

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 15

S U M A R I O

ESTUDIOS

- FRIEDRICH STEGMULLER, *La edición de las obras latinas de Ramón Llull (Principios - Problemas - Experiencias)* pág. 217
- ENRIQUE DE ANTÓN CUADRADO, *Necesidad de vigencia de la primera intención luliana.* pág. 243
- S. TRÍAS MERCANT, *El pensamiento cosmológico del lulista P. A. Raymundo Pasqual* pág. 263

NOTAS

- RAFAEL BAUZÁ Y BAUZÁ, *Doctrinas jurídicas internacionales de Ramón Llull.* pág. 295
- J. NAVARRO, *Tres temas sobre el «Libro de Amigo y Amado»* pág. 305
- EDITH AWE, *Algunas observaciones sobre la traducción alemana de Ludwig Klaiber del «Libro de Amigo y Amado»* pág. 306

TEXTOS

- JOAN MUNTANER I BUJOSA, *Epistolari entorn a una tesi lul·liana.* pág. 317
- L. PÉREZ MARTÍNEZ, *Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca.* pág. 325

BIBLIOGRAFÍA

- I. *Sección de estudios lulísticos* (por ROBERT PRING-MILL y P. D. ANTONIO OLIVER, C. R.), pág. 349. — II. *Sección general de estudios medievales*, pág. 356.

CRÓNICA

Edición de las obras catalanas de Ramón Llull (pág. 371). — *Conferencia del Prof. Pring-Mill en Cantonigròs* (pág. 371). — *Presencia del Bto. Ramón Llull en el II Congreso Internacional de Filosofía Medieval* (pág. 371). — *Conferencia del Dr. Hillgarth en la universidad de Londres* (pág. 372).

ÍNDICES DEL TOMO V

- I. *Índice general* (pág. 373). — II. *Bibliografía* (pág. 373). — III. *Índice de materias* (pág. 374). — IV. *Índice onomástico* (pág. 375).

I CONGRESO INTERNACIONAL DE LULISMO

En el presente volumen de ESTUDIOS LULIANOS se publica el trabajo del

DR. FRIEDRICH STEGMÜLLER, Profesor en la Universidad de Freiburg, que fué leído en el *I Congreso Internacional de Lulismo*.

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 suscripción

ESPAÑA

Suscripción anual	100 pesetas
Número suelto	45 pesetas
Número atrasado	50 pesetas

EXTRANJERO

Suscripción anual	3 dólares
Número suelto	1'25 dólares
Número atrasado.	1'50 dólares

PARA SUSCRIPCIONES: SR. ADMINISTRADOR DE ESTUDIOS LULIANOS
APARTADO 17, PALMA DE MALLORCA (ESPAÑA)

LA EDICIÓN DE LAS OBRAS LATINAS DE RAMÓN LLULL

PRINCIPIOS – PROBLEMAS – EXPERIENCIAS*

El Sr. Canónigo Dr. D. SEBASTIÁN GARCÍAS PALOU, rector de la «Maioricensis Schola Lullistica», me invitó a tratar en la presente ponencia algunos problemas y principios de la edición crítica de las Obras latinas de Ramón Llull; invitación, que de sumo grado he aceptado. Les agradezco, Señores congresistas, la atención de consagrar una hora al estudio del presente tema.

Permítanme hablarles de las cinco tentaciones, que nos solicitaron, de las cinco vías, que se nos ofrecieron, y de las cinco experiencias en nuestros trabajos de edición.

La primera obra latina de Ramón Llull fué impresa en el año 1480. Las tentativas, pues, de editar a Raimundo latino cuentan casi con medio milenario.

En los doscientos cuarenta años siguientes se imprimieron treinta y ocho obras latinas.

Vino luego la célebre edición maguntina de Ivo SALZINGER, que en ocho tomos contiene cuarenta y ocho obras, treinta y seis de las cuales inéditas.

Aún después no dejaron de editarse algunas obras latinas¹. Bastaría citar los nombres de RAMÓN D'ALÒS MONER, CARMELO OTTAVIANO, ÉPHREM LONGPRÉ y JOSÉ MILLÁS VALLICROSA.

Con todo las ediciones eran de valor crítico muy diverso y no formaban parte de una colección serie; y además en el año 1956 permanecían todavía inéditas ciento siete obras latinas del Beato.

* Ponencia leída en el Congreso Internacional de Lulismo en Formentor (Mallorca) el 20 de abril de 1960. Agradezco al Rev. P. ABRAHAM SORIA OFM por la traducción y al Sr. lic. phil. LUIS SALA MOLINS por la revisión de las pruebas.

¹ Véase F. STEGMÜLLER, *Zur kritischen Gesamtedition der lateinischen Werke des Raimundus Lullus*. Estudios Lulianos 1 (1957) 91-95.

Tal era a grandes rasgos la situación estadística, cuando el Consejo académico de la «Maioricensis Schola Lullistica» se decidió por una nueva edición completa de las Obras latinas de Ramón Llull.

Al tomar este acuerdo, la «Maioricensis Schola Lullistica» se enfrentó al problema: ¿Qué clase de edición debería adoptarse? Varias posibilidades se nos presentaron, y con ello comenzaron nuestras cinco tentaciones.

I

LAS CINCO TENTACIONES

1) La primera era: *reimprimir la edición maguntina inalterada.*

Con poca frecuencia se encuentra fuera de Palma de Mallorca una edición maguntina completa. No poseen ejemplares completos ni la Biblioteca Central ni la Universitaria de Barcelona, ni la Bibliothèque Nationale de Paris y la Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele de Roma, ni siquiera aún la Biblioteca Pública de Maguncia. Además en los últimos años han aparecido reimpresiones inalteradas de unas doscientas importantes obras agotadas, tales como QUÉTIF-ÉCHARD: *Scriptores Ordinis Praedicatorum*; ULYSSE CHEVALIER: *Sources historiques du Moyen Age*; DU CANGE: *Glossarium mediae et infimae Latinitatis et Graecitatis*; La *Summa theologica* de San ANTONINO DE FLORENCIA; FRIEDBERG: *Corpus iuris canonici*; GAMS: *Series episcoporum*; y GAMS: *Historia de la Iglesia en España*. Igualmente habríamos podido pensar en reimprimir también la edición maguntina, tan escasa.

Esta vía era fácil y seductora. Ello habría sido un asunto técnico y comercial, sí, pero nunca científico. La edición de Salzinger es muy incompleta. De doscientas cuarenta obras conocidas, contiene tan sólo cuarenta y ocho. Además Salzinger ciertamente trabajó concienzudamente para su tiempo, pero su texto no responde a las exigencias críticas. Se permitió acomodaciones e intentó mejorar y embellecer el latín de Ramón Llull, acomodándolo al gusto de su tiempo. En ninguna página de la edición maguntina se está seguro de percibir la voz auténtica de Ramón Llull. Una reimpresión, pues, no nos llevaría ni un paso más adelante en el conocimiento del auténtico Raimundo.

2) *Salzinger corregido.*

Una segunda vía habría sido: considerar el texto de Salzinger como *textus receptus*, como una especie de Vulgata, pero compararlo con uno o varios manuscritos y a base de ellos corregir el texto de Salzinger, o al menos anotar las variantes en el aparato crítico.

Esta vía también ha sido empleada en los últimos tiempos. Hace cuatro años el *Corpus Christianorum* publicó las *Enarrationes in Psalmos* de S. Agustín en tres tomos. Las *Enarrationes* se conservan en trescientos noventa y tres manuscritos. Pero los editores del *Corpus Christianorum*, Dom Eligius Dekkers y Jean Fraipont, se resolvieron a reimprimir simplemente el texto y las variantes de los Maurinos, alegando como testigos tan sólo *aliquot codices, pauci codices, plures codices*. Este modo de proceder naturalmente no llega a satisfacer las exigencias de una edición crítica.

En las Obras de Ramón Llull la vía de un Salzinger corregido nos hubiera conducido en algunos pasajes a un texto mejorado, en otros a un texto empeorado, y en total a un texto inseguro.

3) *El manuscrito único.*

Una tercera vía era apartarse totalmente de Salzinger e imprimir un solo manuscrito, conservando así al menos un punto de la tradición.

Este método fué empleado en los tiempos de los incunables. Así como un manuscrito copiaba de otro en los tiempos de los escritorios, de igual manera se reproducía un solo manuscrito en los comienzos de la imprenta. Como modelo se tomaba el más reciente, por ser el más legible y de menor precio comercial, pues para imprimir el manuscrito solía desencuadernarse, y de esta manera de ordinario se perdía. ¿Para qué pues conservar un manuscrito, teniéndolo mucho más hermoso en el impreso?

Imprimir un solo manuscrito, naturalmente en un nivel más elevado, suele practicarse actualmente en las ediciones de lenguas vulgares, como alto alemán medio, francés antiguo, español y catalán antiguos. Ya que siendo inaccesible la expresión fonética del autor, se busca conservar al menos la del copista. Este fin lingüístico es muchas veces más importante, que el contenido de la obra. Así la serie *Deutsche Texte des Mittelalters* (Textos alemanes de la Edad media) reproduce tan sólo el texto de un solo manuscrito. Sin embargo hace tres años los directores de esta serie mudaron de principio, anunciando

imprimir en una segunda columna y junto a la copia del manuscrito el texto crítico en escritura normal.

Al contrario, en los textos latinos sea de la Antigüedad o de la Edad media, el método de un solo manuscrito no es corriente. Luego ¿por qué razones deberíamos escoger un método de los comienzos de la imprenta, un método, que aún donde por razones especiales se le empleaba, está a punto de ser abandonado? Alguien dirá: Imprimir un solo manuscrito es la única forma de conservar un punto de la tradición. Pero los pasajes defectuosos de un manuscrito secundario ¿caso representan realmente la tradición, o más bien son una falsificación y corrupción de la tradición auténtica?

4) *Manuscrito-base, junto con otros manuscritos.*

La cuarta vía hubiera sido tomar como modelo algún manuscrito y corregirlo con otro, obteniendo así un texto común a los dos manuscritos, o anotando las variantes del segundo en el aparato crítico. Procedimiento muy en boga en otros tiempos, pero actualmente caído en desuso. Y esto con razón. Pues ¿cuál o cuáles manuscritos deberían escogerse?

a) ¿El más hermoso caligráficamente y mejor presentado? Ahora bien, la pulcritud caligráfica y aún la rectitud ortográfica no son criterio alguno de la buena calidad de un texto. El más grande calígrafo no podrá reproducir mejor texto, que su modelo.

b) ¿Un manuscrito antiguo, el *codex vetustissimus*? En loor del *codex vetustissimus* los editores antiguos entonan ditirambos, generalmente sin examinarlo de cerca. Pero no cuentan los años del manuscrito sino la antigüedad de su texto. Un manuscrito reciente puede reproducir el texto de un códice antiguo, y un manuscrito antiguo contener un texto ya contaminado. Por eso PASQUALI en su *Storia della tradizione e critica del testo* ha consagrado todo un capítulo a la tesis: *Recentiores non deteriores*, confirmándola con muchos ejemplos².

c) ¿El manuscrito más sincero? Algunos editores admiten en su canon editorial el concepto de «manuscrito sincero», argumentando de esta manera: Tal copista era cándido, ingenuo, inocente, sincero, no ha intentado cambiar nada; luego su texto es el mejor, y por ende el que yo debo elegir.

² G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo*. Firenze 1952².

Esta manera de pensar fué juzgada con ironía y sarcasmo por el crítico inglés HOUSMAN.

Ciertamente puede ser que un copista intencionadamente y con culpa interpole y cambie el texto, mientras que otro involuntariamente y sin culpa lo trunque y corrompa, por estar cansado o somnoliento, por leer mal su ejemplar, por ser tonto e ignorante y con la mejor voluntad no poder hacerlo mejor. Pero la culpabilidad o inculpabilidad del copista es una cuestión, que en el día del juicio encontrará a su juez competente. Nosotros aquí en la tierra no tenemos nada que ver con la salvación eterna del copista, sino con la utilidad temporal, es decir con la veracidad, de su manuscrito. Un códice, cuyo texto ha sido falseado conscientemente un diez por ciento, vale cinco veces más, que un manuscrito maleado un cincuenta por ciento sin culpa alguna. Por eso HOUSMAN justamente hace constar que con generalizaciones, sobre todo de carácter moral, nadie está dispensado de pesar cada una de las variantes³.

Por lo tanto la vía de una precipitada elección del manuscrito-base no era conducente. Siempre que no se trate del arquetipo, del único prototipo, o del único manuscrito existente, la opción del manuscrito-base la llama ALPHONSE DAIN «solución de pereza» (*Solution de paresse*).

5) *Todos los manuscritos.*

Aún se nos ofreció una quinta vía, a saber: reproducir un manuscrito y poner en el aparato crítico las variantes de todos los demás, esperando que de tal manera el texto justo y debido se encontraría en algún sitio, no importando dónde.

Este procedimiento parece tener la ventaja de no perder ni una palabra de la tradición. Pero como hemos dicho, ¿las faltas de los copistas constituyen realmente una tradición digna de transmitirse?

Con este método a una línea de texto corresponderían cuarenta líneas de aparato crítico, produciendo una enorme apariencia de erudición, por lo menos a lectores ingenuos. En realidad este aparato completo, llámesele crítico, brillaría tan sólo por la total ausencia de crítica verdadera, ya que «crítico» viene de *krínein*, es decir, juzgar.

³ A. E. HOUSMAN, *The application of thought to textual criticism*. Proceedings of the Classical Association 18 (London 1922) 67-84.

Las pocas variantes dignas de mención se ahogarían en la cloaca máxima de evidentes tonterías. En cada línea, es más, en cada palabra, se le impondría al lector concienzudo el trabajo de rebuscar entre las innumerables variantes el texto probable de Ramón Llull. Mas esta tarea es del editor, y ni por actividad aparentemente laboriosa, realmente empero cómoda, deberá echarse a las espaldas del lector.

Algunos creen que una edición es tanto más crítica, cuanto más variantes ofrezca. Creencia, que no es sino una superstición, siendo su contrario lo verdadero. Una edición es tanto más crítica, cuanto más variantes elimina una criba implacable. Con todo las variantes no deberán repudiarse por desconocimiento e ignorancia. Sino que la diversidad de variantes deberá ser vencida con pleno conocimiento de las faltas, de las fuentes de las faltas y de la historia de las faltas⁴. Esto significa que, desde luego, deberán reunirse todas las variantes, escuchar todos los testigos de la tradición, tasándolos al justo precio. Entre el polífono y a menudo cacófono coro de testigos, deberá percibirse la voz pura del autor. El ideal de una edición crítica es un texto sin variante alguna.

Tales fueron las cinco seductoras tentaciones, las cinco vías fáciles y cómodas, las cinco calles anchurosas, que seductoramente nos invitaban a seguirlas.

Pero ya desde el comienzo de nuestras reflexiones opusimos un quintuple y rotundo *no* a estas cinco tentaciones. Nos decidimos mejor a seguir el camino pedregoso, austero y duro, por parecernos el más verdadero. Lo que buscamos no es la vana apariencia de erudición, ni una edición pseudo-crítica, sino más bien un texto real y auténticamente luliano.

II

LAS CINCO VÍAS DE LA CRÍTICA TEXTUAL

Conocemos unos ochocientos cincuenta códices lulianos de ciento diez Bibliotecas. La *Ars brevis* se conserva en cuarenta y cuatro manuscritos, ofreciendo todos un texto diferente. Esto origina el problema: ¿Qué texto corresponde al original, qué variantes deben elegirse, cuáles repudiarse?

⁴ LOUIS HAVET, *Manuel de critique verbale appliquée aux textes latins*, Paris 1911.

Ramón Llull compuso las más variadas Artes⁴, como la *Ars eligendi*, la *Ars consilii*, pero no nos legó una *Ars edendi*, una *Ars recensendi*, ni una *Ars emendandi*.

Para solucionar el problema de la justa elección del texto, desde hace más de doscientos años se ha venido constituyendo la crítica textual, el arte de descubrir los errores en el texto, y el arte de corregirlos.

¿Cuáles son pues los métodos, que nos ofrece la crítica textual? Esencialmente se reducen a cinco.

I. *La vía de la «ratio»* (BENTLEY).

El primer método podríamos llamarlo la vía racionalista. Conscientes de deber editar no un texto cualquiera, sino un buen texto, se tomó como criterio de la buena calidad de un texto la conexión íntima del sentido, descubierto por la razón. Lo que ya el gran filólogo inglés RICHARD BENTLEY, en su edición de Horacio (1711, Carmen III, 27.15) formulaba con el célebre *dictum*:

*Nobis et ratio et res ipsa centum codicibus potiores sunt*⁵.

Según este principio no se necesitaría un editor tan diligente, como inteligente, es más, un editor tan genial, como el Maestro Ramón, que infaliblemente adivinara en cada pasaje corrupto lo que el Beato quería decir. Este método hace inútil toda colación. La razón en vuelo atrevido salta por encima de los siglos de la historia del texto, suplantando la *recensio* por la *divinatio*.

Naturalmente la *ratio* no está excluída del trabajo del editor. Pero ella no es el único principio de edición, ni puede suplantar el estudio de los manuscritos. En los casos, en que se ha intentado aplicar este método, el resultado ha sido una catástrofe: un texto impregnado de arbitrariedad y subjetivismo. No sería el texto de Ramón Llull, lo que nos ofrecería, sino una interpretación y regeneración del texto de Ramón Llull en y por el espíritu del editor.

II. *La vía empírica* (GRIESBACH).

Siguió el método empírico de la crítica textual, provocado por el fracaso del sistema racionalista y especialmente por los problemas de

⁴ En el Liber de fine, escrito en Montpellier 1305, Ramón Llull enumera veinte *Artes speciales*. RAIMUNDUS LULLUS, *Libellus de fine*, Palma 1665, p. 113-121.

⁵ J. B. SANDYS, *A history of classical scholarship* II (1953) 406.

la filología sacra y profana. La mayoría de los manuscritos de los clásicos son de la era carolingia. Entre el original y los manuscritos existe pues una distancia de cerca de ochocientos a mil años. Más aún, para la obra de Jenofonte, la *Decada IV* de Tito Livio, la *Germania*, *Agricola* y *Orator* de Tácito, la distancia se alarga hasta los mil cuatrocientos y mil quinientos años.

Con los textos bíblicos la distancia es menor, con todo es de trescientos a cuatrocientos años todavía. En los escritos del beato Ramón tal distancia no existe, pero es todavía de unos ochenta a doscientos años. Ejemplos de la literatura moderna nos muestran, que bastan pocos decenios para corromper un texto. Las novelas de Theodor Storm († 1838), treinta años después de su muerte Alberto Köster tuvo que purificarlas de más de mil quinientas falsificaciones, sin contar las faltas de imprenta. Cuando salieron, diez años después de la muerte de Voltaire († 1778), los setenta tomos de sus obras completas, tan hermosa era la presentación de los tomos, cuanto defectuoso y malo el texto presentado. La corrupción de textos en poco tiempo es pues un fenómeno tan moderno como internacional. También a los textos parece podérseles aplicar las palabras de Horacio: *Aetas parentum peior avis, tulit nos nequiores, mox daturos progeniem vitiosiore* (Odas III, 6, 46).

Luego, si en tiempos recientes unos cuantos decenios bastan para corromper un texto, lo mismo pasaría también en la Edad media con los escritos de Ramón Llull.

Por lo cual vale la pena aprender de los maestros de la filología sacra y profana cómo se restaura un texto corrupto. Entre ellos sobresale JOHANN JACOB GRIESBACH (1745-1812), quien en su edición del Nuevo Testamento formuló las reglas para elegir entre las innumerables variantes las lecciones buenas. Estas reglas las fijó en un triple canon, a saber, reglas de lecciones, reglas de testigos y reglas de recensión⁶.

A. *Reglas de lecciones*. Enumera quince reglas, de las que recordaré unas cuantas:

1. *Lectio brevior, lectio potior*. Lección breve, lección preferible.
2. *Lectio difficilior et obscurior, potior*. Habrá de preferirse la lección, que ofrece dificultades de contenido.

⁶ J. J. GRIESBACH, *Novum testamentum*, Halle 1796²; H. QUENTIN, *Essais* (1926) 31.

3. *Lectio durior potior*. Lección más dura, lección preferible. Esto significa, aplicándolo a Ramón Llull, que el latín de calidad media habrá de preferirse al latín elegante, arabismos y catalanismos al latín llano y corriente.

4. *Lectio insolentior, potior*. Lección menos frecuente, lección preferible. La razón es que en todo texto se nota una marcada tendencia hacia la nivelación, aplanación y trivialización. El copista suele suplantar palabras menos corrientes por otras que le son familiares.

5. *Lectio simplicior, potior*. En cuanto más sencilla sea la frase, tantos más caracteres de autenticidad presenta frente a las frases complicadas, pomposas y ceremoniosas.

6. *Lectio impior, potior*. Lección que ofenda los oídos píos del copista, aboga por su autenticidad.

7. *Lectio falsior, potior*. La variante a primera vista falsa, puede ser más original, que otra, cuya claridad ofusque.

8. *Lectio infidelior, potior*. Pasajes, que presenten muy elaborada una doctrina entonces disputada, son sospechosos.

Estas son algunas de las reglas, que Griesbach formuló con prudencia y mucha cautela, para ayudar el juicio y formar el criterio del editor en la selección de las variantes buenas.

B. Reglas de testigos.

Después de darnos las reglas para juzgar el valor de las variantes en sí mismas, Griesbach añade reglas para juzgar el valor de los testigos de la tradición. Estas son:

1. La antigüedad, no del manuscrito, sino del texto, que ofrece. Dos son los criterios, que nos ayudarán a discernir cuando un manuscrito presenta un texto antiguo:

a) Si frecuentemente concuerda con otros manuscritos, cuyo texto está reconocido como antiguo.

b) Si ofrece una serie de variantes en sí de carácter arcaico.

2. La calidad del copista, *fides librarii*.

La segunda regla se refiere a las calidades del copista. ¿Cuál era su capacidad de comprensión, su conocimiento del latín? ¿Entendía el texto? ¿Sabía descifrar las abreviaturas de su modelo? ¿Tenía paciencia o quería terminar cuanto antes? ¿Era aplicado o perezoso? ¿Era de tipo imaginativo o no? ¿Trabajaba concentrado y de una manera continua o se dejaba llevar fácilmente por la distracción? ¿Escribía

para su propio uso y provecho, o por comisión de un tercero, temiendo entonces el control de un corrector? Quien dicta a un secretario medio sordo, tiene que contar con faltas de audición. El que trabaja con mala luz, habrá de contar con faltas de lectura. Entre los copistas de Ramón Llull también se encuentra gente de todas calidades. En un manuscrito se lee la siguiente curiosa anotación: *Si vinum habuissem, melius scripsissem*: Si hubiese tenido vino, habría escrito mejor. Por lo tanto se deberá hacer para cada copista una ficha psicográfica. Aún el mismo escritor no trabaja siempre de la misma manera. Un escribiente de por sí atolondrado, a veces puede darnos lecciones muy buenas. Consciente de lo cual, Griesbach terminaba esta regla con la siguiente afirmación: *Nos quidem in ea haeresi nos esse profite-mur, quae nulli libro aut librorum generi soli confidit, sed genuini textus particulas, ubicumque critica arte facem praebente deteguntur, ultro amplectitur* (Griesbach LXXI): Confesamos encontrarnos en la herejía, que no da fe a un solo libro, sino que acepta los pasajes del texto genuino, dondequiera descubiertos por el arte crítica.

C. Reglas de concordancia.

El testimonio de un manuscrito necesita estar apoyado por consentimiento y concordancia con otros manuscritos. Por eso Griesbach, después de las reglas de lecciones y las reglas de testigos, coloca las reglas de concordancia. De estas las más importantes son:

1. No basta el número. En la crítica textual no vale la democracia cuantitativa. Los códices de una misma clase, aunque sean muchos, cuentan tan sólo como único testigo.

2. Es concluyente y probante tan sólo la concordancia de manuscritos de procedencia diversa. El consentimiento ha de ser un consentimiento diferenciado. En cuanto mayor sea la distancia, que separa a los testigos concordantes entre sí, tanto más vale su consentimiento. La concordancia de dos puntos de la periferia es más importante, que la concordancia de dos puntos cerca del centro.

Cuando una obra de Ramón Llull haya sido transmitida por tres fuentes de tradición, por ejemplo una mallorquina, una francesa y otra italiana, será mucho más valedera la concordancia de un manuscrito mallorquín y francés, que la de diez manuscritos mallorquines entre sí.

La importancia de Griesbach consiste precisamente en haber establecido un triple canon de reglas empíricas para sacar las variantes verdaderas y establecer el texto auténtico.

III. *La vía genealógica* (LACHMANN; MAAS).

Otro progreso extraordinario alcanzó la crítica textual con el método genealógico de KARL LACHMANN (1793-1851). Este filólogo eminente, de orientación universal, se distinguió tanto como editor germanista, latinista y helenista, que como editor del Nuevo Testamento griego y de la Vulgata⁷.

Frente a las reglas flexibles y numerosas de Griesbach buscaba Lachmann un método más estricto y uniforme. Este método objetivo y coherente lo encontró en la idea de la historia del texto, en la genealogía y filiación de los manuscritos existentes. Lachmann es el fundador de la Estemática.

Los códices existentes emanan de una fuente común, el arquetipo. El arquetipo es el más antiguo testigo existente o reconstruible de la tradición manuscrita. Es decir aquel modelo o ejemplar, después del cual comienza la diversificación de los testigos posteriores. Este arquetipo no necesita ser el original de la obra; puede estar separado del original por varios siglos. Cuando este arquetipo tiene faltas, las trasmite como primer padre a sus hijos y descendientes.

El cometido pues del historiador del texto no es restablecer el original sino reconstituir el arquetipo. No busca en primer lugar las lecciones justas y verdaderas del original, sino las lecciones auténticas, testificadas y transmitidas del arquetipo.

Después de Lachmann todas las mejores ediciones han sido elaboradas según sus principios. Los árboles genealógicos comenzaron a crecer y a multiplicarse, y seguramente Ramón Lull hubiera tenido sus delicias en estos árboles.

Con todo Lachmann está superado en dos puntos:

1) Lachmann afirmaba que cuando un manuscrito está interpolado en un pasaje, en ninguna otra parte merece crédito. Ahora pensamos muy de otra manera; ponderamos la credibilidad de cada variante, sin contentarnos con un juicio global sobre la credibilidad del manuscrito entero.

2) Fascinado por sus descubiertas, Lachmann se dirigió demasiado directamente a su arquetipo, dejando aparte los manuscritos intermedios; eliminó códices, sin fundar suficientemente esta elimi-

⁷ K. LACHMANN, *Novum testamentum graece et latine*, 1831; 1837; 1842; 1846; *Vulgata* (1842-1850); *In T. Lucretii Cari De rerum natura libros commentarius*, 1855.

nación. Con ello se expuso al peligro de no acertar con el arquetipo, reconstruible quizá tan sólo con los testigos intermedios. Pero con su idea fundamental: la historia textual como camino hacia el arquetipo, se hizo señor y maestro de todos los editores científicos.

PAUL MAAS.

Las experiencias de cien años de actividad editora fueron repensadas y codificadas por el Profesor oxoniense PAUL MAAS en su *Introducción a la crítica textual*, distinguiéndose por su convincente lógica alternativa⁸.

Según Paul Maas la actividad del editor se reduce a dos etapas:

I. La *recensio* (De los testigos singulares al arquetipo).

El fin de la *recensio* es la reconstitución del texto del arquetipo.

Los pasos de la *recensio* son:

1) Reunir los testigos del texto.

2) Confrontarlos.

3) Descubrir los errores significantes y eliminar las lecciones particulares. El criterio para fijar la genealogía de los manuscritos son las faltas comunes (*faute commune*). Genealógicamente carecen de valor las concordancias en el texto verdadero. Lo que cuenta son las concordancias en las faltas. Pero no cualquier falta es digna de consideración. Cuando en un pasaje difieren todos los manuscritos, estas variantes son inútiles para la genealogía (*eliminatio lectionum singularium*). Útiles son tan sólo los errores significantes, es decir aquellas faltas, que manifiestan la coherencia y dependencia. Pueden ser faltas conjuntivas (*errores coniunctivi*) y faltas separativas (*errores separativi*). Las más importantes son las separativas, es decir los errores, que la crítica conjetural del copista no podía rectificar.

Por lo tanto cuando un manuscrito presenta todas las faltas conjuntivas de otro, y además ofrece una sola falta propia separativa, tal manuscrito depende genealógicamente del otro.

4) Establecer la genealogía total de los manuscritos existentes, y delinearla en un árbol genealógico.

5) La *eliminatio codicum descriptorum*. Se eliminarán todos los manuscritos, que provienen de otro manuscrito existente y conservado. Este paso alivia el aparato crítico de mucha carga inútil.

⁸ P. MAAS, *Textkritik*, 1927¹, 1950², 1957³; P. MAAS, *Leitfehler und stemmatische Typen*. *Byzantinische Zeitschrift* 37 (1937) 289-294.

6) La fórmula de recensión (OTTO IMMISCH). El árbol genealógico nos da inmediatamente la fórmula de recensión. Lo que queda después de la *eliminatio codicum*, o es el mismo arquetipo transmitido, fuente de toda la tradición, o dos o más hiparquetipos, prototipos, es decir fuentes de una parte de la tradición, a base de las cuales habrá de reconstituirse el arquetipo.

Con esto se termina la primera operación del crítico. Con ella ha alcanzado el fin, que se proponía, es decir la constitución del arquetipo. Y aquí muchos editores ponen punto final.

II. Segunda etapa: La *restitutio* (Del arquetipo al original).

Pero con la constitución del arquetipo no han terminado las tareas del editor. La parte más difícil comienza ahora. Pues su cometido no es tan sólo la constitución del arquetipo, sino la restitución del original. Su problema es: ¿cómo paso yo de las variantes auténticas, transmitidas, atestiguadas y legítimas del arquetipo a la versión verdadera del original?

Para la solución de este problema habrá de seguirse el siguiente proceso:

1. *Examinatio* (Examen).

En primer lugar repensar cuidadosamente el texto obtenido, interrogándose a menudo, si este texto o pasaje del texto es la forma y tenor textual, que el autor dió o quiso dar a su obra, o en cambio presenta todavía inconvenientes y anomalías.

Estos inconvenientes pueden ser incongruencias de contenido: por ejemplo doctrinas ajenas al autor, anacronismos patentes; o inconvenientes lingüísticos de vocabulario, de gramática y de estilo.

Si del examen resulta que el texto del arquetipo podría ser muy bien el texto del original, entonces y solamente entonces podrá imprimirse el texto. Pero si tal no es el caso, se precisan pasos ulteriores, a saber:

2. La *divinatio* (Adivinación).

El editor tratará de sanar los inconvenientes aún restantes con:

a) La *selectio lectionum variantium*. Si la *recensio* conduce a una tradición bifurcada, el editor deberá decidirse en cada caso por una de las dos variantes a su disposición.

b) La *emendatio*. No satisfaciendo ninguna de las variantes de la tradición, se procederá a la *emendatio*, tratando de sanar los inconvenientes por medio de conjeturas.

c) Si fuesen varias las conjeturas posibles, el editor se decidirá preguntándose: ¿Qué conjetura se ajusta mejor al contenido? ¿Cuál es estilísticamente la mejor? ¿Cuál explica de modo más comprensible las faltas presentes? Aquí todavía son de gran provecho las reglas de Griesbach.

d) Si no es posible sanar un pasaje por conjeturas, se encuentra el editor ante una verdadera cruz, y no le queda más que resignarse. Deberá empero señalar tales pasajes con una cruz, y dejarlos a la agudeza y suerte de los coinvestigadores y de la posteridad.

3. El trabajo se concluye con una reflexión global sobre el valor y grado de certeza del texto así constituido, correcciones y conjeturas incluídas.

IV. *La vía paleográfico-histórica* (LUDWIG TRAUBE; A. C. CLARK).

Otro camino mostró el célebre LUDWIG TRAUBE (1861-1907) con el método paleográfico-histórico⁹. Traube no parte del texto sino de los códices, de la forma exterior y no del contenido, y busca determinar cuándo y dónde ha sido escrito el manuscrito, y si hay datos históricos, que digan algo sobre su relación con el original. Por ejemplo demostró que el manuscrito de Sankt Gallen de la regla de San Benito tiene relaciones directas con su autógrafo y por esta razón es preferible a códices más antiguos. Mas este método ¿es aplicable también a las obras de Ramón Llull?

En parte sí. Vale por ejemplo para el códice O (Ottob. lat. 405), cuya estrecha relación con Ramón Llull ha mostrado Ramón d'Alòs Moner. Vale también para el códice veneciano Lat VI. 200 (2757), dedicado al Doge Gradenigo por el mismo Ramón. Vale aún para el códice monacense Clm. 10507, proveniente de la colección de Persival de Espínola en Génova.

Nos dice la *Vita coetanea*, escrita en 1311: *Divulgati quidem sunt libri sui per universum, sed in tribus locis fecit eos praecipue congregari, videlicet in Monasterio Cartusiensium, et apud quendam nobilem civitatis Januae, et apud quendam nobilem civitatis Maioricarum* (cap. 45): Y fueron divulgados sus libros por el mundo entero, reuniéndolos principalmente en tres lugares: en el Monasterio de la Cartuja de Pa-

⁹ L. TRAUBE, *Vorlesungen und Abhandlungen* I-III (1909-1920).

rís, en la casa de un noble de Génova, y en la casa de un noble de la ciudad de Mallorca.

Habremos pues ganado mucho, cuando hayamos probado históricamente una relación especial entre un manuscrito existente y estos depósitos lulianos.

Pero el método paleográfico-histórico no puede aplicarse siempre, y siempre conviene controlarlo con el método filológico, más exacto.

Afinidades con el método paleográfico-histórico presenta el método de A. C. CLARK (1859-1937): *The descent of manuscripts*. Es el método de las omisiones¹⁰.

Clark parte igualmente de la forma externa del manuscrito. Observa las ditograffas y omisiones de líneas enteras; mide estas omisiones; cuenta las letras que faltan, y entonces infiere cuántas letras ha tenido una línea del original, cuantas líneas una columna. Manuscritos, que responden a estas medidas, pueden ser el original. Y en casos favorables podrá encontrarse de esta manera el modelo de un manuscrito sin recurrir al método complicado de la historia textual.

Además este método tiene la ventaja de funcionar aún en textos contaminados. Pero tiene también sus desventajas:

- a) Primeramente cada copista no nos dará el gusto de omitir líneas enteras.
- b) Ciertamente este método nos da muy buenas observaciones particulares, pero nunca de por sí un árbol genealógico.
- c) Este método presupone, que cada línea tiene aproximadamente un número igual de letras, y funciona bien en líneas sin palabras separadas. Vale por lo tanto para manuscritos de escritura capital o uncial; pero no para códices góticos de escritura cursiva y de muchas abreviaturas. Por lo tanto para la edición de Ramón Llull muy poca ayuda puede prometernos.

V. *La vía algebraico-estadística* (HENRI QUENTIN; GREG).

El método genealógico parece tropezar con dos dificultades:

- 1) Las faltas comunes son las que sostienen la cadena genealógica. Ahora bien, ¿qué es una falta? ¿Cómo puedo saber si una variante es una desviación del original, cuando no conozco todavía el original mismo?

¹⁰ A. C. CLARK, *The descent of manuscripts* (Oxford 1918).

2) ¿Cómo puedo diagnosticar si una falta cualquiera es una falta separativa de valor genealógico? Se dice que es la que un copista no pudo corregir con conjeturas. En el pasaje de la falta separativa deberían pues separarse las líneas genealógicas. Pero la experiencia nos muestra lo contrario. En vez de divergir, las líneas suelen a veces convergir, sobre todo en pasajes corregidos con textos paralelos. Lo que sucede frecuentemente con los textos de la Sagrada Escritura.

Estas dificultades entre otras movieron a DOM HENRI QUENTIN a buscar un método nuevo¹¹. Él aconseja seguir el siguiente proceso:

1) Escoger un pasaje textual cualquiera. No es necesario que sea extenso. Bastan una o dos páginas.

2) *Collectio variantium*. De este pasaje se anotarán todas las variantes de todos los manuscritos con aparato positivo.

3) Se escogerán las variantes, que signifiquen alguna relación e interdependencia de los manuscritos. Se prescinde pues de todas aquellas variantes, que están atestiguadas por un solo testigo o por pocos, tres o cuatro.

4) *Comparatio duorum testium*. Obtenidas las variantes significantes, se comparan los manuscritos en grupos de dos. Esto dará a la investigación una orientación provisoria y general.

5) *Comparatio trium testium*. Después se compararán tres manuscritos entre sí. Y si en el grupo nunca van dos manuscritos juntos contra un tercero, este tercero será el *codex intermediarius* entre los dos. Precisamente esta operación de los grupos de tres, y la búsqueda del códice intermedio, del códice cero, es la característica y novedad del método de Quentin.

6) El códice intermedio no es necesariamente el manuscrito padre de los otros dos. Se tratará pues de determinar la dirección de dependencia dentro del grupo de tres, es decir de ordenar el grupo en sí mismo y de pasar de la estadística de las variantes a la genealogía de los manuscritos. Y en este momento Dom Quentin introduce el concepto de falta, estableciendo la genealogía del grupo de tres según el método genealógico tradicional.

¹¹ H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate* (Collectanea Biblica Latina 6), Roma 1922; *La critique de la Vulgate*. Revue Bénédictine 36 (1924) 137; *Essais de critique textuelle (Ecdotique)*, 1926; *Une méthode de critique et de classement des manuscrits*. Revue des Études Latines 5 (1927) 150.

7) Así paso a paso se va de grupo en grupo y se logra un árbol genealógico. Lo que se efectúa con relativa rapidez, ya que los manuscritos están ordenados en grupos de tres.

Pero en los ambientes críticos el método de Dom Quentin encontró más reprobación, que aprobación. Le objetaron:

1) Ser demasiado complicado. Con el método genealógico podrán obtenerse los mismos resultados más rápidamente, más simplemente y con más fuerza probativa (DAIN).

2) Contentarse con una base de colación demasiado estrecha. Esto podría remediarse fácilmente. Pero en los pasajes largos el códice intermedio se encontraría más difícilmente.

3) Aún en los pasajes cortos el mismo Quentin no trabaja con todas las variantes. Confía a la estadística tan sólo aquéllas, que antes había seleccionado. El juicio de valoración, eliminado al principio, tiene que introducirlo después. Más aún, si con todo no se consigue el deseado códice cero, eliminará nuevamente la variante recalcitrante por una razón cualquiera. Sin nueva ayuda, pues, raras veces funciona la máquina estadística.

Un método debe juzgarse por la economía de trabajo, que proporciona, y por la seguridad de resultados, que alcanza. Ahora bien, piensa PASQUALI que los trabajos de Dom Quentin significan un retroceso en comparación con los trabajos de Samuel Berger. Y ALPHONSE DAIN llama al método estadístico la mayor ilusión de la filología desde hace treinta años¹². Por eso en la edición de las Obras latinas de Ramón Lull no pudimos decidimos a emplear este método.

El método logístico de SIR W. W. GREG.

Pero el método estadístico fué perfeccionado por Sir W. W. GREG: *The Calculus of Variants*¹³.

Como Dom Quentin, también Sir Greg quiere evitar al principio toda calificación. Para él no hay faltas, sino variantes.

Como Dom Quentin, también Sir Greg trabaja con grupos, pero con grupos exclusivos, que descienden de un común antecesor exclusivo. El grupo debe ser cerrado e impermeable.

¹² A. DAIN, *Les manuscrits*, Paris 1949.

¹³ W. W. GREG, *The calculus of variants*, Oxford 1927; V. A. DEARING, *A manual of textual analysis*, Berkeley 1959.

Lo nuevo del método Greg consiste en aplicar a la crítica textual la lógica simbolística, con la que espera obtener una exposición más exacta de las relaciones de los manuscritos, una simplificación de método, una economía de tiempo y una mayor seguridad en los resultados. Naturalmente el manejo de las formas logísticas, aún en su forma más simple, necesita cierto ejercicio.

Ahora bien:

1) Si Sir Greg se abstiene de valorizar las variantes, esto constituye una ventaja de su método, pero igualmente una debilidad. Pues las *diferencias cualitativas*, las faltas, pueden informarnos rápidamente sobre la dirección de una línea genealógica, sobre todo cuando muchas faltas señalan una misma dirección.

2) La segunda dificultad del método de Greg es la siguiente: ¿Cómo llegar de los grupos de las variantes a los grupos genéticos? Aquí tiene que introducir el concepto de falta. Y, como el mismo Greg confiesa, estas determinaciones cualitativas no son accesibles al *Calculus*. La lógica simbolística puede abarcar lo cuantitativo, pero no lo cualitativo.

Además el mismo Greg confiesa: Todos los resultados obtenidos a base del *Calculus variantium* pueden obtenerse igualmente con el método tradicional genealógico.

Estas eran las cinco vías que se nos ofrecieron para la reconstrucción del texto luliano. ¿Qué camino escoger? No nos atrevíamos a seguir la vía racionalista, es decir desde un manuscrito volar directamente al original en alas de la razón adivinante. La vía empírica nos parecía mejor, pero le faltaba unidad de método y precisión técnica. La vía paleográfico-histórica podría utilizarse para unas pocas obras de Ramón Llull, pero no para muchas. La vía estadística, aún en su forma logística, no nos proporcionaba sino auxilios provisorios. No nos quedaba pues sino la vía filológica de la historia textual, elaborada por Paul Maas en su forma moderna.

Ahora bien, justamente este método parecía sufrir una crisis.

JOSEF BÉDIER.

En los años 1217-19 un trovador francés (menestrel), Jean Renard, compuso la *Lai de l'ombre*, la canción del hombre. El poema no es muy extenso. Se conserva en siete códices, escritos solamente unos sesenta y ochenta años después de la composición de la obra. De las cinco mil palabras del poema los manuscritos daban unas mil sete-

cientas variantes. El romanista JOSEF BÉDIER (1864-1937) lo había editado a base de un estema de dos ramas principales¹⁴. GASTON PARIS propuso otro de tres ramas. Los estemas de tres ramas son muy buscados, porque proporcionan un texto libre de variantes. Bédier, durante veinte años siguió todas las ediciones de textos románicos y quedó maravillado de que casi todos los árboles genealógicos eran de dos ramas, y comenzó a dudar de toda la Estemática. Los escritores, se dijo Bédier, escribían para ser leídos, deseaban que sus obras se propagaran lo más pronto posible. Así desde el principio se multiplicaron y centuplicaron las copias, y cada copia a su vez tenía la misma posibilidad de ser copiada otras tantas veces. Y entonces, ¿qué hacer de nuestros pobres árboles de dos ramas? El *Roman de la Rose* se conserva en doscientos veinte manuscritos. ¿Será verdad que todos descienden solamente de dos copias del original?

