconocer el hecho de que el punto de partida novísimo de Llull en su *ARTE GENERAL* contiene todavía enlaces metodológicos con la lógica formal de nuestros días.

C. Raimundo Llull, hoy en día tendría que reconocer en la lógica moderna una hija espuria de su *ARTE GENERAL*. 'Hija' puede llamarse por las razones expuestas; 'espuria' por la exclusión categórica de las intenciones reales y más 'espuria' aún, hasta llegar a ser una 'hija ingrata', por las interpretaciones neopositivistas y relativistas, por las cuales ciertos autores osan todavía negar la posibilidad de la ontología metafísica.

## EL PRIMADO ABSOLUTO DE CRISTO EN EL PENSAMIENTO LULIANO (\*)

Las dos más grandes conquistas del pensamiento franciscano, ha escrito el P. Gemelli,<sup>1</sup> son las tesis de la Inmaculada Concepción de María y del primado absoluto de Cristo.

Abanderados de las dos tesis, el Bto. Ramón Llull y Duns Scot.

Al Doctor Sutil se le ha representado escuchando al Doctor Iluminado, que, en una cátedra de la Universidad de París, defiende la Concepción Inmaculada de María.<sup>2</sup> Y Longpré, ve cierta influencia luliana en la doctrina concepcionista de Scot.<sup>3</sup>

En lo que al Primado absoluto de Cristo se refiere, podrá el lector mismo deducir a cuál de los dos Doctores pertenece el caudillaje.

Tesis es ésta medular en la Teología del Bto. Ramón Llull, y sin la cual, a nuestro juicio, toda la cristología y la mariología del Doctor Iluminado perdería su vigoroso carácter, su sello típico. Sea cual fuere el camino que siguió nuestro Beato para llegar a la cumbre del Primado absoluto de Cristo, lo cierto es que uno se imagina a este intrépido peregrino del pensamiento, exclamando alborozado desde aquella altura: «He aquí el panorama que iba soñando...»

Sólo unas palabras, para aclarar bien el sentido de la cuestión.

No se pregunta si el Verbo se hubiese encarnado, aunque Adán no hubiese pecado; sino que se pretende averiguar por qué se encarnó realmente el Verbo en el orden actual. El motivo primario de la En-

---

(\*) Invitados por el Director de «*Estudios Lulianos*» a publicar, en esta misma revista nuestra tesis doctoral de Teología, escrita sobre *Christologia luliana*, en breve, saldrá, D. m., un estudio más exhaustivo del tema del presente artículo.

<sup>1</sup> *Il Francescanesimo*, VIIª ediz., Milano, 1956, 60.

<sup>2</sup> Son corrientes las litografías, donde aparecen, de la manera expresada, los dos grandes teólogos medievales.

<sup>3</sup> *Lulle (Raymond)*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, IX, París, 1926, cols. 1127-1129.

carnación, ¿fue la redención del género humano, o hubo otra causa independiente de la redención? Se trata, pues, no de establecer una hipótesis vana, inútil, sino de investigar la causa principal del hecho más importante de nuestra religión. Sólo entonces podremos conocer, con toda la perfección posible a nuestro entendimiento, la persona de Jesucristo; sólo entonces podremos penetrar el verdadero concepto de la realeza del Verbo humanado.<sup>4</sup>

¿Qué piensan los Doctores católicos? Todos, fundados en muchos textos de la Sagrada Escritura, afirman que el Verbo se hizo carne para redimirnos.<sup>5</sup> Todos afirman, igualmente, que la redención no fue el único motivo de la Encarnación, pues tanto la Sagrada Escritura como los Santos Padres, nos ofrecen una gran variedad de motivos.

Pero entre tantos motivos, ¿hay alguno que deba decirse primario, principal, del cual dependa, realmente, la encarnación del Verbo, y que por tanto haya de considerarse la verdadera causa de la existencia de Jesucristo?

Aquí empieza la divergencia entre los autores. Unos afirman que la redención fue la causa «sine qua non» de la Encarnación, y que, por consiguiente, el Verbo no se hubiera encarnado, si Adán no hubiese caído. La llamaremos sentencia *negativa*: (*No se hubiera encarnado...*) Como se ve, la existencia de Jesús ocupa un lugar secundario en los derechos divinos, puesto que está subordinada a la caída de nuestro primer padre. *Encarnación para redención*.

La otra sentencia, que llamaremos *afirmativa*: (*Se hubiera encarnado aunque Adán no hubiera pecado...*) exige para Jesucristo el primer puesto en el orden lógico de los decretos divinos. Dios, en su obra «ad extra», quiso ante todo, a Jesucristo, y para ello y para Él (Jesucristo) creó el mundo. (*Creación para Encarnación*). La caída de Adán no hizo más que añadir al Jesucristo ya existente en los divinos decretos, el duro cargo de Redentor.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Cómo entiendan la fiesta de Cristo Rey los autores de las diversas sentencias acerca del fin principal de la Encarnación, cfr. Hugon, O. P. «La fête de Jesus-Christ Roi et le motif de l'Incarnation», *Revue Thomiste*, sep.-oct. 1927, p. 339-349. Por la sentencia escotista, P. Chrysostôme, O. F. M., «La fête de Christ-Roi et le motif de l'Incarnation», *Etudes Franciscaines*, tom. 40, pág. 459-480, y 595-611.

<sup>5</sup> «Venit Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat», Luc. 19, 10.

<sup>6</sup> Suárez admite una sentencia media, conciliadora de las otras dos, diciendo

Primado absoluto de Cristo, pues, vale tanto como decir que Jesús, en la escala de los seres, es el primero, no sólo en cuanto a la dignidad, sino en cuanto a la existencia lógica en los decretos divinos.<sup>7</sup>

Para ceñirnos al solo pensamiento del Bto. Ramón Llull, no nos detendremos por ahora en las disquisiciones de los teólogos de los siglos XII y XIII, relativas a nuestra cuestión.

No digo más sino que no puede hablarse de una *sentencia tradicional* en aquellos siglos en cuanto a nuestra cuestión.<sup>8</sup> La solución era libre y diversa. Ni la autoridad del maestro, el famoso «magister dixit», obligaba a ningún discípulo a pronunciarse en favor de una u otra sentencia. Sto. Tomás y San Buenaventura defendieron la opinión contraria a la de sus respectivos famosos maestros, S. Alberto Magno y Alejandro de Halés. Y para que se vea si ya en el siglo XIII tenía por sólidamente basada en la Sagrada Escritura la doctrina de la Encarnación independiente de la caída de Adán, baste el siguiente dato, curioso por cierto. El gran maestro de Santo Tomás, San Alberto Magno, se inclina a la sentencia afirmativa, porque la cree más conforme a la *piEDAD de la fe* «*pietati fidei*»,<sup>9</sup> que valía tanto, en el modo de hablar de entonces, como decir conforme al testimonio de la Escritura y de los Santos Padres.<sup>10</sup> Y en cambio, San Buenaventura, después de sinceros elogios a la sentencia afirmativa, abraza la negativa, por parecerle «*magis concordare pietati fidei*»,<sup>11</sup> concordar más con la piedad de la fe. Ambas sentencias, pues, se levantaban a juicio de los teólogos del s. XIII, sobre la roca firme de la doctrina de la Iglesia.

El afán de los teólogos de ambos bandos de tener un buen caudi-

---

que Dios quiso ante todo la Encarnación, y para que ésta tuviera lugar quiso permitir el pecado (*De Incarnatione, D. V, Sec. II, n. 16*). No obstante en su tratado *De Angelis*, posterior al *De Incarnatione*, afirma: «Nunca pude adherirme a aquella sentencia (la negativa), y así absolutamente opino que aunque Adán no hubiese de pecar, se hubiera hecho la unión del Verbo en la naturaleza humana» (*De Angelis, L. VII, c. XIII, n. 9*).

<sup>7</sup> Cfr. «*Primauté de N. S. J. C. et motif de l'Incarnation*», en «*Etudes Franciscaines*», t. 33, p. 22 y siguientes, y p. 289 y siguientes; t. 35, p. 547 ss.

<sup>8</sup> Cfr. MICHEL, «*Dictionnaire de Théol. Catholique*», vol. VII<sup>2</sup>, col. 1501.

<sup>9</sup> III Sent. D. 20, a. 4. solut.

<sup>10</sup> P. Chrysostôme, «*Etudes Franciscaines*», vol. 34, p. 487, (nota).

<sup>11</sup> III Sent. D. 1, a. 2, q. 2. concl.

llo, ha hecho que la sentencia negativa se haya venido llamando *tomista*, y la afirmativa, *escotista*.

Mal paladín para la primera resulta Santo Tomás, pues no es nada difícil demostrar que pacta muchas veces con el adversario.<sup>12</sup>

Y en cuanto a Escoto, adalid de la segunda sentencia, podemos afirmar que no hizo sino defender la bandera que Ramón Llull levantara años antes.<sup>13</sup>

Antes de entrar en la frondosa selva de los textos lulianos, séanos permitida una advertencia a aquellos adversarios de nuestro Doctor que le niegan todo mérito en la presente cuestión, tachándole de optimista al afirmar la necesidad de la Encarnación en la hipótesis de la creación. A los tales podría aconsejarse no ya que leyeran las brillantes defensas que de la divina libertad en el pensamiento luliano han hecho el P. Pasqual,<sup>14</sup> el P. Longpré,<sup>15</sup> etc., sino simplemente que hojearan los escritos del Beato (ya que alguno confiesa ingenuamente no haberlo hecho); pues el Doctor Iluminado desvanece, con luz propia, las aparentes tenebras de algunos pasajes suyos, no cansándose de repetir que en Dios «las obras *ad extra* no son necesarias»,<sup>16</sup> sino que obra «como el agente que libremente y a su arbitrio causa el efecto»;<sup>17</sup> que «Dios tiene su voluntad libre, no obligada»,<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Cfr. FR. RISI, «*Sul motivo primario dell'Incarnazione del Verbo*», tomo II. Todo este tomo está dedicado al estudio del pensamiento de Sto. Tomás acerca de nuestra cuestión.

El P. Chrysostôme, en «*Etudes Franciscaines*» (tom. 34, p. 495) hace notar la dificultad de conciliar varios textos de Santo Tomás con la conclusión: «Sin el pecado de Adán, no hubiera tenido lugar la Encarnación». Ciertísimo que el Doctor Angelico, en muchos lugares, concede probabilidad a la sentencia *afirmativa*. Trata explícitamente la cuestión en III Sent., D. 1, a. 3.—Sum. Theol. P. III, q. I, a. IV. «*Temperata doctrina Sancti Thomae*» es como llama HONORATO DEL VAL, la postura de Sto. Tomás en la presente cuestión («*De Verbo Incarnato*», pp. 168-170).

<sup>13</sup> Puede verse la doctrina de Scor en «III Sent. D. VII, Q. 3, Report. oxon. Q. 4, et d. 19». Igualmente en Summa Theol. (Montefortino) tom. V, trac. I, 2. I, a. 3. Entre los Escotistas descuellan FRASSEN. Véase su obra «*Scotus Academicus*» (Romae 1901) editio nova, t. VII, Disput. I, a. III, Sect. III, 2. I. También, MASTRIO. disp. 4, Q. I, etc.

<sup>14</sup> *Vinditiae lullianae*, tom. IV, c. VIII (Aviñón, 1778).

<sup>15</sup> «Lulle Raymond» (Dictionaire de Théol. Cath.) tom. cit., col. 1126 (París, 1926).

<sup>16</sup> *L. de principiis Theologiae*. P. I, D. III, C. 3.

<sup>17</sup> *Disputatio Raymundi et Hamar*. P. II, c. 1, n. 3.

<sup>18</sup> *L. contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a ven. P. D. Episcopo Parisiensi*, c. 21, n. 2.

y que en sus atributos «no tendría perfección, si hiciera o creara algo por necesidad»;<sup>19</sup> y por consiguiente, «que no puede probarse de necesidad que Dios se haya encarnado, ya que tal encarnación no es natural, ni hay nada que pueda obligar a Dios a revestirse de nuestra humana naturaleza».<sup>20</sup>

Intentemos ahora seguir al Doctor Iluminado a través del florido vergel de su cristología. De intento digo *seguir*, pues es bien claro que el Beato, cual devoto romero incansable, hubo de pisar muchos senderos en los campos de la Teología para llegar al Primado absoluto de Jesucristo. La independencia, y casi diría santa anarquía del pensamiento luliano, no la lograría el Beato, según parece, sino poco a poco y al precio de duros esfuerzos. En sus principios, faltó todavía de aquella vigorosa autonomía que tanto nos deleita y admira, no tendría más remedio que seguir las sendas ya bien definidas y señaladas por la bendita planta de tantos sabios en el decurso de los siglos; pero pronto le vemos, inquieto y soñador, dejar el camino común, al menor indicio de alguna belleza nueva, y vagar en busca de nuevos horizontes, por cañadas y alturas desconocidas, vírgenes todavía de humanas huellas.

Es, exactamente, lo que le pasó en la presente cuestión. Al principio, no ve en la Encarnación del Verbo otra finalidad ni otra causa que la Redención. Sigue la manera común de subordinar a la reparación de la humanidad caída y prevaricadora la existencia de Jesucristo. Véase lo que escribió, hacia el año 1269, en el *Libro del Gentil*: «Dios es hombre a causa de la Redención».<sup>21</sup> Y poco después, hacia 1270, en otra de sus obras pertenecientes a la primera época de su actividad literaria, el *L. de Contemplación*, se expresa como sigue: «Vuestra venida (Señor) y la encarnación que llevasteis a cabo en nuestra Señora, es con muy grande ordenación y con gran motivo, La causa y razón que tuvisteis, Señor, de tomar carne humana, fue por motivo de la humana naturaleza que había caído en pecado en Adán por causa de la desobediencia para con Vos. Y para que la humana naturaleza fuese recreada, quisisteis venir a este mundo para purifi-

<sup>19</sup> *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. D. III, P. II, q. 30.

<sup>20</sup> *Lib. de ascensu et descensu intellectus*. D. IX, in título «Quod Deus sit incarnatus» (Palmae Majoricarum, 1744).

<sup>21</sup> Lib. III, art. VI, edic. J. Rosselló, Palma de Mallorca, 1901, 173.

carla del pecado original. Habéis querido que en vuestra Encarnación hubiese razón y causa, y tanto como fue grandemente necesaria la recreación humana, otro tanto fue grande la causa que tuvisteis de tomar carne por amor nuestro». <sup>22</sup> «Si el pecado de Adán no fuese general, Vos, Señor, no hubieseis tenido ocasión de tomar carne y ser hombre, y si no hubieseis sido hombre, los hombres no podrían en la gloria ser tan bien glorificados corporalmente como lo serán siendo Vos hombre». <sup>23</sup> Como se ve, el Beato no solamente afirma que la Redención fue la causa de la Encarnación, sino que subordina a la Redención el argumento de la glorificación del cuerpo de los bienaventurados por medio de la humanidad de Cristo, mientras que Alejandro de Halés había ya esgrimido este mismo argumento para probar la Encarnación independiente del pecado de Adán. No hay duda, y lo prueban muchos textos, que Ramón Llull sostiene en el Libro de Contemplación la sentencia negativa. Dice explícitamente: «Si el pecado de Adán no fuese general, Vos, Señor, no os hubieseis encarnado». <sup>24</sup> Así seguirá pensando por espacio de dos lustros.

Si bien prueba la Encarnación por razones que seguirá esgrimiendo, y con más brío, cuando haya cambiado de parecer, para negar que sea la redención la causa de la Encarnación, puede afirmarse que

---

<sup>22</sup> «...vostre aveniment e la encarnacio que prengué en nostra dona, molt es ab gran ordonacio e ab gran raó: car enans que vos vos encarnàsets, volgués aver occasió per la qual aguéssets raó e occasio de pendre carn humana. La occasio e la raó que vos, Sènyer Deus, agués de pendre carn humana, si fo per raó de la natura humana que caec en peccat infernal en Adam, per raó de la desobediencia que ac en vers vos. On, per tal que la natura humana fos recreada, volgués vos venir en est mon per purificar aquella del peccat original. On, beneyt siats vos, Sènyer Deus, qui avets volgut que en vostra encarnacio aja raó e occasio: e aitant com fo gran necessaria a la natura humana recreacio, aitant fo gran la occasio que vos agués en pendre carn per amor de nos». Ed. Obras de Ramón Llull, Vol. II, Tom. I, cap. 54, n. 1-3, Mallorca, 1906, 277.

<sup>23</sup> «Sil peccat d Adam no fos general, vos, Sènyer, no agrets occasió que us encarnàsets ne fosssets home, e si vos no fosssets home, los homens no pogren en gloria tam bé gloriejar corporalment com farán per so car vos sots home. On, per tal que vos siats dreturer a home en gloria, es significat que home glorieja en vos corporalment veent e oent vostra humana natura. On, per tal que vos aguesssets occasió de esser home per esser dreturer a home, es significat quel peccat dAdam es general», Edic. cit., vol. V, tom. IV, cap. 183, núm. 8, Mallorca, 1911, 134.

<sup>24</sup> Ibidem.



en estos primeros años de su producción literaria, no desliga los conceptos de encarnación y de redención.

¿Cuándo y cómo se verificó el cambio de opinión en el pensamiento del Doctor Iluminado? Parece puede aceptarse la opinión del Dr. Eijo y Garay, Obispo de Madrid, según la cual el cambio se produjo allá por el año 1285, fecha en que escribió el libro de «*Els cent noms de Déu*», primera obra en que el Beato defiende clara y terminantemente el Primado absoluto de Cristo. En ninguno de los libros que Lull escribirá a partir de esta fecha aparecerá ya el concepto de Encarnación para la Redención, y en muchas obras combatirá dicho concepto con abundantes argumentos.

¿Fueron causas internas o externas las que determinaron el cambio? Creemos que son de ambas clases. No es difícil, teniendo ante los ojos los escritos del Beato, ver como apoyado en sus principios y alentado por su sano optimismo va ganando altura de un modo gradual, hasta encontrarse a las puertas mismas del santuario, cerradas todavía, del Primado absoluto de Jesucristo. Ésta era la meta a donde debía llegar, casi por necesidad. «Esta tesis —escribíamos hace unos años al Dr. Eijo y Garay— no podía menos de dar finalmente color y sabor —sabor y color de fruto maduro— a toda la cristología y mariología lulianas».<sup>25</sup>

Pero, a este peregrino, que lleva polvo de mil senderos y atajos, ¿qué mano le franqueó el umbral del místico santuario, en donde pudo finalmente penetrar con tanto anhelo y tanto fervor? Más claro: ¿Quién desligó en su pensamiento los conceptos de encarnación y de redención, para que por fin pudiera entonar libremente su magnífico himno a Jesucristo, principio y razón de todas las cosas, a Jesucristo que ocupa el primer lugar en los divinos decretos, predestinado

<sup>25</sup> Al lector que quiera seguir la trayectoria de esta evolución del pensamiento luliano le remitimos a nuestra tesis doctoral, que, como hemos dicho antes, será publicada en esta revista, o al trabajo del citado Dr. Eijo y Garay, «*La finalidad de la Encarnación según el Beato Raimundo Lulio*» (*Revista Española de Teología*, cuad. 2, abril-junio, 1942). Es, por cierto, al autor de ese artículo a quien cabe el mérito de haber sido el primero en descubrir dicha evolución. Pues, si bien la habíamos demostrado, con abundancia de textos en nuestra tesis doctoral escrita cinco o seis años antes de que apareciera el trabajo del Dr. Eijo, es cierto que la descubrimos sólo después de que el erudito Obispo de Madrid habló de ella, en carta particular, dirigida a nuestro llorado P. Bartolomé Salvá, T. O. R. *Cuique suum*.

antes de toda previsión de pecado? Es cierto que antes de él, en el principio del s. XII, el Abad Ruperto y Honorio de Autun habían propuesto la cuestión y que, al menos Honorio la había resuelto en sentido afirmativo. <sup>26</sup> Igual hicieron después Alberto Magno y Alejandro de

---

<sup>26</sup> Últimamente el P. Egidio M. Caggiano, O- F. M., en un artículo *De mente Ioannis Duns Scoti circa rationem Incarnationis* (Antonianum, XXXII. 1957. 311-334) escribe: «*Quaestio de ratione incarnationis ex professo primo proposita est a Ruperto Abbate Tuitiensi (1135). Auctor asserit peccatum primi hominis causam fuisse quare Filius Dei carnem induit passibilem. Quaerit tamen utrum Filius Dei venisset in mundum, utique, in carne impassibili, si homo non peccasset.*

*Responsio auctoris est omnino affirmativa.*

*Rupertus igitur tenet redemptionem generis humani non esse incarnationis rationem seu finem neque unicum neque praecipuum et ideo tenuisse censendus est Verbum incarnatum fuisse, utique tamquam caput et regem Angelorum et hominum, etiam si homo non peccasset.*

*Clariore modo rem pertractavit Honorius Augustodunensis (primo med. saec. XIII). Tractatus exhibetur per modum dialogi inter discipulum et magistrum. Quaerit discipulus: «Utrum Christus incarnaretur, si homo non peccasset?... Respondet magister dicendo quod peccatum primi hominis non fuit bonum... Ideo non fuit causa incarnationis Christi...*

*Auctores istos, ut in nostra quaestione pertractanda antesignani merito dici possunt, alii secuti sint theologi, inter quos ipsi magistri Albertus Magnus, Alexander Halensis, S. Bonaventura et Angelicus, quorum tamen mens non semper ita clare apparet, ut indubitanter affirmari possit eos unam, aliamve ex oppositis sententiis tenuisse in quaestione de adventu vel non adventu Christi in mundum, non peccante Adamo. Intentum nostrum... non est ut de illis agamus, sed de mente unius Scoti in hac quaestione inquiremus...*

*Notum est traditionalem cholam scoticam docere incarnationem Verbi in omni hypothesi suamque sententiam firmare textibus ex operibus Ioannis Duns Scoti acceptis, ea intentione ut ostendant ipsum Scotum eandem tenuisse sententiam.*

*Contra traditionalem interpretationem mentis Doctoris Subtilis insurrexit P. Deodatus M. de Basly, O. F. M., qui in Revue Duns Scot, annis 1911-12, seriem 10 articulorum edidit sub generali ac significativo titulo: Le vrai motif de l'Incarnation. Scot aussi loin des Scotistes que des Thomistes.*

*Concludendo dicimus quod etiamsi auctoritas Reportationum in genero omnino excludenda esset, thesis Scholae scotisticae traditionalis de incarnatione in omni hypothesi non parva inveniret elementa in Ordinatione contenta, quibus sufficienter rata haberi. Admissa autem auctoritate saltem Reportationis Parisiensis, ut ex dictis probabilius admittenda videtur, nullum est dubium quin praefata thesis possit rite per auctoritatem Subtilis confirmari. Collatis enim simul his, quae de praedestinatione Christi*

Halés, pronunciándose también en sentido afirmativo. Santo Tomás y San Buenaventura discuten la cuestión y se deciden por el sentido negativo, no sin rendir honor a la opinión afirmativa. Éste era el estado de la tesis cuando de ella tendría conocimiento el Doctor Iluminado. Bastó quizás este simple conocimiento para decidirle, ya que por razones internas, como hemos dicho, se hallaba en el umbral mismo de una conclusión afirmativa. Y, si quisiéramos hallar la influencia directa de algún teólogo sobre los razonamientos del Beato Ramón Llull, ésta no debería buscarse, a nuestro juicio, sino en los escritos del Doctor Irrefutable, Alejandro de Halés.