Revolviendo en sí estas dudas, Bédier se encontró con el método estadístico de Dom Quentin. Se dirigió a él, y éste le proporcionó un árbol de tres ramas. Bédier mismo empleó el método de Dom Quentin y encontró que otros diez árboles genealógicos eran igualmente posibles. Los árboles disponibles eran: once derivados del método de Dom Quentin, doce con el de Gaston Paris, trece con el primero de Bédier mismo.

Así Bédier desconfió del método genealógico por la pobreza de sus árboles, y perdió la confianza en el de Dom Quentin, que en vez de un árbol le ofrecía una verdadera selva.

Le parecía pues que no quedaba otro camino sino fiarse a la razón, como Bentley, o al gusto, como los humanistas. Pero en asunto tan serio sería mucha vanidad fiarse a su propia razón y gusto. Por eso finalmente Bédier recomienda rechazar todo intento de reconstrucción del arquetipo o del original y editar tan sólo el texto de un manuscrito. De todos los métodos, el que menos perjudica los textos, es el que desiste de toda edición crítica.

Bédier no se quedó sólo. En 1939 EUCÈNE VINAVER afirmaba que la técnica de ediciones del siglo XIX estaba tan anticuada como la física de Newton. Los árboles genealógicos se han desacreditado por presentar un texto, que como tal nunca ha existido.

¹⁴ J. BÉDIER, *Lai de l'Ombre*, 1913; *La tradition manuscrite du Lai de l'Ombre. Réflexions sur l'art d'éditer les anciens textes*, Romania 54 (1928).

¿Qué hacer? ¿Deberíamos ceder a la tercera tentación, imprimiendo un sólo manuscrito? Pero correríamos el riesgo de ofrecer un texto bien lejano de Ramón Llull. ¿Por qué razón daríamos este honor al manuscrito de un solo copista y no a todos?

Las afirmaciones de Bédier encontraron su principal contradictor en ARRIGO CASTELLANI¹⁵.

Siempre está bien examinar las suposiciones tácitas de una teoría. Las de Bédier son dos:

1) El autor procura que su original sea copiado frecuentemente, ya que quiere ver su obra propagada rápidamente. ¿Responde esto a la realidad sobre todo en Ramón Llull?

Ciertamente Raimundo pertenece a los escritores, que desean ver propagadas sus obras. Viajó mucho, y por lo tanto estaba en condiciones de propagarlas él mismo.

Pero con su vida agitada seguramente no tenía el tiempo suficiente para copiar él mismo reiteradamente sus obras, sobre todo las voluminosas.

Si daba a copiarlas, de seguro no tendría siempre dinero para pagar a muchos copistas a la vez, y muy probablemente le faltaba la paciencia de esperar hasta que su original estuviese muchas veces copiado. Quizá querría recuperar su original lo más pronto posible. Por eso difícilmente se podrá esperar más de una copia directa del original. Pero ciertamente ponía cuidado en que de esta copia se hiciesen otras.

La primera suposición pues de Bédier vale para Ramón Llull, pero no sin restricciones notables. Hubo copias directas, pero no muchas.

2) La segunda suposición de Bédier es que cada copia tiene la misma probabilidad de ser fructífera. Sobre la primera copia decide la voluntad del autor, sobre las siguientes empero decide el interés del poseedor y la demanda del lector.

a) Las obras dedicadas a personas particulares en la Edad media quedan por lo general sin posteridad.

b) Raimundo dedicó obras a altos personajes, tales como el Doge de Venecia, a los papas, al rey Federico de Sicilia, al rey Jaime de Aragón y a su amigo el rey de Mallorca. Pero entonces como ahora las personas de alto rango tenían otras ocupaciones, que propagar las obras a ellas dedicadas.

¹⁵ A. CASTELLANI, *Bédier avait-il raison?* Fribourg 1957.

c) Más probabilidad de propagación tenían las obras regaladas a comunidades. Ciertamente hubo Miramar, pero desapareció. Hubo la cartuja Vauvert en París, pero se extinguió. Hubo La Real, pero no parece haber sido un centro de propagación de escritos lulianos. Su catálogo de 1386 contenía tan sólo tres obras lulianas, y el catálogo de 1443 ya ninguna, según me comunicó amablemente J. HILLGARTH¹⁶.

¿Hubo en cambio muchas demandas de copias por parte de los lectores? ¿De sus discípulos?

a) El interés por el auténtico Raimundo nunca fué tan grande como el interés por el Pseudo-Llull, el alquimista, de quien se creía poderse aprovechar para la producción de oro, o para obtener curaciones maravillosas. Aún la edición maguntina debe su existencia al Pseudo-Llull.

b) Ramón no tenía estudiantes, que estuviesen obligados a comprar sus obras. No pertenecía a las grandes órdenes religiosas, que cuidasen de la propagación de sus escritos. El interés por su Arte no era muy grande; debía imponerla.

c) Quien estaba dispuesto a oír una conferencia de Raimundo sobre su Arte, no por ello se sentía impulsado a copiarla. Escritos menores era más fácil copiarlos; pero precisamente estos se pierden más fácilmente, como sucede hoy día con las hojas volantes, si no están reunidas en un *codex*. Pero si se las reúne, asusta el tener que copiar todo un códice.

Luego tampoco la segunda suposición de Bédier se realiza en Raimundo. Puede ser que las primeras copias y bajo el influjo del mismo Raimundo hayan sido tres o cuatro. Pero cada copia no era igualmente fructífera. Y las líneas débiles de nacimiento suelen desaparecer. Por eso no han de esperarse estemas de muchas ramas. Si resultan *stemmata* de dos ramas, esto proviene de un hecho histórico, y no del método.

Además Castellani examinó los once *stemmata* constituídos por Bédier a base del método de Quentin, y encontró mejor el *stemma* de su primera edición, *stemma* de dos ramas y establecido con el método genealógico.

¹⁶ J. N. HILLGARTH, *Una biblioteca cisterciense medieval: La Real (Mallorca)*. *Analecta Sacra Tarraconensia* 32 (1959).

III

LAS CINCO EXPERIENCIAS

Nos decidimos pues a trabajar en general con el método filológico-genealógico, presentado por Paul Maas en su forma moderna, por ser suficientemente universal para ser aplicado a la edición total.

Ahora me preguntarán Vdes.: ¿Qué experiencias hemos hecho en nuestro trabajo?

I. La primera es que, terminadas las colaciones, el paso más importante es recoger las faltas genealógicamente significantes. Pero sacar estas faltas, conjuntivas o separativas, del gran número de variantes realmente no es siempre fácil. Ramón Llull se deleitó en la reiteración de sus principios, en la simetría de sus conceptos, y en la regularidad de sus argumentos: Regularidad, que para copistas menos atentos frecuentemente era ocasión de corruptelas y omisiones. Pero como a nosotros así a los copistas anteriores avisados esta misma regularidad facilitaba restaurar el texto. Hay pues que poner mucho cuidado en no tomar como faltas significantes variantes, que no lo son.

II. Segunda experiencia: El método genealógico supone, que cada manuscrito proviene exclusivamente de un sólo modelo. Supone pues la generación unívoca. Y en este caso el método funciona estupidamente. Pero hay manuscritos —y no pocos— de origen equívoco, manuscritos, que tienen no solamente padres sino también madres y tíos, manuscritos entroncados con muchas familias, portadores de taras de muchas afinidades. ¿Cómo pues manejar estos manuscritos contaminados? Paul Maas dice: Contra las contaminaciones no hay remedio, y así concede que la Estemática clásica, precisamente en el momento que la necesitamos, nos abandona.

Es Sir W. W. GREG, a quien debemos los consejos más útiles para el trato de manuscritos contaminados.

¿Cómo pudo ser el proceso de contaminación?

Una contaminación puede producirse de dos maneras:

1) Cuando un manuscrito se confronta con otro códice (no con su propio modelo) y las lecciones o variantes del otro, mejores o peores, se colocan a su margen. El copista de un tal manuscrito, portador de taras de otra familia, puede poner siempre o en parte estas lecciones marginales en lugar de las de su texto de base.

Un ejemplar puede recibir variantes marginales de varios ejemplares y convertirse así en un foco de infección múltiple. Las variantes de un manuscrito varias veces contaminado pueden invadir el texto de otro manuscrito ya varias veces contaminado. ¡Qué perspectivas para el editor!

2) Mas hay otra forma de contaminación:

El copista puede tener abiertos delante sí dos o más modelos. A cada frase mira de un manuscrito al otro y forma de los dos un texto nuevo. De esta manera el copista hace una redacción totalmente nueva de la obra. El origen de tal texto, nacido de contaminación editorial productiva, ningún método de la crítica textual podrá aclararlo.

El peligro de un tal procedimiento existe, cuando de apuntes o reportaciones se hace una redacción definitiva. Existe, cuando de varias traducciones se hace una traducción definitiva. Existe sobre todo, cuando una escuela de discípulos trabaja las obras de su maestro con mucho celo y devoción, pero con poca conciencia crítica.

El resultado de tal proceso podrá ser un texto más legible, más hermoso, más tentador, pero es un texto nuevo, fabricado por el copista, un texto mixto, nacido en el espíritu del copista.

3) Esta confluencia productiva exige copistas de inteligencia no común. El copista ordinario, teniendo varios modelos ante sí, procederá de otra manera. Copiará de su modelo hasta tropezar con obstáculos, sea que no sabe leer una palabra, o que no puede descifrar una abreviatura. Entonces tomará el segundo ejemplar, transcribe de él el lugar apetecido, y continúa escribiendo del segundo código, principalmente si el código es pesado y no puede cómodamente quitarse de la mesa. Así continúa hasta que en este segundo código encuentra otro obstáculo, que le obligue a volver a su primer modelo.

Esta clase de contaminación suele manifestarse por las faltas peculiares de diversos manuscritos, que aparecen en largos trechos del texto. Y a veces pueden descubrirse los puntos y las causas de este ir y venir de las variantes.

Superado el obstáculo, en vez de continuar con el segundo código, el copista puede volver inmediatamente a su primer modelo.

La contaminación es el fenómeno, que más temen los editores. Es la espada de Dámocles pendiente sobre todos los *stemma*. ¿Cómo estar seguros, que las faltas conjuntivas y separativas, eslabones de la cadena genealógica, no son fruto de una contaminación?

Pero ante esto no nos encontramos completamente desamparados de todo auxilio. No es como lacónicamente afirmaba Paul Maas, que contra la contaminación no hay remedio alguno. Tales remedios son:

1) Lo primero es descubrir el hecho y la clase de contaminación. Una vez reconocido como contaminado, un manuscrito no se ha de manejar a la ligera, sino con muchas cautelas.

2) Si las correcciones marginales provienen de una confrontación del manuscrito con su modelo, se ha de preferir la nota marginal.

3) Si provienen de la confrontación con un manuscrito de otra descendencia, las anotaciones marginales indican la fuente de la contaminación.

4) Si un manuscrito se manifiesta contaminado en su texto continuo, las variantes de menor importancia indican el modelo, las variantes más importantes y más significantes señalan la fuente de la contaminación.

5) Si un manuscrito se muestra portador de contaminación múltiple, para la construcción del *stemma* lo mejor será dejarlo de lado.

6) Si el manuscrito está contaminado de trecho en trecho o compuesto de varios trozos, cada uno de estos trechos se ha de colocar en su respectiva línea genealógica.

7) Manuscritos, que ofrecen una forma nueva del texto, creada por un copista productor, no cuentan para la constitución del texto. Pero podrán apreciarse en un comentario.

III. La tercera experiencia es que editar no es una operación mecánica ni automática. Ningún método, por más perfecto que sea, puede dispensar al editor de pensar. Desde el principio debe hacer uso de su razón, trabajo, que ningún cerebro electrónico podrá suplantar. El mejor método es un editor competente.

IV. La cuarta experiencia es que después de cinco años de actividad editora todavía tenemos poca experiencia. Todo colaborador cuanto más trabaja su texto, tanto más circunspecto y prudente se hace. Estamos en vía de aprender. Tratamos de aprender de los teóricos del método y de los grandes maestros de buenas ediciones, tanto antiguas como modernas. Al mismo tiempo tratamos de aprender en nuestra lucha diaria con nuestros manuscritos lulianos.

Un renombrado cardiólogo no ha mucho me decía: Un especialista del corazón necesita treinta años para poder leer un electro-cardio-

grama. ¿Quién sabe si también se necesitarán treinta años para trabajar una colación y para delinear un árbol genealógico?

V. La quinta experiencia se refiere al grado de certeza del texto conseguido.

De las muchas operaciones singulares de la edición cada una tiene su grado diverso de certeza y seguridad. Por cuidadosa que haya sido la búsqueda de manuscritos, siempre puede aparecer inopinadamente un manuscrito nuevo en un rincón desconocido. Con todo tal manuscrito influiría en el texto solamente si fuese el arquetipo o un prototipo.

Siguen los otros muchos pasos para establecer el texto del arquetipo. Aquí el mismo Greg, que trabaja con la más estricta lógica simbólica, confiesa: El texto del arquetipo nunca puede ser reconstruido con certeza absoluta, sino tan sólo con mayor o menor probabilidad. Lo que vale también en el caso tan favorable del *stemma* trifurcado.

Sigue el paso: Del arquetipo al original: los pasos de la *examinatio*, *divinatio* y *emendatio*. Aquí todo depende de las cualidades del editor. Cuántas ediciones hay de la *Consolatio philosophiae* de Boecio, y aún en la última edición se han hecho felices correcciones. Hay tantas ediciones de la Sagrada Escritura, y ¿quién osaría afirmar que no quedan pasajes por mejorar?

Creando ofrecer así un texto con suma probabilidad muy próximo al de Raimundo Lulio, no alimentamos la ilusión de que sea en todas sus partes inmejorable; pero sí alimentamos el deseo, de que la edición crezca y prospere de tomo en tomo delante de Dios y quizá delante de los hombres.

He hablado de cinco tentaciones, de cinco métodos, y de cinco experiencias. No hablaré de las cinco dificultades, porque son más de cinco.

Ni tampoco hablaré de las cinco esperanzas, porque son menos de cinco. No es más que una: la esperanza en Dios. Quiera Él para su honra y gloria darnos un cuerpo sano y resistente, una voluntad tenaz y decidida, una inteligencia despierta y vigilante, como ricamente concedió a Ramón Llull, y añadir en la sobreabundancia de su bondad las circunstancias favorables, negadas al Bienaventurado Raimundo.

Señoras y señores: Muchas gracias por la atención prestada a esta ponencia y por la simpatía, con que han querido animarme a mí y a mis colaboradores. He dicho.

FRIEDRICH STEGMÜLLER
Freiburg, i. Br. (Alemania)

El primer aspecto que debe tenerse en cuenta es el nivel de actividad económica que se registra en el país. Este nivel de actividad económica se refleja en el producto interno bruto (PIB) que, a su vez, se divide en tres sectores: el sector público, el sector privado y el sector externo. El sector público es el que más interesa en este estudio, ya que es el que genera los ingresos que se destinan a financiar las actividades del Estado.

El nivel de actividad económica del sector público se mide a través del producto interno bruto del sector público (PIB-P). Este PIB-P se compone de los ingresos que se generan en el sector público, menos los gastos que se realizan en el mismo sector. Los ingresos del sector público se originan en las actividades que se realizan en el sector público, como la explotación de los recursos naturales, la prestación de servicios públicos, etc. Los gastos del sector público se destinan a financiar las actividades que se realizan en el sector público, como el pago de salarios, el pago de impuestos, etc.

El nivel de actividad económica del sector público se ve afectado por varios factores. Uno de los factores más importantes es el nivel de actividad económica del sector privado. Si el sector privado está en expansión, el sector público también estará en expansión. Si el sector privado está en recesión, el sector público también estará en recesión. Otro factor importante es el nivel de actividad económica del sector externo. Si el sector externo está en expansión, el sector público también estará en expansión. Si el sector externo está en recesión, el sector público también estará en recesión.

El nivel de actividad económica del sector público se ve afectado también por las políticas económicas que se implementan. Si se implementan políticas económicas que favorecen al sector público, el nivel de actividad económica del sector público se verá beneficiado. Si se implementan políticas económicas que perjudican al sector público, el nivel de actividad económica del sector público se verá perjudicado.

El nivel de actividad económica del sector público se ve afectado también por las condiciones económicas que se presentan en el mundo. Si las condiciones económicas del mundo son favorables al sector público, el nivel de actividad económica del sector público se verá beneficiado. Si las condiciones económicas del mundo son desfavorables al sector público, el nivel de actividad económica del sector público se verá perjudicado.

El nivel de actividad económica del sector público se ve afectado también por las condiciones económicas que se presentan en el Perú. Si las condiciones económicas del Perú son favorables al sector público, el nivel de actividad económica del sector público se verá beneficiado. Si las condiciones económicas del Perú son desfavorables al sector público, el nivel de actividad económica del sector público se verá perjudicado.

El nivel de actividad económica del sector público se ve afectado también por las condiciones económicas que se presentan en el mundo y en el Perú. Si las condiciones económicas del mundo y del Perú son favorables al sector público, el nivel de actividad económica del sector público se verá beneficiado. Si las condiciones económicas del mundo y del Perú son desfavorables al sector público, el nivel de actividad económica del sector público se verá perjudicado.

NECESIDAD DE VIGENCIA DE LA PRIMERA INTENCION LULIANA

INTERROGANTE

El panorama de la vida tal como hoy se ofrece al pensador da ciertamente que pensar. Objeto fluctuante, sin límites precisos, el cuadro ante nuestros ojos carece de encuadramiento. Parece como si la vida hubiese roto las amarras con todo lo antecedente —cual si el pasado no contara— y que avanzase como un turbión, en desarrumbado derrotero, fuera de toda consecuencia, hacia futuros inciertos, imprevisibles y hasta, en cierto modo, insospechados. Es un objeto inquietante a la contemplación del pensador.

El mundo no marcha bien, nos decimos unos a otros cuando nos ponemos a pensar en el rumbo que va tomando la vida. Un objeto, ciertamente, digno de ser considerado.

El mero teórico puede encararse con tal objeto con la frialdad de un raciocinio riguroso que maneja como instrumento de enlace entre un sujeto, que es él, y una presunta o efectiva realidad, que es aquello que considera. Y quedarse tan tranquilo y satisfecho con una simple afirmación o negación o con un sistema, perfectamente trabado, de múltiples asertos.

El pensador, el filósofo, es más que un mero pensar. No se conforma ni contenta con la simple afirmación o negación; posee con el pensar también un modo de sentir, y el sentido de la responsabilidad es precisamente uno de esos modos. Mas no la estricta responsabilidad de su sistema asertivo y distante, sino la entrañable responsabilidad de sentirse solidario de una objetividad inaceptable.

Contemplando la marcha incontrolada de esta vida que hoy vivimos nos estremece su futura e inmediata perspectiva. Y se la rechaza mentalmente. Lo cual no basta. Hay que hostigarla activamente con miras a malparar y anular sus abiertas posibilidades.

—El mundo no marcha bien; camina al caos y a la ruina —dice el punto final de los teóricos.

¿Y nada más?

«Considerant e jaent en mon lit fuy membrant con lo mon es en torbat estament per privacio de vera intenció absentada al humà enteniment per defalliment de voler ordonat en membrar e entendre. E car poch's son los homens qui sien en bon estament, segons comparació de aquells qui torben lo mon, qui en lurs obres no han vera intenció, per açò es a mi molt temable lo defalliment qui es en lo mon».¹

Que viene a decir así:

Tendido en mi lecho me puse a considerar cuánta turbación hay hoy en el mundo por falta de verdadera intención. La desmedrada voluntad no quiere ni recordar ni entender, y son pocos los hombres con buena disposición y muchos los que trastornan las cosas de nuestra vida, pues no hay buena intención en sus acciones, y me ha entrado gran temor por tanta defeción como hay en el mundo.

También a Raimundo Lulio le estremece hasta lo más íntimo de su más entrañada y entrañable naturaleza el panorama de la vida de su tiempo. ¿Y cómo no si la voluntad no se ordenaba según el entendimiento o el entendimiento no entendía según intención al bien? Mas ¿era su punto final esa rotunda afirmación de descarrío y desorden, de desordenación y de malparancia?

—¿A dónde vamos a parar?

De nadie lo vamos a oír con la tajante verdad de la palabra de Llull. Nadie como él para decirnos a dónde vamos.

—¿Quién no sabe que hoy todo nos es dudoso?... ¿Quién sabe si no vamos a una renovación de la persona del hombre? ¿Acaso no son muchos los caminos que se nos abren al bien? ¿Quién puede decirnos algo con ciencia cierta de esos caminos verdaderos? ¿Y por qué si los trillados caminos de hasta ahora no nos han traído sino al caos no será necesario el caos para emprender la ruta del bien y de la verdad?

En materia de justificaciones y disculpas todos los sofismas son halagüeños. Pero la verdad es sólo una y no arranca de falsedad ni de mal. No sabemos dónde estamos y hasta queremos dar disculpa de nuestra situación saltando sobre el rigor de ese mismo pensamiento con el cual pretendemos justificarnos. Desorden, incoherencia, caos, es la realidad de nuestras gentes de hoy y nuestro panorama. No podemos contemplarlo como meros contempladores. Entramos como

¹ Libre de 1.^a e 2.^a Intenció - Del preàmbol.

comparsa y actores en una escena que no dejamos de vivir. Cumplamos nuestro papel de pensadores que también actúan, a lo menos haciendo nuestro examen de conciencia y aplicándonos un tanto de la culpa; no temamos confesarnos en lo pequeños y débiles que somos, aunque los demás nos crean grandes y fuertes. Raimundo Lulio nos da el ejemplo. Veamos si hemos de dar vigencia, y de qué modo, a su doctrina de la intención.

LA VOZ DE ALERTA

«Ni acero ni plata ni castillos ni ciudades ni imperios ni coronas ni parientes ni honores ni vida ni halagos valgan para ti lo que vale la verdadera devota y ordenada intención, afirmada con valor según deliberación de libre arbitrio y ponderada memoria, voluntad y entendimiento»² —le dice Lulio a su hijo, consciente de intransferible y translúcida responsabilidad.

Se lo decía a su hijo, que era como decírselo a todos los hijos de los hombres.

Pues no: acero, plata y oro, castillos, imperios, coronas, falsos honores del mundo, halagos, adulaciones, mentiras, bajezas, villanías, abyecciones y toda clase de tropelías y toda especie de prevaricaciones son lo que da tono al mundo de nuestra hora en una alucinación de radical y supina inconsciencia y en un vértigo desorbitante de cotidiano aquelarre.

Nos deslumbran la plata y el oro, nos alucinan el mando, el poder, el imperio, nos infatúan los honores, nos enmollecen los halagos, nos encandilan las adulaciones, nos solicita y esclaviza la mendacidad, y somos mendaces de nosotros mismos y mendigos de todo lo demás. Mendigos vergonzantes y no mendigos pordioseros, pues casi se nos ha olvidado de pedir nada por Dios. Bajos... ruínas... villanos... Y perdónennos de corazón los que pertenecen por destino a la villanía natural.

Y creamos ahora —y también de corazón— que nosotros no pertenecemos a esa desgraciada caterva que forman los inconscientes y los prevaricadores.

² *Libre de Intenció* - Preàmbol.

Pero los tenemos frente a nosotros. Y, claro es, los observamos, los enjuiciamos, los censuramos y los condenamos. ¿Justamente? Ese es otro cantar. No vemos que los tenemos con nosotros; no vemos que estamos, no frente a ellos, sino con ellos; que vivimos con ellos y que con ellos compartimos una gran parte de sus placeres, de sus halagos y de sus complacencias. Es fácil ver el mal y condenar al que creemos malo. Pero es bastante difícil saber dónde tiene el mal su comienzo y su límite, y es difícil también permanecer situado fuera de esa zona intermedia que se halla entre el mal y el bien.

Tendremos que mirar a Llull, tendremos que escuchar a Llull, para ver lo que no vemos y oír lo que no queremos escuchar.

«Llora, hijo, llora, ya que los elementos, plantas, pájaros, bestias y todas las cosas de este mundo siguen el orden y la regla de la intención por la que han sido creadas, y en cambio el hombre, a quién todas estas cosas son debidas en intención, se manifiesta contra la intención por la cual ha sido creado».³

Acaso no sabemos qué orden es ése. Pues bien: si no sabemos o no queremos comprender cuál es ese orden, también en el mismo párrafo el propio Llull nos lo advierte y recuerda:

Que Dios ha creado en el mundo unas criaturas por intención de otras, tales como los cuerpos celestes, que lo son para ejercer influencia sobre los terrenales elementados, y éstos por intención del alma racional, y el alma racional por intención del hombre en cuanto hombre.

Luego si estamos en cierto modo sometidos a la influencia de las cosas corpóreas ¿podemos totalmente desligarnos de las cosas? ¿Y si nos hallamos en posesión de un entendimiento y una voluntad podemos ni debemos desligarnos de las cosas de los hombres y de los hombres en sí mismos?

Mala voluntad y voluntad contra naturaleza humana sería ese desentendimiento, ese desligamiento del hombre con respecto a su prójimo y en general a la sociedad en que vive y de la cual forma parte, pues su naturaleza tiene como primer movimiento el que propiamente le corresponde a su ser,⁴ que es el del bien y que consiste, no sólo en entenderse y amarse a sí mismo, sino en comprender y amar a Dios y a su propio semejante. Todo lo demás será moverse y

³ *Libre de 1.^a e 2.^a - 3 - De creació.*

⁴ *Libre de contemplació en Deu.* 46.

resolverse por segundo movimiento, lo que equivale a perder el mismo ser que se tenía.

Y de tal modo se pierde el propio ser, que son tres vías bien señaladas⁵ las del camino de la defección: desobediencia de principios y preceptos, injuria hecha a sí propio e injuria inferida al prójimo. De lo que resulta el mal, que es el no ser, y, en lo que toca a la persona, la desmedrada y desmedrante figura en que viene a resolverse el desligado de los otros hombres, de Dios y de sí mismo.

Considera, pues, una y otra — parece seguir diciéndole —, y considéralas, no sólo con ciencia fría de estricta y pura razón, sino estremecido de fe, de esperanza y caridad, resolviéndote en amor.

Por eso nos reitera Lulio que la Ciencia o Arte Inventiva, o de mera especulación, es defectiva sin el *Ars Amativa Boni*, que es el arte por la cual habemos, desde la ciencia del entender, la ciencia culminante del querer, por cuanto es el querer raíz y acabamiento de todo el vivir del hombre.

Comprendiendo que es necesario que el hombre responsable se sienta solidario de los otros hombres — lo mismo de los que creemos buenos que de los que no nos parecen buenos y llamamos malos — veamos cómo nuestro buen Ramón nos es un guía ineludible, alumbrándonos de pensamiento y encendiéndonos de voluntad.

Vengamos a oírle ante todo cómo nos habla de la intención dirigiéndose a su hijo:

«Hijo querido, la intención es obra del entendimiento y de la voluntad, que tiene por fin dar cumplimiento a la cosa deseada y entendida. E intención es acto del apetito natural que tiende a la perfección que naturalmente le conviene. Esta intención, hijo mío, de la cual tú necesitas, se distingue por dos modos que son intención primera y segunda. Es la primera mejor y más noble que la segunda por ser más útil y necesaria, siendo la primera principio de la segunda, y la segunda movida por la primera de modo tal que resulta ser la segunda instrumento y disposición para que la primera tenga todo lo que ha menester a fin de cumplimiento».⁶

De manera que nos damos cuenta de cómo el hombre por el hecho de ser hombre se mueve por movimiento propio hacia algo que naturalmente le solicita, algo que viene a ser para él como un centro

⁵ Id. id. 13.

⁶ *Libre de 1.^a e 2.^a intencio - 1 - 1 de Pueblo. Ars amativa boni. Reg. 2.*

de gravitación. «Pondus meum» —clama el amor agustiniano. «Pondus meum» —puede solicitar un fin cualquiera inadmisibile.

Por eso distingue Lulio y nos pone en guardia permanente sobre las dos posibilidades de ese peso que tira de nosotros: la del amor, con su centro en el bien, que es Dios, y la de la simple y mera concupiscencia o deseo. Son las dos bien definidas intenciones que llama primera y segunda.

La primera ha de ser a Dios, puesto que «Dios es cosa infinita y eternamente inteligible y amable».⁷ Inteligible, sin duda, pues si su primer atributo es el bien, el bien es el concepto que, superando al de ser, se aparece a nuestra mente como el más aprehensible más claro y más lógico, ya que todo sujeto que piensa, que siente y que quiere se lo encuentra como fin entrañado dentro de él en lo más íntimo de su ser animal y de su ser humano. Amable, porque el hombre siempre quiere aquello que tira de su propia naturaleza. Entendemos a Dios aún desde el fondo de la pretensión atea que puede atosigar al hombre. Y entiende a Dios, y ama a Dios, el mismo presunto ateo —quiera que no—, pues hasta el pobre desvalido que pretende que no cree en Dios, también entiende el Bien y quiere el Bien.

Lo que puede acontecer, y desgraciadamente acontece muchas veces, es que esa tirazón de nuestro ser desde el bien no sea de un bien auténtico. Pervertido el pensamiento, entiende que ese bien que él quiere es el verdadero bien, y, una vez dentro del error, ya no quiere vivir fuera de él; pervertido su sentir y dominante sobre la facultad intelectual, se deja llevar por el halago y no se percata del mal, adormilado en lo que cree su bien.

Aquí la guardia vigilante de Raimundo.⁸

«Endereza tu sentir a fin de que puedas entender», porque si están turbados tus sentidos, tu ánimo gravitará a un centro que no es el tuyo. Por lo cual has de temer marchar fuera de camino si es que deseas enderezar tu amor al bien. Y sólo amando el verdadero Bien sobre todas las otras cosas lograrás tener erguida tu voluntad operante, distinguiendo desde un principio cuál es la cosa verdadera y cuáles son las falsas, o aquellas que, aun siendo en parte verdaderas, no llevan en sí mismas toda la verdad.

⁷ *Libre de 1.^a e 2.^a intencio*, 2 - De Deu.

⁸ *Proverbis de Ramón* - 53 - De endreçament.

La verdad, que en cierto modo es el bien, nos sitúa, pues, en el bien; la falsedad nos aleja de él y nos lleva al mal. Y como verdad y bien solo en Dios se identifican plenamente, el verdadero bien es el de Dios.

Entre éste y los otros bienes se halla situado el hombre, que en sí mismo es un bien en tanto que quiere serlo. Querer el bien o querer el mal es su doble posibilidad, eminente ejecutoria en virtud de la cual o se magnifica o se anula.

«En un orden de grandeza —dice Lulio en su Libro de contemplación en Deu—, habéis establecido al hombre, pues por razón de la libertad en que su voluntad se siente de elegir hacer el bien o hacer el mal, afirma en él el mérito de gloria o el mérito de pena.»

Querer el bien es su finalidad con intención a Dios; querer el bien es el impulso propio de su naturaleza. Queremos el bien porque somos entidad que siente y apetece; queremos el bien porque somos además entendimiento y voluntad. Sobre este segundo polo es menester que ordenemos todas nuestras intenciones haciendo de la gravitación natural —polo de mera tendencia— una intención de primer orden y, por tanto, soberana. Sobre el firme y ordenado pedestal de tan alta soberanía la figura del ser humano.

Pero no es fácil mantenerse en favorable tendencia a la gravitación de ese polo, por cuanto el otro —el sensorial y sensual e instintivo— nos solicita desde los entrañados fondos de nuestro ser animal.

Por eso reitera Lulio cómo es y ha de ser siempre la intención obra a la vez de entendimiento y voluntad, y no tendencia irracional, pues si podemos ascender hasta la vida del espíritu comenzando por la misma tierra o elementalidad, como animales que no dejamos nunca de ser, podemos, desde el espíritu —superando lo animal— animar el mundo de la materia bruta y alcanzar los planos más ideales.

Alzándose a esos planos ideales nos sitúa Raimundo Lulio en su clara y cálida doctrina de la Primera Intención, que es la forma más lograda de la moral del bien por el bien mismo. ¿Es otra, por ventura, la moral de Dios por Dios? ¿Que va de Dios al Bien y que va del Bien a Dios? La referencia o inferencia de la intención a Dios en cuanto primera y soberana intención del hombre sitúa perfectamente al pen-

⁹ C - 51-25.

samiento en su centro más adecuado, por ser el bien nuestra apetencia permanente y ser Dios el verdadero Bien.

LOS DOS POLOS DE LA VIDA

Dios como objeto y el hombre hacia su objeto: He aquí las realidades fundamentales y plenarias de la vida. Con ellas la vida es vida, sin ellas el proceso del vivir, no propiamente vida, sino muerte: un irse de sí mismo para —aún viviendo— no ser.

Y es que el ser del hombre es querer ser. Querer su propio bien. Y ya sabemos cuál es ese Bien. El hombre, pues, ha de ser la figura apetecida, intentada y lograda por su propia voluntad. El hombre lo crea Dios y se recrea a sí mismo.

¿Dónde encontramos al hombre?

El hombre como persona se halla en crisis. Crisis en referencia a la persona es un término de doble sentido que nos lleva, o bien a una conceptualización objetiva de la persona en el mundo o a una conceptualización subjetiva de la persona en cuanto tal.

En el primer sentido, la crisis en este momento de la historia es manifiesta y degradante: la persona desaparece absorbida por la informe levadura de la masa. En el segundo sentido, la crisis es el constitutivo esencial de la persona del hombre.

Ser persona es marchar a ser, hallarse en devenir permanente. La persona es el ser inquieto que no permanece en el ser que tiene. Si nos sentimos y entendemos como persona, marchamos todos a ser el bien que queremos y en cuanto que queremos con esa absoluta libertad de que nos habla San Agustín y que nos resuelve en amor.

Frente a las dos perspectivas en que se nos ofrece la persona podemos cada uno de nosotros considerarlas limpiamente con verdadera atención y cabal sentido de nuestra responsabilidad, o podemos desinteresarnos e inhibirnos. Lo primero —interesarnos— dejémoslo por un momento; en cuanto a lo segundo, esto es: desinteresarnos o inhibirnos, resulta un desinterés de doble peso: desinterés por la crisis de la persona en el mundo, —que es el fruto que da el hombre cuando tiene corroída la raíz de su propia personalidad,— y desinterés por sí mismo. Hoy la raíz de la persona debe de hallarse en completa corrosión, toda vez que es abundante en exceso el fruto de nuestro desinterés,

Desinterés de las demás personas, en cuanto personas que han de ser, implica necesariamente desinterés de la persona que va siendo uno mismo, carencia de afán de ser el propio sí mismo que cada uno debe ser: indolente, supina y deletérea despreocupación de la propia figura moral.

De ese modo el hombre se va diluyendo en el corrosivo del tropel, perdido todo su perfil en el montón de las cosas. Y resulta una cosa más.

Por eso es necesario que vayamos espabilando nuestra persona, que ya empieza a adormilarse, a fin de ir despertando, sin punto de reposo, a las personas ya dormidas. Raimundo Lulio no nos deja adormilarnos, pues sabe que «el fin mueve al agente, el agente a la forma, y la forma a la materia».¹⁰ Sabe asimismo que con pequeño poder se puede alcanzar el beneplácito de los poderes infinitos, y nos insta constantemente a que nos movamos nosotros mismos según nuestro propio fin, puesto que también nos ha enseñado a entender y amar el bien.¹¹

Sabemos que este movimiento tiene como intención final y primera a Dios, una intención que lleva aparejados amor a Dios, al prójimo y a uno mismo. Y como quiera que en esta vida nos movemos en un orden de relación terrenal, la primera intención en las relaciones terrenales de unos hombres con otros ha de ser según justicia.

Por lo cual le dice Ramón Llull a su hijo, que es como decírselo a todos:

«La razón final por la que has sido creado y eres recreado es razón de justicia, así pues has de tener sumo cuidado en cumplir tu deseo de modo que no pueda inferir injuria a nadie.»¹²

La injuria que se infiere al semejante y con él a toda la sociedad y a sí mismo y a Dios es obra del alma corrompida; por tal motivo la palabra de Lulio es tiernamente y hondamente admonitoria:

«Temerosa cosa hijo mío es la muerte terrenal pero mucho más temible es la muerte del alma, pues ya sabes que hay dos muertes. Por eso ahora te digo para que no lo olvides que a pesar de que el cuerpo termina en la vileza de ser comido de gusanos temas más la

¹⁰ *Proverbis de Ramón* - 84. De movedor.

¹¹ Id. id. id. id.

¹² *Doctrina pueril* - 40 - De compliment,

muerte de tu alma que solo por voluntad puede morir que la muerte del cuerpo que ha de morir de todos modos.¹³

¡Ay, hijo, qué grande falla es para el mundo y para el hombre el que éste no ame y no cumpla la justicia de Dios!¹⁴ Porque la justicia de Dios no es solamente la que liga al hombre con su Creador, sino también al hombre consigo mismo —en la obra que por fuerza ha menester de la recreación de su persona— y con las personas de sus semejantes.

Es necesario pensarlo todo, amarlo todo, hacerlo todo por Dios; porque de ese modo nuestro pensamiento, nuestro amor y nuestras acciones se realizan en intención al bien de todos, que es la primera intención en el orden de la justicia. A la inversa, pensando todo, amando todo y haciendo todo por el bien de todos, en el que entra el bien de cada uno, queda también comprendido amorosamente Dios. El hombre en intención a Dios y, en consecuencia —y sólo desde Dios— el bien de todos los hombres. Dios, creador del hombre, en el cenit de nuestra vida y como centro natural de nuestra permanente gravitación hacia fuera de nosotros mismos, para ser aún más nosotros. Y el hombre frente a Dios, en medio de los otros hombres, sus semejantes y hermanos, queriendo, con todos ellos, sentirse llevado con ellos más cerca cada vez del Bien, más cerca cada vez de Dios. En suma: los dos polos de la vida: la voluntad como intención en acto de amor y la finalidad afirmándose en su propio ser: el Bien.

ENTENDIMIENTO Y AMOR

No hay paz sobre la tierra. Los hombres no se aman: tal vez porque no se comprenden. Los hombres no se comprenden: tal vez porque no se aman. Un círculo vicioso que puede que resuma en verdad la situación de hoy en el mundo, pero que vanamente proclamamos que no tiene solución. ¿Cómo ni de qué manera ni qué sentido tiene que lo condicionante pueda condicionar a lo condicionado, si éste a su vez lo condiciona? Teóricamente la solución se presenta a priori como algo inadmisibile.

¹³ *Lib. Contemp. en Deu* - 160 - 104 - 128. - *Lib. de Home*. 2.^a Part. De mort e de home. - *Doct. pueril*, 36 - De temor - 88 De mort. - *Blanquerna*, 32-42. *Lib. del Gent. e los tres savis* - De prolech. - *Lib. de mil proverbis*, 40 De Mort,

¹⁴ *Doct. pueril* - 55 - De justicia,

Sí, es verdad. Pero no toda la ciencia es pura teoría o simple especulación; habíamos quedado en que también existe una ciencia del amor, de la voluntad, además de la del puro entendimiento. «Porque si se supiera amar tan bien como se sabe entender... podría estar ordenado el mundo según el fin para el cual ha sido creado».¹⁵

En el amor —sigue diciendo Lulio en el Libro del Amigo y del Amado— se concilian lo teórico y lo práctico, el entendimiento y la voluntad. Tendríamos que pensar si cabe conciliación de lo uno con lo otro, si cabe resolución en una sola fórmula con la cual poder fundir esas dos tesis presuntamente contrapuestas que se llaman intelectualismo y voluntarismo.

Los hombres no se aman porque no se comprenden. Ciertamente; la animadversión, el odio, no son simple y adversa proyección de un sujeto contra otro; eso lo son con respecto al otro, mas en sí mismos, esos movimientos, en cuanto los consideramos como existentes en un sujeto, son sencillamente pasiones, «*complementum materiae*». El odio lo padece más el que lo siente que aquel contra el cual pretende proyectarse. El odio, como tal, no alcanza al otro; puede alcanzarle, y hasta aniquilarle físicamente, la acción material a que ha sido impulsado el odiador, pero el odio es éste y no aquel quien lo tiene que soportar y padecer. Y es que, así como el amor tiene intención a un objeto, el odio carece de objeto propio, pues aquel hacia el cual apunta es ficticia creación del sujeto que siente el odio, flecha y blanco a la vez de su propia pasión.

Por eso el odio, la ira y todas cuantas pasiones nos proyectan contra los demás son corrosivos de nuestro propio ser, aniquilación de nuestra alma y muerte de nuestra persona. Pero podríamos decir que la muerte de la persona se origina de dos maneras: por despreocupación respecto de la propia persona y desafección o mala afeción hacia las demás, o por absorción en los demás. Ahora bien; esta absorción en los demás no lo es solamente la que ejerce la masa sobre uno; lo es también la más sutil de la caída en el tópico arbitrario y caprichoso, en la red intrascendente e insensible que va formando la gente sin tener conciencia de lo que hace ni siquiera de que hace alguna cosa: absoluta carencia de intención, ya primera, ya segunda.

¹⁵ *Arbre de filosofia d'amor* - Del prolech

De la primera absorción: la de la masa, podemos liberarnos en cuanto recobramos la conciencia de nosotros mismos como aquello que creemos ser por sólo nosotros y gracias a nuestro propio esfuerzo. De la absorción del tópico y de la gente es más difícil desprenderse.

De manera semejante, el odio, en cuanto que es tensión de voluntad, podemos aniquilarlo por una tensión de signo contrario, cambiándolo positivamente en amor; en cambio la desafección —a la que también nos hemos referido y que Lulio llama desamor— es difícil de combatir y aniquilar, precisamente por su condición de cosa neutra, por ser algo que no tiene cuerpo aparente y no ofrece blanco de batalla contra el cual luchar, ya que se halla diluída en una especie de no ser que, sin embargo, es en cada uno de nosotros cuando ni queremos ni no queremos; es decir, cuando no tiene ni verdadera ni real existencia la persona.

De ahí la fuerza de algunas admoniciones de Lull. El se da cuenta de cómo nuestra persona se nos va muriendo por carencia de voluntad de amor o en cuanto empezamos a quedar insumidos en la masa, convertidos en una menos que indigente partícula del monstruoso rencor o del apetito voraz del montón que vocifera. La reiteración constante de sus referencias a uno mismo «a sí mateix e son prohis-me» a «se ipsum et suum proximum» no nos concede tregua alguna que pueda llevarnos al olvido de lo que somos y podemos ser y de lo que en suma debemos querer ser en intención primera. Así pues, ni desamor, ni ausencia de nosotros mismos.

Por eso, al lado de Raimundo no es posible adormilarse en el tópico. Su palabra es un constante acicate y, si queremos, como un látigo que va fustigando nuestra voluntad inerte, con intención de avivarla y mantenerla siempre despierta y tensa a su fin.

La voluntad así azuzada —despierta y tensa hacia su fin— podría alimentar apetitos de mal fin, pero ahí está también, presente y operante, el entendimiento condicionando a la voluntad al fin más bueno, al fin más noble, al Bien, a Dios. Por eso hay que comprender a los hombres para poder amarles de veras. Si supiéramos entender de veras que todos tenemos origen en un mismo principio, que es Dios, la paz y el amor serían entre nosotros, pues la paz y el amor son siempre entre los hermanos.

Los hermanos que como tales se tienen —pues no basta llamarse hermano para serlo— los hermanos de sangre, los hermanos por amigo

del amigo, los hermanos por comprender que se hallan en la misma penuria y el mismo desasosiego los unos y los otros, que por eso no son otros, sino unos con nosotros, los hermanos en las mismas ilusiones, en los mismos ideales, en las mismas esperanzas, los hermanos que como tales se comprenden, necesariamente se aman. Lo difícil es entender adecuadamente cada cosa y situación. Y aquí es donde la voluntad va por delante. Aquí es donde la voluntad tiene que adelantarse inclinándose amorosamente a ver lo que es luz antes que lo que es sombra, oscuridad y tinieblas. Y así, al encontrarse con la sombra se entenderá que sólo es un efecto de la luz, y que es en ésta y no en aquélla donde está la esencialidad de la cosa o de la persona.

Pero el hombre se deja llevar más de los accidentes —que son lo vario, lo que llama de inmediato la atención— que de lo sustantivo y esencial —que es lo permanente y callado. Y hay que evitar que esa inclinación se nos imponga. Motivo por el cual nos remonta Raimundo Lulio a reflexiones como ésta:

«Conviene considerar el modo por el cual puede la voluntad ser movida a amar y el entendimiento a entender abstrayendo una de otro y contrayendo el uno a la otra. Así acontece con la voluntad que, en abstracto y de modo general, se tiende amorosa a la amabilidad en cuanto amabilidad.» Y hasta se convierte ella misma en la propia amabilidad, haciéndose la persona amable de por sí, puesto que «en toda voluntad hay amabilidad de modo natural y esencial» por lo cual «el hombre liga su voluntad particular —y de cada momento— al amor de la universal amabilidad, de la cual proviene el bueno, grande, duradero y firme acto de amar, cosa que similarmente acontece con respecto al entendimiento en el ámbito general de la inteligibilidad». ¹⁶

El filósofo teórico-práctico que es Raimundo Lulio se nos acusa aquí en todo un extraordinario y valiosísimo sentido antropagógico. Nos da la fórmula precisa y adecuada, no sólo a la doble —y a la vez una— actividad del entender y querer del hombre y a la cabal figura de su persona permanente, elaborada de momentos y situaciones sucesivos, sino también a la entidad hilemórfica de su ser siendo —forma substancial de sí mismo, conseguida de formas esenciales que también pueden ser de los otros, sus semejantes y hermanos.

¹⁶ *Ars amativa boni*, f Reg. XI. - De abstractione et contractione - 1.

El hombre tiene en su mano un poderoso resorte de unificación con sus semejantes: El de poner en acto esa capacidad general o universal de amar que puede amar todas las cosas y esa capacidad universal de intelección que puede comprenderlo todo, por la mutua intención de esas potencias entre sí. De tal manera que lo particular o concreto, contraído de lo universal, representará lo universal, y éste, a su vez, hallará satisfacción en cada caso particular: en cada afirmación de entendimiento y en cada acto de la voluntad. Comprendiendo las esencias comprenderás las cosas, y así, entendiendo la bondad y la virtud entenderás al bueno y a su contrario el malo, al virtuoso y a su contrario el envidiado. Amando la esencialidad que hay en las criaturas amarás a las criaturas todas, y, por tanto, a cada una, y entonces comprenderás que siendo amoroso de ellas tú mismo serás verdadero amor.

Parece que siga diciéndonos Lull:

Tú que amas la amabilidad, la tienes en tu misma mano como capacidad de tu querer. Sé amable en todo momento y harás realidad de tu potencia. Y cuando no lo fueres hasta ahora, puedes serlo desde ahora.

En perspectiva de orden lógico podríamos decir que del sentido de extensión que inclina al hombre particular a lo universal se puede pasar y se pasa aquí al sentido de comprensión: De la más extensa amabilidad universal que planea en la esfera de lo abstracto a la suprema amabilidad que al hombre en cada momento le es posible: lo comprensivo y esencial de ella en cada cosa y para cada cosa o criatura.

Y para que se comprenda bien la natural resolución del acto operativo que tiene su punto de arranque en el campo entitativo de la voluntad amativa, da precisión a su pensamiento Raimundo Lulio con estas palabras de inapreciable significado:

«Ad ligandum voluntatem ad amandum et intellectum ad intelligendum non sufficit universalis amabilitas neque universalis intelligibilitas sine universali amativitate et universali intellectivitate.»¹⁷

Esto es:

Para ligar la voluntad a amar y el entendimiento a entender no basta la universal amabilidad ni la universal inteligibilidad sin la universal amatividad y la universal intelectividad.

¹⁷ *Ars amativa boni* - Reg. XI - De abstractione et contractione - 2.

Afirmación contundente de la mutua compenetración de entendimiento y voluntad —o más bien voluntad y entendimiento— en el acto vital de la persona humana.

La persona es y no es; la persona es porque está siendo. Indigente en cuanto ser —porque no es cabalmente— tiene que ser. Al comprender su ser como mera potencia y, por tanto, casi la nada, quiere llegar a ser; apunta a su pleno ser. Solo por vía de intención primera alcanzará esa realidad... si es que la alcanza. Tal vez tendríamos que acudir aquí para este logro a un nuevo y decisivo factor: el de la Gracia.

NECESIDAD DE SEGUIR A LLULL

El hombre todo lo apetece; por eso, a veces, entendiendo en el semejante un obstáculo para la satisfacción de su apetito, malquiere y odia. El hombre todo lo apetece; por eso, haciendo amor de su apetito, puede vivir conciliado y feliz con todas las criaturas de su mismo mundo humanal.

Por eso Raimundo Lulio nos insta al hábito de amor, a la conversión amorosa y racional de nuestra tendencia instintiva a la satisfacción, en intención primera a la verdadera plenitud, al bien, no sólo de uno, sino de todos, al soberano Bien, que es Dios. Desde mi amor a Dios, yo puedo amar y habré de amar necesariamente a todas y a cada una de las hermanas criaturas. Desde mi incomprensión de cada una de ellas, desde mi animadversión, desde mi desatención y desamor, no puedo sino irme desviviendo yo mismo para acabar en mi aniquilamiento personal.

Esto es lo que hoy nos acontece. La soledad es nuestro sino. O somos masa, e insumidos en ella, ya no somos; o, desligados de todos y cada uno de los demás, de los cuales no queremos comprender sino lo que a nosotros nos conviene, no vivimos verdadera vida civil ni en el Estado, ni en el municipio, ni en la parroquia, ni en la familia. Y es que no vivimos la vida de la razón amorosa que nos ligue, sino del egoísmo irracional que nos separa.

Como individuo, el hombre de nuestra actualidad se va haciendo inabordable, como ciudadano, indeseable, pues no se siente ciudadano.

La guerra universal ha dejado al hombre en la calle; a la intemperie. Quebrada la convivencia habitual *normalizada*, cada cual

creyó haber oído el ¡sálvase quien pueda! y se lanzó a salvarse como quiso.

Y aquí estamos: naciones deshechas, naciones contrahechas, naciones que van naciendo —sietemesinas— de un hormiguero humano que hierve en amalgama de candorosas ilusiones con arrebatos infra-humanos y morbosos.

Y dentro de cada pueblo ¿qué sociedad es la nuestra?

Su Santidad el Papa Juan XXIII nos lo dice con claridad meridiana:

«Violación de los derechos y de la dignidad de la persona humana», «transgresión del orden público y del valioso ideal de que el Estado se mantenga dentro del espíritu cristiano», «cálculos egoistas de todos aquellos que luchan por conseguir el control de los recursos económicos y materiales que son de uso común», «persecución de la religión y de la Iglesia».¹⁸

—Se exagera mucho las cosas —oímos por ahí en bastantes comentarios—. Hoy la vida es mejor que nunca. Tenemos de todo, no nos falta nada y dentro de poco hasta podremos ir a la luna a tomar el plato de nata que estamos viendo allá arriba hace tantos siglos. La sociedad va progresando.

Se confunde la sociedad con la civilización, o, más bien, con el progreso de la técnica, cosa ya advertida muchas veces por cuantos tratan de estas cuestiones.

El individuo es hoy un ente en disolución de sus valores humanas. Y como el individuo —condicionado por el contorno— influye en todo, a su vez ¿qué viene a ser y a dónde va a parar la entidad de la familia? Podemos contestar sin temor a equivocarnos que la familia se nos va quedando reducida y transmutada en un conjunto de individuos en los que falta la auténtica persona. Cada uno tira por su cuenta y tiene su propia ley. Falta unidad en la familia, es decir, ya no hay familia, porque ni hay padre ni madre ni hijos que en verdad lo sean y se comporten como tales. Es de ver hasta qué punto carecen del mínimo sentido de la responsabilidad cientos y cientos de padres. Por esto no hay hermandad ni entre los hermanos de sangre. Y como no hay hermandad ni entre los propios hermanos, por eso lo que hay es... duda, desconfianza, recelo, suspicacia, malquerencia... Y de todo ello, como fatal consecuencia, el incumplimien-

¹⁸ «La Vanguardia» - Barcelona, 24-XII-59.

to, la ambición, el abuso, el aprovechamiento, la prevaricación, el desorden...

El orden —dice Lulio— no está solamente en los hombres que aman su orden; antes bien se halla en ellos por el hecho de amar el orden de los otros, pues amar un orden y no amar otro, sino el propio, no es mantener el orden.¹⁹

No, sino más bien entronizar el desorden, un desorden acarreado por el trastrueque de las intenciones, haciendo primera la segunda y quedando como segunda la primera. Pasa esto con el individuo que vive en la preocupación de ordenar toda su vida en intención a satisfacer los apetitos del cuerpo antes que las apetencias del alma; y con el amigo que espera el sacrificio de la dignidad del amigo para salvar la amistad ya malparada si la dignidad se sacrifica. (Dime amigo, ¿si te doblo las dolencias tendrás paciencia de mí? Sí, —respondió el amigo— con tal que dobles los amores). Y con toda familia que desatiende las personas de sus familiares por halagar sus gustos y caprichos; y con toda sociedad que por contemplar los intereses del individuo deja en fallo los de la colectividad.

Este fallo de la sociedad revierte, en orden a las responsabilidades, sobre los dirigentes de la propia sociedad, cuanto más altos en mayor grado. No obstante lo cual, se advierte hoy día cómo también son inconscientes de esa su responsabilidad muchos hombres de alta representación a los cuales los convendría escuchar un poco a Llull, puesto que se precian a sí mismos de dignatarios y caballeros:

«A cavaller se cové que sea amador de bé comú car per comunitat de gents fo eleta cavalleria; e bé comú es major e pus necessari que bé special».²⁰

Lo que, a nuestro entender, no necesita traducción porque está bien claro a la letra y al espíritu.

El propio Llull nos advierte y amonesta cómo no podemos, ¡no debemos! desligarnos de los otros hombres; cómo cuanto más alta representación sea la nuestra dentro de la sociedad humana, más obligados a no dormirnos en simples exposiciones teóricas que no trascienden al ámbito realmente objetivo de la vida que se vive. No la simple vida que se piensa —seudovida— y puro subjetivismo.

¹⁹ *Libre del Orde de Cavallería* - Part. II.

²⁰ *Libre del Orde de Cavalleria* - Sisena part.

Aquí, en esta posición racional a la vez que vital de Raimundo Lulio tenemos la plenitud de su doctrina. Porque aquí, pensada, se la está viviendo, y, viviéndola humanamente, se la piensa y considera como buena.

Si nos detenemos a considerar el contenido de su doctrina, también lo hallamos en esencia en todos los pensadores cristianos. Claro es: no sería verdadera la doctrina que un verdadero cristiano pudiera rechazar. Si lo consideramos en un plano filosófico no hay duda de que Santo Tomás, con parecidos raciocinios, nos lleva a las mismas conclusiones. Ahora bien, lo que en Lulio encontramos preeminente es su acento dialogal. Lulio no teoriza, más aún: entendemos que Lulio no dogmatiza. Lulio no trata de imponer razones; intenta convencer con una voz amorosa que procura llenar de luz. Esa luz es la del entendimiento; mas ese entendimiento se vierte sobre nosotros caliente de corazón.

Por eso nos invita al diálogo, por eso es diálogo toda su obra. Raimundo Lulio no escribe; habla. Y entiende, por eso mismo, que siempre hay un oído humano que le escucha. La mayoría de los pensadores escriben escuchándose a sí mismos.

Saber escuchar a Lulio es hoy necesidad perentoria y apremiante. Cuando el mundo se resquebraja como una casa en ruínas y empieza a tener goteras y se le abren azoteas a todos los vientos, desamparadas y a la intemperie, cuando el mundo se da por ignorante de que pierde la cohesión que armoniosamente le va dando el cristianismo, es que el mundo de aquí la tierra se cierra dentro de sus parvos límites aunque haga el aspaviento de trascender la estratosfera. El alcanzar materialmente la luna y las estrellas es, sí, acertada intención primera de la astronáutica actual. Pero es intención segunda en cuanto al propio astrónomo como persona, como ser humano, porque por encima del logro material de esa finalidad concreta de la Luna, de Marte, y, si se quiere, de Sirio, se halla el intento de lograrse el hombre en su auténtica y cabal personalidad, que es el de su ser indigente que aspira a su plenitud.

Y así en todos los órdenes. El labriego como labriego, el artesano como artesano, el piloto como piloto, el hombre de Estado como hombre de Estado, todos tienen en su respectiva función el blanco de su intención primera: labrar bien la tierra, artifiar lo mejor posible, pilotar con el rumbo más acertado, ordenar el Estado a su propio fin.

Pero en esos fines concretos y precisos no se acaba la vida del hombre. Ni siquiera en lo que tiene de sólo hombre terrenal, pues habrán de conciliarse en unidad todas las funciones del hombre de la tierra que apuntan a un solo fin: el Bien de todos.

Y si entendemos que ese bien ha de tener que lesionar bienes particulares, ya individuales ya colectivos, e imponemos esos bienes como nuestra primera intención, lesionamos el orden de intención. Contra esa lesión se alza Lulio bravamente. ¿Y podemos desoir la voz del que clama con justicia? Todos clamamos por ella. Mas no basta con clamar; la acción no es mera contemplación.

No podemos desligarnos de las cosas de los hombres, menos aún cuando muchas de esas cosas corroen el orden de la vida natural. Si existe esa corrosión es que hay hombres corroídos; si se tiene conciencia de que esa vida es un mal, es que hay hombres con sana conciencia que saben de bien y de mal. Raimundo Lulio es uno de ellos y vive —sigue viviendo y seguirá viviendo— para señalarnos uno y otro, así como ha vivido vida terrena y efectiva a fin de lograr el bien entre todos. Ahora somos nosotros —los que nos sentimos con la conciencia un poco sana— aquellos sobre los cuales pesa la obligación ineludible de seguirle. Pero no sólo teorizando, sino obrando —como él obró— incorporándonos a la vida en toda su plenitud de pensamiento que piense, voluntad que quiere y actividad que actúa. No olvidemos cómo Lull nos señala la fuerza del ejemplo; cómo nos figura, en cuanto tipos ejemplares, al sacerdote y al caballero. El sacerdote está en su puesto. ¿El caballero lo está? ¿Quién es hoy el caballero? ¿Quién es el que mantiene en todos los momentos de su vida la ley de la caballería cotidiana de intención primera al bien común de su familia, al bien común de su pueblo, al bien común de su nación, al bien común de todos los hombres de la tierra, al bien individualísimo y común de todos los hombres del mundo cuya vida no tiene su fin aquí en la tierra?

Pensemos cómo Lulio nos enfrenta con nuestra ineludible obligación de ser factor de orden en el mundo, atendiendo antes de nada a la reincorporación de nuestra persona, caída en el desamor y en la despreocupación, y cómo nosotros —pensadores— somos los más responsables de la defeción del ser humano. Pensemos que el mundo se dirige inconscientemente a su ruína moral por falla de intención. Pensemos en la defensa de nuestra propia vida, primera intención como ser que vive. Pero pensemos que no vive ser alguno por sólo sí

mismo en ninguna parte. Pensemos, pues, en el hermano, no en cuanto hay que amarle para que nos ayude, sino en que nos ayudará porque le amamos. Y así al padre, a la madre, al amigo, al enemigo. Pensemos y vivamos —como Raimundo— por el bien de todos, porque viviendo por el bien de todos vivimos por el nuestro propio; viviendo por el bien de todos vivimos también por Dios. Y a la inversa, viviendo en intención a Dios vivimos por el bien de todos.

ENRIQUE DE ANTÓN CUADRADO
Barcelona

EL PENSAMIENTO COSMOLÓGICO DEL LULISTA

P. A. RAIMUNDO PASCUAL

Responde este artículo, primero de una serie que tengo proyectados, a la pretensión de contribuir al conocimiento de la cultura mallorquina en épocas pasadas, sobre todo en su ángulo filosófico, tema tan pobremente tratado y, por tanto, casi prácticamente desconocido, si exceptuamos la figura cumbre del Beato Ramón Llull.

1. — *Delimitación del tema.*

No es mi intento hacer aquí un examen de crítica filosófica de las doctrinas cosmológicas del P. Pascual, notando lo que hay en ellas de Llull y lo qué de lulismo, ni detallar el conjunto de los elementos de la filosofía moderna que más o menos hayan podido influir en la concepción global del cisterciense mallorquín.

Ello implicaría realizar, por una parte, una exégesis profunda de las doctrinas del Beato Lulio y del lulismo para señalar lo que el P. Pascual toma del Doctor Iluminado directamente y las ideas que se apropia a través de la escuela alemana de Salzinger. Por otra parte, habría que examinar las diversas influencias que hayan podido afectar al pensamiento del monje mallorquín, bien sea de la filosofía moderna continental, bien del empirismo inglés, haciendo ver las diferentes vías de introducción de filosofía en Mallorca.

Recordemos que estamos en el siglo XVIII, cuando se infiltraban en las Universidades españolas las nuevas tendencias del pensamiento europeo. Si bien es cierto que en España no se originó ninguna de aquellas corrientes nuevas, no faltaron, sin embargo inteligencias preclaras que dieran un nuevo rumbo a la filosofía española de la época. Se introdujo ya a fines del siglo XVII el cartesianismo, o mejor, el maignanismo, con sus teorías sobre la naturaleza de los cuerpos y defendiendo un atomismo exagerado frente al hilemorfismo aristotélico-escolástico. No faltó tampoco, como siempre, frente a estas escuelas extremistas de Sevilla y Valencia, una posición inter-

media y moderada, centrada principalmente en la Universidad de Cervera. Es esta no una actitud de oposición a la corriente tradicional, sino de síntesis; pretende fundir las dos tendencias opuestas: asimilar los caracteres del pensamiento moderno sin prescindir del fundamento tradicional.

La Universidad Iuliana de Mallorca no fue una excepción a este fenómeno español. Sufrió también las influencias de la corriente filosófica moderna. Lo interesante sería averiguar si las recibió desde Valencia o a través de Cervera, cuestión que dejo para otra ocasión ya que de momento, por falta de datos, no quiero hacer afirmaciones prematuras.

Lo cierto es que a Mallorca llegó la influencia moderna, pues, a mediado del siglo XVIII encontramos expresiones como éstas —pertenecientes a un tal Gerónimo Palou, Maestro en Artes y Candidato de medicina—: «Estas razones (las de que la filosofía de Aristóteles es inútil para las ciencias físicas) movieron a los Modernos a redimir la servidumbre de su entendimiento, buscando otros más sensatos principios y dejando para los otros aquella multiplicidad de Entes, y palabras, que para el fin de investigar la naturaleza, más confunden, que ilustran». Y en otro lugar añade:... «la *Phylosophia* de Aristóteles es más extrahida, más espiritualizada, y así más oportuna para el uso Theológico, pero... para examinar la naturaleza sensible nada vale; pues las ideas abstrahidas serán siempre, como hasta ahora inútiles... Y si los Aristotélicos encuentran rigidos algunos tropiezos de los Corpusculistas para los Dogmas Catholicos, acuerdense que tuvo más que expurgar Aristóteles, que Descartes» (G. Palou, *Aprobación apologética*, Palma, 1742).¹

Podría multiplicar así indefinidamente las citas de este tipo, pero éste no es el objeto del presente trabajo.

Esta especie de programa que he trazado supone, como puede colegirse por la amplitud de materias y variedad de cuestiones, todo un amplio tratado y no los límites reducidos de un simple artículo. La labor que intento llevar a cabo en el presente caso es mucho más modesta. Me limitaré tan sólo a señalar el hecho y, en consecuencia, no será un trabajo de crítica, sino de exposición. Exponer ordenadamente las ideas del P. Pascual sobre cuestiones de filosofía natural, prescindiendo de sus fuentes.

¹ Me ciño en las citas a la ortografía propia de la edición a que pertenecen.

Me ceñiré, además, únicamente a su obra «Examen de la crisis del P. Feijóo sobre el arte luliana», ya que es obra de madurez y de la que con mayor amplitud se pueden sacar los elementos necesarios para el caso. Esta es una obra, según expresión de C. Artau, «altamente instructiva en materias lulianas» (T. y J. Carreras Artau, *Historia de la Filosofía Española siglos XIII-XV*, t. II, cap. XXII, ap. III). Y aunque la disertación VI, en donde principalmente se contienen las ideas cosmológicas, haya sido en gran parte invalidada, según afirma el autor antes citado, a causa de que la crítica moderna ha probado el carácter apócrifo de las obras de alquimia atribuidas a Lulio, ello no impide en nada el presente trabajo, si se tiene siempre en cuenta el criterio más arriba establecido.

2.—*La actitud filosófica del P. Pascual como base de su cosmología.*

Es un hecho incontrovertible que la actitud filosófica general de cualquier pensador se nota en el fondo de todas las cuestiones y problemas que aquél analice. Ahora bien, esta actitud es el resultado de un conjunto de elementos primigenios que influirán, por tanto, en el desarrollo e interpretación de las ideas y teorías que sobre una parte o rama filosófica se establezcan. Análoga opinión es la que defendía en el XII Congreso Internacional de Filosofía, el profesor Philipp Frank. Afirmaba que pueden darse interpretaciones divergentes de una misma teoría científica según las implicaciones políticas y religiosas del punto de vista que se adopte. Ponía como ejemplo cuatro interpretaciones distintas de la teoría de la relatividad según cuatro grupos diversos de posturas filosóficas.²

Pues bien, la actitud filosófica del P. Pascual, el encuadramiento exacto según las coordenadas generales que le definen en el curso de la Historia de la filosofía, y las determinaciones propias que le sitúan en un momento dado de esta flujir histórico, influirá también y for-

² La teoría de la relatividad, dice Philipp Frank, interpretada en sentido materialista, es rechazada por aversión a toda ética materialista o aceptada por favorable a ella, según sea la actitud filosófica de ciertos pensadores católicos o de algunos positivistas y pragmatistas, respectivamente. Partiendo de una concepción idealista, la expresada teoría es igualmente rechazada por filósofos soviéticos y algún tomista, puesto que su postura es inconciliable con el idealismo; mientras que desde este punto de vista es defendida por filósofos protestantes liberales (ADOLFO MUÑOZ, «Crisis», 20, pág. (4), 422, 1958).

mará el soporte y la trabazón básica que sustente el desarrollo de sus ideas sobre cualquier problema filosófico. Es decir, los caracteres que determinen la personalidad filosófica del P. Pascual serán, al mismo tiempo, los que fundamenten su concepción cosmológica.

Como primer elemento de su postura filosófica debemos señalar el rasgo de *polémica*. El lulismo del setecientos toma dos modalidades características: la primera, dice Carreras Artau, es de aspecto constructivo y «recoge las aportaciones más nobles del siglo de la Ilustración, la otra toma un matiz polémico que desemboca en una serie de controversias doctrinales» (T. y J. Carreras Artau – Hist. de la Filos. Española ss. XIII-XV, t. II, cap. XXII, ap. III). Y es precisamente el P. Pascual, junto con el P. Custurer, el punto donde convergen ambas tendencias del lulismo.

No obstante, este hecho de contienda no es un fenómeno exclusivo del lulismo y antilulismo, sino también un fenómeno que afecta a las demás corrientes filosóficas tanto españolas como europeas. No debemos olvidar que están introduciéndose las nuevas ideas que llegaron a dominar lo mismo al lulismo que a la escolástica. El choque, pues, era inevitable. Por otra parte, la polémica tenía dos facetas distintas: una rastrera y vana, la otra intelectual y doctrinal. «Muchas veces fue una actitud de polémica exarcebada y cerrada... Pero no faltó la polémica de altura, inteligente y comprensiva del adversario, y no por ello menos tajante. Con ello, ofrece este período, final del siglo XVII y sobre todo hacia el segundo decenio del siglo XVIII, un dramatismo del más alto interés para la historia de las ideas en nuestra patria. Pero no se ha de ver en la reacción tradicional una actitud exclusivamente española. El mismo juego de choques y contrachoque se produce simultáneamente, por ejemplo, en Francia». (P. Martínez, S. J. – Apéndice I, t. II de la Hist. de la Filos. de Hirschberger, p. 412).

La contienda luliana tomó también estas modalidades. Es, sobre todo, el P. Pascual quien centra y eleva a categoría doctrinal las luchas entre lulistas y sus adversarios. Si bien en este caso los ataques van dirigidos contra el P. Feijóo, son el símbolo de la defensa luliana contra cualquier enemigo. Recordemos que el cisterciense mallorquín empieza su obra «Vindiciae lullianae...» como otro tiempo arremetió Cicerón contra Catilina: «Quousque tandem, Benigne Lector, Adversarii B. Martyris Raymundi Lulli nostra abutentur patientia?» (Vindiciae lullianae... Dissert. praevia. t. I, 1). Arremetió contra todos los

adversarios del Beato Lulio. Esto son las obras del P. Pascual: una defensa de la doctrina luliana contra los ataques antilulistas.

De ahí deriva una segunda característica. La filosofía del P. Pascual es filosofía *apologética*. No se contenta sólo con luchar contra sus enemigos, sino, también se esfuerza por ensalzar al B. Lulio ante aquellos. Aquí tenemos, pues, la segunda modalidad luliana que señalaba C. Artau, la faceta constructiva. «Prólogo apologético» se titula el del tomo II, de la obra Examen de la crisis del P. Feijóo... Tanto ésta como las otras obras pascualianas son una defensa laudatoria, muchas veces exagerada, de su Maestro Ramón Llull. La alabanza y ensalzamiento de las doctrinas de Lulio llegó a convertirse en el P. Pascual en una verdadera manía. Incluso, como afirma Bover, en una de sus obras, el monje mallorquín «con raciocinios exactos, y haciéndose cargo de la disposición de la ciencia luliana, manifestó, como así lo había aprendido en la escuela de Zalzinger, que Llull fue autor del sistema que resucitó Newton» (Bover – Biblioteca de Escritores Baleares, t. II, p. 58). No es extraño, pues, que C. Artau califique esta exageración del P. Pascual con el nombre de «verdadera luliomanía».

Para el P. Pascual, la doctrina de Ramón Llull es la mejor estructurada y la más universal, pues, los otros sistemas son partes de aquella. «Si se compara el Systema (de Llull), afirma, con los otros, fácilmente se conocerà, que en lo arreglado, no son mas que partes de el integro systema Luliano que a todos los comprehende, y todos se reducen à èl; pero al mismo tiempo se entenderà la insuficiencia de ellos solos, por faltarles la legitima subordinacion de sus especiales principios à los primitivos, y la exacta ordenacion en el procedimiento natural, para manifestarse científicamente los efectos, como se puede ver en el cotèjo de unos y otros». (P. Pascual – Examen de la crisis del P. Feijóo... t. II, Disrt. VI, p. 185).³

Por último, hay que señalar en la actitud filosófica del P. Pascual una *postura de tensión* entre dos polos extremos: el pensamiento tradicional y la nueva filosofía. Intenta al mismo tiempo una síntesis armonizadora de ambos polos bajo el signo y doctrinas lulianas. Síntesis que no llegó a lograr perfectamente el cisterciense mallorquín, bien sea por falta de un profundo conocimiento de las nuevas teo-

³ De aquí en adelante citaré con la sigla ECF la obra del P. PASCUAL, *Examen de la Crisis del P. Feijóo*.

rías, bien porque éstas se iban imponiendo de una forma avasalladora y estaban en muchos casos en abierta contradicción con las ideas tradicionales, lo mismo que con las lulianas.

Respecto al primer punto se queja al propio P. Pascual de la falta de libros para informarse. Por ello pide disculpas. A causa de «la falta de Libros en mi País, dice, no sè como he escrito lo poco, que ofrezco al Público. Esto mismo será motivo para que se me perdone» (ECF. t. I Prólogo). En cuanto al segundo aspecto, téngase que el lulismo como corriente doctrinal íbase extinguiendo y el esfuerzo del P. Pascual no se vió apoyado por nuevos y ulteriores intentos. «Dos años antes de su muerte el P. Pascual publica en Madrid su última obra luliana... Después, en torno a Ramón Llull y su doctrina se hace el silencio; nadie le combate, pero nadie tampoco lo comenta ni expone... Nuevas ideas y corrientes lo han reemplazado» (T. y J. C. Artau – Hist. Filos. Española ss. XIII-XV, t. II, cap. XXIII, ap. I).

Estos tres caracteres fundamentales los encontramos también como constituyendo la armazón de la filosofía natural del cisterciense mallorquín.

La cosmología del P. Pascual no es una filosofía de exposición de un sistema más o menos estructurado, sino que es crítica. El P. Pascual, para desarrollar sus ideas, arremete tanto contra la filosofía de la naturaleza de la época antigua como contra las nuevas teorías. De ahí que esta actitud polémica, que le sitúa en un momento concreto de la historia del pensamiento, sea también la que rija el desarrollo de su concepción cosmológica. Podría citar variedad de textos que lo demuestran claramente, pero por la brevedad del asunto me limitaré sólo a algunos, escogidos al azar. Así, por ejemplo, al hablar de las «formas», critica a Platón afirmando que no puede ser que la materia, de la cual procede el mundo corpóreo, reciba inmediatamente todas las formas, ni que éstas sean eternas; pues la eternidad sólo a Dios pertenece. Se opone y lucha también contra Platón y Aristóteles al hablar de las propiedades del ente real. No menos dura es la expresión antiaristotélica en la que manifiesta este su afán de oposición y polémica, afirmando que «errò Aristoteles en poner simple y uniforme la materia de los generables y corruptible, sin reconocer en ella diversidad de principios, que la integren» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 186). Y en la distribución de las cualidades en los cuerpos «faltò tambien Aristoteles, y aun los que conocieron la substancial permanencia de los elementos en el mixto» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 187).

Pero su polémica no sólo es contra la filosofía antigua, sino que igualmente se opone a teorías y tesis de la cosmología moderna. Sus diatribas contra el atomismo son patentes. «No quiere reconocer, dice, la *Philosophia corpuscular*... por principio *physico cosa*, que no pueda à lo menos imaginar la *phantasia*» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 199); ni le bastan a la filosofía «esos atomos para formar, según su varia colocacion y distribucion, los mixtos» (p. 200), ni es sólo «el movimiento con los atomos el unico principio de las cosas y sus mudanzas» (p. 202), y ante toda la configuración atomista «varias dificultades se me ofrecen» (p. 202).

Parece, pues, que el P. Pascual, en su filosofía de la naturaleza, tiene como fin ir buscando en los sistemas anteriores y contemporáneos suyos los puntos vulnerables por donde introducir su afilada crítica y rechazarlos. Todo ello, sin embargo, está subordinado a un fin primordial: el ensalzar la cosmología luliana. La crítica la hace desde el ángulo de Lulio; todo lo que no se acomode a él es desechado. Y cuando encuentra algunos elementos de los que no puede prescindir, entonces, si son anteriores al Beato, afirma que en él tuvieron su máximo desarrollo y perfección, y, si son posteriores, los filósofos que los han expuesto no han dicho nada nuevo, puesto que ya se encontraban en Lulio. Aparece, pues otra vez aquí, aquella luliomanía a que me he referido antes. Así, al desarrollar la teoría de la materia prima y de la privación, nos dice que aparece una grave dificultad en el sistema aristotélico, dificultad que «se desvaneció en el *Système Luliano*» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 185). Y, al tratar del método y los problemas que se desarrollan en la filosofía natural de Bacón, afirma manifiestamente: «tan atento à la experiencia procedió el B. Lulio, que casi siempre apela à ella... Sabía bien el modo de experimentar» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 211). Más adelante añade: «los tratados de la *Philosophia natural*, que desea (Bacón)... estan con toda exactitud en el B. Lulio» (ECF. t. II, Dis. IX, p. 338).

La filosofía natural del cisterciense mallorquín se encuentra, pues ante dos grupos de soluciones contrarias de un mismo problema. El P. Pascual intenta armonizarlas en una síntesis universal luliana. Sin embargo, prescindiendo de detalles, me ceñiré sólo a una cuestión que considero de mayor importancia. En primer lugar porque aparece en ella la oposición. En segundo lugar porque en la misma época la Universidad de Cervera intentó también la síntesis, y, por último, porque hoy encontramos todavía algunos filósofos que pretenden

armonizar ambas soluciones. Es la célebre cuestión del hilemorfismo aristotélico-escolástico y del atomismo Epicuro-Gasendi.

El P. Pascual se encuentra situado entre ambos extremos. Admite los puntos fundamentales, pero no duda en sacrificar elementos de una y otra parte con tal de poderlos fundir en un conjunto luliano. Así, admite los átomos de Epicuro y Gasendi como mínimas partes integrales de los cuerpos; pero no vacila un momento en añadir que tales átomos no son suficientes; en el fondo tiene que haber la materia y la forma. La materia primera son los átomos: «la materia primera, dice, cuyas partes integrales son los átomos»; la forma sería una especie de ordenador de tales átomos.

Esta solución pascualiana es la que más o menos, establecidas las correspondientes diferencias, ha dado modernamente Jacobs.⁴ Esta síntesis tiene varias dificultades con las cuales se encontraba igualmente el P. Pascual. Pero éste da un nuevo giro a la cuestión interpretando la materia prima y la forma substancial desde los supuestos lulianos.

3.—*El puesto de la filosofía natural en el conjunto filosófico y su problemática.*

La física era conocida desde Aristóteles como la investigación de la naturaleza de las cosas, y designada con el nombre de filosofía natural. Su punto central estaba en averiguar cuál es la naturaleza esencial de las cosas. En ello estriba, precisamente, la más notable diferencia con la física moderna que intenta buscar el *cómo* se comportan las cosas, mientras que la antigua responde a la pregunta *¿qué* son las cosas realmente?

Aristóteles sitúa la física en el grupo de ciencias teóricas, cuyo fin común es conocer. Estas son la física, la matemática, la metafísica.

⁴ Dice Jacobs que en el mismo concepto de materia de los físicos modernos se encuentran aquellos dos principios de orden substancial, la materia y la forma. Por una parte el sustrato, la carga eléctrica de los núcleos y electrones, sin existencia sola que sea de alguna duración y, por otra, el principio que hace de aquellas partículas, cuerpos e individuos con propiedades definidas. Es decir, que los átomos compuestos de protones y electrones, están siempre subordinados a una forma substancial superior que les confiere la unidad y propiedades características.

A ello pueden hacerse varias objeciones. La forma, por ejemplo, dejaría de ser substancial pasando a ser accidental, puesto que no constituiría en tal caso el «*primum esse*» de la cosa, sino que lo supondría.

Esta división, con más o menos modificaciones accidentales, siguió hasta la Edad Moderna. Fue precisamente Francisco Bacón quién estableció una clasificación original. Afirma una separación entre teología y filosofía. A ésta la subdivide en teología natural, filosofía de la naturaleza y filosofía del hombre, que tratan de Dios, el mundo y el hombre respectivamente. Para Aristóteles la metafísica incluía a Dios y la filosofía primera. Ahora, la filosofía primera o ciencia universal trata de los primeros principios, quedando separada de la teología natural; la metafísica queda reducida a formar parte de la física, lo mismo que la matemática se incluye como un apéndice de la filosofía natural.

La filosofía de la naturaleza del P. Pascual ¿responde a la concepción antigua o moderna, acercándose su división al modelo aristotélico o al baconiano? Esto es lo que pretendo aclarar contraponiendo su doctrina tanto a Aristóteles como a los filósofos modernos, Casendi, Bacón, Descartes, Leibniz, etc.

Fundándose en la doctrina de Ramón Llull, establece una separación entre teología, que considera al ente sobrenatural, y filosofía o tratado del ente natural. A ésta la divide en tres grandes secciones:

1.^a Metafísica o parte de la filosofía que estudia el ente real en cuanto tal. Este incluye los principios esenciales que convienen a Dios, como razones de ser, y a la criatura, como imitación del ser de Dios. De ahí que la metafísica no considere a Dios, los espíritus o cualquier ser determinado, sino a todos ellos igualmente en cuanto son ente real. Al tratar del ente real en general deberá examinar también los predicados trascendentales que a tal ente corresponden. Y en ello, dice el P. Pascual, faltaron Platón y Aristóteles, «aquel no señala al ente real propiedad alguna, este solo le atribuye tres, que son unidad, bondad y verdad..., y por consecuencia à dichos Philosophos faltò el principal conocimiento de el objeto metaphysico» (ECF. t. II, Dis. V, p. 150).

2.^a Lógica que tiene por objeto el ente intencional o «el ente en cuanto tiene ser en el alma racional» (ECF. t. II, Dis. III, p. 142). Este ente intencional es una semejanza, una imitación representativa, del ente real al que, siguiendo una terminología luliana, llama «primera intención», mientras al ente objeto de la lógica lo designa por «segunda intención».⁵

⁵ Nótese aquí el enfoque completamente distinto que en R. Llull de la doctrina

Ahora bien, la segunda intención, por ser la representación del ente real requiere y exige una serie de pasos para formarse, es decir, un proceso en que interviene el entendimiento. Pues bien, los actos que el entendimiento realiza, las operaciones necesarias en este proceso representativo, son objeto de la Animástica, que es una parte de la física. La consideración del ente intencional como tal, esto es, como semejanza del ente real, corresponde a la lógica, como ciencia filosófica; y en cuanto atendemos a la rectitud de las operaciones mentales, el ente intencional, pertenece a la lógica como arte.

3.^a La tercera parte es la *física*, cuyo objeto es el ente natural en cuanto tal, es decir, el ente creado y por razón de su naturaleza. De ahí que la física o filosofía natural incluya tanto a los cuerpos y sus principios, como a los espíritus creados y sus operaciones y perfecciones. Por ello afirma el P. Pascual que la física «considera el Angel y el Alma racional, en cuanto son entes naturales, aunque por otros respectos y motivos, se tratan en otras Ciencias» (ECF. t. II, Dis. III, p. 142).

De todo lo dicho podemos colegir el conjunto de problemas que se plantearán en torno al ente natural. Este conjunto de cuestiones estructuradas y ordenadas formará la problemática propia de la filosofía natural.

La Naturaleza se rige por unos principios que pueden ser intrínsecos y extrínsecos. Los primeros son las entidades primigenias que sirven a la Naturaleza, bien para la formación de los «concretos», bien para sus correspondientes operaciones. De aquí derivará una serie de cuestiones que especificarán el problema general en su parte estática y desde el ángulo dinámico. Desde el punto de vista de los principios extrínsecos tendremos también otro conjunto de problemas. En su conjunto tales principios «compreenden todo lo perteneciente à la Physica, pues se reduce à ellos todo lo que toca al ser y constitución de el ente natural, y lo que le conviene en su operación... Lo mas que se inquiere en la Physica es lo que pertenece à los varios movimientos y operaciones de los cuerpos inferiores» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 175).

El conocimiento de tales principios requiere una investigación

de la primera y segunda intención. En R. Llull compendia la solución del problema de la finalidad. Es, por tanto, una cuestión eminentemente ética. En el P. Pascual plantea el problema del conocimiento. Es una cuestión en gran manera epistemológica.

metódica. Por tanto, el averiguar cuál debe ser el método propio por el que debe regirse el filósofo en su estudio de la Naturaleza, tiene que ser, pues, la primera cuestión.

A pesar de lo dicho, hallamos todavía en la obra pascualiana explicaciones más concretas, en las que claramente queda manifiesta y trazada toda la problemática que a esta parte filosófica se refiere. Así, al hablarnos de Bacón, dice textualmente: «En el B. Lulio se hallará casi todo lo que se requiere y desea el celebre Bacon de Verulamio en su libro Aumentos de las Ciencias..., ò se podrá deducir con facilidad de su Doctrina... Los tratados de la Philosophia natural, que desea (Bacón) estan con toda exactitud en el B. Lulio». Enumera a continuación las cuestiones baconianas siguientes: «la Inquisición de las Causas naturales, la Consideracion de los Abstractos de la Naturaleza, la Noticia de lo material y lo movible, la Doctrina de los Principios de las cosas del Universo, y la de su diversidad, segun se observa en las substancias y accidentes phisicos, como tambien la de las calidades de la materia... y de los apetitos y movimientos naturales» (ECF. t. II, Dis. XI, p. 338).

El P. Pascual, pues, admite como problemas de la filosofía natural los mismos que Bacón. La diferencia fundamental entre ambos filósofos está en la manera de tratarlos.

4. — *El método.*

Desde luego, el P. Pascual no dedica en esta obra suya un tratado especial a examinar el método que debe seguirse en las cuestiones cosmológicas; sin embargo, creo, podemos llegar a deducir algunas conclusiones por las referencias que están esparcidas a través de toda la obra.

Que el método empleado en la filosofía natural:

- 1.º No debe ser puramente empírico.
- 2.º No tiene que reducirse a un método exclusivamente racional.
- 3.º Ha de ser la síntesis empírico-racional.

Los sentidos no son suficientes para llegar al conocimiento de la verdad. Es cierto que el investigador debe entregarse a la experiencia, comprobando exactamente los hechos mediante una cuidadosa observación. Pero esto no es lo único, pues la verdad no puede sujetarse al solo examen de los sentidos. «El Methodo de Epicuro, que Gassendi abraza y describe, empieza por los sentidos, pero es tan infeliz, que los hace arbitros de la verdad..., es preciso entren (los sentidos)

por testigos, pero otro es el Juez, que declara y sentencia..., hacerlos necesarios Censores en toda la extension de la verdad, es indigno de hombres racionales» (ECF. t. II, Dis. III, p. 137-38).