Pero, ¡qué pálidos se quedan los argumentos de estos teólogos, protodefensores del Primado absoluto de Cristo, frente a los del Beato Ramón Llull! ¡Qué tímidos aquéllos, qué valientes y ardorosos y abundantes éstos! Nadie, digámoslo sin reserva, absolutamente nadie, había expuesto con tanto nervio y decisión y aplomo esta bella doctrina.

Y, si alguien quiere comparar con él a Escot, no olvide que, cuando el Doctor Iluminado defendía ya con tesón el Primado absoluto de Cristo, el Doctor Sutil no contaba todavía más de 11 años... El famoso argumento escotista del orden en el divino querer, que luego expondremos, ya lo había planteado Ramón Llull en el libro *Disputatio fidelis et infidelis*, dirigido precisamente a los Doctores de la Universidad de París, el año 1286. Escot tenía entonces 12 años de edad, y no iría a enseñar en la famosa Universidad parisina, sino 20 años después.

Estos datos: a) haber sido escrita la *Disputatio* de Ramón Llull en París, y dirigida a los Doctores de la famosa Universidad; b) la anterioridad de la obra, respecto a los escritos de Duns Escot; c) la afinidad de conceptos en la exposición del célebre argumento, ¿no serían preciosos indicios para investigar si en esta cuestión hubo influencia luliana en los escritos del Doctor Sutil?

Entremos ya en la parte positiva de la cuestión, examinando brevemente algunos textos del Beato.

Jesucristo, según el Doctor Iluminado, es el fin de toda la creación.

---

*Scotus habet in Ordinatione et in Reportatione Parisiensi, non potest negari quod iuxta eum ratio praecipua quare Filius Dei venit in mundum talis est, ut aequae venisset etiam non peccante Adamo.*

Es un concepto típicamente luliano, que Dios en la creación quiso manifestar sus atributos, por manera que «la bondad de Dios fue la razón de que creara bueno el mundo; la grandeza de Dios, de que lo creara grande, la eternidad de Dios, de que lo creara duradero, etc.»<sup>27</sup> Ahora bien, ¿por ventura no vemos que los artistas ponen su empeño en dar a su obra toda la perfección posible?

Ramón Llull, casi *a priori*, con un argumento fundado en la naturaleza de los divinos atributos, a la manera de Alberto Magno y Alejandro de Halés, razona así: Algún fin se propuso Dios en la creación del universo. Sapientísimo, conoció los fines a los cuales pudo ordenar la creación. Infinitamente bueno y de rectísima voluntad, debió elegir el mejor fin que su sabiduría entendiera. «De donde se sigue, dice Ramón, que sabiendo la divina sabiduría que el mejor fin por que pudo ser creado el mundo es que Dios sea hombre y que el hombre, que es una parte del mundo y que por su naturaleza participa de todos los seres creados, sea Dios, convino que así como la sabiduría divina supo el mayor fin, así también su voluntad quisiera aquel mayor fin».<sup>28</sup>

Urge esta consecuencia con otro razonamiento: Si en Dios todos los atributos son iguales, más todavía, una misma cosa, todos participaron por igual manera en la creación del mundo. Luego la divina voluntad quiso este mayor fin que la divina sabiduría concibiera.<sup>29</sup>

En el libro «*Disputatio fidelis et infidelis*» habla Llull del «*primer fin... por que Dios creó todas las cosas*» y dice que «este fin es que Dios sea hombre y el hombre sea Dios, y este fin no puede ser mayor en cuanto a la criatura; y así toda criatura tiene su fin principalmente en que Dios sea hombre, y el hombre sea Dios; y así, si este fin halló a la naturaleza humana desviada en algo contra aquel fin, convino que la rectificara, siendo como es el fin principal de la humana naturaleza».<sup>30</sup>

<sup>27</sup> *Liber de Quinque sapientibus*, P. IV, D. II, c. 1, n. 1.

<sup>28</sup> *Liber de Deo et Jesu Christo*. P. II, Q. I, n. 1.

<sup>29</sup> *Liber de ascensu et descensu intellectus*. D. IX.

<sup>30</sup> «...Qui finis est quod Deus sit homo et homo sit Deus, et iste finis quoad creaturam non potest esse major; et sic omnis creatura habet suum finem principaliter in hoc quod Deus sit homo, et homo sit Deus; et ideo si iste finis invenit humanam naturam deviatam in aliquo contra illum finem, convenit quod rectificaret eam, cum sit principalis finis humanae naturae...» («*Disputatio fidelis et infidelis*», P. IV, n. 16).

La redención está subordinada al *fin primero* del que habla Llull, Si Cristo levantó con la redención la naturaleza caída, fue únicamente para que de nuevo fuese apta para el fin por que había sido creada. De ningún modo puede estar la encarnación subordinada a la redención. Cristo ante toda previsión de pecado.

Y según el Doctor Iluminado no puede ser de otro modo en un orden de cosas en que entre Cristo. Estando las cosas subordinadas unas a otras, la que ocupa siempre la cima de la perfección y de la excelencia tiene que ser el fin de las demás. Tal es la humanidad de Cristo. Todos los seres creados, pues, se ordenan a Cristo, y Cristo a ninguno está subordinado. Llull lo prueba por el orden que necesariamente ha de existir en el divino querer.<sup>31</sup> En realidad de verdad, si Cristo se ordenara a algo creado, por ejemplo, dice Ramón, a la exaltación de la humana naturaleza o a la redención de la misma, habría de decirse que en la escala de los seres creados hay algo más amado por Dios que Cristo. El ser al cual Dios hubiese ordenado a Cristo, como a su fin, tendría alguna dignidad que le haría superior a Cristo, y por ende más amable a los ojos de Dios que Jesucristo mismo. Lo cual no puede admitirse, «pues estando la humanidad de Cristo, dice el Doctor Iluminado, unida a Dios, es más noble y poderosa, etc. que las restantes naturalezas de todos los hombres; de lo contrario, Dios amaría más lo que le es remoto que lo que le es inmediato, más lo que está fuera de Él, que a sí mismo».<sup>32</sup>

En el libro «*Quaestiones per artem demonstrativam solubiles*», demuestra con nueve argumentos que el fin principal de la Encarnación no fue la redención. Y considerando la excelencia de Cristo, en el cual el hombre es Dios y Dios es hombre, concluye que «el fin de esta beatísima Encarnación no puede ir más allá en nobleza».<sup>33</sup> Más adelante arguye que mayor bien hay «en que Dios sea hombre, el cual ser es ser Dios, siendo así que el hombre es Dios en la persona del Hijo, que en ser Dios-hombre redentor».<sup>34</sup>

En el *Liber de quinque sapientibus*<sup>35</sup> prueba la Encarnación con

<sup>31</sup> El famoso argumento escotístico.

<sup>32</sup> *Disputatio fidelis et infidelis*, P. IV, n.º 16.

<sup>33</sup> Q. XXIX, n. 4.

<sup>34</sup> *Majus bonum est «in hoc quod Deus sit homo, quod esse est esse Deum, cum ipse homo sit Deus in persona Filii, quam quod Deus homo sit recreator»*. n.º 7.

<sup>35</sup> D. II, c. I.

veinte argumentos, de los cuales ninguno se refiere a la redención, y Cristo aparece de nuevo como el fin de la creación del universo y la obra máxima exigida por los divinos atributos.

Léanse unos pasajes, llenos de frescura, del «*Arbre de sciencia*»: «Cuéntase que un monje había tomado la costumbre de alabar a nuestra Señora, a la que decía que ella era madre de redención... Y por eso decía a nuestra Señora que ella estaba obligada a rogar a su Hijo por los pecadores, pues si ellos no existieran, ella no hubiera sido Madre de Dios... Sucedió que una noche, después que los monjes hubieron dicho maitines y salido de la iglesia, el monje vino al altar a rogar a nuestra Señora que estaba sentada sobre el altar y lloraba mientras decía estas palabras: Aquellos que dicen que el pecado es ocasión de mi honor, me dicen gran villanía...; y dicen de mí grande loor aquellos que dicen que yo soy madre de Dios porque Dios quiso ser hombre, y yo a tales hombres estoy obligada a rogar a mi Hijo...: y aquellos que dicen que yo no fuera madre de Dios si no existiera el pecado, dicen que el fruto de mi maternidad no es mi hijo Jesus Cristo, sino más bien el pecado».<sup>36</sup>

«Cuéntase —dijo Ramón— que cuando Dios hubo creado el mundo, el mundo preguntó para qué lo había creado. Y Dios dijo al mundo que lo había creado para que hiciese de él un Hijo que fuese hermano del Hijo de Dios, y para que del mundo hiciese una Mujer que fuese Madre del de Dios. Y entonces rió el mundo y estuvo muy alegre, y dijo que le era grande honra que haya una parte suya que sea Dios y otra parte que sea Madre de Dios».<sup>37</sup>

<sup>36</sup> «Reconta s que un monge havia pres en costuma que loava nostra Dona, a la qual deía que ella era mare de recreació... E per açò deía à nostra Dona que ella era obligada a pregar son Fill per los peccadors, [car si peccadors no fossen], ella no fora mare de Deu... Esdevenc se una nit, com los monges hagren dites matines e foren exits de la esgleya, el monge venc al altar a pregar nostra Dona axí com havia acostumat, e viu nostra Dona qui seía sobre l'altar e plorava dient aquestes paraules: —Aquells qui díen que peccat sia ocasió del meu honrament, me díen gran vilanía,... e aquells díen de mi gran laor qui díen que yo só mare de Deu per ço car Deus volc esser home, e yo a aytals homens só obligada a pregar mon Fill,... e aquells qui díen que yo no fora mare de Deu si no fos peccat, díen que lo fruyt de ma maternitat no es mon fill Jesu Christ, enans ho es peccat» (*Arbre de sciencia*, edic. Obras de Ramón Llull, vol. XII, tom. II, tit. «Del Arbre exemplifical», VII, 12, pág. 442), Mallorca, 1923.

<sup>37</sup> «Reconta s, dix Ramon, que com Deus hac creat lo mon, lo mon demanà a

Como se ve, el concepto de Jesucristo, fin y razón de ser de toda la creación, va brillando con creciente fulgor en los nuevos libros que a partir del año 1285 han ido brotando de la pluma de Ramón Llull.

En el «*Liber de Deo et Jesu Christo*» insistirá repetidas veces en la misma afirmación. «Jesús es aquella persona a cuyo fin todo el mundo está ordenado, y por el cual fue creado».<sup>38</sup>

«Todo el mundo fue creado y está ordenado a Dios como a su fin, pero este Dios es Jesús, de modo que está proporcionado y dispuesto y ordenado a la humanidad de Jesús».<sup>39</sup>

«El mundo, sigue Ramón, no está proporcionado a la divina naturaleza, que es eterna e infinita, pero por la proporción que el mundo tiene a la humana naturaleza de Jesucristo, está el mundo proporcionado a la naturaleza divina».<sup>40</sup>

Siendo Jesús el principio, el fin, y el complemento de la creación, todas las cosas, según Ramón Llull, tendían con secreto impulso, y casi diría con infinito anhelo, a la inmediata unión con la divinidad, por medio de Jesucristo, que en su naturaleza humana compendia todas las criaturas materiales, sensitivas y espirituales. La unión de esta naturaleza humana con la divina era el precioso eslabón que enlazaría inmediata e íntimamente la creación al Creador. «Convino, pues, dice nuestro Doctor, que tuviera lugar la Encarnación, por la cual toda criatura consiguiera su fin en Dios, y no un fin cualquiera, sino un fin inmediato, nobilísimo e íntimo».<sup>41</sup>

Y por eso, si preguntáis a Ramón por qué el Verbo no tomó la naturaleza angélica en vez de la humana, no se contentará en daros razones de congruencia por parte de la redención, sino que os hará ver que siendo la Encarnación el último complemento, la perfección

---

Deu per què l'avía creat; e Deus dix al mon que ell l'avía creat per ço que d'ell feés un fill que fos frare del Fill de Deu, e que del mon feés una fembra qui fos mare de Deu. E adoncs lo mon se ris e fo molt alegre, e dix que gran honrament li era que d'ell sia neguna part qui sia Deu e altra part qui sia mare de Deu». *Arbre de sciencia*, «De les branques del Arbre exemplifical», 14, Edic. cit., vol. XII, t. II, Mallorca, 1823, 385.

<sup>38</sup> *Liber de Deo et Jesu Christo*. P. II, Q. II, n.º 4.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> *Apostrophe de articulis fidei*, a. VIII, n. 3.



suprema de todo el universo por la unión de todas las cosas con la divinidad, no hubiera Dios conseguido este fin tomando la naturaleza angélica. Pues «aunque el ángel sea superior al hombre en su naturaleza, éste tiene, no obstante, una naturaleza más extensa que el ángel, porque participa de todas las criaturas, en cuanto está compuesto de alma y cuerpo, y el ángel no,... Y así, sabiamente quiso la voluntad divina tomar la naturaleza humana, en vez de la angélica, para poder, de este modo, participar de todas las criaturas que son sus efectos».<sup>42</sup>

Extasiado delante del Niño de Belén, dice Ramón: «Este niño es en el universo como el centro del cual distan y nacen todas las líneas».<sup>43</sup> Jesús «es el principio y fin de todo el universo»;<sup>44</sup> es «el fin y complemento de todas las criaturas, pues cuanto ha creado Dios, lo creó para que el Verbo se vistiese de aquella naturaleza humana».<sup>45</sup>

Perfumadas nubes de incienso, que quema en honor de Jesucristo, le parecerían a Ramón Lull los millones de estrellas y la inmensa variedad de seres y de bellezas que brotaron de las manos creadoras de Dios: «Jesús, dice, por ti principalmente fue creado el mundo de la nada, porque a ti te pertenece el honor!»<sup>46</sup>

Si tal es la profunda razón de ser de todas las cosas, no es de extrañar que la creación del universo sin la Encarnación no sólo le parezca a Ramón incompleta, sino que llegue a afirmar que Dios ya «no hubiera creado el mundo, pues para que Dios fuese hombre creó el mundo».<sup>47</sup>

Bien penetró el pensamiento del Beato, un autor moderno que dice: «El universo ha sido creado —dice Ramón Lull— para ser cristiano, no para otra cosa».<sup>48</sup>

Aun omitiendo numerosísimos textos, puédesse colegir que la frase que el desterrado de Patmos recoge de los labios de Jesús: «Yo soy

<sup>42</sup> *Disputatio Raimundi et Hamar*, P. II, a. XIV, n. 3, b (tom. IV, edit. moguntina).

<sup>43</sup> *Liber Natalis parvuli C. J.* cap. 24.

<sup>44</sup> *Disputatio Raimundi et Eremitae*. Q. 111, n. 4 (tom. IV, edit. moguntina).

<sup>45</sup> *Libre de Sancta Maria*, cap. 7, n. 3.

<sup>46</sup> *Cent noms de Déu*, cap. 33, n. 6.

<sup>47</sup> «...si Deus no fos home, ja no creara lo mon, com sia açò que per ço que fos Deus home, lo mon haja creat». *Libre de Sancta Maria*, ed. Obras de Ramón Lull, vol. 10, c. 18, n. 4, Mallorca, 1915, 134.

<sup>48</sup> «L'universo é creato —dice Raimondo Lullo— per essere cristiano, non per altro». P. GEMELLI, *Il francescanesimo*, ed. 2.ª, p. 390.

alpha y omega, principio y fin de todo»<sup>49</sup> y el «propter quem omnia» paulino<sup>50</sup> difícilmente pueden servir de tema a melodías más sublimes y acabadas que las que supo modular el Beato Ramón Llull.

Habrà quedado claro que aunque diga Ramón que Cristo es la perfección y el complemento del universo, de ningún modo subordina la existencia de Jesús a la existencia del universo, como si Jesucristo existiera en virtud de un decreto lógicamente posterior al decreto de la creación del universo; como si Jesucristo no entrase en el círculo de las determinaciones divinas sino después de ser determinada la existencia del universo; como si la existencia de Jesucristo no fuese más que el fruto de cierta preocupación divina de dar a la grande obra de la creación un digno complemento, la última pincelada al cuadro magnífico de todo lo creado. Cuanto llevamos dicho, destruye esta falsa concepción. Y a propósito de esto: Hurgando un día entre los manuscritos de la Biblioteca Vaticana, nos encontramos con un manuscrito luliano, que llevaba por título: «*De Deo ignoto et de mundo ignoto*».<sup>51</sup> Título bien expresivo, por cuanto a nuestra cuestión se refiere. Pues bien, en el capítulo IV, «*De exaltatione mundi*», afirma el Beato que el mundo recibió en la Encarnación del Verbo la máxima perfección y exaltación, pero dice al mismo tiempo que esta exaltación del mundo es «*quoad finem quare est*», en cuanto al fin por qué fue creado.

El mundo, pues, para Cristo, no Cristo para el mundo. La exaltación del universo es una consecuencia de la exaltación del Verbo encarnado, predestinada ante cualquier otra exaltación.

Resumiendo: No es el universo el rey, y Jesucristo su corona, sino que el universo es el magnífico trono que Dios fabricó para Cristo-Rey.

¿No es verdad que esta razón de ser de todas las cosas según el pensamiento luliano, es para nuestro entendimiento una proyección de luz nueva en aquel inmenso abismo de amor y de anhelos que era el corazón de Ramón Llull?

¿No es verdad que esa doctrina nos explica mejor el desconsuelo y el llanto de este gran apóstol, ante la depravación del hombre, que

<sup>49</sup> Apocalipsis, 5-8.

<sup>50</sup> Ad Hebr. 2, 10.

<sup>51</sup> Ms. ottob. lat. 409, en la Bibliotheca Vaticana.

había sido elegido desde la eternidad para que en nombre de toda la creación recibiera el abrazo íntimo e indisoluble del Creador?

Este pensamiento, tan brillante y tenazmente expresado por el Maestro, ha de llenar de júbilo a los admiradores y devotos del Beato Ramón Llull. La doctrina del Primado absoluto de Cristo goza hoy de simpatías universales, y puede decirse que es unánimemente admitida por los escritores místicos. La autoridad y el entusiasmo de San Francisco de Sales le añadió enorme peso.<sup>52</sup> Ni es parecer de uno solo que está encauzada ya hacia una posible definición dogmática, siguiendo las mismas trayectorias del dogma de la Inmaculada Concepción de María.

La Iglesia, en la breve oración a Cristo Rey, de todos conocida, parece contemplar a Jesucristo predestinado a la existencia antes que todos los seres creados, y, por tanto, antes de toda previsión de pecado, al decir: «¡Oh, Cristo Jesús! Os reconozco por Rey universal. Todo lo que ha sido hecho, ha sido creado para Vos...»<sup>53</sup>

P. BARTOLOMÉ NICOLAU, T. O. R.  
Seminario Seráfico (La Porciúncula)  
Palma de Mallorca

---

<sup>52</sup> Dice este santo Doctor que se ha convencido de la verdad de la sentencia afirmativa «por la atenta consideración de las Escrituras y de la doctrina de los Stos. Padres» (*Tratado del Amor de Dios*, l. II, c. IV). En esta misma obra, l. II, c. IV-V, donde explica y desarrolla admirablemente el famoso argumento del orden, puede verse la afinidad de conceptos entre el gran obispo de Ginebra y el B. Ramón Llull.

<sup>53</sup> *Act. apost. Sedis*, mar. 1923.

## EL GRAN CARDENAL D'ESPANYA I EL LUL·LISTA ANTILUL·LIÀ FERNANDO DE CÓRDOBA

Els segles del ple humanisme i del ple renaixement —quinzè i setzè— són els més paradoxals en la història del lul·lisme.

D'una banda, els lul·listes més potents s'emparen en una tímida clandestinitat anònima. Són més tost deixebles de Ramon Llull en les directrius del pensament, que no pas en el mètode. L'exemple més alt en ambdós aspectes és el cardenal Nicolau de Cusa.