Los principios, por tanto, que descubrimos mediante un método puramente empírico no son suficientes para fundamentar una sana filosofía de la naturaleza. Además, según la concepción del P. Pascual que más atrás hemos visto, la filosofía de la naturaleza incluye todos los seres naturales y sus operaciones, aunque sean espíritus. ¿Cómo, entonces, mediante los sentidos solos, podemos llegar al conocimiento de tales seres y operaciones? «¿Qué puede concebir, ò como puede idear a Dios, al Angel, al alma racional, y el modo de sus operaciones, un entendimiento, que no sabe formar concepto sino conforme à lo que percibe el sentido, ò materialmente figura la imaginación?» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 219). El entendimiento en el conocimiento de los seres del universo, debe fundarse en unos principios generales apoyados por la experiencia y, mediante el discurso, deducir varias consecuencias, algunas de las cuales pueden comprobarse luego por medio de la experiencia.

De ahí que el P. Pascual establezca una crítica del método baconiano, afirmando que la experiencia que defiende el filósofo inglés no puede valer para las ciencias especulativas y abstractas, ya que éstas se fundamentan en los principios universales. Quizá esta experiencia de Bacón valga para la física; «aun en esta, sin guiarse por algunas necesarias universales maximas, poco aprovecha la experiencia» (ECF. t. I, Dis. II, p. 44).

Por otra parte, en el planteo de la verdadera física con sus problemas y principios, según Bacón, al proceder mediante la experiencia, debemos guiarnos por una verdadera inducción. Pues bien, en opinión del P. Pascual, ésta no sólo es ilegítima, sino también imposible. Para tener una inducción científica de un fenómeno dado, es preciso observar todos los casos y combinaciones en que puede darse tal fenómeno; de lo contrario nunca podríamos estar seguros de si este caso que se nos presenta pertenece a la serie que observábamos. «Sin haber hecho todas las varias experiencias, ninguno puede estar seguro, que aquel cuerpo tiene, ò no tiene calor, ni que este sea de tales, ò tales circunstancias; por esso, para formar una induccion científica, es necesario executar esto en cada uno de los cuerpos de todo el mundo, lo que parece imposible en la práctica» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 213). Y no sólo hay que observar todos los casos, sino

también el conjunto de objetos, de lo contrario, «jamás se sabrá de cierto, que no hay más particulares, sobre los cuales pueda caer la inducción» (p. 213).

Desde luego, la inducción así entendida es imposible; pero es que Bacón ya se dió cuenta de ello y por tal razón afirmó que la enumeración completa de los casos particulares, de «instancias», como decía él, esto es, de los casos ejemplares que entrañan alguna significación, no hace falta y ni siquiera es posible. Por ello, a esta especie de inducción se la ha llamado científica o incompleta. El Padre Pascual, pues, no llegó a captar el fundamento de esta nueva modalidad que Bacón había descubierto. La sometió a un examen crítico, como si fuera la inducción formal o completa, en la que realmente es necesaria la enumeración de todos los casos, o, como dice Aristóteles, su formulador, afirmar del género, lo que se sabe pertenece a cada una de las especies de ese género, es decir, la enumeración completa de las especies del género.

Por otra parte, si el P. Pascual hubiera intentado una aplicación de sus ideas cosmológicas básicas a este método inductivo, se hubiera dado perfecta cuenta de que la enumeración completa no era necesaria. Se hubiera convencido de que era lícito hacer extensivo a todos los individuos de un género lo que solamente ha sido dado a conocer en algunos ejemplares del mismo. Pues si los «mixtos», tomados como individuos, son el resultado de la unión de los elementos simples, o cuatro porciones de la substancia elemental formada por la composición de los «simplicísimos elementos» o esencias elementales, se infiere que todos tendrían una esencia común, ya que sus principios formativos son los mismos. Y dado que estos principios generales, según el mismo P. Pascual, son substanciales porque de ellos nacen los mixtos que son substancias, y son al mismo tiempo la causa de obrar de tales mixtos, «como estos simples primitivos principios substanciales son causa de todo lo elemental de los cuerpos inferiores, sus movimientos, calidades, y todo género de accidentes» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 163), se deduce que el modo de obrar de las cosas será el mismo, puesto que también lo es su ser. «Dios produciendo las criaturas imprimió en todas las semejanzas de todas sus perfecciones... y estas son el fondo, ò como fundamento de el ser y operar de ellas» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 176). Y «los que son principios de el ser, han de ser principios de sus operaciones, pues la operacion nace, ò sale de el mismo ser» (Dis. VI, p. 179).

Claro que este fundamento último de la inducción científica no puede basarse en un conocimiento exclusivamente empírico, y en ello sí que puede el P. Pascual impugnar a Bacón por admitir como única fuente la experiencia. En realidad el P. Pascual lo ha hecho, de un modo claro y patente, al afirmar que la filosofía tiene que regularse por unas máximas universales fundadas en el mismo Dios, como origen de todo. Según estas máximas, y no por los sentidos, sabe «que en el mundo ha de haber la mayor concordancia en la mayor diferencia; y que esta concordancia ha de ser mas grande, que se extiende à todas las extremidades de aquella diferencia; y como esta concordancia sea mayor en la mayor unidad, comunicacion, y participacion, infiere, que en todos los elementales ha de haber una misma y universal substancia, en la que ellos, entre sí diferentes, concuerden» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 214).

Se hace patente aquí un cierto racionalismo que entronca, a través de Lulio, con el racionalismo teológico de S. Agustín. Pero, así como el obispo de Hipona reconoce, junto al saber fundado en la iluminación divina, otra provincia del saber, cuya fuente es la experiencia, también aquí el cisterciense mallorquín se apresura a afirmar que «debemos sin duda confesar con Epicuro la necesidad, y conducencia de los sentidos para descubrir la verdad, no en todo, sino solo en lo que està sujeto à su percepcion» (ECF. t. II, Dis. III, p. 139).

Como se ve, pues, el P. Pascual no rechaza el método empírico, sino lo que no admite es que este método sea la única fuente de que debe valerse la filosofía natural. No es inútil como método, sino como único: es «vano, dice, el único methodo que prescribe Bacón» (ECF. t. II, Dis. III, p. 134).

Lo dicho manifiesta claramente que el P. Pascual no admite tampoco como método exclusivo el racional. Pero precisemos más la cuestión.

El método racionalista afirma que la razón es el único camino para llegar al conocimiento de la realidad de las cosas. Todo lo que no nos presente la razón es objeto de duda, puesto que es incierto. El mismo conocimiento de los sentidos, dice Descartes, no es seguro, ya que está patente que nos han engañado alguna vez. Por tanto, es preciso tener un fundamento básico y preciso a partir del cual y sobre el que podamos asentar todo el proceso y las fases del método para el conocimiento de la verdad. Presupone este método un algo anterior al comienzo del proceso, cosa completamente distinta al empirismo.

En éste el método es virgen, sin ningún contenido preliminar y se estrena al empezar su empleo.⁶

Hemos visto que el P. Pascual estaba algo influenciado por el racionalismo teológico agustiniano. Pero también hemos notado que no admitía la razón como único camino para el conocimiento de la verdad, sino que los sentidos nos dan igualmente cierta evidencia. En esto quizás el P. Pascual, alejándose un poco del racionalismo, se acerque más al intelectualismo aristotélico-escolástico. Pues, no es que el racionalismo rechace totalmente la experiencia, no, encontramos expresiones categóricas sobre este punto en Descartes; pero sí afirma que los contenidos de la experiencia no dan ningún punto de apoyo al sujeto pensante para su actividad conceptual. El P. Pascual no llega a tal extremo, por ello será posible en él una conciliación de ambos métodos, cosa imposible desde uno de los extremos. La experiencia también tiene su valor para fundamentar el conocimiento. «Tenemos evidente conocimiento de muchas cosas por los sentidos, y con particularidad de los objetos propios de cada uno, v. g. el hombre, que ve la blancura, ò un objeto blanco, està tan cierto de ser aquella blancura, y el objeto blanco, como puede estar de esta proposición: imposible es, que una misma cosa sea y no sea; pues, aunque no sepa como se actúa la blancura en aquella materia, ni como la percibe la vista, està tan seguro, que si le preguntan donde hay una cosa blanca, luego sin perplexidad le señala con el dedo» (ECF. t. II, Dis. III, p. 140). Es decir, que el P. Pascual admite una doble fuente de conocimiento; pero cuidando que cada una no traspase los límites de su campo: que la razón sea el juez de la evidencia que nos presentan los sentidos como testigos de sus objetos propios.

Por lo tanto, no podemos prescindir de los sentidos, ni establecer, en consecuencia, una duda tan amplia como pretende Descartes que «aun de su propio ser quiere que dúde un hombre, y que de la primera proposición notoria: yo pienso, se demuestre el propio ser,

⁶ Este algo presupuesto en el racionalismo variará según la modalidad característica. Serán las Ideas en el mundo suprasensible, según el racionalismo de Platón; serán las Ideas en el Nus o en Dios si nos referimos al racionalismo teológico de Plotino o S. Agustín; serán las naturalezas simples o elementos eidéticos en el campo de la conciencia o «cogito» en sentido amplio, en opinión del racionalismo inmanente de Descartes; será la «conciencia en general», afirmación del racionalismo lógico de Husserl, etc.

infiriendo: luego yo existo; porque así como de esta verdad: yo pienso, tenemos ciencia experimental, ò por el experimento propio tenemos evidente noticia de ella, de el mismo modo, sin necesitar de discurso, tenemos experimental y evidente conocimiento de nuestra existencia» (ECF. t. II, Dis. III, p. 140). Creo que aquí el P. Pascual, pretendiendo rechazar al filósofo francés, lo que ha hecho es, inconscientemente, descubrir el fondo íntimo del «cogito» cartesiano. Es decir, no su carácter eidético, sino su aspecto existencial. Pues, el «cogito» de Descartes no solo alberga nociones: inmanentes, sino que también enuncia un juicio de existencia, sustentado por lo que en la conciencia tiene un carácter existencial: los actos de pensamiento y las vivencias de la conciencia. Así pues, según Descartes, el «yo pienso», en ese proceso del dudar, se va experimentando a sí mismo como existente a través de las vivencias multiformes y complejas del pensamiento. De ahí que el «luego yo existo» no sea, como pretende el P. Pascual contra Descartes, propiamente un discurso, una deducción, sino más bien una intuición, según ha mostrado la crítica contemporánea.⁷

La fuente de conocimiento de la Naturaleza es doble, y el método, por tanto, deberá ser empírico-racional. Bastaría con lo dicho para que quedara claramente manifiesta esta conclusión a que he llegado; sin embargo, voy a citar todavía algunos textos para que quede así más patente el resultado.

Para nuestro autor el hombre es un compuesto de alma y cuerpo con sus potencias y sentidos, por tanto, en todo acto humano deben intervenir ambos elementos.

1.º Los sentidos porque «no solo le han de aprovechar (al hombre) para la vida corporal, sino principalmente le deben ser útiles para el fin, à que el alma esta destinada... y quando faltasen a este y solamente fuesen útiles para la vida corporal, resultaria recta ordenacion para el menor fin, que es el corporal, y faltaria para el mayor, que tiene el hombre y su alma, y así huviera mayor perfeccion en

⁷ «En la primera Meditación, dice Hirschberger, cuyo esbozo es anterior al Discurso, falta el «ergo», y el proceso allí descrito sugiere que en medio de la misma duda, como pensamiento, se hace patente la existencia del yo. La legítima expresión debería ser, pues, «cogitans sum» (HIRSCHBERGER, *Hist. Filos.*, t. II, p. 8), es decir, yo pienso, yo soy. El yo pienso es toda una experiencia real de complejas formas del pensar, y en ese «yo pienso» va incluida la realidad del «yo soy».

lo menor, que en lo mayor, lo que repugna» (ECF. t. II, Dis. III, p. 112).

Pero no sólo esto, sino que los sentidos son necesarios para descubrir y dar fe de lo particular que hay en los objetos sensibles del cosmos, desvelando la universalidad de los accidentes y modos que aquellos contengan, para que la razón juzgue de estos datos, «puesto que lo general en quanto general nada dice de lo especial, y assi en la generalidad no se da noticia particular» (ECF. t. I, Dis. I, p. 17).

2.º En segundo lugar, tiene que intervenir igualmente la razón, el alma, como elemento constitutivo del hombre; pero también como rectora del discurso o proceso cognoscitivo fundado en las máximas generales. «Si bien se ha dicho, que no bastan estas solas maximas, cuando se trata del sugeto singular y determinado, por ser necesaria la concurrencia del sentido, ò sentidos proporcionados al objeto; aun para determinarse en esto el entendimiento, ha de usar de los puntos trascendentes, cuyo uso la mayor parte se funda en estas generales, è infalibles maximas» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 211).

Como se comprende el método que debe regir el estudio de la filosofía natural tiene que ser empírico-racional, si bien parece se debe cargar el acento sobre el carácter racional. De ahí su aspecto intelectualista. A este resultado llega el P. Pascual guiado por su maestro el B. Lulio, que supo unir en verdadera síntesis el método platónico del descenso, explicando lo sensible por lo inteligible, con el método de Aristóteles que, comenzando por los sentidos, va ascendiendo a lo inteligible; pues, «uno y otro, aunque opuestos, practicado con debida proporcion, es necesario para la perfecta Ciencia» (ECF. t. I. Dis. II, p. 48).

5.—*Lo estático en el cosmos: el problema de las substancias.*

El hombre, al admirarse de la Naturaleza, empieza a filosofar preguntándose el «por qué» de ella, averiguando cuáles son sus últimos elementos y en qué consiste su esencia. Este es el problema fundamental que ha preocupado a toda la filosofía de la naturaleza, desde Tales de Mileto hasta la filosofía actual, basada en la físico-química contemporánea. Es decir, se pretende averiguar cuáles son los elementos básicos sobre los cuales y a partir de los que pueda desarrollarse el proceso cosmológico, sujeto, por otra parte, a unos principios dinámicos.

El problema se escinde así en dos cuestiones: una de carácter estático la otra vista desde un ángulo dinámico.

Aristóteles nos habló de la substancia y Descartes estableció en ella una escisión tajante. El P. Pascual también empieza por sentar una división en substancia corpórea e incorpórea. Esta se subdivide en divina, angélica y alma racional; la corpórea, en celestial, elemental, vegetable, sensual e imaginable.

Esta doble división parecía a primera vista coincidir con la señalada por Descartes en «res cogitans» y «res extensa». Sin embargo, se cuida el P. Pascual de precisar más los dos miembros de la división para que no se confunda con la cartesiana. Afirma categóricamente: «esta proposición: no hay substancia, que no sea espíritu, ò cuerpo, que suponen comunmente los Modernos... es muy falsa» (ECF. t. II, Dis. VII, p. 235). La substancia incorpórea puede ser «espiritual» y «espíritu». La substancia-espíritu es un ser completo que posee por componentes actos y operaciones. Estos elementos, esencias simples constitutivas del espíritu, son las substancias-espirituales.

Lo mismo sucede con el primer miembro de la división. La substancia-cuerpo tiene como caracteres propios la extensión, la localización, el «estar colocada», como llama el P. Pascual, y la locomoción, siendo por tanto un ser completo. La substancia-corpórea no es extensa, sino «intensa» y ordenada a la constitución de los cuerpos naturales. La razón fundamental de ello está en que al ser los cuerpos naturales compuestos requieren unos principios corpóreos que los constituyan y los formen. Las substancias-corpóreas son realmente substancias por ser principios a los que conviene la «perseidad», y son corpóreas porque «están ordenadas» a la formación de la substancia-cuerpo a la que «conviene por sí la dimensión de mole».

Todo ello se basa en la distinción entre substancia y substancial. La substancia la define el P. Pascual como «un ser, ò concreto constituido de las semejanzas del ser supremo, que en sí existe cumplido, sin necesitar de inherencia à otro» (ECF. t. II, Dis. VII, p. 236), mientras que lo substancial no es concreto, sino abstracto, no es constituido, sino constitutivo. Es decir, está ordenado a la formación de la substancia, espíritu o cuerpo, como parte integrante de una substancia completa.

Con estas precisiones notamos la diferencia que hay entre el P. Pascual y Descartes. Pero ¿y con Aristóteles? ¿Esta división pascualiana en substancia y substancial, no podría coincidir con la

división aristotélica de substancias substancialmente completas e incompletas? Según la corriente aristotélico-escolástica, substancias substancialmente incompletas son las que por su naturaleza están ordenadas a unirse con otras también incompletas para formar un todo substancial completo. Estas son únicamente la materia prima y la forma substancial, que se unen para formar la substancia completa o cuerpo. Según esto, las substancias incompletas coincidirían con los principios substanciales del P. Pascual.

Sin embargo, para percatarnos si realmente coinciden, analicemos el concepto de materia prima, que es una de las dos substancias substancialmente incompletas.

Para Aristóteles la materia prima es algo que no se puede designar como substancia, ni como cantidad, ni como ninguna de las otras categorías mediante las cuales el ser se determina. Es la absoluta indeterminación, lo indiferenciado, lo que está en la base de todo devenir y de todo ser. No obstante, para el P. Pascual, siguiendo a Lulio, es un ente «tan physico que la puede registrar el sentido» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 220). Será, en consecuencia, no un principio substancial, sino una substancia. Para el P. Pascual la materia primera está compuesta de átomos como partes integrales. Ahora bien, puesto que estos átomos constitutivos son completamente distintos de la cantidad, afirmación que establece el P. Pascual contra la filosofía corpuscular de Gasendi, la materia primera resultante podrá concebirse sin su extensión y cuantificación.

Para Aristóteles, pues, la materia primera es un principio metafísico, pura potencia sin actualidad física. Para el P. Pascual, al contrario, es un principio físico, una substancia con actualidad física y no sujeta a privación de la forma, como lo estaba en la corriente aristotélica por ser pura potencialidad.

Planteando la cuestión en un plano anterior, ¿coincidiría, acaso, con la materia prima aristotélica, con la substancia incompleta, estos átomos elementales o principios integrantes de la materia primera? Para responder hay que analizar la esencia de tales principios constitutivos.

6.—*La substancia elemental: caracteres de los elementos constitutivos.*

La substancia elemental se llama «Caos» y es la materia de que están formadas las cosas por generación y a la que se reducen por

corrupción. Sin embargo, esta substancia universal natural está compuesta de partes integrantes que son los elementos. Y ¿qué son estos elementos? ¿Cuales son sus características propias?

1.^a Notamos ante todo que son *substanciales* puesto que de ellos se forman los mixtos que son substancias y, además, porque son principio de los movimientos, siendo el movimiento substancial el básico. Pero ¿qué clase de elementos substanciales? ¿Son, por ventura, cuerpos, o, acaso, espíritus?

a) No son cuerpos, afirma el P. Pascual contra Gasendi. Y establece aquí la distinción, que ya he señalado, entre cuerpo y corpóreo. Son esencias corpóreas substanciales.

Pero no bastan estos átomos solos como componentes de la materia primera para formar los cuerpos, mediante su variada colocación. Es preciso igualmente una forma substancial que les dé tal distribución. El razonamiento que hace el P. Pascual contra Gasendi es como sigue:

Si Dios pura forma, sin materia, no hubiera producido formas substanciales, concordaría más con la materia que es substancial, que con la forma. Pues, al ser la criatura imagen del creador, debe existir en ella el mayor orden y grandeza, conviniendo ésta con la perfección y la minoridad con el defecto.

Ahora bien, «si no existiera aquella mayoridad, sino esta minoridad, fuera mayor la minoridad, que la mayoridad, pues aquella con vendría con el ser, y esta con la privación» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 201). Y como no puede darse en la criatura la mayoridad sin que haya formas substanciales, de lo contrario no se distinguirían los seres más que accidentalmente, puesto que, al tener una materia común, las diferencias de los átomos dependerían de la distinta configuración. Esto, no obstante, no puede ser ya que se requiere además de la materia una «virtud», sin la cual sería imperfecta la obra de Dios. «Dejándola de poner en la criatura, mas amára, engrandeciera y concordára con el defecto (la materia), que con la perfección (la forma), lo que repugna» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 200).

Por otra parte, si faltara la forma substancial, al ser los átomos comunes a los mixtos, no habría un principio que les ordenara a la determinada composición con éste y no con otro. Entonces la constitución de los mixtos se daría por pura casualidad, lo cual repugna porque va contra el orden establecido por el Supremo Ordenador,

Luego es necesaria la forma substancial. El P. Pascual la define como «una simple substancia, que informa, determinando su materia, y formando el todo, con hacer que en él se actúe su determinada figura, que es el más exacto indicio manifestativo de aquella» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 193).

Con ello se opone el P. Pascual al materialismo mecanicista de los atomistas.

b) Sin embargo, tampoco estos elementos son espíritus. En este sentido se opone a Leibniz. Este entendía la substancia como un ser capaz de acción, afirmando seguidamente que toda unidad de acción es suma de fuerzas. Ahora bien, estos elementos últimos no pueden ser «res extensa» ya que serían divisibles in infinitum. Deben ser, pues, «res cogitans», única alternativa en que nos había situado Descartes, elementos anímicos. Leibniz les llamó «átomos formales», mónadas, cuidando de no darles el nombre de almas, para no caer en la equivocación de pensar que todos los cuerpos fueran conscientes. De todas formas Leibniz cae en un pansiquismo.

Contra ello afirma el P. Pascual que estas unidades constitutivas de la substancia elemental no son espíritus ni principios substanciales, puesto que «la perfecta diferencia pide cuerpos animados è inanimados, y por consecuencia principios, que no sean almas» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 208), sino principios substanciales corpóreos.

2.^a La segunda característica de tales elementos es que son *simples*. Sin embargo el P. Pascual distingue entre:

Elementos simplicísimos, es decir, las esencias los sustratos substanciales que componen la substancia universal o caos.

Elementos simples o cuatro porciones elementales de dicha substancia universal.

Elementos vulgares, esto es, las masas o cuatro cuerpos que percibimos. El «fuego, el agua que bebemos, el aire, la tierra que pisamos» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 168). No obstante, estos elementos vulgares no son en realidad elementos puesto que de ellos no se derivan las substancias inferiores. Son, como afirma el P. Pascual, «vehículos» de los anteriores.

Los elementos simples principian todas las cosas. De ahí que sean «en su simplicidad ingenerables è incorruptibles, pues quando no lo fueran se derivaran de otros, y no serian primitivos, y estos, à lo menos en sus proporciones, estan sujetos a varias mudanzas; aquellos han de ser puros..., no han de ser cuerpo determinado, sino corporeos

y ordenados a componer cuerpos» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 167), «han de ser el fondo y fundamento de toda la manobra de la naturaleza» (p. 186).

Los elementos de que nos habla Aristóteles en su física son, en consecuencia, dice el P. Pascual, los elementos vulgares, sus formas se corrompen en la generación quedando únicamente en el género sus materias y cualidades. A tales elementos se les da el nombre de fuego, aire, agua, tierra, aunque en realidad se les podría dar cualquier otro.

Cada elemento posee unas cualidades propias, contrarias unas a otras. Así, por ejemplo al fuego le conviene la calidez, lucidez y levedad, mientras que al agua, la frigidez y pesadez.

Ahora bien, si éstas son las sustancias simples elementales que componen los cuerpos, ¿cómo es posible que se unan entre sí teniendo cualidades diametralmente opuestas?

Lo que pretende el P. Pascual es establecer un equilibrio entre ellas. Pero hay que advertir que para el P. Pascual cada uno de los elementos sólo puede tener como propia una de las cualidades principales: calidez, frialdad, humedad o sequedad; de lo contrario «dexara de proporcionarse el accidente à la substancia, y la diversidad de principios accidentales à la variedad de substanciales» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 187-188). Además, si así no fuera, los que son repugnantes entre sí de ningún modo podrían concordar por medio de los otros ya que éstos, al no tener como propia una cualidad, no podrían por su interposición hacerla convenir con la de otro. No es que afirme el P. Pascual que cada elemento sólo tenga una cualidad, sino que sólo una le es propia, las demás le son, como llama él, «apropiadas».

Analiza luego el cisterciense mallorquín cuál es la propiedad propia de cada elemento y cuales le son apropiadas, puesto que unas y otras son necesarias para la composición de los mixtos.

3.^a La tercera nota es la *cuaternidad* de elementos. Son cuatro y sólo cuatro. La razón que da el P. Pascual es que, al estar los cuerpos sujetos a la generación y corrupción, es necesario que tengan unos principios concordantes y otros contradictorios.

No pueden ser menos de cuatro. Entre dos, por ejemplo, no hay concordancia y contrariedad al mismo tiempo. En el caso de tres habría un término medio concordante o contrario. Si concordante siempre concordaría por razón del medio y no habría corrupción posible, lo cual va contra la misma experiencia vulgar; si contrario,

nunca convendrían entre sí, siendo imposible entonces la generación. Es preciso, pues, que haya entre dos contrarios dos medios contrarios entre sí y concordantes con los extremos.

Pero tampoco pueden ser más de cuatro porque, en primer lugar, bastan para todos los movimientos naturales, y, en segundo lugar, cualquiera de los excedentes debería concordar o contrariar con los cuatro primeros rompiéndose así el equilibrio fundamental.

Vuelve a insistir el P. Pascual sobre la cuaternidad de los elementos al hablar de los átomos de Gasendi, aduciendo las mismas razones. Por tanto, se pueden admitir los átomos como las mínimas partes integrales de los cuerpos; pero teniendo muy presente que estos átomos son divisibles ya que suponen en su composición cuatro substancias elementales simples.

7. — *El proceso dinámico: la formación de los cuerpos.*

A las cuatro substancias elementales las produjo Dios mezcladas, ya que «lo puro simple sin mezcla de otro simple, no conduce al fin de su producción» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 164). Queda así zanjada, aunque sólo en parte, la célebre cuestión cosmológica de los puntos inextensos.

Admite, desde luego, P. Pascual que lo puro simple no puede formar el mixto; no obstante la mezcla de lo simple con otro simple, si, la forma. Esta solución no resuelve, sin embargo, la dificultad más que aparentemente. Si de un simple no sale el compuesto, no parece que de la unión de dos simples, siendo puros simples, nazca tampoco el compuesto. No puede decirse que los simples se compenetren, puesto que no hay penetración sin composición. «La mixtión es la íntima mezcla y unión de los elementos entre sí, en tanto grado que cada uno de ellos totalmente está por todos los otros, como si estuvieran compenetrados. Digo, continúa el monje mallorquín, como si estuvieran compenetrados, porpue realmente no lo están; pues la compenetracion solo es de los cuerpos, ò porciones corporales, que tienen cantidad de mole; y como los simples elementos, aunque corporeos, no tengan separadamente por sí cantidad de mole, pues esta solo resulta de los cuerpos compuestos de ellos, y en sus porciones integrales, no estan los elementos propiamente penetrados» (ECE. t. II, Dis. VI, p. 173).

Téngase presente que el P. Pascual no dice que el compuesto nazca de la unión o yuxtaposición de varios simples, en tal caso la

solución es imposible ya que la suma de los simple, aunque sea infinita, no da lo compuesto. La suma es siempre de la misma naturaleza de los sumandos. Lo que afirma el P. Pascual es que ya Dios produjo estas substancias elementales mezcladas. En este sentido Dios es el autor del compuesto, compuesto que terminará luego de completarse mediante la intervención de la Naturaleza.

Más arriba he afirmado que el cisterciense mallorquín zanjó en parte la cuestión. Pues, se plantea ahora el problema en un plano superior. Aunque sea Dios el que mezcle lo simple, no se comprende como el producto resultante sea lo compuesto. El problema se generaliza y toma proporciones metafísicas, llevándonos a otra cuestión más general: el problema de lo uno y lo múltiple.

En la formación de los mixtos se establece un proceso y, en consecuencia, la intervención del movimiento. El movimiento es para el P. Pascual, no sólo un cambio cualitativo, cuantitativo o de lugar, sino algo más amplio y profundo; es «el transito, ò tendencia, con que cada cosa va à adquirir la perfeccion, que no tiene», es el tránsito con que algo tiende hacia otro, para «adquirir el complemento que apetece, segun la naturaleza de las cosas» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 158).

Tenemos, pues, unos elementos que mediante esa apetencia natural a unirse a otros forman los mixtos y adquieren perfección. La apetencia es la razón del movimiento, y en consecuencia, «debe hallarse en todos los principios naturales y sus principiaados, por ser la razon de practicarse en ellos sus varios movimientos» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 170). Este proceso dinámico necesita estar regido por unos principios para que el orden que admiramos en el universo proceda ya de sus más simples elementos. «La perfecta disposicion de el Universo requiere orden entre las partes, que le componen, pues faltando este, habria desorden, que es defecto: por lo que ha de haber subordinacion entre los Cielos y Elementos» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 159).

Los principios básicos son, según el P. Pascual, de dos clases. Unos intrínsecos, extrínsecos los otros. Estos son las causas extrínsecas que concurren a las operaciones naturales, dependientes siempre de las primeras. Pues, «sin intrínseco principio substancial no hay acto natural, como un palo seco, que por falta de vegetativa, no puede vegetar, ni un cuerpo muerto, por faltarla la sensitiva, puede sentir; y si sin estos principios intrinsecos se actuaban los actos naturales, por solo el concurso de los extrinsecos, mas propria y connatural sería la causa extrinseca, que la intrinseca» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 187).

Los elementos intrínsecos son los fundamentales en este proceso dinámico, pudiéndose considerar como «las primitivas entidades, ò partes primigenias, que sirven a la Naturaleza, tanto para la constitucion de sus concretos, como para sus correspondientes operaciones» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 157). Estos principios se dividen en tres grupos: activos, pasivos y conexivos. De la unión de todos los activos de los elementos simplicísimos: ignificativo, aerificativo, aqueificativo, terreificativo, se formó un total activo que se llama «forma universal». Los pasivos: ignificable, aerificable, aqueificable, terreificable, dieron origen a un total pasivo, que por serle característica la pasividad ha sido llamado «materia primera». De todos los conexivos o acto de conexión total, se forma la «unión» de esta forma universal y materia primera, formándose así el ser concreto o «todo natural». Al conjunto de estos tres principios los llama el P. Pascual, siguiendo a su maestro, «correlativos», y al proceso en sus tres fases, «composición».⁸

Hasta aquí es obra de Dios por creación. Es luego la misma Naturaleza la que sigue el proceso mediante unos principios naturales. El apetito natural o razón del movimiento. La potencia, aptitud de las cosas a su ser acabado o acto. Todos los concretos naturales están en potencia, dice el monje mallorquín, y ello porque «los Agentes naturales, como no pueden crear, es preciso que produzcan de algo, todos preexisten à la operacion de el natural Agente, assi como todo lo que obra el Artifice à su operacion; y por ser aquellos realmente principios, ò inicios de las cosas, todas antes de su propio ser, ò acto, estan iniciadas» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 171), es decir, están en potencia. De ahí que todas las cosas y el universo entero esté en continuo movimiento, buscando su perfección. Por último, está el hábito que es la actitud próxima de los entes potenciales, mediante cuyo influjo pasan de la potencia al acto o actualidad de ser.

El P. Pascual intenta explicar este proceso formativo mediante un ejemplo. Afirma que el agua y la harina son partes simples preexistentes en las que está en potencia el pan. Las disposiciones y preparaciones que el amasador realiza al unir la harina con el agua, es el hábito. Siendo el pan el acto. De la misma manera, los principios simples se presuponen criados por Dios en la operación del agente natural y en ellos está contenido en potencia el compuesto natural;

⁸ Con lo dicho aquí se comprenderá mejor la diferencia que más arriba he establecido entre materia prima y forma substancial de la escuela aristotélica y luliana.

siendo el hábito las operaciones necesarias para pasar del compuesto potencial al actual.

Mediante estos tres principios se van armonizando los simples entre sí, dando lugar a la variedad de compuestos. Quizás en este ser potencial encontremos la solución del problema planteado al comienzo de este apartado: como de lo simple sale lo compuesto.

Este compuesto resultante es el individuo, el cuerpo, que el P. Pascual define como «una substancia formada de puntos, líneas y figuras, en que está actuada, è individuada una ò muchas de las universales substancias» (ECF. t. II, Dis. IV, p. 145). El cuerpo será, pues, para el P. Pascual:

1.º Una substancia individual compuesta de elementos substanciales.

2.º Estará dotada de ciertas dimensiones por estar formada de puntos, líneas y figuras. «Habiendo cuerpo hay largo, ancho y profundo» (ECF. t. II, Prólogo apologético). En consecuencia, tendrá «cantidad de mole» o extensión. Propiedad que les será inherente.

3.º Poseerán en su interior una fuerza, una «virtud» que producirá en ellos ese dinamismo de que están dotados. Serán «locomovibles». No tendrá razón el mecanicismo atomista «en negar virtudes criadas corporeas diferentes de lo material de esos atomos... porque en la criatura es precisa la diferencia de la virtud y la materia; pues si assi no fuera, Dios, que es pura virtud... dexandola de poner en la criatura, mas amára, engrandeciera, y concordára con el defecto, que con la perfeccion, lo que repugna» (ECF. t. I, Dis. VI, p. 199-200).

8.—*El P. Pascual frente al mecanicismo.*

Dos explicaciones opuestas se han dado del proceso dinámico del cosmos. Una mecanicista, teleológica la otra. Desde la Grecia antigua hasta nuestros días han corrido paralelas, con predominio de una u otra según las épocas, a través de la historia.

Al mecanicismo lo encontramos ligado al atomismo griego. Todo en él se reduce a cuerpos y movimiento, a presión y choque. Los átomos se mueven en el espacio de una forma automática. «Hay algunos, dice Aristóteles, que achacan a un automaton todo el sistema de los cielos y de todas las cosas del mundo; a saber, de por si mismo surgió el remolino y el movimiento aquel que ha traído todo, por junta y separación, al estado y orden permanente que ahora vemos» (Hirschberger, Hist. de la Filos., t. I, p. 29).

Los átomos, nos dirá Epicuro, se disocian y agrupan constantemente en nuevas combinaciones, siendo la única explicación de todas las varias formaciones de la Naturaleza. Gasendi creyó que este atomismo de Epicuro era adecuado para dar una explicación causal-mecánica del proceso del cosmos. El movimiento, para éste lo mismo que para Boyle, produce la formación de los corpúsculos mínimos, dotados de determinada magnitud, forma, posición. La unión de tales corpúsculos da origen a los cuerpos. Es Descartes quién afirma que la Naturaleza debe ser explicada sin salirse de su propio dominio. Bacon llamará a las causas finales «vírgenes estériles».

Pero paralelamente a esta explicación existe también la teleológica. Esta no se contenta con una simple descripción de la Naturaleza, no es un mero estudio fenomenológico del cosmos, sino que trata de penetrar el sentido íntimo de estos fenómenos.

Conviene tener muy presente que la oposición entre ambas concepciones no es absoluta. Las dos se necesitan y se complementan. Es preciso un análisis fenomenológico del proceso, coronado por la explicación filosófica del mismo. La explicación mecánica se limita a la consideración de los fenómenos y sus antecedentes inmediatos, la teleología trasciende la esfera empírica, intentando descubrir la razón última del proceso dinámico.

En la filosofía de la naturaleza del P. Pascual hallamos un análisis fenomenológico del proceso del universo; pero también una explicación última de los referidos fenómenos. No podía ser otro el resultado según las bases sobre las cuales hemos visto se asienta el método de la cosmología lulista del cisterciense mallorquín.

El fundamento de su doctrina está en la afirmación constante de que las criaturas son vestigios de Dios. El Creador imprimió en ellas las semejanzas de sus perfecciones divinas, siendo éstas la razón última del ser y del obrar de aquellas.

Sobre esta base general va perfilando el P. Pascual su doctrina teleológica. Por tanto, en la formación de los cuerpos no intervienen sólo átomos en movimiento que se unen por presión y choque, sino también principios substanciales internos. «No es el movimiento con los átomos el único principio de las cosas y sus mudanzas... ni solamente movimiento con nueva combinación de átomos...», sino que también «es precisa la diversidad de principios substanciales... causa próxima de aquellos movimientos y combinaciones de los mismos» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 208).

No es un simple movimiento mecánico de elementos lo que rige en las criaturas, sino que también en ellas hay una virtud interior que les inclina a buscar su perfección. Cada una tiene un fin que cumplir. De ahí que en todo el universo reine un orden jerárquico, subordinándose unas cosas a otras, lo inferior a lo superior. «Que lo menor è inferior, dice el P. Pascual, se subordene à lo mayor y superior..., los elementos, como inferior en todo, se subordenan, y sujetan à los Cielos: lo que manifiesta el mejor lugar, que ocupan, y el mayor y mas universal fin de su destino» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 159-60). Si sólo hubiera movimientos de átomos reinaría en el universo, y en la formación de los compuestos, una pura casualidad, lo cual va contra la misma razón, puesto que «Dios que es el summo Orden, para que fuesse mayor la obra de la criatura, puso en ella determinados principios, que por su naturaleza y por el orden impreso por el mismo tirassen à las admirables operaciones, que se celebran en la naturaleza» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 201).

9. — *El problema del espacio y el tiempo.*

La gran cuestión de toda cosmología, el espacio y el tiempo, no falta tampoco, aunque tratada ocasionalmente y con brevedad, en la filosofía de la naturaleza del P. Pascual.

El ultrarrealismo afirma que el espacio es una realidad existente, distinta de los cuerpos y que debe concebirse como algo absoluto e infinito. De este parecer fue el atomismo antiguo, renovado en la Edad Moderna por Gasendi. Este afirma que el espacio es algo verdadero, es decir, un ente real pero de una realidad «sui generis» ya que no es substancia ni accidente. Newton defendió la realidad de un espacio absoluto.

El P. Pascual es contrario a tal opinión. Dice categóricamente que lo de un «espacio infinito, y aquella diversidad de espacios de la Philosophia Atomista, no parece otra cosa, que conceptos de un entendimiento esclavo de la imaginacion; pues, porque esta no puede formar idea de algun cuerpo sin imaginar espacio extenso que ocupe, le parece que es infinito el espacio...; pero el entendimiento, que no se sujeta, sino que supera à la imaginacion, aborrece toda infinidad en la criatura, assi como inmensidad, omnipotencia, por ser aquella como estas propia perfeccion de Dios» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 203-204).

Después de esta manifiesta oposición al realismo exagerado, esta-

blece el monje mallorquín una sutil diferencia entre espacio intrínseco y espacio extrínseco. Notemos que la filosofía aristotélico-escolástica había hablado de lugar intrínseco. Sin embargo, esta distinción no coincide exactamente con la pascualiana. Para la filosofía escolástica el lugar intrínseco es la parte de espacio que ocupa un cuerpo por su extensión mientras que el lugar extrínseco es esta misma parte de espacio considerada como un hueco que han de dejar al cuerpo los medios circundantes. Aristóteles en su física lo definió como «prima superficies corporis ambientis eaque immobilis» (Donat-Summa philosophiae christianae, IV Cosmologia. cap. I, art. 2). En este lugar extrínseco se consideran, aunque relativamente, los medios circundantes como inmóviles y estables. Es a este lugar al que se refiere con mayor detalle la filosofía escolástica; pues, el lugar intrínseco no puede considerarse sin referencia a los cuerpos que le rodean.

Para el P. Pascual el lugar extrínseco es, sí, este espacio ocupado por los cuerpos y circundado por ellos. Pero este espacio es de poco valor ya que «le es del todo accidental (al cuerpo) el estar en algún espacio circundante, pues sin él puede existir, como de facto está sin él el último cuerpo de el globo» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 204). Es decir, como afirma la filosofía tradicional, la expresión «lugar del universo» es falsa, ya que el universo no está en ningún lugar por no tener cuerpos circundantes.

Es en lo tocante al lugar intrínseco donde se nota la diferencia entre la teoría pascualiana y la escolástica tradicional. Para el cisterciense mallorquín no es la parte de espacio ocupada por los cuerpos, sino el lugar sin el cual ningún cuerpo puede estar. Es un accidente propio e inherente al cuerpo del cual no puede prescindir. Por ello Dios puede crear «un cuerpo fuera de todos los cuerpos que hay producidos, y este tendría su propio lugar..., pero no ocuparía ningún espacio, ni se podría mover del uno al otro porque no habría espacio corporeo» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 204).

De aquí se puede deducir que este espacio intrínseco del cual nos habla el lulista mallorquín es la «extensión», propiedad inherente a todos los cuerpos. Mientras que el espacio extrínseco, o lugar ocupado por los cuerpos, está en función de las relaciones existentes entre ellos en el universo. «Solo accidentalmente, afirma el P. Pascual, y por razón de el orden, que Dios les ha dado (a los cuerpos) en este mundo ocupan lugar extrínseco ò espacio» (ECF. t. II, Dis. VI,

p. 204). En este sentido podría considerarse, pues, el espacio como el conjunto de las relaciones locales de los cuerpos entre sí. Esto acercaría el P. Pascual a Leibniz para quién el espacio consiste en el «orden de coexistencia», esto es, la relación entre las cosas existentes, añadiendo, además, el filósofo alemán, y de las posibles como si ellas existiesen.

Se presenta ahora una aparente contradicción. Por una parte nos dice el P. Pascual que Dios podría crear un cuerpo que no ocupara espacio y no se moviera, por tanto, de un lugar a otro. Pues bien, ¿cómo concuerda entonces esto con la definición que en otra ocasión nos da, al decir que el cuerpo es una «substancia extensa, colocada, y locomovible»? (ECF. t. II, Dis. VII, p. 235). ¿Cómo, siendo una substancia colocada y locomovible, Dios puede crear una que no esté en un lugar? Según el contexto de las expresiones del P. Pascual, podemos deducir que la «situación» lo mismo que la «locomoción» no son propiedades de los cuerpos, sino puros accidentes. Pues, en otra de las expresiones en que define al cuerpo como «substancia formada de puntos, líneas y figuras en que està actuada è individuada una ò muchas de las universales substancias» (ECF. t. II, Dis. IV, p. 145), no aparecen como partes de la definición ambos elementos. En cambio hallamos siempre como propiedades inherentes el ser substancia compuesta y la extensión.

Ahora bien, si la «situación» y la «locomoción» son elementos accidentales, no implica contradicción alguna que falten en algunos cuerpos. Por otra parte, si el estar en un lugar, el espacio extrínseco, es la relación ambiental o circundante con los otros cuerpos, no hay inconveniente en admitir que, si Dios crea un cuerpo fuera de los otros, éste no ocupe lugar alguno y, en consecuencia, no haya locomoción, ya que no hay relación alguna con los otros por ser completamente extraño a ellos. La contradicción es, por tanto, sólo aparente.

Nos habla también el cisterciense mallorquín del vacío. El concepto vulgar nos lo presenta como el espacio en el cual no hay cuerpo alguno. Desde los eleáticos se está discutiendo la posibilidad del vacío, con razones a favor y razones en contra. Descartes niega rotundamente el espacio vacío, puesto que espacio y extensión de los cuerpos son una misma cosa.⁹ Leibniz no admite tampoco el vacío, aunque apoyándose en razones distintas a las de Descartes.

⁹ «Vacuum autem, afirma Descartes, philosophico more sumptum, hoc est, in

La corriente atomista defenderá el espacio vacío, lo mismo en el interior de los cuerpos que fuera de ellos. Este espacio vacío, nos dirá Demócrito, parte se encuentra en las interioridades de los cuerpos, porque son porosos, parte fuera de ellos. Y a través de Epicuro y Lucrecio será Gasendi quién defenderá la misma opinión.

El P. Pascual se opone al atomismo, negando contra él el vacío; «tanto el disseminado, como el coacervado» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 204). Con ello se pone en la corriente de Descartes y Leibniz, aunque las razones que da sean completamente distintas a las de ellos. El P. Pascual se funda en la idea de la imposibilidad de una imperfección, de un defecto, en las perfecciones esenciales y en el orden establecido por Dios. El afirmar el vacío sería como atribuir una imperfección a una perfección, lo cual va contra el orden de la Naturaleza misma. «Como la vacuidad en las perfecciones esenciales es un defecto, que no permite la naturaleza de las cosas, assi lo sería en los cuerpos, lo que no pudiera tolerar el perfecto orden, que para la mutua participacion y comunicacion ha establecido Dios en ellos; pues este requiere para ser perfecta la obra del Universo» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 204). Por otra parte, el vacío sería un grave inconveniente para las mutuas relaciones entre los cuerpos. Para evitarlo constituyó el Divino Hacedor la substancia elemental que «interior y exteriormente pervade a todos los cuerpos, dotada de una prodigiosa extensión» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 205).

Parecida doctrina a la del espacio es la que señala el P. Pascual para el tiempo. Después de rechazar, con las mismas razones que para el espacio, el realismo extremo de Epicuro y Gasendi, distingue igualmente entre tiempo intrínseco y extrínseco. El primero es un accidente propio e inherente a los cuerpos. Por tanto, de la misma madera que para el espacio, afirma que Dios podría crear un cuerpo fuera de todos los cuerpos y que tendría su propio tiempo. No depende, pues, de los otros cuerpos circunstantes. El tiempo extrínseco sería la medida de los cuerpos inferiores por la duración de los superiores, estarían medidos «los cuerpos inferiores por el tiempo de los cuerpos superiores y celestes» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 204). Este tiempo coincidiría con el tiempo horario, ó sea, la relación existente

quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est ex eo, quod extensio spatii vel loci interni non differat ab extensione corporis» (*Principia philosophiae*, II, 16).

entre los cuerpos terrestres y los movimientos de los cuerpos estelares.

Se presenta una dificultad análoga a la que se ha visto con el tiempo. ¿Es posible concebir un cuerpo fuera del tiempo? La afirmación del monje mallorquín es categórica. Para comprenderlo hay que tener presente la distinción entre tiempo intrínseco y extrínseco. Todo cuerpo, por serlo, tendrá su tiempo propio ya que sufrirá mutaciones. No obstante, Dios puede crear un cuerpo fuera del tiempo, puesto que, al crearlo fuera de otro cuerpo, no se podrá establecer la relación de medida de uno con otro, cosa que sucedió al crear el universo. Esto es lo que no puede comprender el atomismo; «por no poderse imaginar la producción de el primer cuerpo sin tiempo extrínseco que le mesure» (ECF. t. II, Dis. VI, p. 204). Al entendimiento, sin embargo, superando a la imaginación le es fácil comprenderlo.

De esta manera el pensamiento cosmológico del P. Pascual plantea y orienta los problemas que considero nucleares en toda filosofía de la naturaleza.

Si este breve y sumario estudio abre el camino hacia nuevos trabajos en torno al fondo histórico-filosófico de Mallorca, cumplirá maravillosamente el cometido de mi modesta excursión en un campo apenas investigado.

S. TRIÁS MERCANT

Ldo. en Filosofía

DOCTRINAS JURÍDICAS INTERNACIONALES DE RAMÓN LLULL (*)

VII

LA GUERRA Y LA PAZ

Ojeada histórica

Preocupación política, por un lado, y humillación por ofensa a los ideales religiosos, por otra, era el espectáculo que ofrecía la Cristiandad en la baja Edad Media.

La preocupación política sobrevino cuando los musulmanes, poseedores ya de la mitad meridional de la península Ibérica, conquistaron Asia Menor (mediados del siglo XI), puesto que así este pueblo amenazaba constantemente a la Europa Occidental y a Constantinopla, capital del Imperio Romano de Oriente;¹ era necesario, pues, detener los pasos precipitados del enemigo común de la Cristiandad, si no se quería ver a Europa tristemente convertida en su

(*) Véase ESTUDIOS LULIANOS, II, 1958, 155-174; III, 1959, 181-184 y V, 1961, 171-175.

¹ A partir del siglo X, bajo los Abbasidas de Bagdad, la decadencia árabe se acentúa; en el siglo siguiente, Alfonso VI asegura el Tajo como frontera meridional entre árabes y cristianos, si bien no se logró la total sumisión de aquéllos hasta el año 1492 con la toma de Granada por los Reyes Católicos; el norte de Africa fué fanatizado por los almorávides, quienes dieron a su reino un carácter político religioso; y otro pueblo musulmán, el de los turcos seldjúcidas, después de haber conquistado Persia y llevado sus armas triunfantes desde Siria hasta las orillas del Nilo, conquistaron Asia Menor, estableciéndose así frente a la misma capital del Imperio Bizantino, la cual, en 1453, fué tomada por los turcos otomanos, convertidos en verdadera potencia europea de la baja Edad Media. Bizancio, pues, durante cuatro siglos se vió constantemente amenazada, y la Europa Occidental que no estuvo exenta, no podía por menos de preocuparse.

esclava. Los emperadores de Bizancio, percatados de esta difícil situación, solicitaron ayuda a los cristianos de Occidente, llamada a la que éstos correspondieron proporcionándoles socorros, defendiéndoles contra la invasión de Constantinopla y de sus posesiones de Europa y ayudándoles a expulsar los invasores de las tierras que, sin derecho alguno, habían conquistado por la fuerza de las armas. El papa Gregorio VII (1073-1085), en socorro de los despojados, mandó a los caballeros cristianos, y él mismo había concebido el proyecto de partir con ellos.

Y la humillación por ofensa a los ideales religiosos no podía por menos de existir, a partir del siglo XI, en que se operó un cambio radical en el trato de los cristianos peregrinos a los Santos Lugares de Palestina. En un principio, los árabes no pusieron trabas a la gran corriente de peregrinación cristiana², y consideraron a Jerusalén como ciudad santa, respetando sus monumentos, particularmente la Iglesia del Santo Sepulcro que guardaba la tumba del Salvador; y, aunque el Corán consideraba originariamente a los musulmanes en estado permanente de guerra santa contra los infieles, el Islam concedió a judíos y cristianos una situación de preferencia respecto a otros infieles por ser pueblos del Libro, es decir, de la Biblia.³ Así se deslizó la historia hasta el siglo XI, en el que la situación cambia de repente: los árabes, tolerantes y pacíficos, se ven echados de Jerusalén por los fanáticos turcos seldjúcidas; el califa Alhaquen destruye el templo del Santo Sepulcro; y los peregrinos cristianos ahora son vejados y se ven obligados a pagar un tributo al llegar a Jerusalén.⁴ La raza de los

² Particularmente, después de Constantino y con la sustitución frecuente de las penitencias canónicas por peregrinación a los Santos Lugares, Palestina fué objeto de numerosas y piadosas visitas de los cristianos de Oriente y Occidente.

³ Les permitían vivir en país musulmán bajo sus propias leyes, con tal de que pagasen un impuesto por cabeza y se sometiesen a ciertas restricciones en su conducta (A. NUSSBAUM, *Historia del Derecho Internacional*, pág. 24).

Recuérdese, además, que las Cortes de Europa siempre se preocuparon de aquellas comarcas: Carlomagno, eje de la política europea, aprovecha su amistad con Harún-al-Rashid, eje de la política oriental, para mejorar la situación de las iglesias de Jerusalén.

⁴ PAUL LACROIX, en su *Vida Militar de la Edad Media: Las Cruzadas*, señala que los cristianos sufrieron mucho más que en ningún otro tiempo; Jerusalén estaba bañada en sangre, e idéntica suerte fué reservada a las sinagogas judías, a las mezquitas musulmanas y a las iglesias católicas. PASTORET, en su obra *Las Cruzadas*, añade que los hombres eran asesinados, las mujeres hechas esclavas, los santuarios abandonados a la

elegidos —afirmó el papa Urbano II, predicador de la primera Cruzada en el Concilio de Clermont Ferrand— era objeto de indignas persecuciones; la ira impía de los sarracenos no respetaba ni las imágenes del Señor ni los colegios regios de los sacerdotes.⁵ De regreso del Oriente, los peregrinos narraban a sus compatriotas los sufrimientos de sus hermanos de Tierra Santa y les relataban, a veces abultadamente, los sacrilegios cometidos por los enemigos, preparando así los espíritus para proporcionar socorros y liberar a los cristianos oprimidos.

Los musulmanes se presentaban, pues, como verdaderos enemigos de la Cristiandad, y para combatirlos y reconquistar los Santos Lugares, se organizaron las Cruzadas: empresas religioso-militares, ordenadas o aprobadas por la Iglesia, que se organizaron desde fines del siglo XI a mediados del XIII, para rescatar Tierra Santa del poder de los musulmanes.

Doctrinas predominantes

San Agustín (354-430),⁶ apoyándose en el mismo Evangelio, en su *De Civitate Dei*, enseña que la guerra no está prohibida de modo

profanación y las divinas reliquias caídas en manos de infieles. Y MICHAUT, en su *Historia de las Cruzadas*, dice que Pedro el Ermitaño narró, en el Concilio de Clermont Ferrand, las profanaciones y los sacrilegios de que había sido testigo ocular, así como los tormentos y las persecuciones que un pueblo, enemigo de Dios y de los hombres, hacía sufrir a los que iban a visitar los Santos Lugares; él había visto a los cristianos cargados con hierros, arrastrados a la esclavitud, enganchados al yugo, como los más viles de los animales, y a los ministros de Dios arrancados de los santuarios, azotados y condenados a muerte ignominiosa (A. VANDERPOL, *La Doctrine Scolastique du Droit de Guerre*, págs. 219 y 221).

⁵ El Concilio III de Letrán (1179) declaró la excomunión contra los que proveyeran de armas a los sarracenos, contra los que facilitaren hierro o madera para construir sus navíos y contra los que utilizasen éstos; y el papa Clemente III excomulgó a todos aquellos que, en tiempo de guerra, hiciesen el comercio con los sarracenos o les facilitasen subsidios o una ayuda cualquiera.

⁶ D. BEAUFORT declara que «el genio de S. Agustín, apoyándose en su predecesor S. Ambrosio, trazó, para todos los siglos sucesivos, las reglas determinantes de la doctrina acerca de la guerra y la paz, según la concepción católica» (*La Guerre comme Instrument de Secours ou de Punition*, págs. 7-8).

R. RECOUR afirma que «los fundamentos de la doctrina medioeval del derecho de guerra fueron lanzados por S. Agustín» (*La Doctrine de la Guerre Juste de Saint Augustín a nos Jours*, pág. 39).

A. VANDERPOL, ampliando la idea de estos dos famosos tratadistas, prueba que en

absoluto a los cristianos,⁷ sino que, por el contrario, en caso de necesidad, pueden hacerla con justicia para proteger a restaurar los derechos particulares amenazados o violados, vengar las injusticias, castigar los culpables y, en general, para restablecer el orden perturbado y mantener el imperio del Derecho; en cambio, condena las guerras emprendidas con fines imperialistas, dinásticos, egoístas o por la sed insaciables de gloria, considerándolo como «un gran bandidaje» o «un gran latrocinio».

Para este Santo, la guerra justa es el medio de obtener la paz, es decir, «la tranquilidad en el orden», pues, aun siendo en sí misma una perturbación de éste, tiene por fin su restauración e impedir un desorden mayor, cual sería el predominio de la injusticia; su causa, es el daño inferido por el adversario; y su fin, el castigo de la injusticia, de la iniquidad de los daños y perjuicios causados al individuo o a la sociedad.⁸

la Iglesia católica de la Edad Media se profesó una doctrina del Derecho de guerra contenida substancialmente en el *Decreto de Graciano* — monumento de Derecho canónico el más completo y autorizado terminado a mediados del siglo XII — y en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino — escrita a mediados del siglo XIII —, la cual no es más que la exposición de la doctrina de la *Ciudad de Dios* de San Agustín — principios del siglo V —, interpretada como lo hacía la Iglesia en su época. «Los principios fundamentales definidos por San Agustín — dice Vanderpol — sirvieron más tarde de base a la doctrina expuesta por Santo Tomás en su *Suma Teológica*», y éste «ha expuesto en forma clara y precisa la doctrina canónica del derecho de guerra tal como era enseñada en su tiempo» puesto que «todos los textos sobre los cuales se apoya se encuentran en el *Decreto de Graciano* y éste no contiene nada que contradiga la doctrina del Santo Doctor, ... lo que equivale a decir que la doctrina de San Agustín, la doctrina canónica y la doctrina escolástica del derecho de guerra no son en realidad más que una sola y misma doctrina, más o menos desarrollada». «Esta doctrina — añade el autor citado — ha sido enseñada después de Santo Tomás hasta los últimos años del siglo XVI por todos los comentaristas, sin ninguna excepción» (obra citada, págs. 196, 213 y 284-285).

⁷ «No creáis — dice San Agustín — que Dios no puede ver favorablemente ningún combate con armas de guerra, puesto que del número era el santo rey David a quien Dios rindió tan glorioso testimonio»; además, si el Evangelio condena todas las guerras, San Juan Bautista no hubiese aconsejado a los soldados deseosos de salvación eterna que se contentaran con su sueldo y no hicieran violencias ni fraudes a las personas (A. VANDERPOL, obra citada, págs. 25-26).

⁸ D. BEAUFORT: obra citada, págs. 14-30. — R. REGOUT: obra citada, págs. 39-44. — A. VANDERPOL: obra citada, págs. 23, 59 y 85-86. — A. NUSSBAUM: obra citada, pág. 40.

BEAUFORT dice que, en general, el Doctor de la Gracia considera la guerra como una reacción de la justicia vengadora de Dios contra las malas acciones cometidas por

Respecto de la intervención de terceros en la guerra justa, tanto San Ambrosio como San Agustín la estiman indicada, puesto que es un deber de todo hombre virtuoso — «innocentis ifficium» —, primero, impedir que los demás obren mal y, segundo, castigar las malas acciones cometidas por éstos. Sobre este particular, la idea predominante en San Agustín es que el perverso debe ser sometido y castigado.⁹

Durante la alta Edad Media —siglo V al X— puede decirse que no sufrió variación esta doctrina.¹⁰ Los tratatistas de esta época¹¹ declaran que la conservación de las relaciones pacíficas entre los pueblos debe estar asegurada, obligando a los perturbadores de la paz a someterse; y, la mayoría de los textos invocan, también, la obligación universal de socorrer y ayudar a los inocentes, con el fin de prevenir las malas acciones e impedir la iniquidad.¹²

los hombres, ya que la iniquidad de éstos no puede quedar impune; por esto, en el plan divino, la guerra aparece como una medida de policía e higiene adoptada por el Juez supremo, Juez de jueces, para restablecer el orden y reducir los pueblos a la observancia de la Ley (obra citada, pág. 18). Y añade REGOUT: «La guerra es una consecuencia del pecado»; y «es empleada por la justicia de Dios para castigar y para corregir a justos y pecadores» (obra citada, pág. 41).

El ejemplo de guerra justa que cita San Agustín es el caso en que un pueblo o Estado deja de castigar delitos graves cometidos por sus ciudadanos o rehusa restituir lo que ha capturado injustamente; tanto en estos casos como en el de los Amoritas o Amorreos, que «negarou el libre paso» a través de su territorio a los Israelitas, se considera que las guerras son justas (D. BEAUFORT: obra citada, pág. 20.—R. REGOUT: obra citada, pág. 42).

⁹ D. BEAUFORT: obra citada, pág. 29.—R. REGOUT: obra citada, pág. 41.

¹⁰ «Una ojeada en conjunto de este período —dice REGOUT— revela la supervivencia y la preponderancia de la doctrina agustiniana, cuyos principios no pudieron ser quebrantados». «Durante este período, la sola aportación nueva a la teoría de S. Agustín es la definición de S. Isidoro, y aun más en la forma que en el contenido» (obra citada, pág. 49).

¹¹ El período en cuestión no es nada rico en monumentos científicos; siendo SAN ISIDORO DE SEVILLA (560-636) el más destacado de los tratadistas. En el libro XVIII de sus *Etimologías* este Santo define la guerra justa como aquella «que se hace, previo aviso, para recuperar los bienes o, para rechazar los enemigos», «pues ninguna guerra justa se puede hacer más que para reparar un mal o para rechazar los enemigos»; y, por otra parte, considera injustas las guerras «emprendidas por pasión, sin razones legítimas» (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 32-34.—R. REGOUT: obra citada, págs. 45-46.—A. NUSSBAUM: obra citada, pág. 41.—L. GARCÍA ARIAS: *Adiciones sobre Historia de la Doctrina Hispánica de Derecho Internacional*, pág. 336).

¹² D. BEAUFORT: obra citada, pág. 55.

Las colecciones de cánones de los siglos XI y XII siguen, igualmente, la doctrina tradicional.¹³

Con los grandes teólogos del siglo XIII, tampoco sufrió ninguna transformación radical la antigua doctrina sobre la guerra y la paz, sino que tan solo progresó notablemente.¹⁴ Así, los escritores de este grupo señalan, como fin de la guerra justa, la reparación de la injusticia cometida y la consolidación de la paz perturbada; ven en ella un acto de justicia vengadora y un instrumento de castigo; y no vacilan en declarar que la intervención de terceros en la guerra es un derecho y un deber.¹⁵

¹³ D. BEAUFORT: obra citada, págs. 32-50. — R. REGOUT: obra citada, págs. 47-66.

REGOUT afirma que las concepciones de S. Agustín acerca de la guerra justa son reproducidas y manifiestamente adoptadas por el *Decreto de Graciano*, y que, en la cuestión relativa a la defensa de los aliados, Graciano cita a S. Ambrosio e insistente sobre el deber de defender al prójimo con las armas, cuando es víctima de una injusticia, siendo cómplice de esta misma injusticia el que no la haga (obra citada págs. 62-66).

Las ideas principales de Graciano expuestas en el Decreto que lleva su nombre y que hacen a este estudio, creemos que pueden ser resumidas así: hacer la guerra no es pecado, pues no todos ellas son condenables desde el punto de vista moral; acerca de la guerra justa reproduce las definiciones de S. Agustín y de S. Isidoro de Sevilla; considera como objetivos de la guerra justa: rechazar el enemigo, recuperar los bienes detentados, reprimir y prevenir el crimen, restaurar el derecho violado, asegurar a los pueblos el orden, es decir la «paz» en el sentido de S. Agustín; y respecto de la intervención de terceros en la guerra justa, la considera obligatoria a favor de la víctima de una injusticia (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 46-50. — R. REGOUT: obra citada, págs. 62-66).

IBO DE CHARTRES (1040-1116), el canonista más famoso de su tiempo, en las recopilaciones *Decretum* y *Panormia*, dedica amplio espacio a las ideas de S. Agustín y reproduce como ejemplo de guerra justa la de los Israelitas contra los Amoritas. Y el papa ALEJANDRO II (1061-1073) declara que la guerra contra los sarracenos es justa por razón de que éstos persiguen a los cristianos y les obligan a evacuar sus casas y villas (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 42-46. — R. REGOUT: obra citada, págs. 47-48).

¹⁴ D. BEAUFORT: obra citada, págs. 70-71.

¹⁵ D. BEAUFORT: obra citada, págs. 56-71. — R. REGOUT: obra citada, págs. 75-93. — A. VANDERPOL: obra citada, págs. 17, 23, 29-30, 86 y 89-91. — A. NUSSBAUM: obra citada, págs. 41-43.

SANTO TOMAS DE AQUINO (1225-1274), en la segunda parte de la *Suma Teológica*, expone su doctrina acerca de la guerra y la paz, inspirándose enteramente en S. Agustín y, en particular, en los textos agustinianos tal cual los encontró reunidos en el *Decreto de Graciano*. Para el Príncipe de las Escuelas hacer la guerra no es necesariamente ilícito, puesto que, aunque el hombre siempre debe estar pronto a no resistir o a no defenderse, a veces es necesario obrar de distinto modo en interés general y

Y, entre la doctrina de los teólogos del siglo XIII y la de los cano-

para el bien de aquellos contra los cuales se combate. Al exigir tres condiciones para que la guerra sea justa — que la haya autorizado el Príncipe; justa causa, es decir, que el adversario merezca ser combatido por faltas o delitos por él cometidos; y recta intención, o sea, que el ánimo del beligerante sea promover el bien y evitar el mal —, reproduce la doctrina de S. Agustín relativa a la justicia de la causa y desarrollada las enseñanzas de éste a cerca de la intención recta: el fin de la guerra es la paz, la represión de los malhechores, el mantenimiento de la justicia; y la causa primordial y justificativa de la guerra es la prosperidad del país, la tranquilidad, el orden y el bienestar de la comunidad contra las injusticias cometidas por extranjeros. «No se pide la paz para llegar a la guerra — dice el Doctor Angélico —; sino que se hace ésta para obtener aquélla». Proteger al prójimo contra la iniquidad, es obligación evidente a los ojos de Sto. Tomás, citando el siguiente pasaje de S. Ambrosio: «qui enim non repellit a socio injuriam, si potest, tam est in vitio quam ille qui facit» (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 56-63. — R. REGOUT: obra citada, págs. 79-93. — A. VANDERPOL: obra y lugar citados. — A. NUSSBAUM: obra y lugar citados).

Opuesta a la tendencia aristotélica que caracteriza el pensamiento de Sto. Tomás, está la tradición agustino-arábica representada, entre otros, por ALEJANDRO DE HALES (1170-1245). Este franciscano, en la tercera parte de su *Summa Theologiae*, considera la guerra como un castigo de culpables: «Toda guerra — dice — debe servir o bien para evitar la injusticia o para castigar». Y respecto del derecho de intervención, declara resueltamente y sin titubeos que es un derecho y un deber de todos cooperar al mantenimiento del reino del derecho y conservación de la paz, así como proteger el prójimo contra la injusticia e iniquidad (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 63-68. — R. REGOUT: obra citada, págs. 75-77).

El otro franciscano, considerado como el más destacado pensador de la escuela franciscana del siglo XIII y de todo el grupo de escritores que representan la tendencia agustino-arábica, fué SAN BUENAVENTURA (1221-1274). Este tratadista no admite más guerra justa que la que tiene por fin evitar o reprimir la injusticia, reconociendo como motivos admisibles: la defensa de la patria, de la religión y de la paz; por esto declara que es digna de elogio la adopción de medidas de castigo o represalias, inspirada en deseos de justicia y por amor al prójimo. El Doctor Seráfico no se cansa de repetir que el mero hecho de tolerar la impunidad del mal, equivale a una perturbación del orden y a un atentado a la justicia, es decir, que, para este Santo, un pueblo que sufre una injusticia debe poder contar con el auxilio de los que están en condiciones de vengarla. (D. BEAUFORT: ob. cit., págs. 68-70. — R. REGOUT: ob. cit., pág. 79).

El Profesor de la Sorbona, ENRIQUE DE GAND (Henricus Goethals, comienzos del siglo XIII-1293), en sus *Quodlibeta*, después de elogiar la actitud del soldado cristiano que, en defensa de la plaza de San Juan de Arce (1291) y mientras los otros soldados huían ante los Sarracenos, se lanza sobre el enemigo y muere, enseña: solamente se debe recurrir a la violencia, cuando hayan resultado infructuosos todos los intentos de arreglo pacífico; la guerra debe hacerse con el fin de poder vivir en paz sin injusticia; y el fin de la guerra justa es recuperar los bienes injustamente arrebatados o evitar la iniquidad. Este escritor considera como guerra justa la que se hizo contra los Sarracenos (R. REGOUT: obra citada, págs. 77-79).

nistas de la misma centuria, no existente ninguna contradicción,¹⁶ por lo que la teoría de estos últimos no puede presentar tendencia alguna a separarse de la tradicional; además, tampoco introduce novedad substancial en esta materia. Los canonistas condenan la anarquía y la falta de legalidad, declarando que el motivo universal que hace tolerable la guerra, es precisamente el destierro de la injusticia, la represión de la iniquidad, el respeto al orden, el imperio del derecho en la vida internacional.¹⁷

¹⁶ R. REGOUT; obra citada, págs. 140-141.

¹⁷ D. BEAUFORT; obra citada, págs. 110-111.

El dominico catalán, impulsador de la predicación a árabes y judíos, encauzador de las actividades misioneras de los suyos y orientador de Ramón Llull, SAN RAMON DE PENYAFORT (1180-1275), en el libro X de su *Summa de Poenitentia*, titulado «De Raptoribus et Praedonibus», trata de los problemas de la guerra. Para este tratadista, la guerra solamente está permitida en el caso de una injusticia cometida y no reparada, siempre que los demás medios de conciliación hayan resultado inútiles, o, en otros términos, cuando existe necesidad absoluta de guerrear o agresión súbita, pues, en este último caso, está permitido hacerse justicia uno mismo ya que el orden y el derecho deben ser mantenidos a toda costa. El móvil de la guerra no deben ser ni el odio ni otros sentimientos de venganza o egoistas, sino el amor al prójimo, el celo por la justicia y el deber de obediencia. Ramón de Penyafort invoca la autoridad de S. Agustín y reproduce nuevamente como ejemplo de guerra justa, la sostenida por los Israelitas contra los Amorreos o Amoritas por haber negado éstos a aquéllos el paso pacífico por su territorio. Y finalmente, basándose en el principio de que los infieles no pueden poseer, en su *Summa Aurea*, enseña que la guerra hecha entre fieles e infieles es justa con respecto a aquéllos. Es curioso cómo este General de la Orden de Predicadores, creadora de la Inquisición, no admite más que la libre adhesión a la fe, nunca la imposición violenta del dogma, por lo que únicamente admite las conversiones de infieles realizadas buenamente y niega valor a los bautizos forzados, teniendo por nulos los que así fuesen (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 73-67. — R. REGOUT: obra citada, págs. 67-68. — A. VANDERPOL: obra citada, págs. 32, 55 y 86. — L. GARCÍA ARIAS: obra citada, pág. 337. — F. ELÍAS DE TEJADA: *Las Doctrinas Políticas en la Cataluña Medieval*, págs. 71-72).

El cardenal-arzobispo de Ostia, HOSTIENSE (Henrique de Suse, comienzos del siglo XIII-1271), profesor de Bolonia y París, en su *Summa Aurea*, acepta el concepto de guerra justa formulado por S. Ramón de Penyafort, el cual apenas difiere del dado por Sto. Tomás, al decir que la guerra justa es la que se hace en virtud de una orden del Príncipe para recuperar la posesión de las cosas que nos han sido arrebatadas o para rechazar al enemigo. Este canonista considera loable recurrir a la fuerza «para defender a los oprimidos y combatir a los enemigos de Dios, para proteger la paz y la justicia». A la guerra hecha entre fieles e infieles la considera justa con respecto a aquéllos, denominándola *bellum Romanum* por considerarla como la continuación por la Cris-

Según acabamos de ver, para la suma de escritores medievales, tanto las Cruzadas, aprobadas por la Iglesia, como las guerras emprendidas por el pueblo Cristiano contra los Sarracenos, encajan dentro de la categoría de guerras justas, puesto que aquellos contra los cuales fueron hechas, habían cometido crímenes que merecían la guerra, injusticias graves no reparadas ni castigadas por los jefes musulmanes, con quienes, por otra parte, no existía posibilidad de conciliación ni de paz;¹⁸ no fué; pues, el simple entusiasmo o fanatismo religioso que las provocó, aunque, esto sí, las hizo posibles. Nadie puede poner en duda el derecho que tenían los cristianos de Occidente a corresponder a la llamada de sus hermanos de Oriente vencidos y constantemente amenazados por injustos agresores; pero, aun más que esto, la causa muy legítima de guerra justa e intervención de terceros era la defensa y protección de los templos y monumentos

tiandad medieval de la guerra que hicieron los Romanos contra sus enemigos del exterior.

Esta última tesis, que fué reproducida por un gran número de canonistas, también la vemos combatida por Inocencio IV, Sto. Tomás de Aquino y Vitoria (R. RECOUT: obra citada, págs. 72-75. — A. VANDERPOL: obra citada, págs. 56 y 225-227. — F. ELÍAS DE TEJADA: obra citada, pág. 71).

El papa INOCENCIO IV (1243-1250), en su *Apparatus in quinque libros Decretalium*, proclama que no se puede forzar a los infieles a abrazar la fe, pero el Pontífice puede obligar a éstos a que reciban los predicadores del Evangelio; y, si dificultan o tratan de impedir su predicación, cometen una falta, pudiendo entonces ser constreñidos por el brazo secular (R. RECOUT: obra citada, págs. 69-72. — A. VANDERPOL: obra citada, págs. 230 y 233-234).

¹⁸ VANDERPOL demuestra como, en el siglo XVI, «un teólogo: Vitoria, un cano-nista católico: Guerrero, y un juriconsulto protestante: Gentili, estuvieron de acuerdo para afirmar que toda paz era imposible con los infieles, y que éstos no eran acreedores a ninguna indulgencia» (obra citada, págs. 223-224).

El insigne VITORIA, en su *De Bello*, enseña que «la guerra está hecha para asegurar la paz y la seguridad, pero, a veces, éstas no se pueden obtener sino destruyendo a los enemigos; y éste es el caso de los Sarracenos, de quienes no se puede jamás y bajo ninguna condición esperar una paz estable». GUERRERO, en su *Tractatus de Bello justo et injusto*, proclama que «los infieles que son pacíficos no pueden ser atacados sin causa legítima, salvo los Sarracenos y sus seguidores, los cuales deben ser combatidos aun cuando quieran la paz, pues, es de suponer que, cuando se presente alguna oportunidad, atacarán a los cristianos». Y, en cuanto a GENTILI, he aquí los términos en que se expresa en su *De jure Belli*: «con los Sarracenos o los Turcos estamos en guerra y ninguna reconciliación es posible; con otros extranjeros comerciamos, y con ellos no tenemos guerra» (A. VANDERPOL: obra citada, pág. 224).

religiosos de Palestina, así como de los cristianos residentes en Tierra Santa y de los peregrinos oprimidos, vejados y tiranizados. Si los Turcos y Sarracenos no hubiesen perseguido a los cristianos, tampoco se hubieran organizado las Cruzadas; pero éstos no podían tolerar de ninguna manera la serie de crímenes y sacrilegios cometidos contra Dios y contra los hombres.

RAFAEL BAUZÁ Y BAUZÁ

Madrid

(Continuará)

TRES TEMAS SOBRE EL «LIBRO DE AMIGO Y AMADO»

A) LA VERSIÓN ALEMANA DE KLEIBER, B) LA REPERCUSIÓN DEL CANTAR,
Y C) EL INFLUJO TROVADORESCO (*)

A Rodolfo Grossmann,
maestro cordial y amigo

Durante el trimestre académico de verano (Mayo a Julio) de 1961 el Lectorado de Español del Instituto Ibero-americano de Investigaciones Científicas de la Universidad de Hamburgo organizó un curso de divulgación luliana bajo el título: *Un gran europeo medieval. Raimundo Lulio y su obra poética*. En conexión con este curso, tuvo lugar un seminario sobre el *Libro de Amigo y Amado*. Además del estudio e interpretación de esta obra, los estudiantes que participaron, en su mayoría romanistas, llevaron a cabo pequeños trabajos de *investigación* en relación con el tema. Entre ellos destacaron: El estudio crítico de la traducción alemana de Kleiber, la comparación del *Cantar de los Cantares* y sus motivos y las fuentes trovadorescas anteriormente estudiadas ya por Montoliú. En cada trabajo, mi labor se limitó a orientar acerca del método adecuado y clasificación sistemática del material reunido por los estudiantes para estos trabajos.

La señorita EDITH AWE, con gran entusiasmo trabajó sobre la versión alemana de Kleiber, comparándola con el original catalán y la versión castellana de Riquer.

El segundo trabajo, la comparación del *Cantar de los Cantares* con el *Libro de Amigo y Amado*, toma como texto bíblico de referencia la versión catalana de Clascar a fin de que los paralelos destacasen mejor, toda vez que los participantes iniciaban sus tareas en el campo de la literatura catalana. Este trabajo corrió a cargo de la señorita BRIGITTE SEELEMANN.

(*) En este número, publicamos el primer trabajo, dejando los dos restantes para el número próximo.

El tercer trabajo realizado por el señor DIETER REICHARDT, parte del estudio de Montoliú *Ramón Llull, trobador* al que agrega algunas sugerencias.

Estudios Lulianos ha obrado con gran comprensión al publicar estos trabajos noveles y, por ello, quiero testimoniar mi gratitud al Rector de la *Maioricensis Schola Lullistica* y Director de dicha publicación, doctor Garcías Palou.

J. NAVARRO

Universität Hamburg

Ibero-amerikanisches Forschungsinstitut

I

ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA TRADUCCIÓN ALEMANA DE LUDWIG KLAIBER DEL «LIBRO DE AMIGO Y AMADO»¹

Se puede constatar que la traducción en general es buena, sobre todo en cuanto a la interpretación y la comprensión de la obra. Se debe tomar en cuenta que algunos pensamientos de Llull se dejan interpretar mejor que traducir exactamente. Sin embargo hay algunas diferencias entre la obra y la traducción alemana en las cuales el concepto sufre cambios de sentido que no serían necesarios y que podrían evitarse a nuestro juicio. En otros casos el concepto original resulta tan cambiado, que el significado luliano primitivo queda casi irreconocible.

Aquellos pasajes que, a nuestro juicio, son susceptibles de mejor traducción pueden clasificarse de la siguiente forma:

- I. Ampliación del concepto traducido.
- II. Reducción del concepto traducido.
- III. Conversión de un concepto dinámico en estático y viceversa.

¹ LUDWIG KLAIBER, *Das Buch vom Liebenden und Geliebten*, Verlag Otto Walter AG Olten, 1948. Klaiber traduce siguiendo la edición de Galmés (Mallorca, 1914). Fuera de la obra traducida el libro contiene una biografía de Llull; una introducción a la obra, titulada «La Mística del Libro de Amigo y Amado»; y además notas bibliográficas que se dividen en los grupos siguientes: 1) sobre la biografía de Llull, 2) sobre las obras de Llull, 3) sobre el «Libro de Amigo y Amado»: a) los originales, b) las traducciones, c) literatura secundaria.

- IV. Sustitución de un concepto activo por otro pasivo y viceversa.
- V. Diferencias a causa del uso de otras formas gramaticales.
- VI. Traducciones libres.
- VII. Traducciones inexactas.
- VIII. Versículos en los cuales coinciden casos de los grupos señalados.
- IX. Casos especiales.

En este breve trabajo sólo se hará referencia a los casos más importantes de cada grupo. En cada uno de ellos los versículos serán tratados de la manera siguiente:

Bajo a) aparece el versículo original catalán;² sigue la traducción de Klaiber (b), traducida al español literalmente (c), y luego la traducción alemana que nos parece más adecuada al versículo español (d).

I. Ampliación del concepto traducido

- a) 32.³ ...E les condicions de l'Amat són que sia vertader, liberal, piadós, just a son amic.
- b) 33.³ ...Und die Bedingungen des Geliebten sind: Er sei wahr, gütig, gnädig und gerecht mit denen, die ihn lieben.
- c) ...con aquellos que le aman.
- d) ...mit seinem Liebenden.
- a) 76. ...E ells demanaren a amor que els vestís e els ornàs de sos *afaiçonaments*, per ço que fossen a l'Amat pus agradables.
- b) 77. ...Und sie baten die Liebe, dass sie sie mit ihren *Eigenschaftten* kleide und schmücke, damit sie dem Geliebten um so gefälliger würden.
- c) ...con sus *propiedades*...
- d) ...mit ihren *Vorzügen*...

«Vorzüge» en el sentido de atractivos, encantos, está más cerca de «afaiçonaments» que «Eigenschaften».

II. Reducción del concepto traducido

- a) 95. ...Repòs l'amic: -Necessitat e amors m'han fet venir veer tes faïçons e tos *capteniments*.

² Sigo la traducción de MARTÍN DE RIQUER, *Ramón Llull «Libro del Amigo y Amado»*, Juan Flors - Editor, Barcelona, Madrid, Lisboa, 1950.

³ La numeración de los versículos no se corresponde en Klaiber y Riquer, ya que Klaiber divide el versículo 4.º en versículo 4.º y 5.º

- b) 96. ...Der Liebende antwortete: Der Zwang der Liebe liess mich hierher kommen, um Deinen Ruhm und Deine *Herrlichkeit* zu sehen.
- c) grandeza, majestad
- d) *Wesen*

«Herrlichkeit» es solamente una parte, no todo lo que se comprende bajo «capteniments».

- a) 143. ...E si veus amador pobrement vestit, ..., sàpies que en aquell veus salvació e perdurable *benedicció*.
- b) 144. ...Und wenn Du einen Liebenden erblickst, ärmlich gekleidet, ..., wisse, dass Du in ihm Heil und ewiges *Glück* sieshst.
- c) fortuna
- d) *Segnung, Segen*

III. Conversión de un concepto dinámico en estático y viceversa

- a) 10. ...e ja li parle *desirant ses honors*.
- b) 11. ...und ich spreche zu ihm, *indem ich seine Ehre suche*.
- c) ...*buscando* sus honras.
- d) ...indem ich ihm Ehre *wünsche*.

El verbo desear que tiene carácter estático, es sustituido en la traducción alemana por el verbo buscar (suchen) que tiene carácter dinámico. Pasa lo mismo en el versículo siguiente:

- a) 11. ...Repòs: —*Per honrar los honraments* de mon Amat,...
- b) 12. ...Er antwortete: *Um die Ehre* meines Geliebten zu suchen,...
- c) ...*para buscar la honra* de mi Amado...
- d) ...*um die Ehre* meines Geliebten zu ehren. (Traducción literal). Mejor sería: ...um meinem Geliebten *Ehre zu erweisen*...
- a) 149. Cantava l'Amat, e deïa: *Endrecen-se* los meus lloadors en lloar mes valors,...
- b) 150. Der Geliebte sang und sagte: *Es scharen sich* meine Verehrer, um meine Tugenden zu preisen;...
- c) ...: *Júntanse* mis loadores a alabar...
- d) ...: Meine Verehrer *machen sich bereit*, (*machen sich auf den Weg*), um...

El espíritu dinámico es muy característico de Lull y su obra. Se convierte en la traducción alemana en estático. La expresión alemana no plasma con tanta fuerza la situación presentada por Lull.

IV. *Sustitución de un concepto activo por otro pasivo y viceversa*

- a) 54. ...Repòs l'amic: -E miracle és contra amor si l'Amat no desperta l'amic, *puè que l'ha desirat*.
- b) 55. ...Der Liebende antwortete: Und ein Wunder ist est gegen die Liebe, wenn der Geliebte nicht den Liebenden weckt, *der sich nach ihm sehnte*.
- c) ...si el Amado no desperta al amigo, *que (el amigo) lo ha deseado* (al Amado).
- d) ...dass der Geliebte nicht den Liebenden weckt, *wenn er (Amado) sich nach ihm sehnte* (ihm=lo, al amigo).

«...der sich nach ihm sehnte» no puede ser, porque se dice antes que el amigo ha olvidado a su Amado. El amigo que en el versículo de Llull es pasivo (duerme) pasa a ser activo en la traducción alemana, y el Amado que es activo (lo ha deseado) se convierte en pasivo.

- a) 70. ...Sens aitals fruits *no es lleixa amor tocar a sos servidors*.
- b) 71. ...ohne solche Früchte *lässt sich die Liebe nicht mit ihren Dienern ein*.
- c) ...*el amor no se mete con sus servidores*.
- d) ...*lässt sich die Liebe nicht von ihren Dienern fassen*.

El amor tiene carácter pasivo en el versículo catalán, y ha recibido un sentido activo en la traducción alemana.

V. *Diferencias a causa del uso de otras formas gramaticales*

- a) 7. ...Repòs: -Hoc, per ço cor enfre los treballs e els plaers que em dónes, no en *faç* diferència.
- b) 8. ...Er antwortete: Ja, denn zwischen den Leiden und den Freuden, die Du mir schenkst, *machst Du* keinen Unterschied.
- c) *haces...*
- d) *mache ich...*

Al usar la segunda persona resulta cambio de sentido.

- a) 80. Tramès *lletres* l'amic a son Amat,...
- b) 81. Der Liebende übergab seinem Geliebten *Briefe*,...
- c) cartas
- d) einen Brief (una carta)

Según nota en la traducción de Riquer «lletres» significaba «carta», como en latín «litterae». (Lo mismo en el vers. 129/130).

- a) 96. Demanaren a l'amic *de qui era*. Repòs: – *D'amor*. – *De què est?* – *D'amor...*
- b) 97. Man fragte den Liebenden, *woher er ware*. Er antwortete: *Von der Liebe*. – *Wem gehörst Du?* – *Der Liebe...*
- c) ...de dónde era? – De amor. – De quién eres? – De amor...
- d) ...wem er gehörte? – Der Liebe. – Woraus bist Du? – Aus Liebe...

Se trata, como puede verse fácilmente, de una confusión entre los pronombres «qui» «què» y la preposición «de» con el adverbio «d'on».

VI. Traducciones libres.

- a) 132. Vestia l'Amat son amic mantell, cota, gonella; e capell *li faïa* d'amor, e camisa de pensaments, ..., e *garlanda de plors*.
- b) 133. Der Geliebte bekleidete den Liebenden mit Jacke, Rock und Mantel. Die Kappe machte er ihm aus Liebe, das Hemd aus Gedanken, ..., *den Kopf bekränzte er mit einem Kranz von Tränen*.
- c) ...el gorro le hacía de amor, la camisa de pensamientos, ..., y *la cabeza adornaba con guirnalda de llantos*.
- d) die Kappe machte er ihm aus Liebe, das Hemd aus Gedanken und *einen Kranz von Tränen*.
- a) 170. Amor és *bulliment* d'audàcia e de temor *per fervor*...
- b) 171. Liebe ist eine *Mischung* von Kühnheit, Furcht und *Leidenschaft*...
- c) Amor es una *mezcla* de osadía, temor y fervor.
- d) Liebe ist ein *Aufwallen* von Kühnheit und Furcht aus *Inbrunst*.