De l'altra banda, hi ha tot un seguit d'escriptors que, explícitament, blasmen la doctrina i el mètode lul·lians, i, implícitament, cerquen la mateixa unitat de la ciència, retombant, a llur malgrat, en el més essencial lul·lisme —característica posició d'un Agrippa von Nettesheim en el segle XVI<sup>e</sup>, i d'un Fernando de Córdoba en el XV<sup>e</sup>; només que aquell afaïçona el seu neolul·lisme de vel·leïtats alquímiques i pseudo-lul·lianes, com farà també Bruno, mentre que Córdoba es mantindrà en la més pura especulació filosòfica universalista. El seu tractat *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis*<sup>1</sup> és lul·lísticament antilul·lià.

El millor estudi biogràfic i filosòfic d'aqueix curiós personatge és encara el discurs de Bonilla y San Martín en entrar a la Real Academia de la Historia; el més fi comentari del seu paradoxal lul·lisme és però el dels germans Carreras i Artau.<sup>2</sup> L'un i els altres es planyen

---

<sup>1</sup> Editat per A. BONILLA Y SAN MARTÍN, *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España. (Episodio de la historia de la lógica). Discurso...* (Madrid, R. Academia de la Historia, 1911) p. I-LXXVI.

<sup>2</sup> T. I J. CARRERAS I ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, II (Madrid 1943) 283-284.

de l'escassetat de notícies que en tenim des del 1446 i des dels anys de la seva amistat romana amb Bessarió, fins al del seu traspàs, 1486, segons el seu elogi sepulcral, ara al claustre de Santa Maria de Montserrat a la ciutat eterna.<sup>3</sup>

Les recerques sistemàtiques als arxius i a les biblioteques d'Europa sobre el segon papa Borja, Alexandre VI, m'han fet trobar, al fons Podocataro de la Biblioteca marciana de Venècia,<sup>4</sup> una prova de l'interèssament que manifestà a favor seu don Pedro González de Mendoza, millor dit, el papa Sixte IV, i, a impuls seu, el gran cardenal d'Espanya, i, pel seu mitjà, la reina Elisabet de Castella.

Malauradament ni a l'Arxiu secret vaticà, ni en el ric fons Podocataro de l'Arxiu d'Estat de Venècia<sup>5</sup> —del qual provenen aquells volums de la Marciana— no he pogut trobar el breu de Sixte IV que motivà la lletra del cardenal castellà. Heus-la ací:

*Beatissime pater et clementissime domine. Post humillima pedum oscula beatorum.*

*Accepi breve sanctitatis vestre quod ad me scripsit in comendationem magistri Ferdinandi Cordubeneis, eius subdiachoni; et statim loquutus sum cum serenissima domina mea regina, commendans eius personam et merita; atque etiam supplicavi ut in occurrentibus ecclesiis vacantibus eius ratio haberetur, attempta singularis doctrine meritorumque prestantia ipsius Ferdinandi, cum doctissimi cuiusque, tum precipue vestre sanctitatis testimonio comprobati.*

*Sua vero maiestas gratiose respondit: diligit enim et in pretio habet ipsum magistrum Ferdinandum, estque intentionis et voluntatis augendi et promovendi tantum virum, prout latius sanctitas vestra per eius litteras intelliget.*

<sup>3</sup> E. TORMO, *Monumentos de españoles en Roma, y de portugueses e hispano-americanos*, II (Madrid 1942) 80.

<sup>4</sup> Catalogat per L. G. PÉLISSIER, *Catalogue des documents de la collection Podocataro à la Biblioteca marciana à Venise*, a *Centralblatt für Bibliothekswesen*, 18 (1901) 473-493, 521-541, 576-598.

<sup>5</sup> En cap dels dons fons Podocataro de Venècia no hi ha cap breu de Sixte IV a Mendoza.

*Ego vero, beatissime pater, occasionem nactus, dabo operam ut, quantum in me fuerit, et desiderio vestre beatitudinis, et meritis ipsius magistri, debite satisfiat.*

*Commendo me semper sanctitati vestre, quam immortalis Deus foelicissime conservare dignetur.*

*Ex civitate calceatensi, .vi. iulii .MCCCCLXXXIII.*

*\* Est vestre sanctitatis servus et factura, Petrus cardinalis de Sanctis Crucibus toletanus. \**

*Sanctissimo domino nostro pape.<sup>6</sup>*

És clar que si Sixte IV demanava la intercessió de l'omnipotent cardenal de Toledo, prop de la reina Elisabet, perquè hom pensés a Fernando de Córdoba quan restés qualche bisbat vacant a Espanya, és que qualcú li ho hauria suggerit. Totes les conjectures són perilloses, però sabent que el sepulcre marmori del filòsof renaixentista, un temps a San Giacomo degli Spagnuoli i ara a Montserrat de Roma, fou costejat pel cardenal de Lisboa, Jorge da Costa —l'un dels homes més doctes i més íntegres de la Roma pontifícia en aquells tristos decennis per al summe pontificat—,<sup>7</sup> un hom se sent temptat de pensar que fou aquell alt eclesiàstic portuguès, elevat a la dignitat cardenalícia pel mateix Sixte IV, qui insinuaria a aquest el nom d'aquell. Això s'escauria a la primera meitat del 1483.

El primer papa della Rovere havia de viure encara més d'un any, fins al 12 agost 1484. Però en tot aquest temps ni el rei Ferran ni la reina Elisabet no es recordaren del filòsof andalús, no ja per a una mitra, però ni tan sols per a un secundari benefici eclesiàstic.<sup>8</sup> Natu-

<sup>6</sup> Biblioteca marciana, ms. X. 176, f. 195rv (olim 99). El fragment entre \* \* és autògraf.

<sup>7</sup> La seva excepcional integritat en el conclave del 1492 ha estat remarcada per G. B. PICOTTI, *Nuovi studi e documenti intorno a papa Alessandro VI*, a *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 5 (1951) 171-262.

<sup>8</sup> Almenys no es troba cap lletra reial sobre Córdoba ni en l'obra d'A. DE LA TORRE, *Documentos sobre relaciones internacionales de los Reyes Católicos*, I-II (Barcelona 1949-50), on consten les lletres registrades a la cancelleria catalano-aragonesa, ni entre d'altres, no sempre registrades, d'aquells fons de la Biblioteca i de l'Arxiu de Venècia.

ralment, l'oblidaren més els dos anys que encara visqué Fernando de Córdoba, un cop mort Sixte IV. Just el «cardial d'Alpedrinha» li servà una corprenedora fidelitat.

MIQUEL BATLLOBI, S. I.  
Roma



## INDOLE CIENTÍFICA DEL SABER TEOLÓGICO, SEGÚN EL BEATO RAMÓN LLULL

Tema singularmente interesante y, hasta, trascendental, por tratarse de un autor cuya teología, al haberse estudiado superficial y parcialmente, y no profundamente y bajo sus diversos aspectos, ha sido discutida y hasta censurada. Por lo cual, en el estudio de los escritos teológicos de Ramón Llull es, particularmente, tema clave (según ya notamos en otra ocasión),<sup>1</sup> que reclama, por lo menos, las breves páginas de una *Nota*.

Lo que aquí interesa, principalmente, no es el asunto por sí mismo; sino por razón de sus derivaciones en la naturaleza y contextura de los tratados teológicos del propio autor.

El punto céntrico, además, no es precisamente si, según Ramón Llull, la teología es o no ciencia y, por consiguiente, qué entendía él por teología; sino cuál es la naturaleza del saber teológico, como conocimiento: si es científico o no; y, si lo es, bajo qué sentido, y por qué motivo. Luego, se verá si se esfuma o no, si aparece borrosa o nítida su línea divisoria de la teología y de la filosofía.

Al plantearse, en los lustros de la alta essolástica, el tema de la teología como ciencia, aquellos teólogos no se proponían averiguar, simplemente, si el uso de la Dialéctica es o no legítimo en Teología. No había ninguno que no la hubiese utilizado para sus elucubraciones teológicas; y nadie dudaba de la legitimidad de tales procedimientos. Lo que, realmente, buscaban, era la razón última o, mejor aun, el más alto título acreditativo de los derechos de la teología a servirse de la Dialéctica. En otros términos, por qué la teología, a pesar de

---

<sup>1</sup> S. GARCÍAS PALOU, *Hacia la localización del punto de emanación del espíritu de la teología luliana*, Estudios Lulianos, II, 1958, 70.

su condición peculiar, puede y debe figurar al lado de las demás ciencias.<sup>2</sup>

Según el Angélico, «*quaedam pars Philosophiae dicitur Theologia*».<sup>3</sup> Es decir, que se da una teología natural; y no lo niega Ramón Llull. Al contrario, queda su gran número de obras, con su textura tan genuina, como testimonio a favor del sentir de Santo Tomás. Sin embargo, el Doctor mallorquín no se sirve del término «*theologia*» o «*teologia*» sino para designar «*aquesta sciència... que es pus noble sciència que totes les altres*»,<sup>4</sup> una ciencia distinta de la «*Philosophia, qui es sciència natural*»,<sup>5</sup> mientras que aquélla «*ès fundada per fe (y) està en les paraules dels sants homens qui han escrites e dites paraules de Déu e de les sues obres*». Es decir, que, para Ramón Llull, además de la filosofía, ciencia *natural*, existe otra ciencia *sobrenatural*, llamada teología, hacia la cual se ordenan y a la que se supeditan todas las demás ciencias.<sup>6</sup>

Pero, para Ramón Llull, existe una relación especial entre una de dichas ciencias y la teología: es la relación que guarda con ella la filosofía, por cuanto «*dispon la declaració de theologia*»,<sup>7</sup> la cual (dicha *declaració*), según él, «*més està per entendre que per creure*».<sup>8</sup>

De ahí, como queda demostrado anteriormente, la división, a juicio de Ramón Llull, de la teología en *positiva* y *demostrativa*.<sup>9</sup> Lo primero, *en quant ès fundada per fe*<sup>10</sup> y *està per voluntat*;<sup>11</sup> lo otro,

<sup>2</sup> A. STOLZ-H. KELLER, O. S. B., *Manuale theologiae dogmaticae*, Friburgi Brisgoviae, 1941, 49.

<sup>3</sup> I, q. 1, a. I, obj. 2.<sup>a</sup>

<sup>4</sup> *Doctrina pueril*, cap. 75, *De la sciència de Teologia*, ed. Obres de Ramon Lull, I, Palma de Mallorca, 1906, pág. 134, n. 1.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pág. 135, n. 5.

<sup>6</sup> «Totes sciències son per theologia» (*Proverbis de Ramon*), cap. 276, *De theologia*, ed. Obres de Ramon Lull, XIV, Mallorca, 1928, pág. 301, n. 4.

<sup>7</sup> *Ibidem*, pág. 302, n. 20.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pág. 301, n. 10.

<sup>9</sup> «Theologia positiva està per voluntat, e demostrativa per enteniment» (*Proverbis de Ramon*, cap. cit., ed. cit., pág. 301, n. 2. — *Liber de acquisitione terrae sanctae*, d. III, pars I, ed. Longpré, *Criterion*, Barcelona, 1927, 276. — S. GARCÍAS PALOU, ¿*Fue Ramón Llull el primero en usar las expresiones «teología positiva» y «teólogo positivo»?*, *Estudios Lulianos*, II, 1958, 187-196.

<sup>10</sup> *Doctrina pueril*, cap. 75, ed. cit., pág. 135, n. 4.

<sup>11</sup> *Proverbis de Ramon*, cap. 276, ed. cit., pág. 301, n. 2.

en cuanto se logra su *declaració... per entendre*<sup>12</sup> y *està... per enteniment*.<sup>13</sup>

Consiguientemente, cabe preguntar: ¿bajo qué aspecto, según Ramón Llull, es ciencia la teología: como *positiva* o como *demostrativa*?

Notemos, de paso, que sólo puede formularse esta pregunta respecto del Doctor mallorquín, porque, en realidad, es el único que, en su siglo, habla de *teología positiva* y *demostrativa*.

La respuesta luliana es clara y precisa: La teología *positiva* es ciencia *appropriate*; la *demostrativa* lo es *proprie*.<sup>14</sup> Es decir, que la teología positiva es ciencia sólo *por apropiación*, porque, en este caso, el hombre se *apropia* unos conocimientos que pertenecen a una ciencia, que no es humana, sino divina. Con lo cual, la tesis luliana de la índole científica de la teología positiva no dista mucho de la tesis tomista de la *subalternación*, o sea de la sustanciación de la teología en la ciencia de Dios.<sup>15</sup>

La teología *demostrativa* es, en riguroso lenguaje, la verdadera ciencia teológica, según Ramón Llull. Así, pues, se explica que exprese que no todos los hombres pueden aspirar a poseerla, porque no todos se hallan debidamente dispuestos para el trabajo especulativo que ella reclama.<sup>16</sup>

<sup>12</sup> *Ibidem*, n. 10.

<sup>13</sup> *Ibidem*, n. 2.

<sup>14</sup> «Respondit Raimundus dicens: quod theologia sit scientia duobus modis, scilicet *appropriate* et *proprie*; *appropriate*, secundum fidem a Deo datam, ut catholicus per fidem credat Articulus Fidei et Sacram Scripturam, quae non intelligit per argumenta; et est scientia *proprie*, quia intellectui non est proprium credere, sed intelligere; sed credere est illi *appropriatum* per supremum objectum, ut per fidem possit attingere illam veritatem, quam demonstrative non potest attingere propter aliquod impedimentum, quod habet ratione subiecti et materiae...» (*Disputatio Eremitae et Raimundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, lib. I, q. I, ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, pág. 2, n. 1).

<sup>15</sup> In Lib. Sent., lib. I, art. 3, prologi.

<sup>16</sup> «...quando intellectus non est discursivus per necessarias rationes circa veritatem Articulorum Fidei, sicut intellectus mechanicus aut alicuius alterius, qui stat ad positiones tantum, restauratur veritas Articulorum in credulitate intellectus, qui ipsos credit: et huiusmodi restauratione multum indiget intellectus, cum omnes homines non sint dispositi ad investigandam veritatem Articulorum Fidei et Sacrae Scripturae per necessarias rationes, sicut mulieres, faber, rusticus et sic de similibus» (*Ibidem*, pág. 2, n. 1, cols. 1 y 2).

La luliana *declaració de theologia*, en efecto, consiste en el uso de las *razones necesarias* en teología, o sea en su desarrollo en el proceso demostrativo de la verdad contenida en los Artículos de la Fe.<sup>17</sup>

Para Ramón Llull, este trabajo intelectual constituye una especulación verdaderamente científica. De esta suerte, por tanto, formulaba la tesis diametralmente opuesta a la del dominico Robert Kilwardby († 1279), de la primitiva escuela dominicana de Oxford, coetáneo suyo, dotado de un espíritu legítimamente independiente, el cual, siendo Arzobispo de Cantorbery llegó a prohibir la enseñanza de algunas teorías tomistas.<sup>18</sup>

Según él, en efecto, «*scientia aliter accipitur apud theologos et sanctos, et aliter apud Aristotelem. Theologi enim et sancti scitum dicunt omne quod mente cognoscitur, sive credatur, sive videatur. Sed Aristoteles nihil dicit scitum nisi conclusionem causaliter demonstratam*».<sup>19</sup> Es decir, que el trabajo especulativo en torno del dogma, a su juicio, no es *científico*, sino sólo «*intellectus fidei*».<sup>20</sup>

Además, esta *declaració de theologia* (que es la teología *demonstrativa*) parte, en el proceso teológico luliano, de la verdad de Fe, poseída por el teólogo, y termina en la misma,<sup>21</sup> no engendrando la certeza, propia de la argumentación *propter quid*, sino la de una de-

<sup>17</sup> «...Teologia se cové a la Philosophia, qui es sciència natural qui per necessaries rahons demostra Deus e ses obres...

Fe e rahó se covenen en la sciència de Teologia, per so que, si fe defall, que hom s'ajut amb rahons necessaries; e si rahó defall al humanal enteniment, que hom s'ajut amb fe, creent so de Deu que l'enteniment no pot entendre» (*Doctrina pueril*, cap. 75, ed. cit., pág. 135, nn. 5 y 6). — «Los començaments generals de theologia son los actus de les divines rahons» (*Proverbis de Ramon*, cap. 276, ed. cit., pág. 301, n. 12).

<sup>18</sup> M. GRABMANN, *Historia de la Teología Católica*, Madrid, 1940, 77-78.

<sup>19</sup> ROBERT KILSWARDBY, *De natura theologiae*, ed. Fr. Stegmüller, Monasterii, 1935, 42. — M.-D. CHENU, O. P., *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1957, 50 ss. — JOAQUÍN M.<sup>a</sup> ALONSO, *La teología como ciencia*, RET, V, 1945.

<sup>20</sup> A. STOLZ-H. KELLER, O. S. B., ob. cit., ed. cit., 49.

<sup>21</sup> «Postea dabimus tales positiones de Fide catholica, quod nec tu nec ullus alius, per quascumque rationes, poteris ipsas destruere;... et sic tuus intellectus per haec erit illuminatus de Fide catholica, Fide remanente integra et retinente suum meritum, postquam intellectus est illuminatus et certificatus de ipsa: et hoc sequendi modum et doctrinam *Artis inventivae* et *Tabulae generalis*...» (*Liber de quinque sapientibus*, De prologo, Ed. Salzinger, II, 1722, pág. 3, col. 2.<sup>a</sup>). — S. GARCÍAS PALOU, *Hacia la localización...*, rev. cit., 75.

mostración *per aequiparantiam*.<sup>22</sup> Y, con todo, a tal proceso, Ramón Llull lo llama *propriamente científico*.

Por razón del carácter propiamente científico de este proceso intelectual, la teología *demonstrativa*, según Ramón Llull, es verdadera *ciencia*,<sup>23</sup> de tal manera que, si no lo fuese, las demás ciencias no se ordenarían, ni supeditarían a ella.<sup>24</sup>

De todo lo cual se infiere que son radicalmente opuestas al pensamiento luliano las interpretaciones heterodoxo-racionalísticas de la teología luliana.

El concepto que un autor se haya formado de la índole científica del saber teológico, plasma y sella su teología, y no es lícito a nadie, sin violar un derecho capital, interpretarla a espaldas y con independencia de dicho concepto.

Ahora bien, ni un solo crítico, que sepamos, al enjuiciar la obra teológica, realizada por el Beato Llull, ha investigado, previamente, el sentido de la tesis, sostenida por él mismo, acerca de dicha índole científica del saber teológico, la cual nos muestra, no borrosa o decaecida de color, sino viva y límpida, la línea divisoria de la filosofía y de la teología.

La Filosofía, en efecto, por cuanto no utiliza la Fe, no puede aspirar, según Ramón Llull, a las alturas que escala la Teología, precisamente, gracias a la Fe.<sup>25</sup> En cambio, el concepto luliano de *teología positiva* de tal manera incluye la fe, que nos muestra a aquélla «*fundada per fe*»; y, por otra parte, la teología *demonstrativa*, que es

<sup>22</sup> «...nec tu, amice, credas, quod de Fide christianorum possit dari demonstratio *propter quid*, nes demonstratio palpabilis, ut in scientia Geometriae...; attamen dabuntur tibi tales rationes per aequiparantiam... quod per huiusmodi rationes tuus intellectus multum fortificabitur ad cognoscendum veritatem nostrae Fidei» (*Liber de quinque sapientibus*, De prologo, ed. cit., fol. 4, col. 2.<sup>a</sup>).

<sup>23</sup> No se exponen y explican aquí (sino que lo dejamos para más adelante) los argumentos sobre los cuales cimenta Ramón Llull su tesis de la índole científica de la Teología, porque no es necesario para el fin que persiguen estas breves líneas. Únicamente aspiran a descubrir en qué sentido y bajo que aspecto sostiene el Beato mallorquín que la teología *demonstrativa* es verdadera ciencia, como criterio para definir, con precisión, el alcance de sus procesos especulativos en teología.

<sup>24</sup> «Si theologia no fos sciència, no foren per ella les altres sciències» (*Proverbis de Ramon*, cap. 276, ed. cit., pág. 301, n. 5).

<sup>25</sup> *Doctrina pueril*, cap. 75, ed. cit., pág. 135, n. 7.

la que es ciencia, *en sentido propio*, parte, según el propio Ramón Llull, de la fe, centra su especulación en la verdad de Fe y acaba en ella misma.

Tal es, en la mente del Doctor mallorquín, la índole científica de la teología; y ésta es la tesis que no debe perderse de vista en la investigación de su pensamiento teológico.<sup>26</sup>

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

---

<sup>26</sup> La postura que debe adoptarse para la interpretación de la naturaleza de la teología de un autor, que, más que fines puramente científico-teológicos, haya perseguido (este es el caso históricamente indiscutible de Ramón Llull), la realización de propósitos de orden apostólico, no puede ser, en manera alguna, la de pretender formular la conclusión relativa a su manera de sentir acerca de la índole científica de la teología, como consecuencia del análisis de sus páginas apologéticas o misionales; sino la de interpretarlas a la luz de su tesis sobre aquel tema. — Cfr. S. GARCÍAS PALOU, *Notas de introducción al estudio de las obras teológicas del Beato Ramón Llull* (*Miscelánea Comillas*, II, 1944, 205-234).

## NUEVOS DOCUMENTOS LULIANOS DE LOS SIGLOS XIII Y XIV

He aquí dos documentos del Archivo General de la Corona de Aragón —tomados de los registros del rey don Jaime II— que ofrecen interesantes referencias al Colegio Luliano de Miramar y a varios discípulos del Beato Ramón Llull.

1. — EL REY JAIME II DE ARAGÓN ORDENA EL REGRESO A MIRAMAR A FRAY BERNARDO FOLCH, O. F. M. (Valencia, 5 enero 1292).

*Universis officialibus et aliis fidelibus et subditis suis etc.: Cum nobis placeat et velimus quod frater Bernardus Fulchonis, gardianus monasterii de Miramar, ordinis minorum, siti in regno Valencie (!) et frater Simon de Corna, socius eius, redeant ad monasterium de Miramar antedictum et ibi salve et secure morentur, mandamus et dicimus vobis quatenus, non obstante constitucione seu stabilimento facto in civitate Maioricarum per homines ipsius civitatis, videlicet quod aliquis dominus seu patronus navis, lembi seu barche non auderet defferre seu portare in navi, lembo seu barcha sua aliquem religiosum seu clericum, predictos fratres minores ad dictum monasterium redire et ibidem morari sine molestia permittatis dum in litteris, verbo et opere nil tractent, ordinent vel procurent terre seu dominacioni nostre contrarium vel dampnosum. Datum Valencie nonis januarii (1291).*

(A. G. C. A. 90, fol. 235 v.º).

Este documento nos recuerda el nombre de dos comunitarios del Colegio Luliano de Miramar y discípulos, por tanto, del Maestro Ramón Llull. Sobre la fundación de Miramar véase nuestro trabajo en *Estudis Franciscans* (Barcelona, t. 29, 1922, 124-125).



2. — GUILLERMO DE VILANOVA, OBISPO DE MALLORCA, TRASMITE CIERTA COMISIÓN Y RUEGO DEL GUARDIÁN DE FRAILES MENORES DE TÚNEZ AL REY JAIME II DE ARAGÓN (Mallorca, 26 marzo 1313).

*Excellentissimo atque magnificentissimo principi domino Domino Jacobo, Dei gracia regi Aragonum, Valencie, Sardinie et Corsice, comitique Barch. ac sancte Rom. Eccl. vexillario amirato et capitaneo generali. Guillelmus, miseracione divina, Majoricensis episcopus, salutem in humani generis Redemptorem: Magnificencie Vestre presentibus cupimus fieri manifestum nos a religioso viro guardiano fratrum minorum conventus Tunicii et a Bernardo de Ffontibus, milite inibi existente, litterarum serie recepisse; quarum quidem effectum Laurencius de Berga, lator presencium, Dominacioni Vestre curabit exprimere oraculo vive vocis, cui Laurencio Vestra Celsitudo, si sibi placet, credere dignetur super hiis que eidem Celsitudini serius et secrecius reserabit. Dignante regia providencia vestra in huiusmodi ordinare ea que sibi visum fuerit expedire, cum hec redundare videantur ad laudem et gloriam domini Jhesu Christi et exaltacionem fidei ortodoche et ad vestri nominis titulum et honorem. Mandet nobis Vestra sublimis Dominacio omnia sibi grata. Datum Maioricis .vii.º kalendas aprilis anno Domini M.º ccc.º xiii.º*

(A. G. C. A. CRD, de Jaime II, caja 25, n. 4701).

Creemos que la demanda del Guardián de los Franciscanos de Túnez iba encaminada a que el Maestro Ramón Llull se dirigiera, en plan de apostolado, hacia aquella ciudad. El Obispo de Mallorca, Guillermo de Vilanova, era buen amigo de Ramón Llull y, éste, se embarcaba desde Mallorca para Túnez en mayo de 1313, haciendo larga estancia en Mesina.

P. ANDRÉS DE PALMA DE MALLORCA, O. F. M. CAP.

Barcelona

## LOS FONDOS MANUSCRITOS LULIANOS DE MALLORCA (\*)

17.—OBRAS DE R. L. S. XVIII. Fol. 186 ff.

51. — (2-64). LIBER DE HOMINE. Inc. *Cum sit decens quod homo sciat. Expl. «...per quem creatus fuerat»*. Mallorca, nov. 1300. Ed. Mag. VI (1737). Bibl. HLF, 45; Longpré, 3/23; Ottaviano, 83; Avinyó, 86; Glorieux, cm; Carreras, 37. Cfr. n.º 21.

52. — (65-73). COMPENDIOSA CONTEMPLATIO. Inc. *Cum sit creatus homo ad contemplandum...* Expl. *«hoc patet bene intuentibus supradicta Incepit Raymundus... in mari de Maioricis apud Siciliam veniendo et ipsum finivit... Messana in mense maii MCCCXIII...»* Ed. por S. Galmés, ORL, XVIII (1935) 439-450. Bibl. Longpré, 4/55; Ottaviano, 174; Avinyó, 193; Glorieux, gi; Carreras, 209.

53. — (74-76). LIBER DE TRINITATE TRINISSIMA. Inc. *Quoniam fides catholica est valde afflicta...* Expl. *«...sive syllogismos primitivos veros et necessarios»*. Mesina, nov. 1313. Ed. por Petrus Gàlszecs en «Studia Monographica et Recensiones edita a Maioricensi Schola Lullistica» (SMR), VII-VIII (Majoricis 1952) 31-34. Bibl. HLF, 210; Longpré, 4/59; Ottaviano, 188; Avinyó, 202; Glorieux, gw; Carreras, 152.

54. — (77-86). LIBER DE JUSTITIA. Inc. *Justitia est forma cum qua justus...* Expl. *«...et per omnes potentias, quas habebunt ut dictum est»*. Mesina, febrero 1313. Inédito. Bibl. HLF, 194; Longpré, 4/59; Ottaviano, 199; Avinyó, 222; Glorieux, hh; Carreras, 163.

55. — (87-90). LIBER DE VITA DIVINA. Inc. *Quoniam per plures modos probavimus...* Expl. *«...et valde profunda et jucunda»*. Mesina, febrero 1313. Ed. por Petrus Gàlszecs en SMR, lug. cit. pág. 27-30. Bibl. HLF, 178; Longpré, 4/59; Ottaviano, 201; Avinyó, 223; Glorieux, hj; Carreras, 165.

(\*) Véase ESTUDIOS LULIANOS, II, 209 ss.

56. — (91-96). LIBER DE DEFFINITIONIBUS DEI. Inc. *Deffinitiones Dei per plurimos modos...* Expl. «...contra sanctam Incarnationem factas». Mesina, septiembre 1313. Inédito. Bibl. Longpré, 4/57; Ottaviano, 176; Avinyó, 195; Glorieux, gk; Carreras, 142.

57. — (97-101). LIBER DE DIVINIS DIGNITATIBUS INFINITIS ET BENEDICTIS. Inc. *Nullum maius bonum potest esse...* Expl. «...obiectioes factas contra divinam Incarnationem». Mesina, octubre 1313. Inédito. Bibl. Longpré, 4/59; Ottaviano, 180; Avinyó, 196; Glorieux, go; Carreras, 146.

58. — (102-106). LIBER DE ENTE ABSOLUTO. Inc. *Quoniam theologia per duas species praedicari potest...* Expl. «...possunt solvi efficaciter per syllogismos praedictos». Mesina, octubre 1313. Inédito. Bibl. HLF, 202; Longpré, 4/59; Ottaviano, 178; Avinyó, 197; Glorieux, gm; Carreras, 144.

59. — (111-136). LIBER DE CONTEMPLATIONIBUS DEI PER DECEM MODOS. Inc. *Ad honorem Dei ostendere volumus quomodo per Artem inventivam...* Expl. «quia ipsum intendit praesentare nobilissimo domino Philippo Regi Franciae». Ed. S. Galmés, ORL, XVIII (1935) 394-429. Bibl. HLF, 213; Longpré, 5/9; Ottaviano, 62; Avinyó, 64; Glorieux, bp; Carreras, 205.

60. — (137-140). QUOMODO CONTEMPLATIO TRANSIT IN RAPTUM. Inc. *Diximus de contemplatione, nunc intendimus dare modum...* Expl. «nec tamen eligit illam partem». Ed. S. Galmés, ORL, XVIII (1935) 430-435. Bibl. HLF, 214; Longpré, 5/10; Ottaviano, 63; Avinyó, 64; Glorieux, bq; Carreras, 206.

61. — (141-163). LIBER DE CENTUM SIGNIS DEI. Inc. *Quoniam beatitudo hominum consistit in Deum intelligendo...* Expl. «...a quo habitu nos defendat Deus...» Pisa, mayo 1308. Inédito. Bibl. HLF, 180; Longpré, 4/31; Ottaviano, 118; Avinyó, 124; Glorieux, dz; Carreras, 105.

62. — (165-169). LIBER DE MEMORIA DEI. Inc. *Quoniam de divina memoria non habemus...* Expl. «...et anima per ipsam valde jucunda». Mesina, marzo 1313. Inédito. Bibl. HLF, 195; Longpré, 4/59; Ottaviano, 205; Avinyó, 226; Glorieux, hn; Carreras, 168.

63. — (170-179). LIBER DE ESSENTIA ET ESSE DEI. Inc. *Dicitur quod in hac vita homo non potest...* Expl. «quoniam magnum intelligere in

*bono disponit magnum diligere». Mesina, dic. 1313. Inédito. Bibl. HLF, 189; Longpré, 4/59; Ottaviano, 191; Avinyó, 211; Glorieux, gz; Carreras, 157.*

64. - (181-185). LIBER DE TRINITATE, UNITATE PURA SIVE DE ESSENTIA DEI. Inc. *Quoniam infideles derident christianos...* Expl. «...per Patrem et Filium et Spiritum Sanctum». Montpellier, abril 1310. Inédito. Bibl. HLF, 208; Longpré, 4/26; Ottaviano, 106; Avinyó, 137; Glorieux, dm; Carreras, 101.

18. - OBRAS VARIAS. S. XVIII. Fol. 116 ff.

65. - (4-28). LIBER DE LEVITATE ET PONDEROSITATE ELEMENTORUM. Inc. *Ad requisitionem medicorum Civitatis Neapolitanae...* Expl. «...recipit ab ea majorem generationem quam aliquis aliorum humorum». Al final hay una nota que dice «Finitus die 10 mensis augusti... 1724». Cfr. n.º 9. Bibl. HLF, 86; Longpré 8/3; Ottaviano, 56.

66. - (30-87). MAGNA CLAVIS ILLUMINATI... alias intitulata Apertorium magnum, quae etiam est Clavis antiqui Testamenti, codicilli et libri Mercuriorum... Inc. *Ad reddendum gratias et laudes...* Expl. «...fiunt lapides pretiosi excellentiores naturalibus». Apócrifa. Muchas ediciones. Cfr. Rogent-Durán. Bibl. Glorieux, lz.

67. - (88-112). COMPENDIUM ANIMAE TRANSMUTATIONIS ARTIS METALLORUM Ruperto Anglorum regi per Raymundum transmissum. Inc. *Jam saepe et saepius eloquti...* Expl. «...non sit nisi practica nuda... Amen». Apócrifa. Muchas ediciones. Cfr. RD. Bibl. Glorieux, oi;

68. - (Cód. 19-35). LIBER CONTEMPLATIONIS. Fragmentos. S. XVII-XVIII. Fol. Ed. Mag. IX-X (1740-42). Mallorca, 1746-49, 16 vol. Bibl. HLF, 48; Longpré, 1/1; Avinyó, 3; Glorieux, d; Carreras, 1; Ottaviano, 5.

19. - 90 ff. Cap. 1-29. Al principio: «Est ad usum Dr. Christophori Sarra». Al final: «Finis primi libri Contemplationis copiatu ex suo originali lemovicensi mediocriter antiqui, quod est manuscriptum et servatur in regali Convento Sti. Francisci Palmae Majoricarum in Bibliotheca communi, et haec copia fuit fideliter translata in latinum de verbo ad verbum, quantum possibile fuit, a P. Fr. Michaele Fornés, religioso provinciae Majoricarum, et in Lulliana doctrina aliquantum versato, die 5 augusti anni 1733».

20. — 380 pp. Cap. 30-102 (Libro II).
21. — 1056 pp. Cap. 103-226 (Libro III).
22. — 401 pp. Cap. 227-268 (Libro IV).
23. — 1143 pp. Cap. 269-366 (Libro V).
24. — 130 ff. Cap. 1-102. Al final: «Hujus secundi libri interpretationi initium dedit Fr. Ludovicus Coll, ord. min die 10 aprilis 1692 cui etiam postremum dedit calamum die 23 maii ejusdem anni...»
25. — 484 ff. Cap. 103-226.
26. — 168 ff. Cap. 227-268. Al final: «Haec est versio a R. P. Fr. Ludovico Coll de lemovicensi in latinum translata et comprobata a Fr. Jacobo Piza, minorita, Lullianae doctrinae professore».
27. — 409 ff. Cap. 269-327.
28. — 410-801 ff. Cap. 328-366.
29. — 124 pp. Cap. 1-29.
30. — 170 ff. Cap. 1-102.
31. — 182 ff. Cap. 1-102.
32. — 118 ff. Cap. 103-155.
33. — 267 ff. Cap. 227-268. Al principio: «Est ad usum Dr. Christophori Sarra».
34. — 168 ff. Cap. 227-268. Al final: «Haec a lemovicensi in latinum interpretatio 4 libri Contemplat. in Deum B. R. L. initium habuit die 11 novembris Patrocinio B. V. Mariae sacro et feliciter explicit die 11 decembris ejusdem anni 1691 per. Fr. Ludovicum Coll, ord. min.».
35. — 240-462 ff. Cap. 330-366.

36. — OBRAS VARIAS. S. XVII. 214 x 170 mm. 218 ff.

69. — (2-37). MAGNA CLAVIS ILLUMINATI... alias intitulado Apertorium magnum, quae est etiam clavis antiqui Testamenti, codicilli... Cfr. n.º 66.

70. — (41-67v.). ARS INTELLECTIVA quae dicitur magicalis theorica et parva magica naturalis. Inc. *In universo mundo sunt multi errantes...*

Expl. «...sicut aurum in sua propria fornace». Ed. RD, 99, 109, 117. Apócrifa. Bibl. Carreras, XII, 5; Thorndike, IV, 46, 629; Glorieux, kc; HLF, 119.

71. — (71-92). LIBER DE REGIONIBUS SANITATIS ET INFIRMITATIS. Inc. *Quoniam scientia medicinae...* Expl. «...evitare a casu fortuito». Montpellier, diciembre 1300. Ed. Mallorca, 1752. Bibl. HLF, 85; Longpré, 8/8; Ottaviano, 93; Avinyó, 99; Glorieux, cz; Carreras, 11.

72. — (94-110). NOVUM LUMEN CHÉMICUM e naturae fonte et manuali experientia depromptum e Sedonio Sendivogio. Inc. *Omnibus chymystae artis inquisitoribus...* Expl. «...proximique commodum perficere». Apócrifa.

73. — (110-113). AD FILIOS VERITATIS. Inc. *Jam vobis filii scientiae e scaturigine...* Expl. «...satis a me dictum sufficiat...» Apócrifa.

74. — (117-145). JOANNIS ICACH HOLLANDI OPERA VEGETABILIA scripta et tractatus quantum hucusque explorari potuit de magno ejus et in tota Europa desiderato, opere vegetabili in quo docetur quomodo lapis vegetabilis preparetur ex uno et aliis vegetabilibus... Apócrifa.

75. — (146-154). PRACTICA SIVE RECAPITULATIO VEGETABILIS OPERIS DE VINO. Inc. *Fili accipe in nomine Dei pulchrum, clarum, rhenanum vinum vel vinum de Petou vel aliud bonum falernum vinum...* Expl. «...in quibuscumque etiam sit operibus». Apócrifa.

76. — (154v.-164). TRACTATUS DE VEGETABILI OPERE. Inc. *Nunc addiscenda est altera...* Expl. «...nobilis vegetabilis lapis sicut postea docebitur». Apócrifa.

77. — (170-211). Liber primus de consideratione quintae essentiae omnium rerum... compositus a magistro Joanne de Rupescissa... Apócrifa. Bibl. Thorndike, III, 725.

78. — (211-212v.). Epistola magistri Arnaldi de Villanova cathalani ad magistrum Jacobus de Toletto de sanguine humano. Inc. *Magister Jacobe, amice charissime...* Expl. «...ultimis distillationibus alchimiae ut bene notis». Apócrifa. Bibl. Thorndike, III, 78.

79. — (Cód. 37). A. Raymundo Pascual, VINDICIAE LULLIANAE. S. XVIII. Fol. 647 pp.

Las notas marginales y las 16 primeras páginas son autógrafas del P. Pascual, cisterciense del monasterio de La Real de Palma de Ma-

Ilorca. Abarca el tomo III y parte del IV (hasta el *Propileum* exclusive) de la edición de Aviñón (1778). Sobre el P. Pascual véase a Joaquín M.<sup>a</sup> Bover, *Biblioteca de Escritores Baleares*, II (Palma 1868) 58 y sig.; T. y J. Carreras Artau, *Historia...* passim; E. W. Platzeck, *Al margen del lulista P. A. R. P.*, Anal. Sacra Tarr., 14 (1941) 183-198; Id., *Observaciones del P. A. R. P. sobre lulistas alemanes...* Rev. esp. de Teología, 1 (1941) 731-65.

38. — CONTROVERSIAS LULIANAS. S. XVIII. Fol. 568 pp. Contiene:

80. — (1-455). «Respuesta del P. Fr. Mariano Bordoy, religioso de la V. Sma. María del Monte Carmelo de antigua y regular observancia, hijo del Convento de Palma de Mallorca, a un manuscrito anónimo intitulado por su autor «*La verdad sin rebozo*», en que se pretende defender el hecho de los Padres Dominicos de dicha ciudad en no haber querido asistir a un solemne Te Deum que se cantó en la Iglesia de San Francisco de Asís en acción de gracias de habernos concedido Dios el beneficio de la lluvia por intercesión, como se cree, del Dr. Iluminado y mártir de Jesu Cristo el Beato Raimundo Lulio en el año 1750; el culto del cual pretende también censurarse de ilícito en este que llama su autor *Manifiesto*». Primero se aduce un fragmento de «*La vetrad...*» y a continuación va la respuesta o impugnación del P. Bordoy. El libelo de *La verdad...* está dividido en 185 textos. Inédito. Bibl. Carreras, *Historia...* II (1943) 379; RD, 353; J. Avinyó, *Historia del Lulisme* (B. 1925) 585; Bover, *Biblioteca...* I (P. 1868) 108.

81. — (456-463). «Advertido entendimiento y última voluntad. Satisfacción que da el Presentado Fr. Juan de Ribas, religioso aunque indigno del hábito del glorioso Patriarca Sto. Domingo de Guzmán. Con licencia de los superiores. Impreso en Torino por los herederos de Juan Domenico Tarino, año de 1664». Bibl. Bover, *Biblioteca...* II, n.º 1038, p. 251; Carreras, II, 370; Avinyó, *Historia...* p. 537.

82. — (464-468). Informatio Inquisitoris regnorum Aragoniae, Valentiae ac Majoricarum. Inc. Sanctissime Pater. *Memor ego muneris mei dudum Sanctitati...* Datum Gerundae die ultima januarii anno salutis 1374. Acompaña una traducción castellana.

83. — (468-500). Informatio Archiepiscopi Tarraconensis. Inc. Sanctissime Pater. *Apostolicas Tuas Sanctitatis litteras quae incipiunt «Nuper dilecto filio Nicolao Eymerici...»* Fechada día 15 de septiem-



bre de 1375. Ed. A. R. Pascual, *Vindiciae Lullianae*, I (Aviñón 1778) 384... Acompaña una traducción castellana.

84. — (500-513). Gregorius... Archiepiscopis Tarraconensi, Caesaraugustano et Valentino eorumque suffraganeis salutem... Inc. *Conservationi puritatis catholicae fidei*... Fechada el 25 de enero de 1376. Sigue una traducción al castellano. Esta bula, que trae la misma fecha que la famosa bula condenatoria que algunos suponen inventada por Eymereich, suspende la sentencia contra los libros lulianos. Al final del documento sigue la certificación de la copia extendida en el convento de Araceli de Roma el día 6 de mayo de 1768. Ed. A. R. Pascual, *Vindiciae*, I, p. 403-410; F. Gazulla, *Historia de la falsa bula*... Bol. Soc. Arq. Lul., 13 (1910-11) 1; *Les doctrines lulianes en lo Congrés Universitari català*... p. 163. Apócrifa. Inventada probablemente por el P. Francisco Vich de Superna, postulador de la Causa en Roma, o por el P. Pascual.

85. — (514-568). «Después de algunos meses de concluída esta mi respuesta llegó a mi noticia cierta conversación que entre si tuvieron el Bayle, escribano y barbero de uno de estos lugares o villas de la isla por ocasión de cierta carta remitida a dicho bayle en que procura un theologo sacerdote desengañarle en respuesta a la consulta que le hizo del error que se comete en Mallorca dando culto al Beato Raymundo Lulio. Reparo que los dichos escribano y barbero estaban ya algo noticiosos de esta mi respuesta... Conversación que tuvieron a manera de conferencia el bayle, escribano y barbero de cierta villa de Mallorca en estos días pasados, esto es en el mes de enero de 1778, junto a la chimenea calentándose al fuego...

86. — (Cód. 39). DAVID BALEAR CONTRA EL GIGANTE DE «LA VERDAD SIN REBOSSO». S. XVIII. Fol. 17 cuadernillos de diez hojas sin encuadernar. Obra incompleta. Inédita. El autor de esta obra es el P. Fr. Bartolomé Rubí, franciscano (1705-74). Bibl. Bover, *Biblioteca*... II, n.º 1104, p. 328; Avinyó, *Història*... p. 585; Carerras, II, p. 359, 379. Contiene: Prevención al lector (p. 1). — Primera piedra de toque... (1). — Piedra segunda de toque o examen de la verdad antiluliana sobre la incertitud del martirio del Beato Lulio... (19). — Piedra tercera... se pretende hacer patente la dificultad que hay para creerle mártir según principios de teología... (64). — Piedra cuarta... sobre decirse no ser inmemorial el culto del B. R. L. a las

luces de la doctrina canónica... (145). — Incompleto. Falta la «quinta piedra de toque...».