«Mezcla» no tiene el sentido plástico y dinámico de «bulliment» que tiene a su vez mucho de «calor» en sí. – La colocación de la conjunción «y» en Klaiber modifica el sentido original. – Nos encontramos con una traducción deficiente de «fervor» (Véase IX b).

- a) 195. ...; e els plaers e els turments *s'ajustaven e s'unien* en ésser una cosa mateixa en la volentat de l'amic...
- b) 196. ...Freude und Leid *taten sich zusammen und einigten sich*, ein und dasselbe Ding im Willen des Liebenden zu sein...
- c) ...se aliaron y se pusieron de acuerdo,...
- d) ...trafen zusammen und vereinigten sich,...

Klaiber traduce: reunirse y emprender algo (Ajustarse), lo que convierte al «einigten sich» en algo innecesario. Además esta palabra (einigten sich) traduce el «ponerse de acuerdo» y no el «unirse».

- a) 212. ...a enamorar sos sotsmeses per honrar sós honraments.
- b) 213. ...dass er seine Untertanen mit Ehrfurcht vor seiner Grösse erfülle.
- c) ...a llenar a sus súbditos con veneración a su grandeza.
- d) ...um seinen Untertanen Liebe einzufliessen, damit sie ihm Ehre erweisen.

Klaiber suprime «amor», un concepto fundamental en el versículo y en todo el pensamiento luliano.

- a) 264. Esguardava l'amic son Amat en la major diferència e concordança de virtuts, e en la major contrarietat de virtuts e de vicis, e en ésser (e) perfecció, qui es convenen pus fortment sens defalliment e no ésser, que ab defalliment e ab no ésser.
- b) 265. Der Liebende erblickte seinen Geliebten in der grössten Unterschiedlichkeit und im grössten Einklang der Tugenden und in der grössten Gegensätzlichkeit von Tugenden und Lastern, und er schaute ihn in seinem Sein und in seiner Vollkommenheit, die sich besser und makelloser zu einander verhalten als zu Unvollkommenheit und zu Nichtsein.
- c) ...y le consideraba en su ser y perfección que armonizan mejor y más intachable el uno con el otro que con imperfección y no ser.
- d) ...und im Seim und in der Vollkommenheit, welche stärker übereinstimmen ohne Unzulänglichkeit und Nichtsein als mit Unzulänglichkeit und Nichtsein.

La traducción interpreta libremente. El último pensamiento del versículo es hermético.

VII. Traducciones inexactas

- a) 3. Ajustaren-se molts amadors a amar un Amat qui els abundava tots d'amors; e cascú havia per cabal son Amat e sos pensaments agradables,...
- b) 3. Viele Freunde vereinigten sich, um den Geliebten zu lieben, der sie alle mit Liebe überschüttete. Undein jeder hatte seinen Geliebten allein und dessen Wohlgefallen,...
- c) ...y cada uno tenía a su Amado solo y su placer,...

- d) ...und ein jeder hatte seinen Geliebten *als Schatz* und *seine angenehmen Gedanken*,...
- a) 141. *Gabava's e alegrava's* l'amic en les nobles de son Amat;...
- b) 142. Der Liebende *frohlockte und freute* sich über die Herrlichkeiten seines Geliebten,...
- c) El Amigo *regocijábbase* y *alegrábase*...
- d) Der Liebende *rühmte sich* der Herrlichkeiten seines Geliebten und freute sich darüber,...
- a) 67. Deïa l'amic a son Amat: -Tu est tot, e per tot, e en tot; e *ab tot tu vull tot, per ço que haja e sia tot mi*...
- b) 68. Der Liebente sagte zu seinem Geliebten: Du bist alles, durch alles, in allem und *mit allem*. *Du willst alles, damit alles eins ist*...
- c) ...Tú eres todo, por todo, en todo y *con todo*. *Tú quieres todo para que todo sea todo*...
- d) ...Du bist alles, überall und in allem; und *mit deinem ganzen Sein will ich dich ganz, damit ich alles habe und alles in mir ist*...
- a) 157. Los hòmens qui es depanyen folls per ajustar diners, mouen l'amic a ésser foll per amor; e la vergonya que l'amic ha de les gents a anar a foll, *dóna manera a l'amic d'on haja amor e preu de les gents*; e per açò és qüestió qual dels dos moviments és major ocasió d'amor.
- b) 158. Die Leute, die sich narrisch gebarden, um Reichtümer zu sammeln, bewegen den Liebenden, närrisch aus Liebe zu sein. Und die Schande, die der Liebende erleidet, wenn er wie ein Narr unter den Leuten geht, *sagt ihm, was er von der Liebe und der Achtung der Menschen zu halten hat*. Und es ist daher die Frage, welche der beiden Empfindungen die grössere Gelegenheit zur Liebe bietet.
- c) ...le dice, que opinión puede tener del amor y del aprecio de la gente...
- d) ...gibt ihm Gelegenheit, die Liebe und Achtung der Menschen zu erlangen...

Este versículo guarda relación con la paradoja evangélica: «El que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado. «El amigo, pasivamente, no reflexiona sobre su estado, sin embargo logra amor

y aprecio. Klaiber lo interpreta como si el amigo reflexionase sobre la vergüenza y viese que no le aman ni le aprecian como consecuencia; para él (el amigo) su estado tiene carácter negativo.

- a) 200. –Digues, amador, has riquesa? – Respòs que: –Hoc: Amor.
–Has pobrea? –Hoc, amor. –Per què? –*Per ço cor no és amor major*, e cor no enamora molts amadors a honrar los honraments de mon Amat.
- b) 201. Sage Liebender, bist Du reich? Er antwortete: Ja, an Liebe.
–Bist Du arm? –Ja, an Liebe. –Warum? –*Weil meine Liebe nicht gross genug ist und weil sie nicht genügend Liebende entflammt, die meinem Geliebten Ehre erweisen.*
- c) ...Porque mi amor no es bastante grande...
- d) ...weil keine grössere Liebe besteht...

En la respuesta de Klaiber no aparece la contestación a las dos preguntas, sino una sola en sentido negativo. Klaiber no toma en cuenta la antítesis de las preguntas.

- a) 221. Amor se donava a qui es volia, e car a molts hòmens no es donava e los amadors fortment no enamorava, *pus n'havia llibertat;...*
- b) 222. Die Liebe gab sich dem, der sie wollte; aber da sie sich nur wenigen Menschen schenkte und da sie die Liebenden nicht so sehr entflammte, *wie sie die Möglichkeit hatte;...*
- c) ...y como no enamoraba a los amadores *de acuerdo con la posibilidad que tenía;...*
- d) ...da sie die Liebenden nicht so sehr entflammte, *hatte sie also noch Freiheit;...*

La traducción de Klaiber resulta incompleta y no traslada en ningún caso la paradoja luliana de este versículo.

- a) 234. Amor és mar tribulada de ondes o de vents, qui no ha port ni ribatge. Percix l'amic en la mar, e en son perill pereixen sos turments e *neixen sos compliments.*
- b) 235. Die Lebe ist ein von Wind und Wellen bewegtes Meer, das keinen Hafen und keine Küste hat. Der Liebende ertrank in dem Meer, und mit ihm ertranken seine Qualen, *aber seine Verdienste schwammen obenauf.*
- c) ...pero sus méritos sobrenadaron.
- d) ...und seine Vollkommenheit wird geboren.

La traducción libre de Klaiber –poco feliz aunque correcta de concepto– deja escapar el símbolo místico –especial de la mística alemana– del nacer, al sustituirlo por nadar.

- a) 254. ...Repòs: –Segons aitals paraules se segueix que si deïa falsies *fos lloat, amat, servit, honrat per les gents, e defès dels amadors de mon Amat.*
- b) 255. ...Er antwortete: Es folgt aus diesen Worten, dass, wenn ich die Unwahrheit sage, *ich von denen gelobt, geliebt, bedient, geehrt und verteidigt werde, die meinen Geliebten verachten.*
- c) ...sería alabado, amado, servido, honrado y defendido por los cuales que menosprecian a mi Amado.
- d) ...werde ich von den Leuten gelobt, geliebt, bedient und geehrt und von denen, die meinen Geliebten lieben, abgelehnt.
- a) 277. Nodria l'Amat son amic a amar, *e amor ensenyava-li a perillar...*
- b) 278. Der Geliebte lehrte seinen Liebenden zu lieben, *die Liebe lehrte ihn zu sprechen,...*
- c) ...amor le enseñaba a hablar,...
- d) ...die Liebe lehrte ihn, in Gefahren zu sein,...
- a) 335. Oïa blasmar l'amic son Amat, en lo qual blasme *veïa l'entement la justícia e la paciència* de son Amat, cor la justícia punia los blasmadors, *e la paciència los esperava a contricció, penediment...*
- b) 336. Der Liebende hörte, wie man seinen Geliebten lästerte, und *er erblickte darin die Vernunft, die Gerechtigkeit und die Geduld* seines Geliebten; denn die Gerechtigkeit strafte die Lästerer, und *die Geduld verhieß ihnen Zerknirschung und Reue...*
- c) ...y en esto él (el amigo) veía al entendimiento, a la justicia y a la paciencia..., y la paciencia los prometía contrición y arrepentimiento.
- d) ...und in diesem Tadel erblickte die Vernunft die Gerechtigkeit und die Geduld seines Geliebten, ..., und die Geduld hoffte auf ihre Zerknirschung und Reue.

No es comprensible por qué Klaiber ha cambiado el sentido luliano, toda vez que este pasaje no ofrece gran dificultad conceptual ni estilística.

VIII. *Versículos en los cuales coinciden varios casos de los grupos señalados*

- a) 88. *Apartàren-se l'amic e amor, e tenien solaç de l'Amat; e representà's l'Amat. Plorà l'amic, e esvanèi's amor en l'esmortiment de l'amic. Reviscolà l'Amat son amic con li remembrà ses faïçons.*
- b) 89. *Der Liebende und die Liebe gingen in die Einsamkeit (grupo I) und sie erhielten Trost vom Geliebten (grupo IV), der sich zu ihnen gesellte (grupo I). Es weinte der Liebende und seine Liebe schwand ersterbend dahin (grupo II). Der Geliebte brachte seinen Liebenden wieder zum Leben (grupo VI), indem er ihm seine Schönheiten ins Gedächtnis rief (grupo I).*
- c) *El amigo y el amor se fueron a la soledad y obtuvieron consuelo del Amado que se reunió con ellos. Lloró el amigo y su amor se desvaneció muriendo. El Amado volvió al amigo a la vida, recordándole sus bellezas.*
- d) *Der Liebende und die Liebe zogen sich zurück und ergötzen sich an ihrem Geliebten. Dieser zeigte sich ihnen. Der Liebende weinte und die Liebe schwand in der Schwäche des Liebenden dahin. Der Geliebte liess den Liebenden wieder zu sich kommen, indem er ihn an seine Züge erinnerte.*

IX. *Casos especiales*

a) *llanguiments*

En muchos versículos aparece la palabra «llanguiments», que Riquer traduce con «fatigas». (En alemán: Mühe, Müdigkeit, Mattigkeit). Klaiber lo traduce de varias maneras, por ejemplo: vers. 21/22: Sehnsucht (ansia), 30/31: Qualen (tormentos), 44/45: Krummer (pena), 50/51: Verlangen (deseo, anhelo), 77/78: Leid (pena, dolor), 94-95: Liebessehnen (ansia por amor), 16/67: Verlassenheit (aislamiento), 47/48: Trübsal (tribulación), 56/57: Unruhe (inquietud), 85/86: Not (miseria), 148/49: Mutlosigkeit (depresión) etc.

Como se trata de fatigas del alma, se podría poner «Niedergeschlagenheit» (abatimiento, en sentido figural). «Mutlosigkeit» es lo más cercano a este sentido. Todas las otras traducciones pueden encuadrarse en el grupo I. En todo caso hay que reconocer la extraordinaria dificultad que representa traducir el concepto catalán «llanguiments».

b) *frevor*

La palabra «frevor» es traducida como «Leidenschaft» (pasión -

vers. 75/76, 170/71, 348/49) y «fervent» como «glühend» (ardiente – vers. 98/99).

Encontramos las palabras «Inbrunst» y «inbrünstig» más adecuadas al sentido de «frevor» y «fervent» en estos casos, porque expresan bien la absorción y dedicación del amigo en su obra y da a esta un sentido más profundo, conservando todo el carácter afectivo de «frevor».

c) *entendimiento – enteniment*

El místico alemán, Meister Eckehart, habla en su obra de las potencias del alma y hace diferencia entre tres superiores y tres inferiores. Las primeras son «memoria, entendimiento y voluntad».

Como en la obra de Llull también aparecen estos tres conceptos, se pregunta por qué Klaiber no traduce «entendimiento» con «Vernunft» en vez de «Verstand». Tal vez influído por la terminología filosófica –especialmente Kantiana– que designa «la razón» con el concepto «Vernunft». Es cierto pues que «entendimiento» significa en alemán «Verstand» pero se puede traducir también como «Vernunft» lo que sería más conveniente en este caso. (En el versículo 335/36 se encuentra una vez «entendimiento = Vernunft». «Entendimiento = Verstand» encontramos por ejemplo en los vers. 18/19; 102/103; 126/127; 138/139; 164/165; 183/184; 192/193; 225/226).

Como final y para que también quede de manifiesto la magnífica técnica de Klaiber como traductor, voy a citar un versículo de la obra de Llull con la famosa traducción de Klaiber. Quede como un modelo de las excelentes traducciones que nos brinda esta versión alemana.

122. Enllumenà amor lò nuvolat qui es mèns enfre l'amic e l'Amat; e féu-lo enaixí llugorós e resplendent con és la lluna en la nit, e l'estel en l'alba, e lo sol en lo dia, e l'enteniment en la volentat; e per aquell nuvolat tan llugorós se parlen l'amic e l'Amat.
123. Die Liebe beleuchtete den Wolkenschleier, der sich zwischen dem Liebenden und dem Geliebten gelegt hatte, und sie machte ihn so licht und hell, wie der Mond ist in der Nacht, der Abendstern in der Dämmerung, die Sonne am Mittag und die Einsicht im Willen. Und durch diese leuchtende Wolke sprache der Liebende und der Geliebte zueinander.

EDITH AWE
Hamburg

EPISTOLARI ENTORN A UNA TESI LUL·LIANA

En la renglera de fervents lullistes mallorquins del segle desset figura el doctor Sebastià Riera prevere. Nat a Manacor, passà la seva infantesa a la Ciutat de Mallorca per començar els estudis eclesiàstics en el Col·legi de Nostra Dona de la Sapiència a on s'inicià a més en la ciència exposada per Ramon Llull. Fou home de gran saber, sobretot en la disciplina filosòfica, que estudià com a deixeble del savi jesuïta P. Pere Juan Marimon, i pel seu valer obtingué per concurs, el 15 de setembre de 1656, una de les càtedres de Ramon Llull, dita de prima, en el nostre Estudi General.¹ Publicà unes conclusions lul·lianes que foren denunciades per la Inquisició i per aquest motiu va passar a la Cort per defensar la seva tesi davant el Suprem Tribunal del Sant ofici. Durant l'estada a Madrid obtingué el títol de capellà d'honor de Felip IV, i el 15 de setembre de 1666 el benefici d'una prepositura a Menorca. Més tard el bisbe de Mallorca Don Bernad Cotoner li conferí la Vicaria General a aquella illa, éssent des de aquest càrrec un fervent defensor de les inmutitats del clergat. Carregat d'anys i honors va morir a Ciutadella en el mes de mars de 1695.²

El contingut de l'epistolari que publicam ens permet de conèixer les vicissituds de la tesi del doctor Riera, episodi gairebé desconegut dins la Història del Lul·lisme; cal fer avinent d'altre banda, que el franciscà P. fr. Francesc Marsal cuidà de provar, en el pròleg del seu llibre *Ars brevis...*, que el fonament de dites conclusions no era per cap estil censurable.

* * *

El doctor Sebastià Riera havia fetes imprimir unes de les tantes conclusions lul·lianes per ell exposades en la càtedra a sos deixebles,

¹ Arxiu Històric de Mallorca: *Extraordinaris de Jurats 1654 a 1656*, p. 128.

² SEBASTIÁN VIVES: *Episcopologio de la Santa Iglesia de Menorca*. Ciudadela, 1903, p. 128.

i pensava defensar-les públicament i amb tota solemnitat de no haver estat prohibides per la Inquisició i trameses al Suprem Tribunal del Sant Ofici. Els magnífics Jurats de la «Ciutat de Mallorca» considerant ésser en perjudici de l'ensenyança i doctrina del benaventurat Ramon Lull la suspensió d'aquelles conclusions, tremeteren còpia dels sis punts que contenia la tesi del doctor Riera a les autoritats eclesiàstiques i convents de la Ciutat per tal que donassen son parer i diguessen si ere «conforme la doctrina que en llibres ensenya nostron mallorquí el beato màrtir Ramon Lull».³ Totes les contestes foren que les conclusions estaven fonamentades en la doctrina lul·liana, però com la darrera paraula sobre les mateixes l'havia de donar l'alt Tribunal de la Inquisició, cregué convenient el doctor Riera passar a la Cort a fi de poder resoldre amb més prontitud i facilitat les objeccions que's presentassin i a tal fi obtingué el 26 de juny de 1662, del Gran i General Consell autorització per nomenar el substitut en la càtedra i una subvenció de 370 escuts «provehits en Madrid cada any per temps de dos anys y no més».⁴ Abans d'embarcar, rebé el doctor Riera dels mateixos Jurats lletres de recomenació per l'Inquisidor General i pel senyor Antoni Pascual Martorell, síndic de Mallorca a la Cort.⁵

En cartes datades a Madrid el 21 de març i 11 d'abril de 1663, el doctor Riera dona compte als Jurats que l'Inquisidor General don Gonzal Bravo li havia participat que s'estudiava el defensori de les seves conclusions que havia presentat al Tribunal: igualment els assabentava de les entrevistes sostingudes amb altres membres de la Inquisició, i insinua als Jurats la conveniència de que el Rei o el Consell d'Aragó interposin la seva influència prop de l'Inquisidor General perquè cuitosament es donàs sortida a l'afer.⁶

Després d'un any de sostenir el doctor Riera controvèrsies amb el Sant Ofici i haver presentat diferents defenses a favor de les seves susdites conclusions, va saber confidencialment que la Junta de Qualificadors del 8 d'octubre 1663 havia emès vot favorable. Mancava però encara la sentència definitiva, i si bé de moment el doctor Riera

³ Les conclusions i dictamen donat pel Convent de Sant Francesc es poden veure en l'Apèndix que segueix.

⁴ Arxiu Hist. de Mall. *Actes del Gran i General Consell*.

⁵ Cartes n.º 1 i 2.

⁶ Cartes n.º 3 i 4.

confiava que es donaria aviat sortida al seu afer, prompte va veure que la cosa anava per llarg, puix el Sant Ofici considerava que la causa que tenia entre mans era d'importància, per tocar matèries de religió i haver-se de qualificar amb autoritat apostòlica la doctrina lul·liana; per aquest motiu els membres del tribunal, abans de sentenciar, volien examinar a fons tant les apologies com les contres fetes entorn de la ciència del benaventurat Ramon Llull. A l'entretant la causa seguia son camí, si bé no amb la rapidesa que era de desitjar; de totes les vicissituds ocorregudes fins aleshores en posa en coneixement als Jurats amb carta datada el 4 de juny de 1664 i els diu a més que la tardança en definir-se la qüestió serà pel bon profit de la causa lul·liana per què «de doscens anys a la nostra par la doctrina del Beat Ramon Llull no haura alcansat tant en son favor».⁷

Mestrestant els dos anys de protecció oficial dispensada al doctor Riera havien finit. Demanà aleshores, per mediació de son apoderat el Dr. Antoni Homar, rector de Sant Jaume, una nova ajuda i el 14 d'octubre de 1664 «fonch difinit i determinat per mes de dos tereseras parts del dit Gran i General Consell ab vot i parer de que se li prorrogas lo dit temps a vuit mesos ab lo mateix salari».⁸

En el transcurs de la nova pròrroga s'esdevengué que el Suprem Consell de la Inquisició fallà la causa de les conclusions lul·lianes, i en saber-ho confidencialment el doctor Riera donà avís als Jurats «de que te noticies se ha enviat a Mallorca la sentència o decret» i els prega que n'hi tremeten còpia, cosa que no varen poder fer per no haver-se rebuda.⁹ Quan el doctor Riera conegué el contingut de la sentència i que aquesta no era conforme a les seves conclusions va presentar demanda d'apel·lació.

La prosecució de la causa en la nova etapa d'apel·lació quedà paralitzada quan finiren les vuit mesades addicionals de salari. Per altra part no es contava amb mitjans per sostenir un advocat que cuidàs de la seva tramitació. Malgrat el contratemps econòmic es comptava amb el beneplàcit del Rei i del Consell d'Aragó, què informats de l'estat de la qüestió desitjaven que's passàs envant, per considerar a Ramon Llull una honra per la Corona d'Aragó. Per això el Monarca escrigué al Virrei de Mallorca que fes a saber als Jurats que son desig

⁷ Carta n.º 5.

⁸ *Actes del Gran i General Consell.*

⁹ Carta n.º 6.

era que es perllongàs l'ajuda al doctor Riera,¹⁰ i si bé de moment el Gran i General Consell no fou de parer de donar més diners per «haver gastat ja més de mil y cinchcentes lliures en dita causa», davant la intercessió reial acordà el 27 de maig de 1666, «de que se li porroque lo termini a mig any més ab lo matex salari y que se escrigue a sa Real Magestad las rahons per les quals es troba el Regne impossibilitat de acudir a mes gastos del que té obligació y que tingue per bé que passat lo mig any cesse la dita contribucio de son salari».¹¹

Quin fou el resultat definitiu de la causa de les conclusions lul·lianes del doctor Sebastià Riera? No ho sabem. Tal vegada, finit el mig any de pròrroga concedit pel Gran i General Consell, degué quedar estancada la qüestió, i per la manca de protecció oficial no fou possible proseguir-la fins a obtenir de l'Alt Tribunal de la Inquisició una sentència que, al aprovar les conclusions del doctor Riera, hagués confirmada, una vegada més, la doctrina lul·liana.

* * *

Part de l'epistolari sorgit entorn d'aquest episodi de la història del lul·lisme es conserva a l'Arxiu Històric de Mallorca; el reste s'ha perdut o potser encara es podrà trobar un dia o altre.

Les cartes n.º 1, 2, 6 i 9 estan registrades en el llibre de *Lletres Missives* dels anys de 1660 a 1669; les n.º 3, 4 i 5 es troben en un lligall de cartes dirigides als Jurats; finalmente les n.º 7 i 8 estan preses del llibre d'*Actes del Gran i General Consell* de 1664 a 1670.

JOAN MUNTANER

¹⁰ Cartes n.º 7 i 8.

¹¹ *Actes del Gran i General Consell*.

EPISTOLARI

I

Illmo. Señor: Al venerable martir y Doctor Illuminado Raymundo Lullio veneramos en esta Ciudad, como illustre y esclarecido hijo, gloria y honra deste Reyno, donde tenemos fundadas y se leen catredas de su admirable doctrina con toda satisfacción y merito de letras como tambien en nuestras Universidades de la Europa, procurando nosotros por la obligacion de nuestros officios y la devocion de todo el Reyno promover su causa en Roma assi de su canonizacion como de toda su dectrina, aunque en el spurgatorio del Sancto Tribunal no se halla notada de dissonante ni borrada cosa alguna. Y porque el Doctor Sebastian Riera, cathedratico de prima de la Universidad deste Reyno en la doctrina lulliana passa a essa Corte a constituirse en el Sancto Tribunal y V. S. Illma. a defender algunas proposiciones deste venerable e insigne Doctor, cuya doctrina suele padecer en las escuelas emulaciones y al presente la tiene muy grande, suplicamos a V. S. Illma. sea servido de honrar el dicho doctor Sebastian Riera en todo lo que fuere posible y favorecer la doctrina del venerable martir Raymundo pues en esto consiste el credito y consuelo desta Universidad y Reyno, y en defensa de cosa tan preciosa hemos determinado embiarle esperando con sus letras dara entera satisfacion al Sancto Tribunal de la probabilidad de dichas provisiones y que V. S. Illma. embiara el consuelo a este Reyno, que se aguarda con ver permitidas la defensa de dichas conclusiones. Guarde Vios a V. S. Illma. muchos años como deseamos. Mallorca y agosto a 5 de 1662.

II

Sr. Antonio Pasqual Martorell: Admirable es la devocion que tiene este Reyno al Beato Illuminado Dr. y martir Raymondo Lull, y es su doctrina muy acceptada y que causa extraordinario fruto en Mallorca, teniendo la Universidad catredas fundadas a su costa en el Estudio General y occupala de prima el Dr. Sebastian Riera presbitero, y como esta doctrina esta tan introducida y que esfuerça mucho el mis-

terio de la purissima Concepcion en que ha havido siempre algunos pareceres de contraria opinion, no ha faltado quien se haya opuesto a unas conclusiones que imprimio el Dr. Riera dirigidas a la doctrina del Beato Ramon acusandolas al Tribunal de la Inquisicion por suspectas de que hizo aprehencion y se puso impedimento al defendellas, y como la Universidad en varias ocasiones por resoluciones del Grande y General Consejo tenga embiado syndicos en Roma a solicitar su canonizacion y aprobacion de la Doctrina en que nunca se havia opuesto otro impedimento y se precisa de patrocinarlo, por no haverse declarado aqui sobre dichas conclusiones, antes bien a respuesto el Sr. Inquisidor que estan remitidas ahi al Tribunal de la Suprema Inquisicion, se ha representado al Grande y General Consejo este negocio en que se resolvió embiar al dicho Dr. Riera como interesado en la materia a defender su opinion y la doctrina ante el señor Inquisidor Mayor estando primero certificados por los prelados de las religiones de ser las conclusiones textuales del Beato Ramon y como interesa tanto en este successo el consuelo del Reyno por la mucha devocion al Santo y obligacion por ser natural paga la Universidad la costa del dicho Dr. Riera, y ha aparecido advertir y encarecer a V. M. se sirva asistir y ayudar en todo lo que fuere menester al dicho Dr. Riera assi en memoriales como en cualquier otros negocios concernientes al buen successo en nombre del Reyno que le sera muy agradecido del y se le pagara el Sancto con aumentos superiores, de todo lo informara mejor el dicho Dr. Riera que le enseñara una que trahe para el Sr. Inquisidor Mayor. V. S. le assista en todo y en todos los tribunales que fuere necesario no olvidandose de solicitar la jornada del Sr. Obispo. Guarde Dios a V. M. Mallorca, agosto a los 5 de 1662.

III

Muy Illtres. Mag^{cos} Señores Jurados: Con otras tengo escrito a V. S. de como el Inquisidor don Gonzalo Bravo me ha dicho que ya estaban en el examen del defensorio que los presente y que ya se estava mirando y por otras vias he sabido que dentro la quaresma se han tenido, aunque no fuese en uso, dos juntas de calificadores todo por abreviar mi despatxo, espero que despues de Pasqua cuando las ocupaciones de los sermones del todo se mirara, confio que mediante la intervencion de nuestro Santo martir Raymundo saldremos con triunfo. Dios lo haga como puede. Amen. De todo no dexare de dar

aviso a V. S. como devo implorando en mis sacrificios premie el Cielo lo mucho que trabajan V. S. en exsalsar nuestra Universidad Luliana y los de auxilios para pasar adelante tan buenos deseos y vida para ver el fin y Dios me los guarde como este su capellan tiene menester. Madrid y marzo a los 21 de 1663.

Capellan de V. S.

q. s. b. m.

Dor. Sebastian Riera.

IV

Muy Illtres. y Mag.^{cos} señores Jurados: Con otras tengo dado aviso a V. S. del estado de la Causa como el Inquisidor presidente en la Junta de los theologos y el secretario me han dicho que ya se mirava y pensando que se estava en ello visite con mayor cuidado y frecuencia a los padres calificadores y algunos que dan muestras del gusto de la brevedad de mi negocio me han dicho que la junta de calificadores no se havia hasta hoy hablado de tal materia, puede ser que se haya dado a mirar el defensorio a alguno en particular y que desta suerte sea todo verdad. Salvo el parecer de V. S. juzgaria ser bien otra vez solicite el Inquisidor de Mallorca porque no he podido saber si ha escrito y demas que no veo el efecto y tambien juzgo seria de conveniencia embiarme carta por su Magestad o por el Consejo de Aragon porque estos señores pueden con fundamento embiar recaudos al Sor. Inquisidor General a cerca la brevedad deste despacho y hablando desta materia con el señor Vicecanciller me dijo que mucho tardavan estos señores en el examen desta materia. Con el agente del Reyno voy disponiendo el alcansar las cartas de Su Magestad que V. S. pide. Espero se alcansaran como V. S. desea, cuyas personas guarde Dios para cuydar tengan premio en este Reyno las letras y en todo vean el buen fin de tan sanctos y utiles deseos. Madrid y abril a los 14 de 1663.

Capellan de V. S.

q. s. m. b.

Dor. Sebastian Riera.

(Continuarà)

LOS FONDOS MANUSCRITOS LULIANOS DE MALLORCA (*)

PONTIFICIO COLEGIO DE NUESTRA SEÑORA DE LA SAPIENCIA

La Biblioteca del Colegio de la Sapiencia, fundado en 1633 por el canónigo Don Bartolomé Llull, poseía ya desde antiguo un buen fondo luliano. Nacido para propagar las enseñanzas lulianas y defender la causa de la ortodoxia doctrinal y del culto del Doctor Iluminado, es natural que así fuera. Entre sus alumnos se encuentran grandes figuras que han trabajado mucho y bien en el campo del Lulismo, tales como el Padre Antonio Raimundo Pasqual, cisterciense, en el siglo XVIII, y, recientemente, el Rdo. D. Mateo Gelabert.

Dentro de sus muros residió durante muchos años la Causa Pía Luliana, cuyos fondos manuscritos conservados en una caja de tres llaves, tuvieron que ser trasladados a lugares más seguros, cuando el Colegio desapareció, momentáneamente, gracias a la persecución contra el Lulismo, en mala hora emprendida por el Obispo de Mallorca D. Juan Díaz de la Guerra (1772-1777).

De este fondo hasta ahora sólo son conocidos por los estudiosos los manuscritos de la época gótica, cuyas citas bibliográficas citaremos en el lugar oportuno.

CÓDICICES MANUSCRITOS

11 — Sign. ant. F. 119. S. XVIII. 296 × 210 mm. Enc. de perg. 573 pp. de 28 líneas escritas por una sola mano. En la tapa: Andreas Danus, collegial de Ntra. Sra. de la Sapiencia. Sobre Danús, cfr. Bover, *Biblioteca de Escritores Baleares*, 331.

1169. — LIBER QUAESTIONUM QVAE PER ARTEM DEMONSTRATIVAM SIVE INVENTIVAM SOLVUNTUR. Prologus. Inc. *Quaestiones plurimas ex pluribus et diversis materiis...* Expl. «...in hoc igitur modo superbia excedit in malitia avaritiam ut per se patet. Expliciunt quaestiones... Index quaestionum quae in hoc libro continentur...» (pp. 562-573).

Ed. Mag. IV (1729). Bibl. HLF 21, Lo 3/14, Ot 40, Av 39, Ca 27, Gl ar.

Cfr. n.º 46 y 832.

(*) Véase ESTUDIOS LULIANOS, II, 209 ss., 325 ss.; III, 73 ss., 195 ss., 297 ss.; IV, 83 ss., 203 ss., 329 ss. y V, 183 ss.

2. — Sign. ant. F. 118. S. XVI. 265 × 200 mm. Enc. perg. estropeada. Primera Sign. 26. G. 11. 405 ff. Est Petri Georgii Rossiñol.

1170. — Apologia Lullianae doctrinae adversus Nicolai Eymerici calumnias ad S. D. N. Xistum V divina providentia Papam et Philip-pum II Hispaniarum ac novi orbis monarcham authore Antonio Belver primario cathredatico poenitentiario et canonico Maioricensi.

Fol. V. Sixto V Pont. op. max. Inc. *Tandem quod summis votis desideravimus...*

Fol. VI. Philippo II Hispaniarum regi... Inc. *Si cui usque opus fuit...* Ff. 8-11 en blanco.

Fol. 1. Prologus. Inc. *Saepe mecum cogitavi an expediret...* Expl. «...et ecclesiae sacrosanctae iudicio cuncta nos metipsos summittimus Romam. Amen. Romae per Joannem Segui dum legationem ageret apud S. D. N. Papam Xistum V pro admodum illustri ac egregio D. Antonio Belver, omniscio ac huius operis authore, in quo quia quaedam reperiabantur non satis mitia scriptoris diligentia et opera sive preceptorem imitatus sum aliquantulum reconciliata. Anno 1585.

Inédita. Bibl. RD 129; Carreras II, 259; Avinyó, *Historia...* 448; Bover, *Bibliote-ca...* 112.

3. — Sign. ant. Y 131. S. XVI. 340 × 245 mm. 124 ff. de papel a dos col. de 52 líneas cada una. Anotaciones marginales.

1171. — LIBER DE PREDICATIONE. Inc. *Quoniam predicatio est officium...* Expl. «...habet habundantem. O bone Jesu... ad tuam laudem, servitium et honorem finivit Raymundus librum istum in Monte Pes-sulano in mense decembris anno MCCCIII...» Joannes Lupetus, presbiter, scripsit qui Raymundum summe diligit precando valde lectores si aliquid incompositum atque erroneum in libro reppererint non doctori sed potius rescribenti imputent. Perfecit ipsum in mense septembris anno MDXV.

Ff. 122-124. De tabula sermonum.

Inédita. Bibl. HLF 246, Lo 4/25, Av 107, Ot 103, Ca 97, Cl dj. Cfr. n.º 42 y 45.

4. — Sign. ant. F 141. S. XVIII. 300 × 205 mm. Sin foliar. Enc. de perg.

1772. — FELIX. Tratado primero que contiene Dios, el ángel, el cielo, los elementos de las plantas, de los metales y de los animales. Maravillas del orbe, prodigios de la naturaleza y cosas que el humano entendimiento debe admirar y investigar en ella. Prólogo. Dios en virtud de tu bondad... Inc. *En tristeza y congoja estaba un hombre en*

tierra extraña, el qual se maravillaba... Expl. Finalizado el libro de los animales... el modo de reynar bien y de precaverse de los malos consejeros y falsos hombres.

Ed. Mallorca, 2 vol. 1750 (RD 348). Nueva ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1948. Bibl. HLF 257, Lo 2/2, Ot 38, Av 36, Ca 227, Gl ap.

Cfr. 757, 758 y 830.

5. - Sign. ant. F. 140. Sin foliar. Las mismas características que el anterior. Contiene:

1173. - Libro segundo de Félix que contiene el tratado del hombre, del paraíso y del infierno. Maravillas del orbe, prodigios de la naturaleza y cosas que el humano entendimiento debe admirar y observar en ella para conocer y amar a su Criador. Tratado del ser y naturaleza corporal y espiritual de el hombre, de sus virtudes y sus vicios y el origen de unos y otros... Inc. *Después de haber observado Félix todas las cosas antecedentes de los animales*. Contiene el libro VIII de la edición de la BAC.

6. - S. XV. 300 × 215 mm. Los folios de pergamino van mezclados con los de papel. 210 pp. Las pp. 195-202 en blanco. Faltan ya desde muy antiguo los tres primeros folios que fueron suplidos con papel mucho más fino y letra de fines del XVI. Dos columnas de 34 líneas. Rúbricas en rojo. Las iniciales unas en rojo y otras en azul. Lo mismo los calderones. Contiene:

1174. - COMPENDIUM ARTIS DEMONSTRATIVAE. Prologus. Deus sanctissime existens... Inc. *Quoniam omnis scientia est de universalibus...* Expl. De fine huius libri. Ad laudem et magnificenciam fidei... et maxime tutelam et defensionem Domini nostri Jesu Christi.

Ed. Mag. III (1722). RD 302. Bibl. HLF 16, Lo 3/9, Ot 24, Av 24, Ca 21, Gl y. Cfr. n.º 11.

7. - Sign. ant. F 137, más antigua Y 101. En el lomo también el núm. 42. S. XV. 273 × 207 mm. 42 + 22 + 15 ff. de papel. 30 líneas. Iniciales en rojo bastante deficientes. «Est Jo. Saguini». «Est Collegii B. M. Sapienciae». Contiene:

1175. - LIBER DE DEO ET CHRISTO. Inc. *Com lo principal fi per que home creat sia...* Expl. «...Ffinides son les castions a glòria e laor de Nostre Senyor Deus Jhesu Christ».

Ed. *Obres de Ramon Lull*, ed. de J. Rosselló, Palma 1901. Bibl. HLF 47 y 176, Lo 4/20, Ot 84, Av 83, Ca 93, Gl cn. Cfr. n.º 20.

1176. - LIBER DE INVESTIGANDO DEO, ALITER DICTUS DE INVENIENDO DEO. Inc. *Com Deus age creat home a si conaxer e amar...* Expl. «...homens pusquen molt amar e tembre Deus. Ffení Ramón son libre... en Ma-

llorque la ciutat en l'any de MCCC de la Encarnació de Deu en lo mes de vuytubri.

Ed. anterior. Bibl. HLF 175, Lo 4/19, Ot 82, Av 84, Ca 92, Gl cl.

1177. — LIBER DE ESSE DEI. Inc. *Appellam l'és de Deu so que ell es...* Expl. «...e en so que fa la qual manera es divina. Ffinit es aquest libre... a Mallorca la ciutat en l'any de MCCC en lo mes de satembre...

Ed. anterior. Bibl. HLF 174, Lo 4/18, Ot 81, Av 85, Ca 91, Gl ck.

8. — Sign. ant. F 127. S. XVIII. 320 × 215 mm. 324 ff. de papel.

1178. — Llibre de càntichs expositats del Beato Ramón Lull per la venerable Sor Anna Maria del Santíssim Sagrament. Este título no aparece en la obra. Damos el que traen Rogent-Durán 375. Fol. 1. En nom de Nostro Señor Jesuchrist y a major gloria de la Beatíssima Trinitat Pare, Fill, Sperit Sant. Inc. *Vull donar unas breus noticias de com Sor Anna Maria...* Fol. 8. Lo que ha passat a Sor Anna Maria del Ssm. Sagrament a circa de aquesta matèria. Inc. *Jesus assistiume y donáume la vostra...* Fol. 8. Lo illuminat doctor y màrtir el Beato Ramón Lull compongué un llibre... Fol. 25. Estava Blanquerna en oració... Termina con el comentario n.º 39, párrafo 14: «lágrimas y plors y aquesta era la mia confusió en particular per no tenir que offerir li en actió de gracias sino flaquesas». Después de cada cuadernillo suele ir la nota siguiente: «He vist y llegit aquest plech. No tinch cosa que notar. Sor Anna Maria del Santíssim Sagrament».

Inédita. Bibl. RD 375; Bover, *Biblioteca...* 1160; Carreras II, 276. Cfr. núm. 784.

9. — Sign. ant. F 128. S. XVIII. 319 ff. de papel. Los ff. 33-41 en blanco.

1179. — Fols. 1-32. Diálogo y cántico de amor. Núm. 35. Inc. *Pensativo iba el amigo por las sendas de su Amado ..* Expl. en el diálogo núm. 39, par. 18: «respondió el amigo y dijo: después que yo vi a mi Amado en mis pensamientos, jamás estuvo ausente a mis ojos corporales...».

1180. — Fol. 42. Dialogació y càntich núm. 74. Inc. *Demanaren al amich quals son los fruits...* Termina con la dialogació... núm. 94, par. 27: «Responligné en la absència de son record y en la ignorància de ta inteligència».

10. — Sign. ant. F 126. S. XVII. 333 × 216 mm. 740 pp. Faltan las 32 pp. primeras.

1181. — B. RAYMUNDI LULLI LIBER CONTEMPLATIONIS IN DEUM. Incompleto. Contiene solamente desde parte del párrafo 13 del cap. 325, distinción 40, lib. V, vol. III, hasta el final de la obra.

Ed. Mag. IX-X (1740-42) RD 302 y Mallorca, 16 vols. (1746-49) RD 338,

Bibl. HLF 48, Lo 1/1, Ot 5, Av 3, Ca 1, Gl d. Cfr. núm. 68 y 785.

11. — Sign. ant. F 205. S. XVIII. 205 × 150 mm. 293 ff. Contiene:

1182. — Fol. 7. Datos biográficos de la vida estudiantil de Gabriel Clar de quien son todos los apuntes que detallaremos más abajo.

1183. — F. 8. Compendium Gabrielis Clar. Any 1772. Pliego de la Resurrección del Señor hasta San Juan Bautista. Divino flante spiritu brevis proponitur sumullarum tractatus juxta... Joannis Duns Scoti... dispositus a Fr. Antonio Arbona, artium lectore et filio minorum observantium..., pro lectione in Regia Universitate incipiendo die decima nona octobris et incohata die 27 anno 1772. Prologus ad audientes. F. 20v. Cujus finis imponitur die 22 junii anno 1772. F. 24. Pliego de San Juan hasta la Madre de Dios de septiembre. F. 29. Finis imponitur die 30 julii 1772. F. 32. Compendium... Gabrielis Clar et Salom inceptum die 8 sept. 1772. F. 66. Cujus finis imponitur 16 dic. 1772.

1184. — F. 69. Brevis Aristotelis tractatus in universam logicam in lucem datur juxta rectissimos vener. P. F. Joannis Duns Scoti gressus a Patre Fratere Antonio Arbona... die septima januarii 1773. Inc. *Finito ac poenitus resoluta summularum tractatus...* F. 142. Finis imponitur die 24 julii 1773.

1185. — Brevis proponitur tractatus in octo fisicorum libros juxta mentem V. P. Joannis Duns Scoti P. Fr. Antonio Arbona... Incipit die 19 oct. 1773. Expl. fol. 279. 24 junio 1774. Día 26 junio 1774 empecé las leyes con el Dr. Juan Colom.

Sobre Colom, véase a Bover, *Biblioteca...* 285.

1186. — Fol. 281. Index omnium distinctionum pariter ac disputationum.

1187. — Fol. 287v. Licenciados que cursaron el curso del P. Lector de Física Antonio Arbona leyendo la cátedra de escotista en los años 1772...

12. – Sign. ant. F 204. S. XVII. 220 × 150 mm. Enc. en rústica. 194 ff. Contiene:

1188. – Tractatus de ente superno a Rdo. P. Antonio Vallés, Soc. Jesu, theologiae professore. Die 11 sept. 1960. Inc. *In scholis nihil frequentius...* Expl. «...ut ens supernaturale. Et haec sufficient».