40. — OBRAS VARIAS. S. XVII. 218 x 148 mm. 90 ff. Apuntes breves debidos a la pluma o recogidos por el P. Fr. José Hernández, O. F. M., postulador de la Causa del Beato en Roma (1688-90). Cfr. EL, 2 (1958) 83-105. Entre las muchas cuestiones morales, teológicas, litúrgicas, etc... aparecen las siguientes notas lulianas:

87. — (2-12). Index eorum quae continentur in libris et monumentis in Collegio Sancti Isidori Romae, conservatis de sanctitate, admirabili vita, conversione, miraculis et de actis in hac Causa. Cfr. S. Galmés, *Catàleg d'obres i documents lul·lians a Roma*, BSAL, 24 (1932-3) 99-108.

88. — (13-16). Ad Gregorium XV divina providentia papam. Ars seu modus eligendi, qui si pro romani pontificis electione admitteret, ejusdem electionis prostrationes, contentiones, negotiationes et quae inde non pauca nec pauca solent aut possunt provenire, nocumenta supprimeret... apud Blanquernam B. M. Raymundi Lulli. «Hoc modo semel jacto ad eligendum...»

89. — (17v.-18). Notabilia pro Lullo ex libro Emi. Cardinalis de Lauria, sic in dorso scripto...

90. — (24-27). Series facti B. Raymundi Lulli tertii ordinis.

91. — (27-28). An Lulli doctrina fuerit approbata per Concilium Tridentinum. Cfr. J. Carreras Artau, *La cuestión de la doctrina luliana ante el Concilio de Trento*, BSAL, 29 (1944-46) 501-20.

92. — (28v.). Motivum persecutionis Eymerici contra Lullum.

41. — OBRAS VARIAS. S. XVII. 192 ff. Fol. Los ff. posteriores y los ff. 56-121 en blanco. Diferentes copistas. Apuntes originales o recogidos por el P. José Hernández, O. F. M. Versan sobre la vida y doctrina de Ramón Lull. En primer lugar se pone el «dubium» y después se da la solución. El índice de esta obra se encuentra en el f. 192. Contiene:

93. — (1). An constet de ejus virtutibus theologalibus fide, spe et charitate et cardinalibus prudentia, justitia, fortitudine et temperantia.

94. - (2). An in re nostra habeamus talem probationem qua cognoscatur heroicitas virtutum servi Dei nostri.

95. - (3). De B. Raymundi gestis.

96. - (4). Quid dicendum sit de doctrina el libris Lulli.

97. - (5). An bulla Gregorii XI divulgata anno sexto sui pontificatus sit falsa.

98. - (6v.). Quid sit sentiendum de novitate doctrinae Lulli et novo procedendi modo.

99. - (9). An et quomodo sint verae et catholicae istae propositiones in Deo: natura naturificat, deitas deificat, bonitas bonificat... et an discrepent a communi doctorum doctrina.

100. - (14v.). An mysteria fidei possint demonstrari per rationes naturales juxta Lulli sententiam.

101. - (26v.). An ista propositio sit vera et catholica: Substantia panis existit sub accidentibus panis in Eucharistia et explicatur Lulli sensus et mens.

102. - (33v.). Explicantur propositiones censuratae contra Librum Sententiarum.

103. - (44). Explicantur propositiones censuratae contra Quaestiones ad Thomam Attrabatensem.

104. - (46). Explicantur propositiones censuratae contra librum appellatum Arbor Scientiae.

105. - (48v.). Explicantur propositiones censuratae contra Librum de anima rationali.

106. - (53v.). Textus quibus Lullus se ac sua scripta correctioni Ecclesiae subjicit.

107. - (122). Discursos varios sobre la persona, doctrina y estado de la Causa del Dr. Iluminado y mártir de Christo el Beato Raymundo Lulio. (Hay una nota marginal que dice: «Se hizieron estos discursos antes de saber el estado que tenía la causa en las Congregaciones del Santo Oficio y Indice en Roma»).

Discurso primero. En que se prueba la ficción de la Bulla de Gregorio XI que allega Eymeric contra el santo martir Raymundo.

108. — (128v.). Discurso segundo sobre el culto del santo martir Raymundo Lulio.

109. — (129v.). Discurso tercero. De la serie y estado en que quedó la causa. Importante porque recoge muchos documentos.

110. — (139). Memorial dels actes ques troben en la Ciutat de Valencia en favor de la sciencia lulliana.

111. — (139v.). Lo que con especial cuydado se busco en el referido castillo de Sn. Angel de Roma es lo siguiente.

112. — (140). Este memorial se presentó a Su Santidad acompañándole el Sr. Embaxador de España, Marqués de Cogolludo, interponiendo el real nombre y fué sometido por Su Santidad a la S. Congregación de Ritos. Año de 1689. Otro *Memorial* de id. fué remitido por el Papa al Santo Oficio el mismo año de 1689 (f. 140v.). Ed. EL, 2 (1958) 95-6. Corrijase el número del código que ha de ser 41.

113. — (142). Index librorum exemplarium seu actorum in causa Lulli qui ex ordine Senatus Majoricensis, ut creditur, quamvis non constet per instrumentum autenticum, manent in archivio seu armariis Collegii Sancti Isidori Romae. Cfr. n.º 87.

114. — (150). Privilegios y aprobaciones de los Reyes de Aragón y Castilla de la doctrina del Beato Raymundo Lulio.

115. — (152). Las personas que en esta curia tienen inteligencia de la causa del Beato Raymundo Lulio y la favorecen con más afecto son de parecer que para ultimarla felizmente es necesario estar en las advertencias siguientes. Ed. EL, 2 (1958) 96-100.

116. — (154). Instancia hecha por la Ciudad de Palma al Embaxador de España ante la Santa Sede, Excmo. Sr. Marques de Cogolludo, sobre adelantamiento de la Causa. Sin fecha. Ed. EL, 2 (1958) 90.

LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ

(Continuará)

# BIBLIOGRAFIA

## I

### BOLETÍN DE ESTUDIOS LULIANOS

**La primera edición crítica del «Liber praedicationis contra Iudaeos» del Bto. Ramón Llull.**<sup>1</sup> — Especialista en estudios hebraístas y arabistas, el Dr. Millás no podía dejar de interesarse por el B. Ramón Llull, cuya central preocupación fué el mundo árabe y judío. Conocidas son de los estudiosos del Beato su edición crítica de «*La Nova Geometria*» de Ramón Llull (Barcelona, 1953), y su aportación a la investigación luliana con su artículo: *Els manuscrits lullians de la Biblioteca Capitular de Toledo* (Estudis Franciscans, XLVI, 1934, págs. 366-373). Hoy se complace en presentarnos, en primera edición crítica, el *Liber praedicationis contra Iudaeos*, acompañada de una documentada introducción.

En los dos primeros capítulos de la misma estudia el autor las relaciones del B. Ramón Llull con los medios musulmanes y judíos, los motivos y características de la apologética luliana, así como las diversas obras apologéticas del Beato, a fin de enmarcar cumplidamente la obra editada. El tercero y cuarto capítulo están consagrados especialmente al estudio del *Liber praedicationis contra Iudaeos*.

Para la edición el autor se ha servido de los mss. Palma Biblioteca Provincial 1061 (XV) Int. II, f. 1-17 (=B) y Causa Pía 12 (XVII) f. 235-277 (=C). En los ff. 291-312 del mismo códice se encuentra otra copia de la obra, que el autor, por considerarla erróneamente como una simple reproducción de C, no emplea en la edición. Nos parece, que este ms. (=P) es más bien una copia de B, o los dos tienen una fuente común, la misma numeración y división de los sermones, terminando ambos en el sermón 19 (28 de la edición): «...bona alicuius hominis boni, dicendo, quod non est bonus». No coincidiendo la numeración y división de los sermones en las dos series de mss., el autor prefiere la división y numeración de C, aunque se aparta de ella a partir del sermón 11. De todo ello nos hubiera agradado una pequeña información en el aparato crítico. A nuestro parecer, la división de los sermones, presentada por B P está más conforme con la construcción interna, que Llull quiere dar a sus sermones: Autoridad de la Escritura, argumentos de razón, y conclusión (cfr. Pról. p. 71). Juzgándolo de interés crítico, he aquí las diversas numeraciones:

---

<sup>1</sup> JOSÉ M. MILLÁS VILLACROSA. *El «Liber praedicationis contra Iudaeos» de Ramón Llull*. Primera edición crítica con introducción y notas. Madrid-Barcelona. (Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Arias Montano) 1957, 153 págs.

Millás	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27
C	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 - 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26
B P	1 - 2 3 - 4 5 - 6 7 8 - 9 10 - 11 12 - 13 14 - 15 16 - 17 18 -
Millás	28 29 30 31 hasta 52
C	27 28 29 30 hasta 51
B P	19

Para B P el sermón segundo (quinto, octavo, etc) no es más que la segunda parte del sermón primero. El parentesco establecido entre el *Liber praedicationis contra Iudaeos* y el *Liber de trinitate et incarnatione contra Iudaeos et Saracenos*, creemos se debe tan sólo a la identidad de tema, que no autoriza a ver en el segundo «una modalidad o variante» del primero. La semejanza, que el autor nota en un pasaje del prólogo (pág. 71, lín. 11-13) es una expresión familiar de Ramón Llull, y que aparece tanto en el *Ars Magna praedicationis*, como en tantos otros libros lulianos. Finalmente lamentamos, que el autor no nos diga nada sobre el valor crítico de los diversos mss.

En cuanto a la edición, el texto presentado por el Sr. Millás deja bastante que desear. Una cierta supervaloración de B le ha inducido a rechazar en el texto adiciones de C, que probablemente pertenecen al mismo, sobre todo cuando el texto de B es incompleto e incomprensible. Hubiera sido de desear, que las citas de la Escritura, que el autor verifica en la Introducción (c. III, pp. 34-56), las hubiera reproducido en el texto. Además juzgamos necesaria la verificación de otras citas, que se encuentran en el cuerpo del sermón. En las notas aclarativas de la edición debiera optarse por la lengua latina. Las notas frecuentemente están redactadas con imprecisión, que engendra cierta confusión en el lector (lín. 33, p. 74). El texto entre paréntesis (lín. 13, p. 89; lín. 20 y 21, p. 101 etc.) ¿es del autor o de C, en el texto o al margen?

En corroboración de lo anteriormente dicho, reproducimos el prólogo de la obra en el texto del Sr. Millás, cotejado con el texto, que establecemos a base de los citados mss.

TEXTO DEL SR. MILLÁS

[Introductio]

Quoniam iudei credunt esse in veritate per legem Moysi, allegando

(p. 71)

auctoritatem illius legis, et cum intellectus naturaliter sit iudex rationi, et iudei extant ad decem precepta, intendimus procedere 5 tribus modis in libro isto, scilicet, cum auctoritatibus veteris Legis,

TEXTO NUESTRO

*Liber praedicationis contra Iudaeos*<sup>1</sup>  
[*Liber ad probandum, qualiter Iudaei sunt in errore*<sup>2</sup>]

[*Liber de trinitate et incarnatione*<sup>3</sup>]  
[*Liber de erroribus Iudaeorum*<sup>4</sup>]

Quoniam<sup>5</sup> Iudaei credunt esse in veritate per legem Moysi, allegando auctoritatem<sup>6</sup> illius legis,<sup>7</sup> et cum intellectus naturaliter sit iudex rationis,<sup>8</sup> et Iudaei exstant ad decem<sup>9</sup> praecepta, intendimus procedere tribus modis in libro isto, scilicet cum auctoritatibus veteris legis et cum problematibus<sup>10</sup> et cum praeceptis, probando, quod Iudaei sunt in errore.

Et primo de primo sermone sic dicemus:

et cum probleumatibus et cum preceptos, probando quod iudei sunt in errore.

- 10 Et primo, in primo sermone sic dicemus: In libro autem isto sic procedere intendimus, videlicet, quod prius declarabimus auctoritatem, et postmodum probabimus quod dicimus, et in fine capituli applicabimus<sup>12</sup> ad<sup>13</sup> propositum, videlicet, quod Iudaei sunt in errore. Et sic tribus modis<sup>14</sup> quilibet sermo erit discursus pertractatus.<sup>15</sup>

- 15 Et si forte in isto libro erravimus contra sanctam fidem catholicam aut improprie locuti erimus, submitimus ipsum ad correctionem sancte fidei catholice, tanquam fidelis christianus qui sum.

(p. 72)

#### De primo sermone

Dictum est in Sacra Pagina, in Psalterio: «Ante luciferum genui te».

- 5 Et sic notandum est quod in ista propositione figurata est prima Persona, et te quod est secunda, et quia dicit «ante luciferum» intendimus quod generatio fuit ante creationem mundi...

(p. 71)

10, in primo: C, de primo 13, prius: C, primo 16, probabimus: C, applicabimus ad 21-27, Et si forte... qui sum. Cf. *la semejanza de este pasaje introductorio con el «Liber de Trinitate et Incarnatione» en nuestra pág. 62.*

(p. 72)

2, dictum est: B, dictum autem 7-9, et te quod est secunda, et quia dicit «ante luciferum» intendimus: C, et secunda, quia dicitur genui, quod est prima persona et te, quod est secunda et quia dicit «ante luciferum» intendimus.

In<sup>11</sup> libro autem isto sic procedere intendimus, videlicet, quod primo declarabimus auctoritatem et postmodum probabimus, quod dicimus, et in fine capituli applicabimus<sup>12</sup> ad<sup>13</sup> propositum, videlicet, quod Iudaei sunt in errore. Et sic tribus modis<sup>14</sup> quilibet sermo erit discursus pertractatus.<sup>15</sup>

Et si forte in isto<sup>16</sup> libro erravimus<sup>17</sup> contra sanctam fidem catholicam aut improprie locuti erimus,<sup>18</sup> submittimus ipsam ad correctionem sanctae fidei catholice, tanquam fidelis christianus, qui sum.<sup>20</sup>

#### De primo sermone<sup>21</sup>

Dictum autem<sup>22</sup> est in sacra pagina in psalterio<sup>23</sup> [Ps. 110 (109) v. 3]: *Ante luciferum | genui te.* C 235v

Et sic notandum est, quod in ista propositione figurata est prima persona et secunda, quia dicitur genui, quod est prima persona,<sup>24</sup> et te, quod est secunda. Et quia dicitur:<sup>25</sup> *Ante luciferum*, intendimus, quod generatio fuit ante creationem mundi...

<sup>1</sup> Liber – Iudaeos] Catalogus 1311 <sup>2</sup> Liber – errore] P; *om. sed add. in marg. sup.* B <sup>3</sup> Liber – incarnatione] Beati Martyris Raymundi, Doctoris caelitus illustrati, Artis generalis auctoris, Liber de trinitate et incarnatione, quem Pater Fr. Iosephus Hernández, lector bis iubilatus, Sancti Officii qualificador, Procurator Pater ac olim in curia Romana Syndicus pro causa Lulli a toto regno ballaerico destinatus, correctum et emendatum a mendis impressorum vel scriptorum, notis marginalibus ornatum ac copioso indice locupletatum, orbi litterario proponit C <sup>4</sup> Liber – Iudaeorum] Glor. ih, Av. n, 113 <sup>5</sup> Quoniam] De primo sermone. Quoniam B <sup>6</sup> auctoritatem] auctoritates P <sup>7</sup> illius legis] legis illius P <sup>8</sup> rationis] rationi B P <sup>9</sup> decem] Deum C <sup>10</sup> probleumatibus] problematibus B P; *add.* Philosophiae C <sup>11</sup> In] *add. in marg.* Modus procedendi, quem servat Doctor in hoc libro C <sup>12</sup> applicabimus] *corr. in marg. ex* ultimus B <sup>13</sup> ad] *om.* B P <sup>14</sup> modis] *om.* C <sup>15</sup> pertractatus] B; pertractatus C P <sup>16</sup> isto] hoc C <sup>17</sup> erravimus] erraverimus P <sup>18</sup> eri-

mus] fuerimus C <sup>19</sup> qui] prout C <sup>20</sup> sum]  
 add. De primo sermone B <sup>21</sup> De - sermo-  
 ne] C: Primus sermo B P <sup>22</sup> autem] om.  
 C <sup>23</sup> psalterio] add. pslm. 109 C <sup>24</sup> et  
 secunda - persona] om. B P <sup>25</sup> dicitur]  
 dicit B P

A pesar de no ofrecernos un texto definitivo, el trabajo del Sr. Millás ha desbrozado el camino para ulteriores investigaciones, y nos inicia en un tema de la bibliografía luliana, tan poco estudiado: Las obras de predicación de Ramón Llull.

ABRAHAM SORIA, O. F. M.  
 Freiburg i. Br.

**Ramón Llull y los místicos españoles.**<sup>1</sup>—Sin duda alguna, para los lectores cristianos de habla alemana la aparición de la obra presentada significa un evento de categoría. La razón principal, empero, de que una reseña de ella se publique en ESTUDIOS LULIANOS, se debe al hecho de que el B. Raimundo Llull se presenta en el libro nuevo de la señora Irene Behn como *Inceptor mystagorum Hispaniae* (págs. 19-43), aunque las figuras gigantes de la Escuela carmelitana, Santa Teresa de Avila y San Juan de la Cruz, se coloquen en la cumbre del 'mons mysticus'.

En la obra citada se distinguen dos partes principales: La exposición e interpretación de la Mística española del siglo de oro con excepción de dicha Escuela carmelitana (págs. 45-263) y la exposición e interpretación de los místicos carmelitanos, Santa Teresa (págs. 264-462) y San Juan de la Cruz (págs. 463-742).

En la primera parte, la autora lleva al alcance de los lectores alemanes la vida y la doctrina de Juan de Avila (págs. 52-77), la de los dominicos: Luis de Granada (78-83) y Juan de Santo Tomás (84-87), la de los Frailes Menores: San Pedro de Alcántara (88-112), Alonso de Madrid (113-114), Francisco de Osuna (114-125), Bernardino de Laredo (125-160), y Juan de los Angeles (160-168); la de los Padres de la Compañía de Jesús: San Ignacio de Loyola (169-231) y San Alonso Rodríguez (232-243) y, finalmente, la de los Agustinos: Alonso de Orozco (245-251) y Luis de León (251-263).

Hacia el fin de la obra sigue un ensayo sobre la mística en forma de un resumen integral. Aquí, la autora pone de relieve algunos puntos centrales de su interpretación y de su terminología. Punto central es —según ella— el hecho de que «la mística española es mística de amor..., la cual, por un lado, no excluye la experiencia noética de Dios; pero por otro lado no se transforma jamás unilateral ni exclusivamente en ésta. La mística de amor condiciona —sigue diciendo la autora— el primado de lo ético, y este primado fué característico desde siempre para España» (pág. 7).

Bajo este punto de vista, la autora se esfuerza en hallar y revelar el límite crítico, hasta donde cada místico habla por cuenta suya, es decir, por su propia experiencia, y, a partir del cual, debe fundarse en experiencias ajenas.

<sup>1</sup> IRENE BEHN: *Spanische Mystik. Darstellung und Deutung.* —Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957; 224 x 150 mm.; 790 págs.



Es muy loable, según nuestro parecer, la distinción exacta entre *mistografía*, *documento místico*, *mistología* y *mistagogía*. *Mistógrafa* se llama cualquier obra, que trata de cosas místicas. Un *documento místico* es la descripción de propias experiencias místicas, hecha por un místico mismo para describirlas y recordarlas. A la *mistología* pertenecen aquellas obras, en las cuales se analizan teóricamente y por medios científicos las obras de los místicos. Se da el carácter de *mistagogía* a una obra, escrita por un místico con fines pedagógicos para otras almas adeptas.

El lenguaje de la obra mistológica es digno de la materia y de la autora, bien conocida por otras obras decididamente literarias. Llamamos la atención sobre algunas versiones de poesías castellanas, que la autora misma puso muy hábilmente en versos alemanes. P. ej., conocíamos, hasta ahora, dos diversas versiones alemanas de la famosísima poesía de Fray Luis de León 'A Salinas'; una es del conocido hispanista Karl Vossler y otra permaneció no publicada; pero damos la preferencia a la versión de Irene Behn.

No nos es posible analizar aquí más en detalle el grueso volumen de la *Spanische Mystik*. Muchas interpretaciones son acertadas, otras nos parecen menos coherentes. No nos oponemos al punto de vista decisivo de la autora, que juzga todos los demás místicos españoles por los criterios de la Escuela carmelitana; pero quisieramos observar, al menos, que este punto de vista no es el único posible.

Lo que más interesa a los lectores de ESTUDIOS LULIANOS y lo que quizás menos les agradará, es el capítulo sobre Raimundo Llull. No digo nada contra el modo de interpretar los textos citados de diversas obras de Llull, especialmente del *Libre d'amic e amat*, de la *Disputatio Petri Clerici cum Raimundo Phantastico*, de la *Filosofia d'amor* y del *Desconort*. Lástima que la autora no parece conocer la versión alemana del *Libre d'amic e amat* hecha —años hace— por L. Klaiber. Lo que más nos pesa es el hecho de que los datos biográficos de Raimundo Llull ofrecen, en la obra de I. Behn, una mezcla poco feliz entre unos históricamente auténticos y bastantes otros no auténticos o muy dudosos (p. ej.: viaje de R. L. a Inglaterra, a las Indias orientales, R. L. como alquimista, especialmente en servicio del rey de Inglaterra, su encuentro con Rudolfo de Habsburge, la leyenda de la dama cancosa, Raimundo en el estado de *cavaller*, Raimundo deriso por Bonifacio VIII y por la corte papal en Avignon??). La autora cita como fuentes para sus conocimientos lulísticos la edición de la BAC, Madrid 1948 y E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, London, seg. ed. 1951; pero con estas fuentes en sí buenas, no se explican aquellos puntos flacos en la obra rica, excelente e instructiva sobre la Mística Española del siglo de oro.