1189. – Tractatus de gratia justificante et merito theologico... scribente Petro Estarás. Die 19 oct. 1960. Inc. *Sicut in phisicis causa in actis...* Expl. «...sed mediate ab imperio». Index disputationum.

1190. – Tractatus de peccatis. Inc. *Anno prope elapso...* Expl. «...licet haec non sit ex culpa personali parvulorum».

1191. – Tractatus de justitia. Inc. *De hac materia...* Expl. «...cedant in laudem omnipotentis Dei Virginis». Index.

13. – Sign. ant. F 210. 210 × 150 mm. 276 ff. Procede de Mn. Antonio M.^a Alcover.

1192. – Disputationes in octo libros phisicorum Aristotelis auctore admodum Rdo. Patre Petro Maura, Soc. Jesu. Die 14 oct. 1698. Expl. fol. 273. Die 27 oct. 1699.

14. – Sign. ant. F 201. 200 × 140 mm. 275 ff. Idéntica procedencia que el anterior.

1193. – Disputationes scolasticae in octo Aristotelis libros phisicorum auctore R. P. Raymundo Alcover, Soc. Jesu, scribente Josepho Ferrer, subdiacono, anno a Nativitate Domini 1688.

15. – Sign. ant. F 81. S. XVII. 206 × 148 mm. Enc. de perg. 60 pp.

1194. – Raymundi Lulli eremitaе coelitus illuminati *Metaphysica nova*.

Copia de la impresión hecha en París por Bade 1516. RD 59. Bibl. HLF 61, Lo 3/42, Ot 135, Av 146, Ca 59, Gl es.

16. – Sign. ant. F. 79. S. XVIII. 205 × 148 mm. 10 ff. 206 pp. 4 ff. Fol. 5: «De D. Antonio Nicolás Lobo, canónigo magistral».

1195. – El Oráculo / sagrado de la verdad, / en el culto immemorial del Doctor / Iluminado, Maestro Universal de todas las Artes, y / Ciencias, e Inclito Martyr de Jesu-Christo el / B. Raymundo / Lullio. / El escrupuloso / concluído, y en el Reyno de Mallorca, / gravemente, a la Veneración obsequiosa obligado. / Distribuído / en varios parágraphos, / por el R. P. Fr. Seraffin de San Felipe, / religioso capuchino Ex-Guardián, etc... Hijo de la / Santa Provincia de Cataluña. / Año de MDCCLIII.

Este título aparece impreso, pero toda la obra está manuscrita. ¿Pensó el autor imprimir la obra? Fol. 7. Al lector. Benigno lector: Máxima es de Boecio... Fol. 10. Índice de los parágraphos. Pág. 1. En que se muestra la falsedad del primer fundamento del escrúpulo. Inc. *Para acreditarse de pintor el afamado Zeuxis...* Expl. pág. 196. «...por cuya intercesión nos movemos todos por una eternidad en la gloria. Amen». Pág. 197. Índice de las cosas más notables en este libro.

17. — Sign. ant. F 70. S. XVII-XVIII. 206 × 150 mm. 278 ff. Obra incompleta. Falta el primer y último folio.

1196. — Félix. También es llamado Libre de Meravelles.

Cfr. n.º 757, 758, 830 y 1172.

18. — Sign. ant. F 75. S. XVI. 215 × 155 mm. 39. 288 ff. Los fols. 289-325 fueron cortados. Sólo se conserva la parte superior de los mismos. Mal estado. Algunos folios estropeados por la tinta. Enc. de perg. «Juan Berard».

1197. — Fol. 11. *Theses primi libri in epitome congestae*. Fol. 27. *Alphabetica ad omne philosophiae genus instrumenta*. *Animi consilium aperitur*. Fol. 40. *Commentarii in dialecticem vere legitimam divi Raymundi Lulli...* auctore Belverio... Inc. *Consuevere auctores licet quisque pro suo...* Incompleto.

Inédita. Cfr. RD 129; Bover, *Biblioteca...* 112. Véase el núm. 798.

19. — 206 × 150 mm. Sin fol.

1198. — 25 lecciones de teología dogmática explicadas en castellano. Al final. Palma 24 enero 1870. Cristóbal Font, acólito.

20. — Sign. ant. F 69. 206 × 145 mm. 336 pp.

1199. — *Viridarium parnasi compositum* a Josepho Frau, licenciato in Collegio Societatis Jesu, magistro suo R. P. Thomas Juste eiusdem Societatis in anno a Nativitate Domini 1715. Poesías latinas y castellanas entre las cuales hay varias dedicadas a Ramón Lull.

21. — Sign. ant. F 203. S. XVIII. 210 × 150 mm. Sin foliar. Procede de Mn. Antonio M.ª Alcover. Contiene:

1200. — *Tractatus theologicus scholasticus de perfectionibus Christi...* scribente Joanne Riera. Se terminó el 4 de junio de 1738.

1201. — *Tractatus...* de perfectionibus Beatae Mariae Virginis. Al final: 11 nov. 1736.

1202. — Tractatus... de gratia habituali sanctificante et justificante, deque eius fructu potissimo nempe merito theologico. El año 1738 a 10 de octubre empecé este tratado en el tercero de theología... Scribens Joannes Riera Seminarii Divi Petri collega... atque Societatis Jesu alumnus.

1203. — Tractatus... de divina gratia auxiliante auctore admodum R. P. Micaele Cañellas, sacrae theologiae professore et in Lulliana Universitate cathedratico vespertino. Anno 1738.

Sobre el P. Cañellas véase Bover, *Biblioteca...* 223.

22. — Sign. ant. F 202. S. XVIII. 210 x 150 mm. Sin foliar. Idéntica procedencia que el anterior. Son los apuntes de clase tomados por Juan Riera. Contiene:

1204. — Tractatus... de essentia Dei eiusque attributis. El profesor era el P. Miguel Cañellas. Año 1737.

1205. — Tractatus... de ineffabili SS. Trinitatis mysterio auctore P. Josepho Ramon, Soc. Jesu.

1206. — Tractatus... moralis de poenitentiae sacramento juxta mentem doctoris eximii V. P. Francisci Suarez... auctore admodum Rdo. P. Francisco Chavelli. Al final: Finem fecimus die 5 junii anni 1739. in quo festivitas Sacri Cordis Jesu introducta fuit a D. Francisco Muntaner, Marchione del Reguer. Concionavit P. Josephus Antonius Llinás...

1207. — Opusculum de ministro sacramenti poenitentiae auctore R. P. Joanne Baptista Salom, Soc. Jesu theologiae moralis professore... 1737.

23. — Sign. ant. F 74. S. XVI. 210 x 140 mm. Sin foliar. Primeros folios muy estropeados. Incompleto.

1208. — Antonio Bellver, Comentarios a la Nueva lógica. Deus cum tua benedictione novum et compendiosum hoc opus incipimus ubi novam logicam compilamus. Inc. *Consuevere auctores quisque pro suo arbitrio in ipso statim limine inscriptionem...* Cfr. n.º 798 y 1197.

24. — 200 x 150 mm. Sin foliar. Procede del legado de Mn. Antoni M.ª Alcover. Apuntes de clase de Juan Riera, alumno del Seminario de San Pedro. En dos lugares aparecen las fechas 1733 y 1736.

1209. — Disputationes dialecticae vulgo summulae ad primam partem philosophici cursus spectantes exaratae iuxta solidam mentem

doctoris eximii venerabilis Patris Francisci Suarez auctore admodum Rdo. P. Michaelae Cañellas, Soc. Jesu profesore.

25. — Sign. ant. F 71. S. XVII. 208 × 150 mm. 195 ff. Enc. de perg. «Est Antonii Juan, praesbiteri ac collegae B. Mariae Sapienciae». En el fol. 2 hay un grabado representando a Ramón Llull. Contiene:

1210. — LIBER DE ANIMA RATIONALI. Autore Sancto Raymundo Lullo totae (sic) Ecclesiae defensore acerrimo. Deus cum tua... Inc. *Quoniam anima rationalis...* Expl. «...finitus... in Romae civitate anno... 1294...».

Ed. Alcalá de Henares, 1519, RD 73; Mag. VI (1737) RD 302. Bibl. HLF 44, Lo 3/19, Ot 60, Av 62, Ca 33, Gl bn.

1211 (f. 107). — LIBER DE ARTICULIS FIDEI. Deus qui gloriosissimus... Inc. *Cum aliqui dicant quod fides christiana...* Expl. «...tenendo modum quem supra tenuimus. Explicit... translatio huius operis facta est de vulgari in latinum in civitate Maioricarum anno... millesimo tercentesimo mense julii...».

Muchas ediciones. Cfr. RD. Bibl. HLF 27, Lo 1/2, Ot 57, Av 60 Ca 2, Gl bk. Cfr. núms. 760 y 1061.

1212 (137). — LIBER DE NATURA. Autore dño Raymundo Lullo magno fidei propugnatore. Deus cum tua gratia incipit... Inc. *Cum natura sit multum generalis...* Expl. «...Ecclesiae correctionem petimus. Finivit Raymundus Lull martir... hunc librum in Cipro in civitate Famagustae in mense decembris anno... 1301».

Ed. Mallorca 1744. RD 327. Bibl. HLF 68, Lo 8/6, Ot 87, Av 89, Ca 9, Gl cq. Cfr. núm. 27 y 743.

1213 (f. 148). — LIBER DE PATER NOSTER. Autore Sancto Raymundo Lullo tote (sic) Ecclesiae sanctae defensore acerrimo atque martire glorioso atque illuminato doctore et ab Spiritu Sancto doctrinam habente. Deus cum tua... Praefatio. Inc. *Cum Jhesus Christus sit generalior persona quam alia...* Expl. «...et serviendum dicamus Pater noster. Ad gloriam et ad honorem Dei finivit... in civitate Majoricarum mense octobris anno Domini 1312...».

Inédita. Bibl. HLF 233, Av 185, Ca 135, Gl gd⁵. Cfr. núm. 44.

1214 (f. 166). — LIBER DE AVE MARIA. Inc. *Debitum est quod sciatur declaratio salutationis quam Angelus Gabriel...* Expl. «...ad nostram adjuvet salvationem. Ad honorem... in civitate Maioricarum mense octobris anno Domini 1312».

Inédita. Bibl. HLF 234, Av 186, Ca 136, Gl gd⁵.

1215 (f. 181). — *QUAESTIONES ATTRABATENSES*. *Quaestiones solutae a Sancto Raymundo Lullo quas ei missit Thomas Attrabatensis ut eas solveret*. Inc. *In Christo Domino nostro Deo et Beata Virgine Matre eius dilectissimo suo magistro...* Incompleto. Desinit en la cuestión 48. Ed. Lyon 1491, Venecia 1507, Mallorca 1746. RD 18, 39 y 334. Bibl. HLF 71, Co 3/22, Ot 74, Av 72, Ca 36, Gl cc.

26. — Sign. ant. F 28. S. XVIII. 1157 × 75 mm. Enc. de perg. Contiene:

1216 (1-74v). — Comença lo llibre de amich y de Amat. Cap. VII qui tracta las dialogacions y càntichs de amor...

1217 (75-83). — Càntich de amor número 100 el día de Tots los Sants después de haver combregat. Cobles de la V. M. Sor Anna Maria del SS. Sagrament, natural de Valldemosa, monja de cor del convent de Santa Chatarina de Sena, ab altres cobles per la boca de Christo Nostro Señor ditas. Diu la V. M. a Christo Inc. *Jesus del meu cor, / vulgut y amat, / en este foch tan gran / en som tot cremat*. Son 10 coplas.

Diu Christo N. Sr. a la V. M. las siguens. 33 coplas.

Càntich 5.º núm. 15 en el dia de Santa Teresa digué la V. M. a sont Amat las siguens. 6 coplas.

Diu Christo Nostro Señor a la venerable Mare las siguens. 20 coplas.

Diu la V. M. a Su Majestad las siguens. 2 coplas.

Càntich 49, núm. 74. Estave aparallade pera combregar digué a son Amat. 30 coplas.

La V. M. a son Amat antes de combregar. 3 coplas.

La mateixa V. M. diu las siguens después de combregar. 1 copla.

Diu Christo las siguens a la V. M. 1 copla.

Diu la V. M. las siguens a son Amat. 2 coplas.

Diu Christo las siguens a la V. M. 2 coplas.

Càntich 57, núm. 8 antes de combregar. Diu las siguens la V. M. spiritualment. 6 coplas.

Càntich 51, núm. 22. 3 coplas.

1218 (83-84v). — Oraciones para después del rezo del Rosario.

1219 (86v-87). — Algunas notas históricas: 2 enero 1745, sermón de Fr. Junípero en una fiesta dedicada a S. Antonio de Padua; 6 agosto 1741, aventura del oficial D. Manuel de Burgos; 12 sept. 1743, elección para canónigo penitenciario del Dr. Salvador Artigues, Rec-

tor de Artá, que murió el 30 marzo 1752; 22 sept. 1752, elección para el mismo cargo del Dr. Bartolomé Nebot, Rector de Santañi.

27. — 210 × 150 mm. 308 ff. La portada muy estropeada por la tinta. Ex libris de Mn. Antoni M.^a Alcover. Contiene:

1220. — Disputationes in Metaphisicam Aristotelis. Auctore P. Petro Josephi Maura in Baleari Collegio Montis Sion. Anno 1699.

1221. — Disputationes in tres libros de Anima. Al final está escrita la fecha de 1700. F. 306. Index.

28. — 200 × 140 mm. 224 pp. «Ex libris Joannis Alomar, nunc vero Nicolai Ripoll». Legado de Mn. Antoni M.^a Alcover.

1222. — Commentaria super magnam Aristotelicam logicam juxta angelici praeceptoris D. Thomae doctrinam per Fr. Michaellem Thomas in regali conventu Sancti Dominici Majoricarum liberalium artium lectore die 7 januarii anni 1749.

29. — 208 × 150 mm. 161 ff.

1223. — Brevis tractatus aliquarum rerum de Arte notariae. Inc. *Imprimis et ante omnia scire est...* Al final: die VII martii anni 1735.

30. — 200 × 144 mm. Enc. de perg. 359 pp. Legado de Mn. Antoni M.^a Alcover.

1224. — Cursus philosophicus Petri Antonii Sala elaboratus a P. F. Micaele Gayá artium lectore ordinis minorum. 1818.

31. — 210 × 150 mm. 159 ff. «Est ex libris Michaelis Bausá». «Est ex libris Dominici Bausá».

1225. — Minor logica compendiaris disputationibus illustrata auctore P. Carolo Rebolledo, Soc. Jesu in Collegio Balearico Montis Sion. El curso empezó el 16 sept. 1643. Al final: 2 nov. 1643.

1226. — Maior logica. 13 nov. 1643-4 julio 1644.

32. — 204 × 150 mm. Enc. de perg. Sin foliar. Legado de Mn. Antoni M.^a Alcover.

1227. — Disputationes scholasticae in universam Aristotelis dialecticam. Auctore P. Michaelle Cañellas, Soc. Jesu, scribente Joanne Riera. Al final: 19 junii 1734.

33. — 210 × 150 mm. Cada tratado lleva su propia paginación. Son apuntes de clase tomados por Antonio Garcías, que más adelante fué, según parece, beneficiado de la Catedral. Contiene:

1228. — *Superno illustrato lumine incipit brevis ac perutilis tractatus baptismi juxta... Joannis Duns Schoti... elaboratus... per Fr. Bartholomeum Llobera, ordinis minorum..., lectorem bis jubilatum, Sacra Theologia doctorem et in hac lulliana Universitate cathedraticum. Prima imponitur manus die 19 oct. anni 1768. 57 ff.*

Cfr. Bover, *Biblioteca...* 621.

1229. — *Tractatus theologicus moralis scholasticus de sacramento poenitentiae. Al final: 19 junio 1768. 105 pp.*

1230 (p. 106). — *Compendio de lo que se entiende y reserva en los casos reservados al Ilmo. Sr. Obispo de Mallorca.*

1231 (p. 121). — *Excomuniones reservadas al Sr. Obispo de Mallorca.*

1232 (p. 122). — *Casus Episcopi Maioricensis reservati in his verbis breviter comprehenduntur.*

1233 (p. 125). — *Oraciones para antes y después de la meditación.*

1234. — *Tractatus theologicus moralis de augustissimo Eucharistiae sacramento. Al final: «1765 per me transcriptum Antonium Garcias y Masquida, acolitum». 128 pp.*

1235. — *Tractatus sancti matrimonii juxta... Joannis Duns Schoti... elaboratus a P. F. Bartholomeo Llobera... 19 oct. 1769. 88 pp.*

1236. — *Tractatus Incarnationis Verbi Dei... juxta... Joannis Duns Schoti elaboratus per P. Simonem Tous, lectorem jubilatum et definitorem artium magistrum et philosophia doctorem ac in hac regia pontificia Luliana Universitate sacra theologia doctorem et cathedraticum vespertinum. Die 19 mensis octobris 1768. Al final: 23 junio 1769. 64 pp.*

1237. — *Tractatus de perfectionibus Christi... 19 oct. 1769. 58 pp. Incompleto.*

1238. — *Tractatus de sensibus Sacrae Scripturae juxta mentem Divi Thomae Aquinatis per Rdm. Fr. Guillelmum Reynes, sacri ordinis praedicatorum, sacrae theologiae magistrum nec non in Lulliana Universitate sacrae scripturae cathedraticum elaboratus die 19 oct. 1767.*

34. — Sign. ant. F 143. Actualmente se conserva en la caja fuerte del Colegio. S. XIV. 350 × 260 mm. 316 ff. de pergamino a dos columnas. En el primer folio de letra del siglo XVII: «Es de Pere Jordi Rossiñol, nunc Collegii Beatae Mariae Sapientiae». Precioso códice estudiado muy detalladamente por Mateo Obrador Bennassar primero en *Notes per a un catàlech d'alguns códexs lullians de les biblioteques de Palma de Mallorca*, en *Estudis Universitaris catalans* 17 (1932) 176, y después en *ORL*, vol. II (Mallorca 1906) 340-348. Véase también a G. Llabrés en *BSAL* 2 (1886) núms. 26 y 27.

1239. — LIBRE DE CONTEMPLACIÓ. Deus unit en Trinitat... Inc. *Ah, Jesu Christ Senyor nostre...* Expl. «...a glòria e a laor de vós, qui sòts nostre honrat Senyor Déus Jesu Christ. Amen».

Ed. *ORL* II-VIII (Palma 1906-14), ed. M. Obrador, M. Ferrá y S. Galmés; nueva ed. en *Obres essencials de Ramon Llull*, vol. II (Barcelona 1960) 97-1258. *Bibl. HLF* 48, Lo 1/1, Ot 5, Av 3, Ca 1, Gl d., Cfr. núms. 68, 785 y 1181.

35. — Sign. ant. F 130. Actualmente se conserva en la caja fuerte del Colegio. S. XIV. 198 × 140 mm. 30 ff. de perg. Faltan algunos ya desde muy antiguo que han sido suplidos con hojas de papel. La letra de éstas es del siglo XVI. 36 líneas. Algunas iniciales iluminadas con tintas de color azul, verde y rojo. Las otras iniciales con azul y rojo. Rúbricas y calderones en rojo. Las figuras geométricas en azul, verde, rojo, oro y marrón pálido. Enc. de perg. estropeada. «Del colegio de la Sapiencia de Mallorca».

En el primer folio de papel se leen, aunque difícilmente, estas dos interesantes notas: «...decembre 1573 comprí io Barthomeu Gelabert de moss. Joan Seguí, subdiaca, deu libres, que son: 1.-Arbor philosophiae desideratae. 2.-De laudibus Beatissimae Virginis Mariae. 3.-De Deo et Christo. 4.-Principia philosophiae. 5.-Disputatio Raymundi et Homerii sarraceni. 6.-De fine. 7.-De astronomia. 8.-Dels cent noms de Deu. 9.-Orations per las regles y, finalment, lo present libre ques diu *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. Costanma estos X libres sinc liures, y en Gelebert los vené a Francesc de Torrella».

«A 16 de febrer 1613 rebí per los Jurats del Ilm. Señor Pere Jordi Rossiñol los llibres sigüents: Primo un llibre en 16 dels cent noms de Deu y ab ell les ores de Nostra Dona Santa Maria y lo Plant de la Verge Maria y el Desconsuelo, imprés antich. Item altre llibre en 4 dels articles de la fe y altre de oratió. Item altre llibre en 4 que es lo Desconort y ab ell orations fetes a requesta de Dona Blanca, Reyna de Aragó e Mallorca. Pere Ribot, notari».

1240. — *ARS COMPENDIOSA INVENIENDI VERITATEM. Deus qui principium et finis es omnium...* Inc. *Hec compendiosa ars inveniendi veritatem dividitur in quinque figuras...* Expl. «...in eo quam ad aliam speciem sicut aqua accedit plus in glacie ad suam simplicitatem quam ad aliam speciem». Siguen las tablas.

Ed. *Mag. I* (1721). *RD* 302. *Bibl. HLF* 1, Lo 3/1, Ot 7, Av 1, Ca 13, Gl a. Esta obra es también conocida con el título de *Ars magna et major*. Cfr. núms. 18 y 822.

36.—Sign. ant. F 129. Actualmente se conserva, como los dos precedentes, en la caja fuerte del Colegio. S. XIV. 240 × 185 mm. 113 ff. de perg. a dos columnas. Véase una descripción completa de este códice, escrita por S. Galmés, en ORL XX (Mallorca 1933) 307-308, y más ampliamente en el vol. XVIII (Mallorca 1935) XVIII-XIX. También lo describe Mateo Obrador, EUC 17 (1932) 176. Contiene:

1241 (1-49). — ARBRE DE FILOSOFIA D'AMOR. Deus ab vostra amor... Inc. *Ramon estant a París...* Expl. «...a honor de nostra Dona Santa Maria, que és sobirana Dona d'amor».

Ed. Palma 1901, ed. de J. Rosselló; ORL XVIII (Mallorca 1935), ed. de S. Galmés; nueva edición de la anterior en *Obres essencials de Ramon Llull*, vol. II (Barcelona 1960) 25-79. Bibl. HLF 40, Lo 5/11 Ot 69, Av 69, Ca 207, Gl bw. Cfr. núms. 748.

1242 (49-50). — DEL CANT DE RAMÓN INC. *Son creat a esser mes dat...* Expl. «...a procurar sos honraments. Laus...».

Ed. Este manuscrito sirvió de base para la edición de la obra hecha por S. Galmés, ORL XIX (Mallorca 1936) 257-260. Una reedición en *Obres essencials... I* (Barcelona 1957) 1301-2. Otras ediciones pueden verse citadas en el núm. 749. Véase también el núm. 834. Bibl. HLF 98, Lo 6/10, Ot 72, Av 76, Ca 238, Gl ca.

1243 (50). — DEL CONSILI. Fragmento de letra del siglo XV.

Ed. citadas en el número anterior. Cfr. núms. 750 y 836. Bibl. HLF 102, Lo 6/14, Ot 159, Av 168, Ca 243, Gl fs.

1244 (51-113). — LIBRE DEL GENTIL E DELS TRES SAVIS. Deus excellentissime cuius imperium... Inc. *Com ab los infeels ai am participat...* Expl. «...van a foc infernal tots aquels qui no son en la via de Deus».

Ed. Palma 1901, ed. de J. Rosselló; *Obres essencials... I*, 1057-1142. Bibl. HLF 7, Lo 4/4, Ot 16, Av 4, Ca 71, Gl q. Cfr. núm. 800.

LEGAJOS

Leg. 1.—Miscelánea Iuliana.

(1).—Sign. ant. F 59. S. XVI. 200 × 140 mm. Sin enc. Mal estado. 42 ff. Algunos ff. estropeados por la tinta. Falta la mitad superior del fol. 42. Incompleto. Jo. Sg. (Joannes Segui). Pere Jordi Rossiñol.

1245. — LIBER DE FINE. Divi Raymundi Lulli Majoricensis doctoris divinitus inspirati et martyris qui tuba Spiritus Sancti merito... Domine Deus noster. Inc. *Cum mundus in malo statu...*

Ed. Mallorca (1655), RD 252. Bibl. HLF 242, Lo 10/4, Ot 108, Av 112, Ca 220, Gl do. Véase también a A. Gottron, *R. Lulls Kreuzzugsieden*, Berlín 1912, pp. 65-93.

(2). — Sign. ant. F 216. 218 × 155 mm. 95 ff. Sin enc. Incompleto.

1246. — Deus cum tua gratia, sapientia et amore incipit tractatus de sacro ordinum sacramento iuxta mentem illustris doctoris Raymundi Lulli elaboratus a domino Antonio Raimundo Pascual, monacho cisterciensi, philosophiae atque theologiae doctore, hujusque pro Lulliana doctrina cathedratico primario in Lulliana Universitate Majoricana et scolaribus lullistis expositus a die 19 octobris anni 1787.

Cfr. Bover, *Biblioteca...* 886, VIII.

(3). — Sign. ant. F 210 × 160 mm. 9 cuadernillos sin encuadernar. Incompleto.

1241. — Deus cum tua divina gratia, sapientia et amore incipimus philosophiae naturalis tractatum juxta mentem nostri Balearis Illuminati Doctoris... elaboratum per Rdm. Doctorem Salvatorem Artigues, praesbiterum, philosophiae chatedraticum, die 23 mensis septembris anno a Virginis partu 1726.

(4). — Sign. ant. F 213. 210 × 160 mm. 4 cuadernillos. Incompleto.

1248. — Deus cum tua... incipimus Logicam Magnam juxta mentem... elaboratam per Salvatorem Artigues, diaconum, philosophiae ac theologiae doctorem... die octava mensis januarii anno a virgineo partu 1726.

(5). — Sign. ant. F 212. 210 × 160 mm. 61 pp. escritas. Sin enc.

1249. — Tractatus theologicus scolastico moralis de universi creatione perfecta et compilata sex dierum spacio ut refert. in lib. Genesis, cap. 1, juxta mentem Doctoris Illuminati utique martiris incliti ac hujus Litterariae Universitatis meritissimi tutelaris, praepositus a Fr. Francisco Caymari, ordinis minorum regularis observantiae... die 19 oct. 1786.

(6). — Sign. ant. F. 215. 210 × 160 mm. 16 cuadernillos. Sin enc. 140 ff. Los ff. 24-33 y 137-140 en blanco.

1250. — Deus cum tua... incipit tractatus de sacrosancto Eucharistiae sacramento juxta doctrinam Illuminati Doctoris Beati Raymundi Lulli elaboratus ... a Rdo. D. domno Antonio Raymundo Pascual... 19 oct. 1785.

Cfr, núm 1246.

(7). — Sign. ant. F 219. 210 × 160 mm. 80 pp. escritas.

1251. — Tractatus theologicus de visione Dei... juxta mentem nostri Illuminati Doctoris... per doctorem Franciscum Mulet, praesbiterum, pro Lulliana doctrina Baleari Universitate secundarium professorem die 19 oct. 1786.

(8). — Sign. ant. F 217.

1252. — Comentarios al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. Distinciones 10, 11 y 12 del libro 4. 3 cuadernillos.

(9). — Sign. ant. F 218. Contiene:

1253 (a). — Palma, 17 abril 1761. La Universidad Luliana a un Rdm. Padre (¿Confesor del Rey?), suplicándole que atienda al P. Reynés, trinitario, que marcha a la Corte para tratar de las cátedras de la Universidad de que fueron despojados los dominicos.

1254 (b). — Otra representación de id. a id. sobre lo mismo. Incompleto. Borrador.

1255 (c). — Borradores, copias, apuntes, etc... de la representación mandada al rey por las autoridades de Mallorca para que éste se digne revocar la orden de 4 de marzo de 1761 mandando que los dominicos vuelvan a disfrutar de las cátedras de que habían sido despojados. Cfr. núm. 1160.

Leg. 2. — Miscelánea Luliana. Contiene:

1256 (1). — Deus cum tua... incipimus Logicam brevem juxta... Raymundi Lulli elaboratam per Salvatorem Artigues, diaconum, philosophiae ac theologiae doctorem et in Lulliana Universitate cathedrae. Die 1 sept. 1725.

1257 (2). — Tractatus de voluntate Dei juxta mentem R. L. 1784-1785. Al final va la aprobación del P. Antonio Raymundo Pascual.

1258 (3). — Tractatus theologicus. De praedestinatione et reprobatione. 1783. Catedrático Fr. Agustín Pou.

Cfr. Bover, *Biblioteca...* 965.

1259 (4). — Explicación de algunas distinciones del Libro de las Sentencias sobre algunos sacramentos. 1726.

1260 (5). – Tractatus de actibus humanis per doctorem Joannem Blanquer, pbrum.. pro doctrina lulliana primarium cathedaticum. 19 oct. 1734.

Cfr. Bover, *lug cit.* 137.

1261 (6). – Summulisticum opus. Logica parva juxta mentem R. L. per Rdum. P. Fr. Jacobum, mercedarium. 1717.

1262 (7). – Tractatus de scientia Dei a P. Fr. Francisco Caymari, regularis observantiae. 1788. Los apuntes fueron recogidos por Jaime Mas, colegial de la Sapiencia.

1263 (8). – Tractatus de sacrosancto Incarnationis mysterio juxta mentem R. L. Explicaciones del catedrático D. José Borrás. 1788. Fueron recogidas por el colegial Francisco López.

1264 (9). – Tractatus de profundissimo Trinitatis mysterio juxta mentem R. L. a P. Antonio Raymundo Pasqual. 1743.

1265 (10). – Reflexiones dirigidas al tribunal de los discretos para manifestar la falsedad de la Representación que fingidamente se atribuye al Arzobispo de Nazianzo, Nuncio de Su Santidad que fué en España. Cfr. núms. 961 y 911.

1266 (11). – Aranjuez, 10 mayo 1774. Carta de Miguel Cayetano Soler a D. Antonio Serra y Maura sobre asuntos lulianos.

1267 (12). – 1773. Varios sobre la conducta seguida por el Rector de Valldemosa contra el culto luliano.

1268 (13). – BREVE TRATADO DE LOS CORRELATIVOS compuesto por el Dr. Raymundo Lulio. Inc. *Por quanto ignorados los principios... Expl. «...como lo manifiestan sus dichos. Acabó el... en París... en el mes de febrero de 1310».*

No se conoce ninguna edición en castellano. Bibl. HLF 63, Lo 4/40, Ot 144, Av 160, Cñ 118, Cl fc.

Leg. 3. – Miscelánea Luliana. Contiene:

1269 (1). – Borradores y apuntes del lulista Rdo. D. Mateo Gelabert.

1270 (2). – Original de una conferencia del P. Platzek sobre *El movimiento lulista en Alemania*, leída en el Colegio de la Sapiencia el 30 de enero de 1941.

1271 (3). — Original de un estudio del mismo autor *Al margen del lulista P. Antonio Raimundo Pasqual. O. Cist. colegial del Colegio luliano de Nuestra Señora de la Sapiencia en Palma de Mallorca.* El trabajo está dedicado al rector del mismo colegio Rdo. D. Jorge Font. Madrid, 17 junio 1941. Este estudio fué publicado en «*Analecta Sacra Tarraconensia*» 14 (1941) 183-198.

1272 (4). — Breve estudio sobre *El Beato Ramón Llull y el Colegio de la Sapiencia* del Rdo. D. Sebastián Gayá. 25 enero 1938.

Leg. 4 y 5. — Apuntes incompletos de teología, filosofía, derecho y moral, recogidos en su mayoría por alumnos del Colegio.

Leg. 6. — Miscelánea luliana.

1273 (1). — Epitome nonnullarum submissionum quibus B. R. L. se suaque scripta tum verbis tum factis subjecit indefectibili Sanctae Romanae Ecclesiae iudicio et correctioni. Inc. *Liber de quinque sapientibus...* 8 ff. Cfr. núm. 282.

1274 (2). — Adnotationes aliquae quibus demonstratur cultum B. R. L. a Sede Apostolica non esse pure toleratum immo istum disse clara specimina eumdem approbandi. Inc. *Leo namque X...* 4 ff.

1275 (3). — Majoricen. Approbationis cultus B. R. L. Beatissime Pater. Inc. *Filii tui Petrus Antonius Riera et Franciscus Vich...* «Oblata Ssmo. die 11 augusti anni 1752. Cfr. núm. 286.

1276 (4). — Majoricen. Beatificationis... Animadversiones R. P. D. Fidei Promotoris super dubio: «An et quae scripta servi Dei... Inc. *Credo ego plerosque miraturos...*» Cfr. núm. 288 y 949.

1277 (5). — La seguente informazione fu presentata alla Santità di Benedetto XIV acciòché restasse pienamente informato del giusto risentimento del Magistrato e popolo di Majorca contra li PP. Domenicani intorno al culto del B. Raimondo Lullo per il fatto accaduto li 24 gennaro 1750. Beatissimo Padre. Inc. *Il postulatore della causa...* Al final firma Fr. Francisco Vich. Sigue una copia auténtica «della rappresentanza di scusa fatta dalla comunità di S. Domenico al magistrato di Majorica l'anno 1750». Certifica el notario Miguel Seguí, el 2 de agosto de 1761. Traducción de D. José Togados, 24 oct. 1761.

1278 (6). – Nonnulla documenta multiplicem operum B. R. L. approbationem et maxime peractam in Concilio Tridentino comprobantia. Tomado del Proc. compulsorial, fol. 815. Se aducen, además de los testimonios de Luís Juan Vileta y del cardenal Albizzi, el de los editores lulianos de Maguncia, en una carta con fecha 26 de mayo de 1763. Cfr. núm. 231.

(7). – 57 ff. Enc. cartón. Contiene:

1279. (ff. 1-36). – Majoricen... Inc. *Filii tui Petrus Antonius Riera et Franciscus Vich... de longe venientes...* Oblata Ssmo. die 11 augusti 1752. Anotaciones marginales de Fr. Francisco Vich.

Cfr. núms. 286 y 1275.

1280. (f. 38). – La seguente suplica la fece il postulatore prima a voce ed insinuando al Santo Padre volerli presentase Memoriale acció che la Sua Santità restasse appieno persuasa. Risposeli che si li fosse consegnato e subito si li presentó dallo stesso postulatore. Inc. *Il postulatore... considerando essere affare...* Oblata Ssmo. die 19 augusti 1755.

1281 (f. 39). – La seguente informazione... Inc. *Il postulatore... avendo per inteso...* Oblata Ssmo. 12 sept. 1755.

1282 (f. 42). – Epitome subjectionum quibus R. L. se suaque omnia scripta subjecit indefectibili Stae Romanae Ecclesiae correctioni. Cfr. núm. 282 y 1273.

1283 (f. 45). – Solvitur argumentum desumptum ex bulla quae asseritur a P. Nicolao Eymerico emanata a Greg. XI contra doctrinam B. R. L. quo intendit probare antiquissimum cultum eidem Beato exhibitum permitti ab Ecclesia permissione mere suspensiva, non autem approbativa. Inc. *Ex decantata Greg. XI...*

1284 (f. 47). – Restrictus jurium pro concessione seu potius reintegratione missae et officii in honorem B. Raymundi Lulli, martyris, pro dioecesi Majoricensi.

1285 (f. 54). – Elenchus nonnullorum autorum asserentium Sanctam Sedem concessisse celebrationem festi Raymundi Lulli cum officio et missa.

1286 (8). – Códice con indénticas características que el anterior conteniendo los mismos documentos.

1287 (9). – Fr. Francisco Vich suplica a Clemente XIII la conce-
sión de la misa y el oficio divino en honor de R. L. el día 3 de julio
para la diócesis de Mallorca. Inc. *Nulla alia re, Bme. Pater, Baleare
Regnum gloriatur magis...* Expl. «...enixis precibus iterum iterumque
Sanctitatem vestram exorat».

1288 (10). – Fr. Francisco Vich suplica a Pío VI mande al nuevo
Obispo de Mallorca no permita que nadie atente contra el culto lu-
liano. Inc. *Quantunque sia nel Regno tutto di Majorica...* Expl. «...che
per tal motivo trovasi gravemente agitato».

1289 (11). – Celebratio consilii generalis Maj. ad eligendam per-
sonam habilem ad negotia B. R. L. tractanda apud curiam romanam.
1610. Copia de los ff. 831 y sigs. del proceso traducido al italiano.
Cfr. núm. 404.

1290 (12). – Copia. Apostolica dispensatio a revisione scriptorum
Beati Joannis Marinoni antequam signata fuisset commissio et appro-
batus casus exceptus.

1291 (13). – Depositiones testium examinerum 1610 asserentium
de indulto. Tratan de la supuesta concesión por León X de la misa y
oficio divino.

1292 (14). – Protestationes B. R. quibus submittit omnia sua scrip-
ta determinationi et correctioni Catholicae Ecclesiae.

1293 (15). – Madrid, 20 dic. 1752. El general de los observantes,
Fr. Pedro Juan de Molina, suplica al Santo Padre se digne aprobar el
culto de R. L.

1294 (16). – Fr. Francisco Vich suplica a la S. C. de Ritos que al
mismo tiempo que resuelve la duda del Párroco de Santa María que
se negaba a imponer el nombre de R. L. en los bautismos, mande
que nadie por propia iniciativa se atreva a oponerse al culto luliano.
Inc. *Fr. Franciscus Vich... devotus EE. VV. orator...* Expl. «...Deus
mirabilis in servo suo R. L.».

(17). – Summarium objectionale. Contiene:

1295 (a). – Decreto de la S. C. R. 21 nov. 1750.

1296 (b). – Id. 3 marzo 1753.

1297 (c). – Fragmento de la obra de Benedicto XIV *De servorum
Dei.*, lib. I, cap. 40, núm. 4.

1298 (d). — Id. de Quetif-Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, ed. de París 1719, tom. I, p. 709.

1299 (e). — Id. del Cardenal Albizzi, *De inconstantia in fide*, cap. 40, par. 142 y sigs.

1300 (18). — Excerpta ex varis monumentis quibus continua traditione comprobatur quod in Concilio Tridentino opera R. L. fuerunt examinata et approbata. Inc. *Joannes Ludovicus Vileta testis ocularis...* «Termina con el juicio del P. Antonio Raimundo Pasqual.

Cfr. núm. 337 y 347.

1301 (19). — Majoricen. Discursus chronologicus super gestis tum adversis tum prosperis doctrinae B. R. L. eiusque cultui. Inc. *Necesse quidem etsi arbitror...* Expl. «...et definitionem procedi possit et valeat». Cfr. núm. 287.

1302 (20). — Discorso sopra gli ordini dati dalli superiori maggiori dell'ordine de predicatori alli loro sudditi di Majorca intorno al culto pubblico scrisse al B. R. L. Inc. *Se li PP. Domenicani in Sardegna...* Expl. «...e cosi appunto scrisse al P. Postulatore della Causa il Rdm. P. Confesore di Sua Maestà con lettera del 25 luglio dello steso anno 1763 Fr. Francesco Vich...» Siguen los decretos de 18 de junio de 1763 y 26 enero de 1768.

1303 (21). — Majoricen. Approbationis cultus B. R. L. super revisione operum quae sub nomine eiusdem B. circumferuntur. Inc. *Minime quidem causae...* Expl. «...ardenterque supplicat una cum universis insularum Balearium populis totoque Hispaniarum Regno».

Cfr. núm. 287.

1304 (22). — Palma, 12 oct. 1776. El Ayuntamiento de Palma a un Ilmo. Sr. contra «las sinrazones de su diocesano D. Juan Díaz de la Guerra...»

1305 (23). — Brulae prope Coloniã, 29 julii 1776. Carta de Fr. Honorio Cordier al P. Antonio Raymundo Pasqual.

1306 (24). — Palma de Mallorca, 5 julio 1755. Resolución de todo el claustro de la Universidad sobre cubrir las cátedras que habían dejado vacantes los dominicos. Parece ser el original. Firmas de los profesores.

1307 (25). — Madrid, 9 enero 1755. Carta real de D. Fernando VI mandando a la Ciudad que provea las cátedras fundadas por Gabriel Riera, de las que habían sido despojados los dominicos.

1308 (26). – Certificado del acta capitular del M. I. Ayuntamiento de Palma celebrada el 7 de julio de 1750 que trata de la conducta de los dominicos contra el culto de R. L. Certifica el notario Miguel Seguí el 6 de octubre de 1782.

1309 (27). – Respuesta a varias dudas que se propusieron en 1776. 1.^a duda: ¿Si tiene facultad S. Ilma. para prohibir la imposición del nombre de Beato Raymundo a los bautizados, è imponer pena el vicario general para su observancia? Continuan siete dudas más sobre este asunto solucionadas todas en contra del obispo.

1310 (28). – Palma, 29 sept. 1776. Carta del Marqués de Alós, Capitán general de Mallorca, al Obispo D. Juan Díaz de la Guerra. Sigue la respuesta de éste a áquel con fecha 1 oct. A continuación «Respuesta que podría darse al oficio que con fecha 1.^o de octubre...» 10 ff.

1311 (26). – Andrache, 22 oct. 1776. Protesta que presentó la justicia de la villa de... a la Curia eclesiastica. Cfr. núm. 251.

1312 (30). – Reflexiones dirigidas al tribunal de los discretos... Als 15 juny 1761. Cfr. núm. 911 y 961.

1313 (31). – La verdad sin reboço. Manifiesto en que se declaran los motivos que han tenido los religiosos dominicos del Real Convento de Palma, Reyno de Mallorca, para no asistir a un Te Deum dirigido al V. Raymundo Lulio, día 24 enero 1750. 28 ff. Al final: Esparcióse este manifiesto por el mes de Agosto... 1761».

Cfr. núm. 80 y 769.

1314 (32). – Copia del documento anterior.

1315 (33). – LIBER DE TRINITATE ET INCARNATIONE INC. *Quoniam iudei credunt esse in veritate per legem Moysi...* Expl. «...per aequiparantiam et sic de libro Trinitatis et Incarnationis». 24 ff. s. XVII. Contiene 52 sermones breves.

Ed. José M.^a Millás, *El «liber praedicationis contra iudeos»* de R. L. Madrid 1957. Cfr. EL 1 (1957) 335. Bibl. HLF 205, Lo 4/48, Ot 167, Av 189, Ca 126, Gl ih. Cfr. núm. 38.

1316 (34). – Fragmento de la misma obra. Contiene desde el sermón 20 hasta el final.

1317 (35). – Respuesta a un papel intitulado «La verdad sin rebozo...» Incompleto.

1318 (36). — Respuesta a las «Animadversiones fidei Promotoris super dubio: an et quae servi Dei scripta sint revidenda...» Inc. *Quis non videat...* Redactado por Fr. Angel Noceras, carmelita. 14 ff. Cfr. núm. 292.