FRAY ERARDO-W. PLATZECK, O. F. M.

Roma

**S. Ignacio de Loyola y el B. Ramón Llull.**—El P. José Sabater, S. I. acaba de publicar en *Manresa* una nueva nota sobre S. Ignacio y el B. Ramón Llull.<sup>1</sup> Ya antes se había fijado en estas dos figuras egregias para acercarlas y compararlas.<sup>2</sup> En esta nota que comentamos el tema concreto es

<sup>1</sup> *Manresa*, 1958, 21-30.

<sup>2</sup> *Manresa*, 1956, 371-384.

el de las meditaciones de la segunda semana de Ejercicios, que son en realidad la clave central en la estructura ignaciana de los mismos: Dos banderas, binarios, maneras de humildad. Pero no se vaya a creer que el estudio del P. Sabater consista en un buscar antecedentes formales de estas famosas meditaciones en el Bto. Llull. Noblemente, confiesa que no se trata de eso, sino de encontrar el espíritu que rezuman estos textos e intenciones ignacianas en otros textos y, si se quiere añadir, en la vida misma del Beato; y su intento se logra preciosamente. Tenemos así una magnífica selección de textos lulianos que ilustran los esquemas ignacianos con esa gracia y esa pasión que Llull pone en todo lo que toca. Pero se comprende que para el estudio científico de la espiritualidad luliana y de su influencia de después, este trabajo no es una contribución de alto alcance. Es otro su interés y su propósito.

Después de las visiones más o menos de conjunto que acerca de la espiritualidad luliana nos ofrecieron Longpré, Probst, Sancho, Carreras Artau..., y de las aportaciones que, sobre puntos concretos de la misma, nos ofrecieron de Guibert, March (ejercicio de las tres potencias), seguimos esperando el gran estudio definitivo (¿podrá nunca hacerse?) de ese secreto último del misterio luliano. Porque la llama mística de su alma endiosada es en definitiva la que explicará en él todo: vida eremítica y misionera, filosofía, teología, apologética, planes misionales, catequesis... Su obra literaria es como el liquidarse pobre y parcial de su aliento de fuego al chocar con el ambiente externo y vario que le rodea.

Y luego su proyección y su influencia. Irene Behn, en su poderoso estudio reciente sobre la mística española,<sup>3</sup> en el que dedica a R. Llull 24 páginas cálidas y deseosas (19-43), se lamenta de que en Alemania todavía esta figura de talla universal no sea conocida tanto como lo son un S. Bernardo o los místicos del Rihn. ¿Cuántos de nosotros, se pregunta, conocen el *Libre d'Amic e Amat?* (P. 19). Quizá no convenga, por vergüenza nacional, hacer en alto la misma pregunta en España, añadimos nosotros. Y, sin embargo, I. Behn repite que R. Llull es uno de los fundadores de la mística española, entendiéndolo por tal la que culmina en los grandes místicos del siglo XVI. Esta afirmación necesita un estudio muy largo y difícil, quizá todavía casi imposible de realizar exhaustivamente. Porque no basta ser nuestro Beato hombre medioeval típico de uno de los pueblos que hoy integran España, ni haber escrito en una de las lenguas de la misma. Hay que ver luego la transmisión, la influencia real y efectiva. En este sentido el estudio de H. Hatzfeld: *Influencia de R. Lulio y J. v. Ruisbroeck en el lenguaje de los místicos españoles*,<sup>4</sup> es modélico e interesantísimo. Me extraña lo poco que hasta ahora se ha reparado en él. Ciertamente, es discutible en algunas pistas de las que abre, en algunas de sus afirmaciones tan terminantes. Su propósito es puramente literario además. Pero sin ese conocimiento previo, es imposible llegar al pensamiento de un autor, ni después a hacer teología sobre el mismo y sus datos. Trabajos tan documentados y serenos como el del profesor Hatzfeld, son los que pacientemente hay que hacer, para ir llegando a conclusiones más firmes.

<sup>3</sup> *Spanische Mystik*, Patmos Verlag Düsseldorf, 1957, Pgs. 792.

<sup>4</sup> *Traditio*, IV, 1946, reproducido en español, en *Estudios Literarios sobre mística española*, Madrid, 1955, P. 33-143.

¿Cuándo llegará la hora en que alguien nos entregue el secreto del misterio luliano, el de su mística abrasada, clave de su vida y de sus obras, y persiga a la vez la vibración ondulante de su eco, sus influencias en los autores nacionales y extranjeros de después?

B. JIMÉNEZ DUQUE

Rector del Seminario de Avila

**La geometría luliana.**<sup>1</sup>—Esta edición de la *Nova Geometria* es la primera realizada de las obras matemáticas de Ramón Llull, después de la publicación parcial del *Liber de Quadratura et Triangulatura Circuli* (la primera parte: algo menos que un décimo de la obra entera) por J. E. Hofmann en 1942. Como tal, es de sumo interés para nuestra comprensión de un aspecto muy importante de las ideas del Beato; y cuán importante este aspecto pudiera ser, lo podemos juzgar por el elogio que hizo de la geometría Filón, al decirnos que siembra en el alma las semillas de la igualdad y la proporción (ideas tan fundamentales en la apologética luliana), y por el deleite de su continuidad lógica las hará germinar en el ardor por la justicia. *Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti*, se nos dice en la Sagrada Escritura; y San Buenaventura —glosando el *De Musica* de San Agustín y citando a Boecio— añade: «Cum igitur omnia sint pulchra et quodam modo delectabilia; et pulcritudo et delectatio non sint absque proportione; et proportio primo sit in numeris; necesse est, omnia esse numerosa; ac per hoc numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar et in rebus praecipuum vestigium ducens in Sapientiam». Así es que, por todo lo largo de la tradición medieval, la geometría se nos presenta no solamente como un arte práctico por el cual «ha hom conexensa de l'altea e de la lunyaria dels alts munts», sino también como parte del *itinerarium mentis in Deum*: «per les mesures que la humana pensa pot multiplicar imaginalment, ha hom conexensa de la granea de Deu qui es major que tot lo mon» (según la fórmula sencillísima a la cual el Beato redujo esta idea para su hijo en la *Doctrina pueril*). Hay que acercarnos a la *Nova Geometria*, por lo tanto, no como quien estudia los *Elementos* de Euclides en la escuela, sino de la misma manera según la que nos acercamos al *Art de contemplació*: dispuestos a hallarnos ante una disciplina que nos permitirá buscar el Amado «per carreres entellectuals», sirviéndonos de los distintos peldaños de la escala de los seres para subir del ejemplo al ejemplar.

De hecho, hay mucho en la *Nova Geometria* que no se puede llamar geometría euclidiana (apenas hay algo que lo sea): «Casi diríamos» (como el Dr. Millás nos dice hablando del primer libro, hasta el décimo capítulo de su tercera parte) «que no hemos hallado ni atisbos de demostración; todo se reduce a unas reglas empíricas, unas prácticas algo deficientes, a invocar el testimonio de los sentidos del alma, a emplear, a veces, una terminología metafísica en cuestiones elementales de Geometría y a denotar influencia de ambientes populares, astrológicos o fisiognómicos al tratar de las aplicaciones de la ciencia geométrica». La orientación de gran parte del libro es,

<sup>1</sup> *El libro de la «Nova Geometria» de Ramón Llull*, edición crítica con introducción y notas por José M.<sup>a</sup> MILLÁS VALLICROSA. Asociación para la Historia de la Ciencia Española, Barcelona, 1953; 105 pp.

sin duda, netamente metafísica o astrológica (recordemos que técnicas astrológicas también le pudieron servir al Beato como modelos para las del *ars inveniendi veritatem*, o sea para llegar a la verdad tal como ésta se halla en Dios).

Dada la presencia de tantos elementos extraños, y de esta orientación tan curiosa del punto de vista moderno, me parece que habría que estudiarse la obra por lo que es, en lugar de pedir que fuese cosa bien distinta. Me parece lamentable, por lo tanto, que su editor sienta tal repugnancia ante los aspectos no-euclidianos de su texto, que se haya decidido a omitir las soluciones a las cien *cuestiones* que constituyen la *tercia parte secundi libri*, excusándose con las siguientes frases: «La naturaleza de estas cuestiones, la finalidad filosófica a que responden, el modo de su presentación..., la terminología empleada dan a esta parte un carácter tan marcadamente filosófico y aun teológico o físico, y no geométrico, que nos ha disuadido de su publicación». Es de lamentar también que (a pesar de haber analizado minuciosamente los defectos matemáticos de la obra, p. e. los del procedimiento luliano para conseguir la cuadratura del círculo), el Dr. Millás no haya nunca intentado aclarar la verdadera naturaleza e importancia de la geometría luliana en las 52 páginas de su introducción (aproximadamente la mitad del tomo). Pero el libro es valioso, a pesar de esto, por habernos proporcionado por lo menos gran parte de un texto hasta ahora inaccesible a cuantos no tuviesen la posibilidad de consultar los dos manuscritos de la Staatsbibliothek de Munich, núms. 10.544 y 10.580, o el manuscrito 1.036 de la Biblioteca Provincial de Palma de Mallorca, tomada como base de la presente edición.

En cuanto a la fidelidad de la transcripción del texto no puedo hablar (solamente habiendo tenido el tiempo para cotejar un par de lugares que me parecían dudosos al consultar el manuscrito 1.036 en Palma, en marzo de 1957, sin pensar entonces en una reseña de la edición); pero pude averiguar que no solamente se habían omitido varias de las figuras —el aspecto de la obra que más me interesaba en aquellos instantes— sino que muchas de las que se habían reproducido no correspondían precisamente a las originales. Se han omitido las figs. 3, 14, 15, 17, 24-27, y 29-33 del primer libro, y todas las del segundo libro con la excepción de una reproducida en facsímile (c. Lám. II), y, a pesar de que se habla de algunas de estas figuras en la introducción, nunca se nos dice francamente que tantas fueron suprimidas. Se han suprimido letras en las figs. 1, 5 (fig. 4 de la edición), 7 (fig. 6), 9 (fig. 8), 10 y 11 (fig. 9), 12 (fig. 10), 16 (fig. 12), 19 (fig. 14), y 22 (fig. 17) sin dar cuenta de las modificaciones en el aparato crítico; la 34.<sup>a</sup> (fig. 20) está invertida, la 8.<sup>a</sup> (fig. 7) invertida y al revés; la 23.<sup>a</sup> (fig. 18), que debiera ser un cuadrado, sale como un rectángulo dos veces más largo que ancho, y hay otros errores —cuya descripción ocuparía demasiado espacio, si se intentase detallarlos sin reproducir las figuras— en las figs. 1, 6 (fig. 5), 16 (fig. 12), y 22 (fig. 17). Dada la dificultad de comprender la extraña argumentación pseudo-geométrica del Beato, aun cuando la tenemos íntegra y correctamente reproducida, es lástima que su comprensión nos haya sido dificultada más todavía por la reproducción defectuosa de las figuras que él nos proporcionó para ayudarnos.

R. D. F. PRING-MILL  
Oxford

## II

## RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS

## SECCIÓN DE OBRAS MEDIEVALÍSTICAS

HENRI MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*. («Maitres spirituels», 2, París, Éditions du Seuil, 1956, 192 págs.).

La seria personalidad del historiador francés de doctrinas medievales Henri Marrou no requiere presentación de especie alguna. Bien conocidos son, aquende y allende nuestras fronteras, sus escritos sobre historia de la pedagogía y de todo género, ora en forma de tratados extensos, ora bajo ropajes de artículos tan breves como sugerentes. En especial, como antecedente directo de su obra «Saint Augustin et l'augustinisme», escrita en colaboración con A. M. La Bonnardiére (París, 1956: ed. Du Seuil) y que nos corresponde reseñar, impónese el recuerdo del monumental libro «Saint Augustin et la fin de la culture antique» (París, 1937: ed. E. de Boccard), que fué su tesis doctoral en letras y de la que viene a ser en parte un resumen, en parte una ampliación.

La obra consta de dos secciones primordiales, que corresponden a los dos elementos hermanados en su epígrafe. En la primera («Saint Augustin»), analizanse separada y sucesivamente la vida, la obra y la silueta del gran pensador: con ello, lo biográfico, la bibliografía y el perfil humano del Águila de Hipona adquieren el relieve exigido por nuestro personaje. En la segunda parte («L'augustinisme»), matízanse con trazos magistrales los perfiles de la tradición agustiniana en sus diversas inflexiones históricas: fin de la antigüedad, primera edad media, escolástica o segunda edad media, período renacentista enclavado sobre la reforma y el humanismo, siglo XVII y épocas posteriores hasta nuestros días. Entre ambas «secciones» del texto, inclúyese una hermosa antología agustiniana («Textes») y, por vía de apéndices, tres valiosos complementos: en primer lugar, una relación cronológica y explicada de los fundamentales escritos agustinianos; en segundo término, extensas orientaciones bibliográficas en torno a los agustinistas principales de todos los tiempos; y, en última instancia, una breve nota sobre las ilustraciones que exornan la obra, tan abundantes en cantidad como bien seleccionadas.

De modo particular, desde estas columnas de investigación medievalística, interesa subrayar las páginas centrales de la obra (pp. 149-165), aquellas consagradas precisamente a glosar las aristas agustinianas de las centurias medievales. Según comenta muy atinadamente Marrou, fué en esa precisa época cuando, a la par que Santo Tomás de Aquino era calificado cual «comentador el más perspicaz de la archifilosofía aristotélica» («archi-philosophiae Aristotelis perspicacissimus commentator»), paralelamente Aurelio de Tagaste, nuestro impar Agustín, era a su vez enjuiciado como el «primer maestro de todas las iglesias tras los apóstoles» («post Apostolos omnium ecclesiarum magister primus»). Este sobrenaturalismo eclesiástico que es el eje del agustinismo y que, en el seno de la síntesis aquiniana, vino a encarnar el mejor suplemento del naturalismo aristotélico, es algo que deberemos sentir como algo muy nuestro cuantos alimentamos devoción hacia el Beato Ramón Lluïll, quien por su lado también se esforzó por

conseguir una síntesis armónica entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo humano y lo divino.

FERMÍN DE URMENTA  
Universidat de Barcelona

F. GUTTON, *L'Ordre de Calatrava* (=Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux, IV), Paris, Lethielleux, 1955, 240 p. 22 cm.

Las Ordenes militares deben considerarse como el logro más alto del largo proceso de asimilación y canonización por parte de la Iglesia del ideal de heroísmo militar germánico. Se necesitaron siglos para lograr la difícil concordancia de estas dos palabras *miles* y *christianus*; pero una vez lograda, todo el camino de cristianización del ideal militar quedaba andado. Esa institución tan característica del medioevo, el *miles christianus*, fué la que hizo posible la cruzada, la guerra santificada, cuyo devenir ha historiado Erdmann —*Die Entstehung des Kreuzzuges*, Stuttgart 1935—; y en las tierras de cruzada florecieron las Ordenes militares. Francia y España, para echar mano de dos palabras fáciles, pelearon las cruzadas en Tierra Santa y en la Península Ibérica: Tierra Santa y España fueron las que conocieron los conventos-fortaleza de los monjes-cruzados.

Una decisión rápida, heroica, del abad cisterciense de Fitero, Ramón Serrat, dió origen en España a la Orden de Calatrava. Era en la mitad del siglo XII y en la corte de Sancho III. El abad era un excelente jefe; la idea, de una fuerza arrolladora, y la época, a punto para aquella siembra. Huésped en Calatrava, el rey había contemplado un día a aquellos caballeros cargar con furor sobre el enemigo y los vió, después, aquella misma tarde en la penumbra recogida de la iglesia conventual cantar completas en una actitud tan piadosa y en tal fervor, que no supo abstenerse de declarar al abad: «Tengo la impresión de que el toque de las trompetas transforma a vuestros discípulos en lobos, y que al son de las campanas se tornan corderillos». El abad respondía: «Es que las trompetas les llaman a hacer frente a los enemigos de Jesucristo y a los vuestros, mientras que las campanas los congregan para alabarle y rogar por Vos»... Veinticinco años antes, san Bernardo, el abad cisterciense alentador de cruzados, había escrito el elogio de los monjes-guerreros del Temple —predecesores de los de Calatrava en la defensa de aquella plaza española— a base de la terminología y las ideas que se hallan condensadas en ese diálogo del rey y el abad (cf. *De laude novae militiae*, cap. I y IV: ML 182 921 C, 926 CD, 927B): «*más dulces que corderos, más fieros que leones, de modo que uno no sabe cómo llamarles, si monjes, o soldados; mejor será sumar las dos cosas, ya que no les falta ni la mansedumbre del monje ni la fortaleza del soldado*» (*Ibid.*, col. 927 B). El ideal militar había ido tan adelante que ya no era soldado y cristiano lo que se conjugada, sino soldado y monje. Era preciso luchar contra el enemigo de Cristo y fortificarse, entrenarse, en la oración y en la ascesis; lo que se necesitaba eran conventos-fortaleza, monjes-guerreros. Y éstas son las Ordenes-militares. El camino recorrido desde los primeros siglos de la Iglesia, hostiles a la idea militar, hasta esas instituciones es sorprendente, y las graves dificultades que encontró san Raimundo de Fitero en sus superiores dicen a las claras que también a aquel siglo le pareció arriesgado un ideal que hubo de defender con todo su prestigio san Bernardo... Al fin

Cîteaux adoptó con orgullo a los caballeros de Calatrava «no como familiares, sino como hermanos» y Alejandro III, en bula de 25 septiembre 1164, aprobó elogiosamente la incorporación.

Por esos caminos se llegó a la fundación de la Orden de Calatrava, cuya gloriosa historia nos describe el libro de Gutton. Escrito en contacto directo con la geografía y la historia de la época, con cariño y con admiración visibles, este libro nos hace asistir al nacer de la Orden y a sus actuaciones a lo largo de la Reconquista, «una de las más bellas páginas de la historia de la Europa cristiana, la única cruzada plenamente lograda» —como advierte en el prefacio Fr. G. Sortais. Es sin duda uno de los méritos de este libro el haber subrayado el gran papel jugado por la Orden en la Reconquista, en esa Reconquista en la que se plasmó sí el alma de España, pero que fué indiscutiblemente de transcendencia universal.

Con muy buen acuerdo el autor ha alargado la historia de esa Orden militar hasta nuestros días, apuntando sus vicisitudes a través de siglos difíciles —XVII-XIX— y advirtiendo que el ideal de las Ordenes militares no ha muerto todavía: se conserva hoy como un rescoldo en España, capaz de despertarse a la primera llamada de una nueva cruzada, cuya inminencia quizás puede palpase en el aire (p. 202-203).

Cierran el volumen unos excelentes Apéndices del P. J. Bouton sobre *Relaciones de la Orden de Calatrava con el Cister*, un *Bullarium Ordinis Militiae de Calatrava*, *Notas sobre algunas fundaciones calatravas fuera de la Península Ibérica*, documentación en planchas y unos mapas muy oportunos para España en la 2.<sup>a</sup> parte del s. XII, *Principales lugares donde combatieron los Caballeros de Calatrava*, *Detalle de las posesiones de la Orden*.

ANTONIO OLIVER, C. R.

Escolasticado de los PP. Teatinos  
So'n Espanyolet (Mallorca)

*Gli scritti di San Francesco d'Assisi*. Introduzione e note di MONS. VITTORINO FACCHINETTI, O. F. M. Testo riveduto e aggiornato da Fr. GIACOMO CAMBELL, O. F. M. («Collana di testi francescani», 4). 5.<sup>a</sup> ed. Milano, Società Editrice Vita e Pensiero, 1957. 212 págs., 19 cm.

Los escritos originales de San Francisco de Asís fueron recopilados, editados y anotados, por primera vez, en 1623. Conforme a esta edición, verdaderamente *princeps*, debida al famoso analista franciscano Lucas Wadding, hiciéronse todas las demás ediciones y traducciones de los siglos anteriores al nuestro. Las dos ediciones críticas que en nuestros días poseemos, preparadas y anotadas por los Padres Franciscanos del Colegio de Quaracchi, en Italia, y por el profesor H. Boehmer, en Alemania, no aparecieron hasta el año 1904, después del avance crítico sobre los escritos del Santo que significaron principalmente los trabajos de Paul Sabatier.

Existen dos traducciones en italiano de los escritos del *Poverello*, que han tomado como base la edición de Lucas Wadding: la del P. Edoardo da Torino, O. F. M. (Vercelli 1781), y la del P. Bernardo da Fivizzano, O. F. M. Cap. (Firenze 1880). La que reseñamos, del P. Vittorino Facchinetti, aparecida en 1921 y ahora presentada en su quinta edición por la «Società Editoriale Vita e Pensiero», toma como base el texto que establecen los PP. de



Quaracchi y, aunque en menor grado, tiene en cuenta también el que presenta la edición del profesor H. Boehmer.

Con un criterio a veces no muy seguro, los escritos del Seráfico se reúnen bajo las siguientes rúbricas: Legislación seráfica; las directivas del Padre; la correspondencia de un Santo; e himnos y preces. La obra, además de la interesante introducción general, ofrece para cada categoría de escritos unas notas críticas, suscintas pero suficientes en una traducción sin excesivas pretensiones eruditas. Al final, se añaden algunos escritos de autenticidad no bien definida, también atribuidos al Santo.

A los reconocidos aciertos de esta obra une la presente edición las notas del P. Cambell, quien, además, ha revisado y puesto al día todo el volumen teniendo en cuenta los resultados de la crítica más autorizada y reciente. Nadie extrañará pues que sea ésta una de las traducciones modernas de los escritos de Francisco de Asís más segura y mejor presentada.

P. SALVADOR DE LES BORGES, O. F. M. CAP.

Colegio de Teología de los PP. Capuchinos  
Sarriá (Barcelona)

EULALIA RODÓN BINUÉ, *El lenguaje técnico del feudalismo en el siglo XI en Cataluña* (Contribución al estudio del latín medieval). Barcelona, Escuela de Filología, 1957, XXXII + 280 p.

Con el vocabulario que esencialmente forma este volumen, fruto de su tesis doctoral, Eulalia Rodón prestará sin duda inapreciable servicio tanto al medievalista como al romanista. Ha escogido, en efecto, para su investigación un momento cardinal, analizado por ella misma en la introducción del volumen, como es el siglo XI, cuando ya en Cataluña se habla un catalán bien definido, pero todavía se escribe en latín, debido a la fuerza de la tradición y al empeño de notarios y juristas. El fondo básico, por tanto, así como la mayor parte de la terminología estudiada, proceden de este bilingüismo: del latín vivo, como lengua escrita, y del catalán hablado, incluyendo en éste las formas y expresiones propias del uso común, derivadas a veces de substratos prerromanos, y las propias de una lengua de minorías o de un determinado grupo social, como el feudalismo, que fueron latinizadas e incorporadas al acervo general.

Junto a esta doble base latina y románica, Eulalia Rodón subraya, dentro de la heterogeneidad que preside la composición de los términos técnicos del feudalismo, el gran número de germanismos cuya relativa abundancia puede a primera vista sorprender; se trata de formas integradas desde antiguo en el fondo común del latín vulgar y por medio de él en las lenguas románicas peninsulares o bien de términos introducidos más recientemente a través del provenzal, del francés o del latín medieval franco y provenzal, al mismo tiempo que las instituciones feudales y formando parte de su léxico específico. No ha sido propósito de la joven investigadora estudiar la formación de este lenguaje feudal, donde casi cada palabra llega a tener su propia historia, sino reunir sistemáticamente, circunscribiéndose a un período concreto, los términos que sirven para expresar las relaciones sociales y jurídicas del sistema feudal y definir su significado o sus acepciones diversas; a este fin cada vocablo va ilustrado con pasajes de documentos en que se pone de manifiesto su uso y su proliferación. Tampoco se ha propuesto



resolver problemas generales de lingüística ni discutir etimologías o aspectos fonéticos; con todo, los textos aducidos o las observaciones marginalmente formuladas arrojan con frecuencia oportunos haces de luz sobre aspectos discutidos del léxico: baste citar ejemplos como *baccalarius*, *hominaticum*, *mainada* o *pagense*.

Un problema era sin duda fijar los límites para la selección del vocabulario. El criterio seguido, a este respecto, por Eulalia Rodón es perfectamente correcto. Si bien muchas de las palabras comprendidas en este estudio pueden corresponder en rigor a otros lenguajes técnicos y aún, en otros casos, al vocabulario de uso común —lo que amplía considerablemente su utilidad—, todas ellas, sin embargo, pueden considerarse parte del lenguaje del feudalismo, puesto que ninguna de ellas ha sido admitida sin una detenida consideración de su indudable valor para la comprensión de los textos que reflejan la vida y la sociedad feudal. Por consiguiente, está integrado, en primer lugar, este vocabulario por el núcleo exclusivamente feudal, formado por los términos creados por el feudalismo para atender a los nuevos conceptos que con él habían aparecido o por aquellos que, aún siendo de época anterior, tuvieron con el sistema feudal una particular fijación semántica; en segundo lugar, por aquellas palabras cuya adopción por la institución feudal no tuvo más resultado que dotarlas de una nueva acepción, compatible con el resto de su significado; en tercer lugar, por aquellas que sólo en sentido amplío pueden considerarse feudales, como los nombres de tributos o derechos pecuniarios, los del lenguaje jurídico y los de armas; en fin, por aquellas que al aparecer reiteradamente en los textos feudales adquieren una importancia ocasional. El caudal léxico recogido, según este procedimiento, por Eulalia Rodón, como valiosa contribución al diccionario general del latín medieval y de la misma lengua catalana, es de la mayor importancia. Unos dos millares de palabras, en efecto, forman el índice que se inserta al final del volumen. Éste ha aparecido, con el núm. XVI, en la sección de Filología Clásica, dirigida por M. Bassols de Climent, de las Publicaciones de la Escuela de Filología de Barcelona.

MIGUEL DOLÇ  
Universidad de Valencia

M. D. CHENU, O. P., *La théologie au douzième siècle* (Études de Philosophie Médiévale, 45) Paris, J. Vrin, 1957, p. 414.

La obra del ilustre dominico, que hoy presentamos, en esta sección bibliográfico-medievalística, es, a nuestro juicio, la síntesis más completa de sus amplios conocimientos histórico-teológicos del s. XII. Basta leer el índice de materias, para convencerse de que se trata de un libro que refleja casi todos los aspectos de la teología de dicha centuria, sin que desvirtúe su gran mérito el hecho (advertido por el P. Z. Alszeghy, S. J. - *Gregorianum*, XXIV, 1957, 789) de que constituye con la obra, simultáneamente publicada, de Dom Leclercq, el estudio integral de un movimiento doctrinal complejo, que, en último término, encerraba los gérmenes de la teología actual.

La obra del P. Chenu, con ser una interesante y muy autorizada historia de hechos, autores, corrientes doctrinales etc. del s. XII, no es sólo esto. Su mérito principal, como el de toda obra no improvisada, sino fruto de largas meditaciones y regada con sudores de años, no consiste, precisamente, en mostrarnos los temas vívidos, desarrollados por las plumas precursoras de

las más aun gloriosas del s. XIII: la naturaleza, el hombre microcosmo; el hombre, maestro de la naturaleza, el por qué de la creación del hombre...; en señalar hechos transcendentales, como el de la sistematización del saber teológico y el de la conciencia de la sujeción del Cristianismo a las influencias del tiempo, el nominalismo, la presencia de San Agustín, el platonismo de Boecio, la influencia de éste, la mentalidad simbólica, la obra de Hugo de San Víctor, el tránsito de la *sacra página* a la *sacra doctrina*, géneros literarios de escritos teológicos, teología monástica y escolástica... La obra del P. Chenu no es únicamente una obra erudita. Aspiraba a algo más la autorizada pluma del benemérito dominico; y ciertamente ha logrado su propósito. Nos descubre, en sus páginas, los factores reales, aunque ocultos, de la evolución doctrinal y los lazos internos que unen los acontecimientos ideológicos. El P. Chenu los analiza, profunda y minuciosamente, de parigual manera que estudia los factores psicológicos individuales y colectivos que influyen en aquéllos. De esta suerte, y sólo por este camino, se podía lograr un estudio tan completo de la teología del s. XII, en el que se reflejan, maravillosamente, su gestación, sus movimientos, su espíritu...

Quien lea, con detención, la obra del P. Chenu, podrá, luego, con facilidad, situar, en su lugar debido, a cualquiera de los teólogos de aquella centuria, e interpretar, a la vez, con tino, los rasgos de su psicología espiritual y del sentido de su labor.

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

MIQUEL BATLLORI, *Vuit segles de cultura catalana a Europa. Assaigs dispersos*. Pròleg del Dr. Jordi Rubió. Barcelona, Editorial Selecta 1958. 248 p. 12.º

Vetaquí un llibre que amb el seu èxit, que n'ha exhaurit en pocs mesos la primera edició, desmenteix l'opinió corrent que els lectors d'avui no estan per l'erudició, absorbits com semblaria per l'actual allau novel·lística que al mateix temps que pretén, y segurament assoleix, de plasmar literàriament l'imatge del món dels nostres dies, cerca de proporcionar un fil d'evasió. En tot cas, també l'Història és una evasió del present, però per a remuntar-ne el camí dins el passat. I a la Història de la cultura, que desfà i refà el procés de les idees i llur entrunyellat a través dels segles, i més pròpiament a la història de la cultura catalana pertanyen tots els assaigs que formen aquest llibre.

Catorze, doblement dispersos originàriament — per la geografia i per la llengua —, l'integren, unificats en les seves pàgines per la continuïtat implícita d'aquella cultura que, sense proposar-s'ho declaradament, tots ells fan palesa, i unificats també per les característiques personals de l'estil i la manera de l'autor. D'entre tots ells, un, de tema exclusivament lul·lià, interessa especialment a la nostra revista; així com altres tres interessin a Mallorca, per la llum que fan sobre els punts i persones a que es contreen: *Els mallorquins a Trento*, *El cardenal Despuig*, *Costa i Llobera a Roma*, i *Rubén Darío a Catalunya i Mallorca*.

El que duu per títol *La fortuna de R. Llull a Itàlia* (pp. 28-44) és una antiga conferència datada a Mallorca a 27 de gener de 1943, en que fou llegida en el II cicle de lliçons lul·lianes organitzat pels PP. de la T. O. R. i aleshores publicada en extracte damunt la revista *Studia*. El tema, tan car a l'autor — en part potser per haver iniciat ell mateix, segons pròpia confes-

sió, les seves investigacions lul·lianes a Avigliana «petita ciutat piemontesa» (p. 35)—, té els seus precedents en treballs anteriors apareguts a *Analecta Sacra Tarraconensis* en 1933, 1934 i 1936, i fou més amplament publicat l'any següent, 1944, a la *Rev. de Filosofia* (Madrid, II) sota el títol *El lulismo en Italia* (*Ensayo de síntesis*); i sobre el mateix argument hagué de retornar encara, parcialment, en la seva «ponència» oficial en el IV Congrés d'Història de la Corona d'Aragó (Mallorca 1955): *El lulisme del primer Renaixement*. De tot plegat en resulta, com afirma l'il·lustre prologuista del volum, el mestre Jordi Rubió, la renovació completa del tema i el que anomena «mapa» total i coherent del lulisme italià, sector tan important com bàsic en la trajectòria de l'accidentada fortuna pòstuma de l'obra i el renom de Ramon Llull.

Als grans noms coneguts de Fantino Dandolo, d'Agrippa von Nettesheim, de Giordano Bruno i altres menys sonats que fiten l'estela italiana del lulisme, n'afegeix l'autor altres, de noms, per ell arrençats al secret de les velles biblioteques, com l'escotista Luca Antonio degli Abbati, autor d'una setcentista *Dialectica seu Logica magistri Raymundi brevi methodo tradita*, trobada manuscrita a Pesaro; el caputxí Fra. Vittorio da Palermo, autor d'una *Brevis ac etiam dilucida in Artem brevem divi R. L. martyris subtilis declaratio*, datada el 1633 i trobada a Gènova; el conventual Luigi Sabbatini, professor a Bolonya, autor d'una *Encyclopaedia lulliana seu ars disserendi de omni scibili a R. L. adinventata*, de 1695; i encara una *Generalis usus et divisio artis lullianae*, compendi anònim en un còdex florentí.

Arreu de les pàgines denses i apretades d'aquest volum sorprenden al lector les descobertes —com és ara el mateix antitomisme ultrancer d'Arnau de Vilanova—, i els nombrosos punts de vista personals, suggeridors de noves insospitades perspectives. Renovellades queden p. e. les figures d'un Jaume Pou i d'aquell bisbe Jubí els quals, de pures ombres amb nom propi passen, sàviament enquadrades per l'autor en el marc ecumènic de Trento, a recobrar la seva personalitat històrica; mentre que es revesteix de tot el seu merescut prestigi la massissa personalitat del P. Jeroni Nadal, de la mateixa manera que se'ns perfila més tard la silueta senyorial del cardenal Despuig, el creador i mecenes de Raxa, l'actuació del qual comença tot just a sorgir a llum avui en l'història escrita de les vicissituds de la Cort romana del seu temps, i haurà de sobressortir encara més quan sigui un fet la publicació dels seus manuscrits inèdits.

I tot això no són, parlant d'aquest llibre, sino simples botons de mostra i, encara, referits a Mallorca. Perquè escatir els abundosos cops de llum nova que il·luminen, a través de les seves pàgines, figures i paisatges humans i intel·lectuals, no és tasca fàcil ni curta. Un dels mèrits més d'agrair al P. Batllori serà sempre la seva facultat de síntesi, l'hàbil articulació d'aspectes, fets i noms, devegades a primera vista purament locals i escaducers, amb les grans corrents ideològiques contemporànies, que els situa de cop en un pla on un no els hauria mai sospitat, certificant-nos així, tot fent camí, de la continuïtat i permanència de la cultura d'un poble, el seu i el nostre, que sempre, «fins i tot en els moments de major decadència política i literària, s'ha sentit europeu». I això des del s. XIII<sup>e</sup> fins al XX<sup>e</sup>, i sense suposats trencaments entre el XV<sup>e</sup> i el XIX<sup>e</sup>, com expressa el mateix autor en la nota editorial que clou el seu llibre, al qual no manca, per acabar d'estar ben fet, el complet índex onomàstic que l'acompanya.



# CRÓNICA

## I

### El lulismo en el I Congreso Internacional de Filosofía Medieval

En los días 29 de agosto al 4 de septiembre de 1958, celebróse, con gran éxito, en Lovaina, el primer Congreso Internacional de Filosofía Medieval, en el que participaron los miembros de la «*Maioricensis Schola Lullistica*» P. Miguel Batllori, S. I., y Dres. Millás Vallicrosa y Carreras Artau. Por el grupo de los editores de las *Opera omnia latina R. Lulli*, asistió el Dr. Riedlinger, de Freiburg. El Dr. Carreras ostentó la representación del Rector, Dr. Garcías Palou, imposibilitado, a última hora, de desplazarse a Lovaina.

Las tareas del Congreso, muy laboriosas, se desarrollaron en sesiones plenarias y en las secciones y comisiones. La sección V, destinada a estudiar la filosofía de fines del siglo XIII y de los dos siglos siguientes, constituyóse bajo la presidencia del hispanista norteamericano Helmut Hatzfeld, y en ella leyeron sendas comunicaciones los Dres. Millás y Carreras. En la del primero, que versó sobre *Las relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala*, se defiende la tesis de los orígenes cabalísticos del Arte magna. La comunicación del Dr. Carreras, titulada *Influencia de Ramón Llull en el pensamiento filosófico-teológico de los siglos XIV y XV*, es una tentativa de reconstrucción del lulismo parisién, a partir de la actuación del propio R. Llull en París y de la de su discípulo Tomás le Myésier hasta Eimeric de Campo, el maestro de Nicolás de Cusa, utilizando los más recientes estudios sobre la materia. La lectura de ambas comunicaciones fué seguida de una interesante discusión, en la que intervinieron numerosos congresistas.

El Congreso finalizó con una sesión solemne en el Auditorium Pío XII, del Pabellón de la Santa Sede, en la Exposición Internacional de Bruselas, en la que el Doctor Carreras dió las gracias a los organizadores, en nombre de los congresistas extranjeros de los países latinos.

## II

### El lulismo en el «IV Convegno internazionale di studi umanistici»

Los días 20 y 21 de septiembre de 1958, se celebró, en la Fundación «Giorgio Cini» de la isla de San Giorgio, en Venecia, un simposio de filósofos y de historiadores de la cultura: el «IV Convegno internazionale di studi umanistici», sobre el tema *Humanismo y Simbolismo*. El problema del lulismo durante el Humanismo y el Renacimiento, ha interesado no sólo a personas ya de mucho atrás dedicadas a los estudios lulianos, como el prof. Santino Caramella —el revelador del lulismo de Bartolomeo

Gentile Fallamonica — y el P. M. Batllori, ambos presentes en el congreso, sino a una serie de jóvenes profesores y estudiosos, como Cesare Vasoli, de Florencia, Paolo Rossi, de Milán, y Paola Zambelli, de Forlì, que de algún tiempo acá han publicado estudios sobre la mnemotécnica de Giordano Bruno, el cruce de mnemotécnica clásica y de mnemotécnica luliana durante todo el Renacimiento, y las obras ocultísticas de Agrippa von Nettesheim, temas todos ellos en que la presencia de la tradición luliana es palpable y primaria, no sólo en el ámbito de Italia, sino aun en toda Europa.

### III

#### Crónica de la «Maioricensis Schola Lullistica»

NUEVOS «PROFESSORES» DEL INSTITUTO. — El día 19 de enero se publicó el acuerdo tomado, en la sesión, celebrada por el Consejo Académico de la «Maioricensis Lullistica» el día 12 de diciembre de 1957, relativo al nombramiento del Dr. Ezio Franceschini, P. Nemesio González Caminero, S. J., Dr. Francisco Sánchez Castañer, P. Eusebio Colomer Pous, S. J. y Dr. Rafael Bauzá Bauzá como «Profesores» de aquel Instituto.

El Dr. Ezio Franceschini, profesor en la *Università cattolica del Sacro Cuore*, de Milano es, a la vez, director del «*Centro di studi medievali*» instituido en aquélla. Eminente medievalista, se ha consagrado, principalmente, al estudio de la influencia de Aristóteles en el s. XIII, y ha publicado numerosos trabajos acerca de distintos aspectos del pensamiento medieval.

El P. González Caminero, S. J., en el instante de su elección para su ingreso en el *Profesorado* de esta «Maioricensis Schola Lullistica», era profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad Pontificia de Comillas, y hoy lo es de la misma materia en la Pontificia Universidad Gregoriana, de Roma. La lección inaugural de su *Profesorado* en nuestro Instituto versará sobre el «*Lugar que corresponde a Ramón Llull en la Filosofía cristiana*».

El Dr. Francisco Sánchez Castañer es Decano de la Facultad de Filosofía y Letras, en la Universidad de Valencia (España), y cuenta, entre sus publicaciones, autorizados estudios de literatura medieval.

El P. Colomer Pous, S. J., es Profesor de Historia de la Filosofía en San Cugat del Vallés (Barcelona) y autor de la obra «*El Cardenal Nicolás de Kues y Ramón Llull. Estudio de los manuscritos de la biblioteca de Kues*».

El Dr. Bauzá Bauzá es autor de la merítísima obra, titulada «*Doctrinas jurídicas internacionales de Ramón Llull*».

EL PRIMER PLIEGO DE LA EDICIÓN CRÍTICA DE «OPERA OMNIA LATINA» DEL BEATO RAMÓN LLULL. — El día 24 de marzo último, festividad de San Gabriel Arcángel, comenzó a tirarse el primer pliego del primer tomo de la edición crítica de las obras latinas del Bto. Llull, preparado por el Dr. Stöhr, bajo la dirección del Prof. Stegmüller.

LA NOTICIA DE LA PUBLICACIÓN DE LAS OBRAS LATINAS DEL BEATO LLULL. — Con motivo de unas manifestaciones del Dr. Garcías Palou, Rector de nues-

tro Instituto, a un periodista de «Baleares», hechas el día 25 de abril último, la radio y la prensa de toda España (en particular, los periódicos «Ya», «La Vanguardia Española» y «ABC») divulgaron la noticia de la publicación de OPERA OMNIA LATINA del Bto. Llull, en unos treinta tomos, la edición del primero de los cuales costea la Fundación JUAN MARCH. Se expresaba, a la vez, que la Diputación Provincial de Baleares, el Ayuntamiento de Palma de Mallorca y otras entidades colaborarán en la edición de tomos sucesivos.

AGRUPACIÓN DE «AMIGOS DE LA ESCUELA LULISTA DE MALLORCA». — Bajo la presidencia del Secretario General de nuestro Instituto, que ostentaba la representación del Consejo Académico, y con la asistencia de las Sras. Antonia Rullán, de Colom, en calidad de Presidente de la Sección Nacional, Dina Moore Bowden, Presidente de la Sección Extranjera, de la Secretaria, Srta. Flora Riera y de otras señoras y señoritas de la Agrupación, en la señorial casa de los señores Colom-Rullán, el día 17 del pasado junio, se celebró importante reunión, en la que el Sr. Ensenyat expuso, detalladamente, los propósitos científicos, concebidos por el Consejo Académico, principalmente los relativos a la revista cuatrimestral ESTUDIOS LULIANOS y a la edición crítica de las obras latinas del Beato Llull. Además, anunció, para el próximo año 1959, un curso de divulgación luliana.

RECEPCIÓN DEL PROF. PÉREZ MARTÍNEZ. — El día 20 de junio último, la «Maioricensis Schola Lullistica» celebró brillante sesión académica, con motivo de la recepción en la misma como «Professor» del Rdo. Lic. Lorenzo Pérez Martínez, Catedrático de Historia Eclesiástica en el Seminario diocesano de Mallorca. Presidieron el solemne acto académico el Rector del Instituto, Dr. Garcías Palou, el Ilmo. Vicario General de la Diócesis, Dr. Planas, el noble Patrono del Instituto Sr. Quint-Zaforteza, el Director de la Escuela de Comercio Sr. Piquer, el Provincial de la T. O. R., M. Rdo. P. B. Nicolau, y el Director del Archivo Histórico de Mallorca. Ocupaba su tribuna acostumbrada el Sr. Secretario General, Prof. Ensenyat.

El nuevo «Professor» recibió su investidura de manos del Rector, habiendo actuado de testigos el filólogo, «Magister» F. de B. Moll, y el «Professor» P. A. Oliver, C. R.

El Rdo. Pérez Martínez explicó la lección inaugural de su Profesorado sobre el tema: *«Inicios de la Causa de Beatificación de Ramón Llull y comienzos de la «Causa Pía Luliana».* En nombre del Instituto, le contestó el «Magister» Juan Pons y Marqués. Cerróse el acto académico, con un breve parlamento del Rector, Dr. Garcías Palou.

FESTIVIDAD DEL BEATO RAMÓN LLULL. — El día 3 de julio, festividad del Beato Ramón Llull, el Consejo Académico, presidido por el Rector, asistió a los actos religiosos que se celebraron en la Basílica de San Francisco, donde se venera el sepulcro del Beato mallorquín.

LULISMO POPULAR. — El pasado día 3 de julio, el periódico local «Diario de Mallorca» publicaba un artículo, titulado «Lulismo popular», en el cual se expresaba que *«además de la labor de los técnicos que discutirán sobre tales o cuales códices o sobre el parentesco de la escuela lulista con otras escuelas, queda otra no menos interesante, que es vulgarizar el pensamiento luliano,... hacer lulismo popular».*

Nuestro Instituto que, en aquella fecha, ya tenía planeada la empresa de la «*Biblioteca antológico-luliana hispano-americana*», para el lector de cultura media, vió en dicho artículo un testimonio a favor de la oportunidad de dicha empresa de divulgación luliana.

**DIVULGACIÓN LULIANA.** — Con el asesoramiento y colaboración del Rector y de varios «Magistri» de esta «*Maioricensis Schola Lullistica*», el prestigioso periodista D. Eliseo Feijoo publicó, en su periódico local «*Baleares*» y en toda la cadena nacional de periódicos del Movimiento, integrada por unos cuarenta, una serie de cinco artículos, bajo el título general «*Ramón Llull, el más universal de los españoles*», los cuales versaron sobre los distintos aspectos de la persona y de la obra del Beato mallorquín, sobre la historia de su causa de canonización y sobre las actuales empresas científicas de nuestro Instituto.

Dichos artículos se publicaron, consecutivamente, del 5 al 9 de agosto.

**UNA AMPLIA EMPRESA CULTURAL DE CARÁCTER LULIANO EN AMÉRICA DEL SUR.** — Bajo este título, primero el expresado periódico «*Baleares*», en su edición del 12 de agosto (en la que se publicó un amplio reportaje relativo a unas extensas y detalladas declaraciones del Rector, Dr. Garcías Palou), y luego la radio y la prensa española, anunciaban la edición de una colección de tomitos antológicos, debidamente anotados, correspondientes a los diversos aspectos de los escritos del Beato Ramón Llull y dirigidos, no a los especialistas del Lulismo, sino al lector de cultura media; y de una revista de divulgación luliana. Todo ello, en colaboración hispano-americana, bajo la dirección del Dr. Antonio Reyes, Delegado de nuestro Instituto en Venezuela.

**EL EXCMO. DR. ANTONIO REYES, EN PALMA DE MALLORCA.** — Del día 20 al día 24 de agosto el Dr. Antonio Reyes estuvo en Palma de Mallorca, sede de la «*Maioricensis Schola Lullistica*», con el fin de sostener, con el Rector y con el Consejo Académico, las conversaciones exigidas por la importancia de la publicación de la «*Biblioteca antológico-luliana hispano-americana*», que el propio Dr. Reyes ha de emprender en Venezuela.

Con dicho motivo, el Excmo. Ayuntamiento le dedicó brillantísimo homenaje en su propio salón de sesiones. Pronunció el discurso de presentación del ilustre lulista americano el Dr. Garcías Palou, a quien contestó, en nombre de la Excmo. Corporación municipal, el Sr. Presidente de la Comisión de Cultura de dicha Corporación Sr. Maroto Coll. Luego, habló, con palabra emocionada, el Dr. Reyes, para definir, magistralmente, su lulismo y su obra lulística en América. Finalmente, el Sr. Alcalde, D. Juan Massanet, le dirigió una bella y sentida salutación.

Al final de la brillante sesión, lo mismo el expresado Sr. Alcalde que el Rector de la «*Maioricensis Schola Lullistica*» ofrendaron al Dr. Reyes sendos pergaminos firmados, respectivamente, por los miembros de la Corporación municipal y de aquel Instituto.

**LA «ASOCIACIÓN MISIONERA SEGLAR», ANTE EL SEPULCRO DEL BEATO RAMÓN LLULL.** — El día 7 del pasado mes de septiembre, los miembros de



dicha entidad religiosa vinieron a Palma de Mallorca para orar ante el sepulcro del gran Misionero mallorquín, su Copatrono. Oyeron la santa Misa en la capilla del sepulcro del Beato Llull, y, por la noche, celebraron importante sesión misional, en la que el Dr. Garcías Palou dictó una conferencia sobre el tema: *«El espíritu de la misionología luliana»*.

EL PROF. FRIEDRICH STEGMÜLLER, EN MALLORCA. — El ilustre Dr. Stegmüller, director de la edición crítica de OPERA OMNIA LATINA del Bto. Ramón Llull, llegó a Palma de Mallorca el día 1 de octubre último, para estudiar y microfilmear una serie de manuscritos lulianos indispensables para dicha edición, y, además, para sostener unas conversaciones con los miembros del Consejo Académico de la «Maioricensis Schola Lullistica», el cual le confió la dirección de tan importante empresa científica.

El Prof. Stegmüller, sostuvo frecuentísimas conversaciones con el Rector del Instituto, y asistió a varias reuniones de los miembros del Consejo Académico y a una sesión oficial, durante la cual expuso, amplia y detalladamente, el estado actual de los trabajos, propósitos que abriga y colaboraciones con que cuenta. Luego, se resolvieron las dificultades con que tropieza el ritmo que se había fijado a la edición, y se trató de la colaboración de los investigadores españoles P. Salvador de les Borges, O. F. M. Cap. y P. Antonio Oliver, C. R.

EL DR. JOCELYN HILLGARTH, «PROFESSOR» DE LA «MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA». — En la sesión del Consejo Académico, celebrada, el pasado día 25 de noviembre, a propuesta del Rector, fué elegido «Professor» de dicho Instituto el medievalista inglés Dr. Jocelyn Hillgarth.

El Dr. Jocelyn Hillgarth hizo su tesis doctoral en la Universidad de Cambridge sobre *«The 'Prognosticum' of St. Julian of Toledo»*. Partes de esta tesis han sido publicadas en «Analecta Sacra Tarraconensia» (1958) y en el «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes» (1958). Prepara la edición crítica de las obras de S. Julián de Toledo para el nuevo *Corpus Christianorum*. También fué suya la primera edición crítica de la *Altercatio ecclesiae et synagogae*, importante documento del s. V, atribuído a Severo, obispo de Menorca (Palma 1955).

El Dr. Hillgarth reside en So'n Torrella, Santa María (Mallorca).

CURSOS DE DIVULGACIÓN LULIANA. — En la sesión celebrada por el Consejo Académico de la «Maioricensis Schola Lullistica», el día 25 de noviembre, se aprobó la celebración de sendos cursos monográficos, organizados por la Secretaría General que regenta el Prof. Ensenyat, acerca del *«Liber de ascensu et descensu intellectus»* y de los *«Proverbis de Ramon»*, con la colaboración del propio Sr. Secretario General, del «Magister» Dr. Font y Trías y de otros miembros de nuestro Instituto.

Dichos cursos comenzarán a fines del próximo enero.



# INDICE

del Volumen II (1958)

## ESTUDIOS

BAUZÁ BAUZÁ (RAFAEL), <i>Doctrinas jurídicas internacionales de Ramón Llull</i> . . . . .	Págs. 157-174
NICOLAU (P. FRAY BARTOLOMÉ), T. O. R., <i>El Primado absoluto de Cristo en la mente del Beato Ramón Llull</i> . . . . .	Págs. 297-312
PLATZECK (P. FRAY ERHARD WOLFRAM), O. F. M., <i>Raimund Lulls auffassung von der Logik</i> . . . . .	Págs. 5-34; 273-296
PRING-MILL (ROBERT D. F.), <i>El número primitivo de las dignidades en el «Arte general»</i> . . . . .	Págs. 129-156
SANCHIS GUARNER (M.), <i>L'ideal cavalleresc definit per Ramon Llull</i> . . . . .	Págs. 37-62
SEGÜÍ VIDAL (P. GABRIEL), M. SS. CC., <i>La influencia cisterciense en el Beato Ramón Llull</i> . . . . .	Págs. 245-272

## NOTAS

GARCÍAS PALOU (S.), Pbro., <i>Hacia la localización del punto de emanación del espíritu de la teología luliana</i> . . . . .	Págs. 67-76
Id., <i>¿Fue Ramón Llull el primero en usar las expresiones «teología positiva» y «teólogo positivo»?</i> . . . . .	Págs. 187-196
Id., <i>Índole científica del saber teológico, según el Beato Ramón Llull</i> . . . . .	Págs. 317-322
OLIVER MONSERRAT (P. ANTONIO), C. R., <i>El «Llibre del Orde de Cavalleria» de Ramón Llull y el «De laude novae militiae» de San Bernardo</i> . . . . .	Págs. 175-186
URMENETA (FERMÍN DE), <i>El Pacifismo luliano</i> . . . . .	Págs. 197-208
ZOUBOV (V. P.), <i>Quelques notices sur les versions russes des écrits et commentaires lulliens</i> . . . . .	Págs. 63-66

## TEXTOS

P. ANDRÉS DE PALMA DE MALLORCA, O. F. M. CAP., <i>Nuevos documentos lulianos de los siglos XIII y XIV</i> . . . . .	Págs. 323-324
BATLLORI (P. MIQUEL), S. I., <i>El gran Cardenal d'Espanya i el lul·lista antilul·lià Fernando de Córdoba</i> . . . . .	Págs. 313-316
PÉREZ MARTÍNEZ (LORENZO), Pbro., <i>Fr. José Hernández, O. F. M., postulador de la Causa de Beatificación de Ramón Llull (1688-1690)</i> . . . . .	Págs. 83-94
Id., <i>Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca</i> . . . . .	Págs. 209-226; 325-334
RUFFINI (MARIO), <i>Un ignoto ms. della traduzione francese del «Libre de l'Orde de Cavalleria» di Raimondo Lullo</i> . . . . .	Págs. 77-82

## BOLETIN DE ESTUDIOS LULIANOS

### I

#### Autores de las recensiones

CARRERAS Y ARTAU (JOAQUÍN), <i>Ramón Llull en Menéndez y Pelayo</i> . . .	Págs. 113-115
JIMÉNEZ DUQUE (BALDOMERO), <i>S. Ignacio de Loyola y el B. Ramón Llull</i>	Págs. 339-341
MESTRE MESTRE (B.), <i>En busca del Ramón Llull real</i> . . . . .	Págs. 111-113
PLATZECK (P. ERHARD-W.), O. F. M., <i>La imagen trinitaria del mundo según Ramón Llull</i> . . . . .	Págs. 108-111
Id., <i>Ramón Llull y los místicos españoles</i> . . . . .	Págs. 338-339
PRING-MILL (ROBERT D. F.), <i>La geometría luliana</i> . . . . .	Págs. 341-342
XIBERTA (P. BARTOMEU M.), O. CARM., <i>Entorn a una autodefensa del pensament de Ramon Llull</i> . . . . .	Págs. 107-108
SORIA (P. ABRAHAM), O. F. M., <i>La primera edición crítica del «Liber praedicationis contra Iudaeos» del Beato Ramón Llull</i> . . . . .	Págs. 335-338

### II

#### Autores de los trabajos reseñados

BEHN (IRENE), <i>Spanische Mystik. Darstellung und Deutung</i> . . . . .	Págs. 338-339
IRIARTE (MAURICIO DE), S. I., <i>Vida y Carácter</i> (Madrid, . . . . .)	Págs. 111-113
MENÉNDEZ Y PELAYO (M.), <i>La Mística española</i> (Madrid, 1956) . . . . .	Págs. 113-115
MILLÁS VALLICROSA (JOSÉ M. <sup>a</sup> ), <i>El «Liber praedicationis contra Iudaeos» de Ramón Llull</i> . . . . .	Págs. 335-338
Id., <i>El libro de la «Nova Geometria» de Ramón Llull</i> . . . . .	Págs. 341-342
PLATZECK (ERHARD-W.), O. F. M., <i>Raimund Lull's «Quaestio de Congruo [adducto ad necessariam probationem]»</i> (en «Münchener theologische Zeitschrift», VIII, 1957, 13-32) . . . . .	Págs. 107-108
PRING-MILL (R. D. F.), <i>The Trinitarian World Picture of Ramon Lull</i> (Romanisches Järbuch, VII, 1955-56, 229-256) . . . . .	Págs. 108-111
SABATER (P. JOSÉ), S. I., <i>S. Ignacio y el B. Ramón Llull</i> . . . . .	Págs. 339-341

## RECENSIONES DE OBRAS MEDIEVALISTICAS

#### Autores de las obras reseñadas

BATLLORI (MIQUEL), S. I., <i>Vuit segles de cultura catalana a Europa</i> .	
BEHN (IRENE), <i>Spanische Mystik. Darstellung und Deutung</i> .	
BONAFEDE (G.), <i>I mistici medioevali</i> .	
Id., <i>Storia della Filosofia Medievale</i> .	
BORGES (P. SALVADOR DE LES), O. F. M. CAP., <i>Arnau de Vilanova moralista</i> .	
CHENU (M. D.), O. P., <i>La Théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle</i> .	
Id., <i>La théologie au douzième siècle</i> .	
FACCHINETTI (MONS. VITTORINO), O. F. M. Y FR. GIACOMO CABELL, O. F. M., <i>Gli scritti di San Francesco d'Assisi</i> .	
GOBRY (IVAN), <i>Saint François d'Assise et l'esprit franciscain</i> .	
GOFF (J. LE), <i>Les intellectuels au moyen âge</i> .	
GUITTON (F.), <i>L'Ordre de Calatrava</i> .	
IRIARTE (M. DE), S. I., <i>Vida y Carácter (I, Ramón Llull. Un aventurero de lo espiritual)</i> .	
MARROU (HENRI), <i>Saint Augustin et l'augustinisme</i> .	
MARTINS (M.), S. I., <i>O Penitencial de Martim Pérez em mediovo português</i> .	
MENÉNDEZ Y PELAYO (M.), <i>La Mística Española (II, Ramón Llull)</i> .	
MILLÁS VALLICROSA (JOSÉ M. <sup>a</sup> ), <i>El «Liber praedicationis contra Iudaeos» de Ramón Llull</i> .	
Id., <i>El libro de la «Nova Geometria» de Ramón Llull</i> ,	

OCKHAM, *Philosophical Writings*.

OLIVER (P. ANTONIO), C. R., *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*.

PLATZECK (E.-W.), O. F. M., *Raimund Lull's «Quaestio de Congruo» (adducto ad necessariam probationem)*.

PRING-MILL (R. D. F.), *The Trinitarian World Picture of Ramon Lull*.

RODÓN BINUÉ (EULALIA), *El lenguaje técnico del feudalismo en el siglo XI en Cataluña*.

SABATER (P. JOSÉ), S. I., *S. Ignacio y el B. Ramón Llull*.

S. THOMAE AQUINATIS, *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio*.

TOURNAI (GILBERTO DI), *De modo addiscendi*.

YpMA (E.), O. E. S. A., *La formation des professeurs chez les Ermites de Saint-Augustin, de 1256 à 1354*.

## ÍNDICE ONOMASTICO

DE COLABORADORES DE **Estudios Lulianos** Y DE AUTORES DE OBRAS Y ARTÍCULOS RESEÑADOS

- |   |  |
|---|--|
| Alonso Schöckel, 123  | Ockam, 233                                 |
| Amengual, 123   | Oliver, 118, 186, 229, 235, 345            |
| Andrés de Palma de Mallorca (P.), 324                             | Pancheri, 236                              |
| Batliori, 237, 316, 348   | Parente, 238                               |
| Bauzá Bauzá, 174  | Pascual, 236, 240                          |
| Behn, 338   | Payeras, 121, 123                          |
| Bertini, 237  | Pérez Martínez, 83, 226                    |
| Bonafede, 115, 118, 235, 239                                      | Planas, 123                                |
| Cambell, 345  | Platzeck, 36, 107, 111, 296, 339           |
| Carreras y Artau, 115, 229  | Pons y Marqués, 238, 349                   |
| Colomer, 120, 232   | Pring-Mill, 103, 156, 234, 342             |
| Chenu, 230, 347   | Richter, 121                               |
| Dolç, 230, 347  | Rodón, 346                                 |
| Facchinetti, 345  | Rubió, 348                                 |
| Ferreres, 122   | Ruffini, 82                                |
| Garcías Palou, 76, 120, 196, 231, 236,<br>237, 239, 241, 322, 348 | Ruíz Garrido, 121                          |
| Gilberto de Tournai, 231  | Sabater, 339                               |
| Gobry, 232  | Sainz Rodríguez, 113                       |
| Goff (J. Le), 116   | Salvador de les Borges (P.), 227, 233, 346 |
| Gutton, 344   | Sanchis Guarner, 62                        |
| Henry, 241  | Santos, 121                                |
| Iriarte (M. de), 112  | Seguí Vidal, 272                           |
| Jiménez Duque, 116, 341   | Soria, 338                                 |
| Jungmann, 123   | Spiazzi, 120                               |
| Martins, 234  | Thomas Aquinatis (S.), 120                 |
| Marrou, 343   | Tusquets, 122, 123                         |
| Menéndez y Pelayo, 113  | Urmeneta (F. de), 117, 208                 |
| Mestre Mestre, 113  | Veny, 121                                  |
| Millás Vallicrosa, 335, 341                                       | Xiberta, 108                               |
| Mondría, 122  | Ypma, 117                                  |
| Müller, 240   | Zaragüeta, 236                             |
| Nicolau, 312  | Zoubov, 66                                 |



# 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 annuum: 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

Dirección Postal:

Sr. Secretario de CONVIVIUM  
ESTUDIOS FILOSOFICOS

Universidad de Barcelona

BARCELONA (España)

Precio	Un ejemplar	Suscripción
España	60 Ptas.	100 Ptas.
Extranjero	2'40 Dólares	4 Dólares

---

## 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



# AVGVSTINVS

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.



## ESTUDIOS LULIANOS Y OBRAS MEDIEVALÍSTICAS RESEÑADOS EN ESTE VOLUMEN

- JOSÉ M.<sup>a</sup> MILLÁS VALLICROSA, *El «Liber praedicationis contra Iudaeos» de Ramón Llull*, Madrid-Barcelona, 1957.
- IRENE BEHN, *Spanische Mystik. Darstellung und Deutung*, Düsseldorf, 1957.
- P. JOSÉ SABATER, S. I., *S. Ignacio y el B. Ramón Llull, «Manresa»*, 1958.
- JOSÉ M.<sup>a</sup> MILLÁS VALLICROSA, *El libro de la «Nova Geometria» de Ramón Llull*, Barcelona, 1953.
- HENRI MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1956.
- E. GUITTON, *L'Ordre de Calatrava*, Paris, 1955.
- MONS. VITTORINO FACCHINETTI, O. F. M. y FR. GIACOMO CABELL, O. F. M., *Gli scritti di San Francesco d'Assisi*, Milano, 1957.
- EULALIA RODÓN BINUÉ, *El lenguaje técnico del feudalismo en el siglo XI en Cataluña*, Barcelona, 1957.
- M. D. CHENU, O. P., *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957.
- MIQUEL BATLLORI, S. I., *Duit segles de cultura catalana a Europa*, Barcelona, 1958.

---

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 latina 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)



EN VENTA:

EL PRIMER TOMO

(PRIMERA PARTE)

de la edición crítica de

# OPERA OMNIA LATINA

del

BTO. RAMÓN LLULL

preparado por el

DR. JOHANNES STOHR

*Professor* de la «MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA»,

bajo la dirección del

DR. FRIEDRICH STEGMULLER

Profesor ordinario público de la Universidad de Freiburg i. Br. y

*Magister* de la misma «MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA».

Contiene OPERA MESSANENSIA (1313).

(27 opúsculos).

Un volumen de 520 páginas, en 4.º

PRECIO DE VENTA AL PÚBLICO { ESPAÑA: 300 PTS.  
EXTRANJERO: 8 DÓLARES.

Se concede el 15 % de descuento a quienes se suscriban a toda la serie (unos 32 tomos) de OPERA OMNIA LATINA del Bto. Ramón Llull, durante el año 1959.

*Diríjanse los pedidos a:*

ESCUELA LULÍSTICA MAYORICENSE, APARTADO 17, PALMA DE MALLORCA (ESPAÑA),  
o a:

EDITORIAL MOLL, PL. DE ESPAÑA, 86 (APARTADO 142), 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



# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral  
de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la  
"Maioricensis Schola Lullistica"  
Instituto Internacional del  
"Consejo Superior de Investigaciones Científicas"

N.º 7

---

## SUMARIO

---

### ESTUDIOS

- JORDI RUBIÓ BALAGUER, *La «Rethorica nova» de Ramon Llull* . . . . . pág. 5  
J. J. DUIN, *La bibliothèqne philosophique de Godefroid de Fontaines († c. 1306)* . . . . . pág. 21  
MARIO RUFFINI, *Lo stile del Lullo nel «Libre del Orde de Cavaylerie»* . . . . . pág. 37

### NOTAS

- P. ANTONIO OLIVER, C. R., *El papa «vicarius Petri» en Ramón Llull (Origen, vicisitudes y justificación del título papal)* . . . . . pág. 53  
S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de Sancto Spiritu» de Ramón Llull, ¿fué escrito con motivo de la celebración del II concilio de Lyon (1274)?* . . . . . pág. 59

### TEXTOS

- P. ANDRÉS DE PALMA DE MALLORCA, O. F. M. CAP., *Dos nuevos documentos lulianos del siglo XIV* . . . . . pág. 71  
LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ, *Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca* . . . . . pág. 73  
JUAN MUNTANER BUJOSA, *Para la historia de la edición maguntina* . . . . . pág. 89

### BIBLIOGRAFIA

- I. *Boletín de estudios medievales* (por D. DOMINIC MILROY, O. S. B., PROF. ROBERT D. F. PRING-MILL y DR. JOCELYN HILLGARTH), pág. 95. — II. RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS: *Sección de obras medievalísticas*, pág. 105.

### CRÓNICA

- I. *Crónica de la «Maioricensis Schola Lullistica»*, pág. 111. — II. *Sección necrológica* (por J. PONS y MARQUÈS y F. DE URMENETA), pág. 114.
-