1319 (37). — Adnotationes ad responsionem eorum quae a R. P. D. Promotore fidei adducuntur in causa B. R. L. 3^{ae} ord. S. Francisci. Inc. *Etsi probe noverim...* 7 ff. Obra de D. Buenaventura Serra. Al final: *Palmae Majoricarum 6 Kal. julii anno 1774.* Cfr. núm. 293.

1320 (38). — Ad animadversiones... satisfactio. Precede un prólogo. Inc. *Sane ni experientia doctrix...* A continuación la «satisfactio». Inc. *Attentis circumstantiis in quibus...* 21 ff. En el margen superior del primer folio: *Rapo.* Cfr. núm. 289.

1321 (39). — Majoricen. Beatific... servi Dei. R. L. super dubio: an et quae Servi Dei sint... Eme. et Rdme. Domine. Inc. *Quum lege decretorum generalium...* Expl. «...votique compotes fieri certo confidimus. Quare...» Cfr. núm. 948 y 1164.

Leg. 7. — Miscelánea Luliana. Contiene:

1322 (1). — Abre de la descendència del Beato Ramon Llull. s. XVII. Sign. ant. Plech 16, n.º 3. Enc. perg. 305 × 215 mm. 16 ff. Contiene muchos documentos relativos a la familia del Beato.

1323 (2). — Humilis satisfactio ad animadversiones super dubio: an et quae... Inc. *Merito quidem asserunt postulatotes...* Expl. «...tamquam a transcriptoribus inadvertenter admissum. 30 ff. 73 números. ¿Obra del P. Antonio Raymundo Pasqual? Cfr. núm. 290 y 946.

1324 (3). — Majoricen... Animadversiones R. P. D. fidei promotoris... Inc. *Credo ego plerosque...* Expl. «...pro hujus Sac. Congr. more sint accurate expendenda». Dominicus de S. Petro S. Fidei Promotor. Sigue el Summarium objectionale. Cfr. núms. 288 y 949.

1325 (4). — Instrucción que en 1761 dió el Sumo Pontífice Benedicto XIV a Luis de Valentibus, promotor de la fe, porque quedasse bien instruido para oponerse a las obras y culto del Beato Ramón Llull y en que se demostró juez y parte en dicha causa. Inc. *Haviendo Nos quando nos hallábamos...* 10 ff. Cfr. núm. 780 y 214.

1326 (5). — LIBRE QUI ES DEL ORDE DE CAVAYLERIA. Deus honrat, gloriós... Inc. *Per significanse de las VII planetas...* Expl. «...tant breu-

ment del libre del orde de cavayleria, lo qual es fenit a gloria e a benedicció de Nostre Señor Deus».

19 ff. S. XVIII. Acompaña una carta autógrafa del P. Antonio Raymundo Pasqual al M. I. Sr. D. Antonio Lladó: «... Li remet le copie del llibre de cavalleria pera que la fasse posar en bone lleure y me reserv lo original, perque, luego que puga, el vull traduir en castellá per si acàs algú el volrá imprimir...». La Real y decembre 16 de [1766].

Ed. Barcelona 1879, ed de M. Aguiló; Id. 1901; ORL I (Mallorca 1906), ed. de M. Obrador, Bibl. HLF 258, Lo 9/1, Ot 2, Av 15, Ca 210, Cl c.

1327 (6). – Fragmentos del Proceso Diocesano traducidos al italiano. Se citan los folios del proceso.

1328 (7). – Borrador de una súplica de los catedráticos suplentes de la Universidad al Ayuntamiento para que sean admitidos en los actos literarios, etc.

1329 (8). – Quaestio [utrum Christi humanitas sit in natura sua perfectior qualibet angelica natura. Incompleto.

1330 (9). – Resolucionis sinopsis.

1331 (10). – Quaestio an actualis inhaerentia sit de essentia accidentis in communi.

1332 (11). – Fragmento del libro de Contemplación. Cap. 16. Como Dios puede resucitar los muertos. Contiene desde parte del cap. 15 hasta el 23.

1333 (12). – R. L. Majoricani de Alchimia opuscula quae sequuntur. Apertorium ejusdem R. L., item de secretis naturae seu de quinta essentia. Norimbergae apud Joannem Petreium MDXLVI.

1334 (13). – Codicillus seu vademecum. Fragmento. Inc. *Deus in virtute Trinitatis...*

1335 (14). – Fragmentos de obras alquímicas atribuídas a R. L.

LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ

(Continuará)

BIBLIOGRAFIA

I

SECCIÓN DE ESTUDIOS LULÍSTICOS

Ramón Llull en su mundo.—Pocos serán los lectores de esta revista que desconozcan el *Dinamisme de Ramon Lull* de Mossén Salvador Galmés, opúsculo genial que ha servido de orientación a toda una generación de lulistas, inspirándoles su propio fervor y mostrándoles las grandes líneas de la obra y la vida del Beato; pero por bueno y útil que siga siendo, aquel librito ha perdido algo de su valor después de los descubrimientos de los últimos veinticinco años, y ya hacía falta otro estudio parecido. Ahora, le ha salido un digno sucesor, en la forma del *Ramon Llull en el mon del seu temps* del P. M. Batllori, S. J. (Col·lecció «Episodis de la Història», Rafael Dalmau, Barcelona 1960, 64 pp, 18 pts.). Los que asistieron al I Congreso Internacional de Lulismo ya lo conocerán en una versión anterior, pues se trata de una refundición y expansión catalana del prólogo que contribuyera el P. Batllori a la *Introducció a Ramon Llull* repartida por la Dirección General de Relaciones Culturales con motivo de aquel congreso.

En su forma nueva, libre de las limitaciones que le imponían su finalidad de mero prólogo a una antología de textos traducidos —y desarrollada en la lengua materna de Ramón Llull con toda la vivacidad e incisión habituales del estilo de su autor—, cobra todavía mayor interés y nuevas fuerzas. Es un intento de situar la figura del Beato dentro de su contexto histórico «per a valuar-la i prear-la en les seves coordenades de temps i d'espai», y para el P. Batllori lo más esencial de este contexto consiste en la interacción de distintos factores y mundos: geopolíticamente hay que situarle dentro de un triple marco «català, europeu i mediterrani»; culturalmente, hay que examinar otro marco, el de la «coexistència i... interacció constants de tres mons més aviat autònoms que independents: el llatí, el bizanti i l'islàmic» — tres mundos cuyos contactos fueron múltiples: «polítics, econòmics, culturals, religiosos». Esta doble examinación la lleva a cabo el P. Batllori con un fino sentido histórico, corrigiendo las grandes líneas de la concepción tradicional de la vida y obra del Beato a la luz de las investigaciones más

recientes (cabe señalar, sin embargo, que no todos estarán de acuerdo en cuanto a algunos puntos cronológicos). Entre los frutos de sus propias investigaciones, la aportación más importante del P. Batllori es quizás el estudio que ha hecho de la espiritualidad de la época, con sugerencias muy llamativas sobre las relaciones entre Ramón Llull y los espirituales franciscanos, y es de esperar que volverá a desarrollar este aspecto de su tema más detenidamente en otro lugar.

Como introducción general al Beato, este librito es ahora de lo mejor que hay, y habría que colocarlo en manos de todo principiante en los estudios lulianos al mismo tiempo que se le entregasen las *Obres Essencials*, cuyas valiosas páginas introductorias quedan completadas del punto de vista histórico por este nuevo opúsculo. Sin embargo, por acertada que sea su visión de los diversos aspectos histórico-geográficos y teológicos del contexto luliano, me parece que habría que formular el triple-marco ideológico de una manera un poco distinta: del punto de vista de las grandes tradiciones culturales, ¿no habría que ver el mundo latino y el mundo bizantino como formando un solo gran mundo cristiano, frente a los dos mundos de las otras dos grandes religiones monoteístas basadas en escrituras que tenían la fuerza de revelación para sus secuaces? Los hermanos Carreras y Artau ya situaron el pensamiento luliano en relación genética con la coexistencia en tierras catalanas del cristianismo, del islam y del judaísmo, y me parece que estas tres religiones constituyen el verdadero triple-marco de los grandes rasgos de la obra del Beato. Como Manuel de Montoliu ha escrito recientemente, en su *Ramon Llull i Arnau de Vilanova*, «la direcció filosòfica del pensament lul·lià no adquireix tota la seva significació fins que la interpretem com una puixant i original manifestació de la literatura polèmico-religiosa, nascuda d'aquell íntim contacte d'aquelles tres religions».

R. D. F. PRING-MILL
Oxford

A propósito de las relaciones de R. Llull con los Espirituales.

C. SCHMITT, OFM., *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise. Benoit XII et l'Ordre des Frères Mineurs (1334-1342)*. Florencia-Quaracchi, Collegio S. Bonaventura, 1959. XL-424 ps. 25 cm.

Del sólido y documentado estudio que el P. Schmitt dedica a la grande obra del papa cisterciense Benedicto XII interesa subrayar y comentar aquí, una vez más, las posibles relaciones y contactos de Llull con los Espirituales.

La postura y actuación del infante Felipe de Mallorca obligan al autor a plantearse el problema, en el interior de un largo apartado (ps. 187-92) que titula *Les dissidents de l'Ordre*.

El infante Felipe nos es bien conocido desde que Mgr. J.-M. Vidal le dedicó un cuidadoso estudio que ha servido luego de base a muchos otros (*Un ascète de sang royal, Philippe de Majorque*, en *Rev. des Quest. historiques* 45 (1910) 361-403).

En su misticismo, extremoso a menudo, el hermano de Sancha —la que, en un acceso de fervor, hubiera abandonado, de no haberla disuadido Juan XXII, a su marido para entregarse enteramente a Dios— es hijo de su familia, a la que pertenecen Luis de Anjou, hermano del rey Roberto, Jaime, hermano mayor de Felipe, que renunció a la corona y se hizo fraile menor, y Fernando II, sobrino de Felipe, que a los 11 años se obligó con voto de perpetua castidad. Pocas familias reales tuvieron relaciones tan estrechas con la Orden de san Francisco. Pero en Felipe parecen desembocar todos los empujes franciscanos de la familia.

Enemigo, por una parte, de los framenores llamados de la Comunidad, infieles, según él al ideal primitivo de la Orden y perseguidores de los celadores de la pobreza, se afilió a la Tercera Orden de san Francisco, se obligó con voto a practicar la Regla y el Testamento del santo en todo su rigor y se rodeó, en la corte de Mallorca, de religiosos y de beguinos animados del mismo celo. Buena parte de éstos le siguieron luego a la corte de Nápoles y en sus peregrinaciones de mendigo por la baja Italia. El grupo, a pesar de la oposición de la S. Sede, llegó a constituir una especie de congregación autónoma de terciarios —llamada a menudo *Fratres de Felipe de Mallorca*—, relacionada por su espíritu con el beguínismo provenzal-catalán y con el fratricelismo de Clareno, al mismo tiempo. El famoso proceso de Adhémar de Mosset (tan bien estudiado por Mgr. Vidal) ha revelado nombres y detalles de esa congregación disidente que sobrevivió a su fundador.

Hacia 1314-1316 Angelo Clareno comunicaba desde Aviñón a sus hermanos de Italia la alegre nueva de haber ganado a la causa dos abogados influyentes, Roberto de Nápoles y Felipe de Mallorca. De hecho, Felipe defendió con evidente interés la causa de los *Pobres Eremitas* en una Súplica dirigida a los Cardenales.

Las tajantes decretales de Juan XXII no lograron apear a Felipe. En los últimos meses de 1328 dirigió al papa una Súplica, en la que, sin remilgos, recuerda su voto de observar la Regla a la letra y *sine glossa*, expone su deseo de practicar legalmente la vida franciscana integral con sus compañeros, no bajo la dependencia de los superiores de la *Comunidad*, sino bajo la jurisdicción del Ordinario del lugar.

En un billete de 4 abril 1329, el papa le pide tiempo para deliberar y le suplica vaya él a Aviñón. En respuesta Felipe se traslada de Mallorca a Nápoles, donde, el 6 de diciembre, en una alocución irreverente, declara que el estado de los beguinos y de los *Fratres de paupere vita* no es más que la realización del puro evangelio frente a los decretos pontificios.

Aun el 26 de enero siguiente el papa ruega al infante que reflexione sobre su conducta, ore a Dios, y, si sinceramente desea abrazar la vida de los mendicantes, entre en alguna de las Ordenes aprobadas, antes que elegir una vida singular.

Felipe volvió a la carga aun en el pontificado de Benedicto XII. El papa denegó la petición, razonando prolijamente su decisión.

Esa súplica del infante de Mallorca a Benedicto XII es el último acto oficial que de él conocemos. Los cronistas contemporáneos atestiguan que el príncipe, despojado de sus bienes, vestido a la usanza de los beguinos, arrastró una vida de mendigo errante y recorrió a pie las provincias meridionales de Italia mendigando de puerta en puerta. Y se extinguió tan en silencio que se ignora aún hoy cuándo, dónde y en qué sentimientos murió.

Era indispensable ese pequeño recuento del extraño comportamiento y accidentada vida del infante mallorquín para que apareciera clara la necesidad del estudio de los antecedentes de formación que pudieron llevarle a unas ideas tan tenaces y, concretamente, de la parte que en ellas tuviera Ramón Llull.

Su formación literaria y teológica debió recibirla Felipe en París. El hombre que decidió su destino fué, sin duda posible, Angelò Clareno, conocido probablemente en Aviñón donde residió desde 1311 a 1318; encontrado, en 1313, en la corte de Mallorca, en el curso de una visita prolongada hasta los 50 días. Desde entonces Clareno se hace el confidente, consejero, guía espiritual de Felipe, con quien le relaciona una abundante correspondencia.

Ahora bien, Ramón Llull, a quien Felipe debió encontrar en París, ¿pudo inculcarle doctrinas e ideas espirituales?

Schmitt afirma que no sabemos si Llull pudo ejercer sobre el infante alguna influencia. Es cierto. Pero debemos añadir que sí se puede excluir con seguridad que, caso que esa influencia se haya dado, fuese ella en la dirección de las doctrinas espirituales. Todos los intentos de comprometer a Llull con los círculos espirituales han resultado inútiles. Hasta el año 1289 no consta que Llull hubiese entrado en relación inmediata con los espirituales. Conocía sin duda el grave problema interno que dividía a los franciscanos, que pudo conocer directamente en sus capítulos generales. Llegado a Montpellier desde París, pudo entrar en relaciones personales con el Ministro general Ramón Gaufredi, tan comprensivo para con los espirituales. En 1290 Gaufredi otorgaba a Llull letras comendaticias para los conventos de Roma y Apulia permitiéndole enseñar en ellos su *Arte*.

Y conoció también al significado fraticelo Bernat Delicós.

Pero frente a la pertinacia de los espirituales después de las condenaciones de Viena, de Clemente V y de Juan XXII, Llull, favorable en principio a todo movimiento reformista, muestra una decidida sumisión a los dictámenes de la Iglesia, y en el *Félix*, después de la condena por Hono-

rio IV, en 1286, tacha de falsarios e hipócritas a los Apostólicos de Segarelli, que él mismo había alabado en el *Blanquerna*, a causa de su afán reformista. Es más: en los opúsculos *Liber contra Antichristum* y *Quaestiones quas fecit quidam frater minor* disiente fundamentalmente de la secta. Ni siquiera pueden documentarse relaciones suyas con el famoso Arnáu de Vilanova, uno de los jefes de la secta después de la muerte de Olieu. La amistad y presencia de Llull en la corte de Federico de Sicilia, que acogió a los fraticelos condenados en Viena, significa que Federico era el único rey que quería y podía ayudarle en la realización de sus empresas misionales y en la difusión de sus libros, muchos de los cuales le dedica el beato en esta época.

Que los fraticelos valencianos enarbolaran a Llull, post mortem, como heraldo y jefe no es argumento tampoco, ya que para ello bastaban y sobraban las preocupaciones y doctrinas, ortodoxas, del doctor iluminado en pro de una reforma de la Iglesia.

Ramón fue siempre un pensador libre y un reformador independiente, sin ligarse con ninguna de las escuelas de su tiempo, sin comprometerse con ningún movimiento; incluso le supuso una tremenda crisis la opción a favor de una de las dos grandes Ordenes que entonces dominaban; y a la de San Francisco se unió, a lo más, como terciario (Cf. para todo ello M. BATLLORI, *Introducción a Ramón Llull*, Madrid 1960, p. 20-24 passim).

Si hubo, pues, influencia de Llull en el infante Felipe de Mallorca, ésta no fue nunca en el sentido de sus ideas espirituales que le empujarán tan adelante.

A. OLIVER, C. R.

A. PÉLISSIER, *Clément VI, le Magnifique, premier pape limousin (1342-52)*, Brive, Imprimerie catholique, 1951, ps. 66-71 y *Innocent VI, le Réformateur, deuxième pape limousin (1352-1362)*, Tulle, Les papes limousins, 1961, ps. 100-10.

El canónigo A. Péliissier viene, desde hace años, dedicando sus esfuerzos al pontificado de los papas lemosines. En su estudio sobre Clemente VI e Inocencio VI, y en las págs. respectivas arriba indicadas, trata largamente las intervenciones papales contra los disidentes franciscanos y otros defensores de la pobreza o de la reforma a ultranza y al margen de la autoridad pontificia así como la parte que en ello hubieron las casas reales de Nápoles, Sicilia, Aragón y Mallorca, con las que tuvo tan estrecha relación Ramón Llull.

A. OLIVER, C. R.

A. LLINARÉS, *Raymond Lulle et l'Afrique*. Separata de *Revue Africaine* 105 (1961) 98-116.

En una serie de trabajos sucesivos ha ido estudiando el prof. Llinarès los detalles de las tres estancias de R. Llull en Africa: *Le dramatique épisode algérien de la vie de Raymond Lulle*, en *Revue de la Méditerranée* 92-93 (1959) 385-97 (del cual dimos cuenta en *Estudios Lulianos* 4 (1960) 218) y *Le séjour de Raymond Lulle à Bougie (1307) et la «Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni»*, en *Estudios Lulianos* 4 (1960) 63-72.

Explicadas las circunstancias históricas que motivaron e hicieron posible la estancia de Llull en la parte oriental del Africa del Norte, este artículo, al recordarnos también las particularidades de la estancia en Bugía, se entretiene en el estudio de las dos estancias en Túnez (1292 y 1314-15).

La *Vida Coetània* nos cuenta la espantable crisis que precedió al primer viaje a Túnez, en Génova. Llull, que andaba frizando en los sesenta, temió por su vida, si llegaba a partir hacia Africa. Pero la crisis pasó, y el maestro, a finales de 1292 está en Túnez. Allí entabló unas conferencias y disputas con los doctores mahometanos, los cuales, según la *Vida*, acudían cada día más numerosos a oírle. Llull lleva la controversia al terreno de sus enemigos, en el que esgrime su sistema de dignidades, tan aseQUIBLE a ellos, y sus razones necesarias.

En lo mejor de su campaña, Llull es arrestado. La benevolencia de Abu Hafs le salva de la muerte y decreta contra él la expulsión. Entre oprobios y vejaciones es sacado de su prisión y llevado a una nave a punto de zarpar para Génova. Con un gesto de valentía, Ramón, que sabía que un decreto real le condenaba a la lapidación si regresaba a Túnez, abandona su nave y salta a otra anclada en el muelle, con la esperanza de poder concluir la obra empezada.

Unas semanas más tarde, y después de un accidente providencial que le demostró la temeridad de su gesto, Llull se encuentra en Nápoles. La primera estancia de Llull en Africa termina dramáticamente. Pero el maestro ha tomado contacto con la realidad africana. Volverá.

También la estancia en Bugía termina trágicamente.

A Túnez volvió en 1314 procedente de Mallorca y después de una larga temporada en Messina. Las relaciones entre Mallorca y Túnez son entonces cordiales. Esta estancia coincide con una prolífica actividad, admirable en un octogenario, oral y escrita, de la que nos quedan un enjambre de opúsculos latinos traducidos del catalán o el árabe por el franciscano Simón de Puigcerdá, que debió llegar a Túnez en noviembre de 1315. En diciembre de este año Llull termina en Túnez sus dos últimas obras *De esse Dei*, *Liber de bono et malo*. Después, se pierde toda traza sobre él. No conocemos las circunstancias de su muerte, que la leyenda, quizá trasponiendo datos de

las estancias anteriores, hace martirial. Esta debió acaecer en los primeros meses de 1316.

«Lo cierto es — termina bellamente Llinarès — que la aventura africana del filósofo mallorquín, empezada bajo siniestros auspicios en 1292, recorrió victoriosamente etapas difíciles, para terminar en un coronamiento digno del título de *Procurador de los infieles* que él mismo se había dado».

ANTONIO OLIVER, C. R.

A. GOTTRON, *Was versteht Ivo Salzinger unter lullistischer Musik?* Separata de Miscel. en homenaje a Mons. Higinio Anglés, vol. I (C. S. I. C., Barcelona 1958-61) 361-68.

Al Instituto Iuliano fundado por Salzinger en Mainz, y que perduró, según ha demostrado A. Brück, hasta 1802, acudieron pronto alumnos españoles. Entre ellos, el conocido cisterciense Antonio R. Pascual y el franciscano Pedro Pont. Este escribía a los suyos, desde Mainz, el 15 de abril de 1728: *Lo mestre de capella de esta ciutat volia anar a Itàlia per perfectiõnarse en la musica, mudant de concepte posà molt fort empenyo porque lo Senyor Compilador ly ensenya la musica lulliana y ly ha agradat tan que vol també aprendre lo art.*

El Maestro de capilla de la catedral de Mainz era, desde 1726, Johann Michael Breunich. ¿Pero qué debe entenderse por *Música Iuliana*?

En el prólogo del I vol. de la ed. latina de Llull, aparecido en Mainz en 1721, escribió Salzinger un capítulo «De secreto musicae». Es un diálogo entre maestro y alumno.

Gottron expone largamente la teoría sobre tonos e instrumentos patrocinada por Salzinger y su relación con los logros de los músicos, teóricos y prácticos, contemporáneos.

Que el estudio y sistema musical de Salzinger tuvo eco lo dice el *Tractatus de musica* de su discípulo Johann Ludwig Heidel, del que, quizás el mismo P. Antonio R. Pascual, trajo a Palma una copia, que Salvador Bové encontró en 1904 en el Archivo de la Causa Pía Iuliana y que desgraciadamente no llegó a publicar: «Tratado de la música compuesto en latín por el Sr. Luis Heydel, discípulo de Salzinger, traducido en español por el P. M. D. Antonio Raimundo Pascual, Cisterciense».

Ahora bien, Llull no escribió ningún tratado de música, ni puede extraerse ninguno reuniendo retazos de su obra. Solamente en el *Ars Generalis Ultima* se encuentra un cap. sobre la música; pero Llull habla allí sólo de la música especulativa: «Masica est ars inventa ad ordinandum multa principia ad unum finem: et ista diffinitio signatur per concordantiae et principii diffinitionem».

¿Qué significa entonces *música luliana*? La mejor respuesta práctica nos la puede dar la obra musical de Breunich. Gottron hace un detenido estudio de sus composiciones musicales: las seis misas de su op. I están escritas en el Stilo misto de la música de concierto de su tiempo. Completamente diferente es, en cambio, su *Messa a 4 voci senza organo* compuesta después de sus estudios de música lulística. En el manuscrito original lleva la fecha de 1728. Un estudio detallado de esta composición lleva a la conclusión de que la forma de Breunich no es ya una voz en contrapunto al estilo Palestrina, sino más bien un tema estable y constructivo. Así parece que Breunich aprendió de Salzinger una *música de capilla en una imitación sólo exterior del estilo de Palestrina*, como música luliana. Una cosa definitiva había logrado la enseñanza de Salzinger: Breunich no volverá a escribir en el estilo de sus seis Misas Op. I.

Es sumamente interesante y muy significativo para el principio del siglo XVIII que los intereses alquimistas del Elector maguntino dieran ocasión, por una parte, a la edición de las Obras latinas de R. Llull, y, por otra, a la ruptura del renacimiento de Palestrina en la música de la catedral de Mainz.

ANTONIO OLIVER. C. R.

II

SECCIÓN GENERAL DE ESTUDIOS MEDIEVALES

J. ANCELET-HUSTACHE, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*. (Col. *Maitres spirituels*). Paris, ed. Du Seuil, 1958. 191 ps. 18 cm.

La autora enmarca cuidadosamente la persona y la mística del maestro dominico en el ambiente en fermentación, inquieto de herejes, beguinas, cruzadas y pestes, de los siglos XII-XIII.

De un posible encuentro de Eckhart con Llull en París opina la autora en pág. 37 (presidida por la reproducción de una de las maravillosas ilustraciones del ms. de Karlsruhe: la presentación de la doctrina luliana a la reina de Navarra por Tomás de Arras) textualmente: *On parle aussi d'un homme un peu étrange qui a été plusieurs fois l'hôte de Paris à la fin du siècle dernier, intrépide voyageur et non moins infatigable écrivain, bon connaisseur des philosophes arabes, flairant partout l'averroïsme à combattre, tertiaire franciscain enflammé d'amour pour le Christ comme François d'Assise: le majorquais Raymond Lulle, théologien, apôtre, missionnaire et mystique. D'après les dates de son séjour à Paris, Maître Eckhart a pu le rencontrer.*

Lo cierto es que el cardenal de Cusa, tan sensible a las doctrinas lulianas y tan incansable copiadador de ellas, copió y apostilló a menudo la obra latina de Eckhart, cuya influencia se hace tangible, v. gr., en multitud de formulaciones del *De concordantia oppositorum*. (Cf. Est. Lul. 4 (1960) p. 221-22).

A. OLIVER, C. R.

Cristianos, moros y judíos en la Edad Media.—El problema de las relaciones entre los secuaces de las tres grandes religiones monoteístas en la Edad Media, cuya importancia para la comprensión de *España en su Historia* fué tan hábilmente destacado por Américo Castro en su libro de aquel título, es de sumo interés para todos los lulistas. Pero ha sido fácil incurrir en el peligro de considerarlo más o menos exclusivamente a la luz de lo que el mismo Ramón Llull nos dice — p. e. en el *Libre del Gentil i los tres Savis* — por falta de estudios generales que nos ayudasen a enfocarlo dentro del contexto de la época. Por esta razón, debemos una expresión de gratitud más que meramente cordial a los autores de dos libros nuevos: a Norman Daniel, cuyo *Islam and the West*¹ es un estudio magistral de la lenta elaboración de la idea occidental del islam entre 1100 y 1350, y a Jacob Katz, cuyo *Exclusiveness and Tolerance*² estudia varios aspectos de las relaciones entre cristianos y judíos desde el siglo X hasta el siglo XVIII.

Exclusiveness and Tolerance, el más corto (y de mucho) de los dos a pesar de que estudie una época mucho más larga, nos tiene bastante menos que ofrecer que el libro de Daniel. El Dr. Katz se preocupa, sobre todo, por ver cómo los conceptos de exclusividad y toleración se fueron alternando en la actitud de los judíos mismos para con los cristianos. En sus páginas, por lo tanto, podemos estudiar cómo los judíos deben de haber visto los esfuerzos de un Ramón Llull para convertirlos, pero se nos dice muy poco (y esto tan sólo indirectamente) de la actitud de los misioneros cristianos. Su primera parte nos proporciona una buena orientación histórica sobre la posición de los judíos, y la segunda — en la cual se estudian las actitudes de los judíos durante la Edad Media para con sus propios apóstatas, prosélitos y mártires y para con las disputaciones con teólogos cristianos — puede iluminar de una manera inesperada todo el contexto de una obra como el *Liber Predicationis contra Judeos* de Ramón Llull o el *Pugio Fidei* de Ramón Martí. Pero ni Llull ni Martí figuran en el índice, y el capítulo

¹ NORMAN DANIEL, *Islam and the West (The Making of an Image)*, Edinburgh University Press (1960) xii + 443 pp., 63/-.

² JACOB KATZ, *Exclusiveness and Tolerance (Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times)*, Scripta Judaica III, Clarendon Press (Oxford 1961) xvi + 200 pp., 21/-.

sobre «The Disputant» —que se limita a estudiar la disputación de París de 1240— hubiese ganado mucho si estudiase la disputación igualmente famosa de Barcelona de 1263, la cual también fué cronicada por los participantes judíos.³ *Exclusiveness and Tolerance* tiene por lo tanto, sus limitaciones, y una de las más serias es —según mi juicio— la de menospreciar el testimonio cristiano de la época. El mismo Dr. Katz nos dice en su primera página «la relación entre judíos y gentiles es siempre una relación recíproca», pero más adelante parece olvidarse un poco de esta verdad. Su libro es, sin embargo, una aportación muy seria y oportuna a nuestra comprensión de la Edad Media, y su tercera parte (siglos XVI a XVIII) será de gran interés a los estudiosos de la historia europea posterior.

El caso de *Islam and the West* es muy distinto: aquí tenemos un estudio muy largo y muy profundo, lentamente elaborado y con muchísima documentación, toda bien aprovechada (sus tres bibliografías —fuentes directas anteriores a 1350, escritores sobre el islam entre 1350 y 1850, y obras modernas — ocupan 35 pp., y de éstas la más larga es la primera, que incluye unos treinta códices manuscritos de obras apologeticas o reprobatorias además de las 11 pp. de fuentes impresas). Ya que trata de las opiniones cristianas sobre el islam, tiene que emplear principalmente fuentes cristianas, pero ya que intenta averiguar a cada paso la veracidad de estas opiniones las fuentes musulmanas también han sido aprovechadas con mucha perspicacia. En cuanto a fuentes lulianas, el Dr. Daniel ha estudiado diez libros del Beato en la edición maguntina o en la edición palmesana de las *Obres* (aparte de las obras rimadas) más cuatro tratados que solamente le fueron asequibles en manuscritos: el *Liber de confirmatione legis Christianae...* (Munich, ms. lat. 10655), el *Liber de majori fine intellectus, amoris et honoris* (Munich, ms. lat. 10517, ahora ed. Stöhr, *Opera Latina*, N.º 277), el *Liber de Deo et mundo* (Munich, ms. lat. 10517, ahora ed. Stöhr, *Opera Latina*, N.º 278), y el *Liber de participatione christianorum et saracenorum* (Munich, ms. lat. 10495). En el caso de la *Disputatio Raymundi Christiani et Hamar Saraceni* y del *Liber Gentili et Tribus Sapientibus*, se valió (además de los textos de Salzinger) de otros manuscritos monacenses. Ya que el Dr. Daniel no es un lulista profesional, ni se interesa más por la figura del Beato que por cualquier otra figura de importancia comparable para su tema, este empleo concienzudo de las obras del Beato —y la certera interpretación y valoración de los textos citados en los veinticinco pasajes de este libro en que se habla de él con cierta extensión— nos pueden servir como una bue-

³ V. CECIL ROTH, «The Disputation of Barcelona (1263)», *Harvard Theological Review*, XLIII (1950) pp. 117-144. La versión hebrea del rabino Bonastruc de Porta («Nachmanides») existe en una traducción inglesa bastante asequible, en O. S. RANKIN, *Jewish Religious Polemic* (Edimburgo 1956).

na confirmación de la profunda erudición que se muestra en todo este estudio monumental.

Su tema —el de la elaboración de la idea cristiana del islam— tiene más que ver con opiniones erróneas que con la verdad acerca de la religión musulmana, y el Dr. Daniel se preocupa sobre todo para aclarar los motivos que pudieron conducir a las muchas calumnias que se difundieron. Ambas religiones tenían que ver con más o menos las mismas cosas, distinguiéndose principalmente en cuanto a la naturaleza y límites de la revelación: la revelación que ambos atribuían a los profetas del Antiguo Testamento y a Jesucristo, y la revelación que sólo los musulmanes atribuían a Mahoma. Si la ley musulmana no era de hecho el resultado de una revelación divina, ¿qué era? ¿Sería una ficción inventada para satisfacer a los anhelos personales de Mahoma y de sus compañeros? ¿O un instrumento político, base del éxito de los ejércitos musulmanes? ¿O sencillamente un sistema de moralidad más relajado que la cristiana, que satisfaría a los impulsos bajos de sus secuaces? Estas y otras preguntas parecidas, que se han ido repitiendo posteriormente hasta nuestros propios días, fueron formuladas por vez primera cuando cristianos fueron a caer en las manos de musulmanes. No fueron contestadas objetivamente, sino bajo la presión de las circunstancias inmediatas y a la luz del prejuicio instintivo contra lo ajeno. Interpretaciones erróneas pero explicables de doctrinas condujeron a veces a falsificaciones casi incomprensibles de los mismos hechos: errores que, una vez aceptados, se fueron repitiendo en la literatura polémica aún cuando la situación había cambiado, y cuando se trataba ahora (como en el caso de San Ramón de Peñafort o Ramón Llull) de intentar la conversión de musulmanes caídos en las manos de los cristianos.

Para poner límites a su estudio, el Dr. Daniel ha concentrado sobre los dos siglos y medio que vieron la formación de estas opiniones y ha excluido todo lo propiamente filosófico para concentrar sobre materias estrictamente religiosas. Aun así, trata toda una serie de temas muy variados: la interpretación cristiana de las creencias islámicas; el ataque sobre las pretensiones proféticas de Mahoma; la deformación cristiana de la vida de Mahoma; el lugar de la violencia en el ataque contra el islam; el ataque moral sobre las costumbres sexuales y sociales de la *lata et spatiosa via*; el conflicto doctrinal y teológico; la interpretación cristiana de los ritos y de las costumbres religiosas de los musulmanes; y la naturaleza y temática de la literatura polémica y de las disputaciones. El nombre de Ramón Llull figura en todos estos capítulos, y cada vez se nos le muestra acertadamente dentro del contexto de las opiniones generales de su época: los ataques del Beato parecen reproducir casi todos los lugares comunes de sus predecesores y contemporáneos, y su apologética (a pesar de lo personal de sus procedimientos) muestra la misma incomprensión fundamental de la posición musulmana.

En éste como en muchos otros campos, el Ramón Llull que la investigación moderna nos está descubriendo resulta ser bastante más *medieval* de lo que muchos de sus partidarios hubiesen querido creer hasta hace muy poco. Para quien quisiera situarle bien dentro del contexto polémico, *Islam and the West* es un libro absolutamente indispensable. Es de esperar que el Dr. Daniel llegue a dedicar algún estudio especial a este aspecto tan poco conocido del polígrafo y misionero mallorquín.

R. D. F. PRING-MILL
Oxford

Nueva edición de un poema simbólico-moral inglés. — Aquel famoso verso del Beato «vull morir en pèlag d'amor» tendría que llamar la atención de los lulistas a *The Seafarer* (*El viajero por mar*), el más discutido de todos los poemas conocidos en inglés antiguo, ahora nuevamente editado por Mrs. Gordon.¹ En su introducción, la señora de Gordon examina las distintas teorías sobre su naturaleza y tema con una penetración admirable. El poema no sería, como se había sugerido, una alegoría de la muerte: el rechazamiento por parte del Viajero de la apacibilidad de la vida sobre la tierra, para lanzarse al mar peligroso, es un rechazamiento simbólico de los placeres mundanos para tomar el camino más duro que conduce a la salvación del alma. La diferencia entre simbolismo y alegoría (distinción muchas veces olvidada) queda formulada de una manera muy clara (p. 8). La señora de Gordon defiende de una manera muy persuasiva una fecha bastante tardía (siglo IX) para la composición del poema, arguyendo que ciertos pasajes muestran una complicación estilística demasiado culta para ser anterior, y mostrando el paralelismo que existe entre muchas frases del poema y otras que se hallan en homilías que pudieran remontar a originales del siglo noveno. La introducción también contiene mucho material sobre las relaciones entre la poesía elegíaca en inglés antiguo y en galés antiguo, aunque deja de aclarar suficientemente que una sola imagen puede tener sentidos muy distintos en ambos: así la descripción de una sala en ruínas representa la situación inmediata del hablador en el galés antiguo, mientras tiene un sentido mucho más general en el inglés antiguo, en el cual se le toma como un símbolo de la brevedad de los placeres de la sociedad humana.

DORENA ALLEN
Birkbeck College
University of London

¹ *The Seafarer*, ed. I. L. Gordon (Methuen's Old English Library) Londres 1960, x + 70 pp., 7/6.

JOHN B. MORRALL, *Political Thought in Medieval Times*. London, Hutchinson, 1958, 152 pp., 22 cm.

ERWIN I. J. ROSENTHAL, *Political Thought in Medieval Islam, an Introductory Outline*. Cambridge University Press, 1958, XII + 324 pp., 22 cm.

La obra del señor Morrall quiere ser una introducción al tema, introducción que dista de ser satisfactoria. Es, para empezar, demasiado breve y no guarda proporción en el examen de las diferentes teorías y sus autores. Las secciones sobre la Alta Edad Media son, en particular, completamente insuficientes. Las teorías políticas de Marsiglio de Padova († c. 1343), discutidas en detalle (pp. 104-118) son ciertamente de gran interés, pero eran ya bien conocidas y encajan realmente mejor con los inicios del pensamiento moderno que con el fin del pensamiento medieval. En contraste, se nos dan sólo unas pocas líneas sobre S. Isidoro de Sevilla (pp. 18-23) —cuyas teorías políticas influyeron sobre casi todos los pensadores de la Alta Edad Media—, y no más que dos páginas superficiales sobre S. Agustín. No sorprende que no se haga mención de Alcuino, porque el libro apareció antes del brillante estudio de L. Wallach, *Alcuin and Charlemagne, Studies in Carolingian History and Literature* (Ithaca, New York 1959), con su demostración del papel vital de Alcuino en el desarrollo de la teoría política medieval. La carta, v. g., de Carlomagno al papa León III, escrita en 796 (citada por Morrall, p. 24), en la cual el futuro emperador delinea agudamente el papel del papado, Wallach ha probado ser escrita por Alcuino. Su *Disputatio de Rhetorica* (ed. C. Halm, Leipzig 1863) parece ser actualmente tal vez el primer tratado sobre la monarquía (fué dirigido a Carlomagno) de la larga e importante serie de «Fürstenspiegel» («Espejos para príncipes») que continúa a través de toda la Edad Media. La verdad es que todo el Renacimiento carolingio es virtualmente ignorado por Morrall, haciendo así mucho menos inteligible el pensamiento de los siglos medievales posteriores.

El tema central del libro viene definido como «el ascenso, desarrollo y colapso del ideal de una República cristiana y su substitución por la vuelta a un concepto más puramente político del Estado» (p. 11). Pero el papel central desempeñado por el papado y sus teóricos apenas si se toca. Los estudios actuales sobre el tema por W. Ullmann, especialmente *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (London 1955), no han sido suficientemente ponderados. (Véase sobre este libro la crítica de Fr. Kempf, en *Saggi storici intorno al Papato* = *Miscellanea Historiae Pontificiae* 21, Roma 1959, pp. 117-169, y la réplica de Ullmann, en *Historische Zeitschrift* 191 (1960) pp. 620-24).

Cuando un autor prescinde del uso de referencias, es más imprescindible todavía en él una exactitud absoluta. Morrall es frecuentemente impreciso.

Para él, términos como estado y gobierno, o papado, iglesia y cristianismo sirven a menudo como sinónimos. El libro contiene una bibliografía breve y anotada.

Es divertido leer lo que dice Morrall sobre la falta de una filosofía política en Averroes (p. 100), a la luz del excelente capítulo que a este pensador dedica el Dr. Rosenthal. La falta de una introducción adecuada a tema tan complejo como el pensamiento político islámico, ha sido evidente por mucho tiempo. El Dr. Rosenthal ha querido suplir esta falta. El da a su libro modestamente como «introdutorio y provisional». Está, con todo, basado en un conocimiento de primera mano de los textos árabes y hebreos y del telón de fondo del pensamiento griego y musulmánico, y servirá de guía al historiador medieval y será de particular interés para el estudio de los contactos entre el pensamiento islámico y el cristiano.

Toda vez que la obra intenta ser una introducción, es lástima que muchos conceptos árabes importantes entren apenas sin explicación en el texto. Notamos también la falta de toda descripción del fondo común de ideas sobre el cual pudieran destacarse las teorías de autores mahometanos determinados. En «este libro», nos dice el autor, «se trata sólo de la teoría política» (p. 7). Para la mayoría de sus lectores, sin embargo, el mundo islámico medieval es mucho más desconocido que el cristiano. Necesitaríamos saber algo de los ideales, a la vez religiosos, políticos y jurídicos, inherentes al concepto islámico de la comunidad y de la manera en que fueron (y son) puestos en práctica en los actuales sistemas de gobierno. Sobre esto el libro de L. Gardet, *La cité musulmane: vie sociale et politique* (París 1954) es de gran valor. Las diferencias, también, entre las actitudes cristianas e islámicas ante la Fe no se resuelven con la frase utilizada por el Dr. Rosenthal, «La mente medieval» (p. 17) y son oscurecidas por sus citas de Gilson, Pascal y San Agustín (pp. 16-18).

El libro está ordenado no cronológicamente sino según los distintos tipos de teorías. La primera parte (pp. 13-109) va titulada «Ley constitucional e historia musulmánica». Tras un breve capítulo introdutorio, se trata en ella primero de las teorías políticas de cuatro juristas, Al-Mawardi (991-1031), Al-Ghazali (1058-1111), Ibn Jama'a (1241-1333) y Ibn Taymiya (1263-1328). Estos autores siguieron las leyes islámicas y los esfuerzos que realizaron para ajustarlas a las realidades políticas fueron de poca importancia. Otro capítulo abarca las opiniones de un moralista, Ibn al-Tiqtaqa, que escribió en 1302; y discute después brevemente algunos «Espejos para príncipes» desde el siglo VIII al XI. Finalmente, hay un capítulo sobre el escritor del Norte de Africa, Ibn Khaldun (1332-1406). Se trata de un caso realmente particular, del único pensador político musulmán, «en el sentido estricto del término», que desarrolló «una teoría del Estado que trasciende las opiniones normalmente sostenidas en la Edad Media» (p. 84). Las teorías de Ibn Khal-

dun sobre la política son, con todo, inteligibles sólo a la luz de su preocupación principal, su «ciencia de la historia» o «ciencia de la cultura», a la que concebía como distinta de la filosofía política, pero que tenía la ventaja de aproximarse más a la realidad. (Véase el notable estudio de M. Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London, 1957). La cita que hemos sacado del libro de Rosenthal acentúa demasiado el aspecto moderno de las teorías de Ibn Khaldun. E. F. Gautier señaló hace tiempo (*Les siècles obscurs du Maghreb*, París 1927, pp. 86 ss.) que el pensamiento de Ibn Khaldun, como de todos los árabes, es básicamente biológico o genealógico. No se trata del «Estado», en el sentido moderno, sino del clan o la tribu agrupada alrededor de una dinastía y no tiene en cuenta la *patria* territorial, tal como ha existido en Europa desde 2.000 o 3.000 años atrás.

La segunda parte de la obra (pp. 113-223) trata sucesivamente de las teorías de los filósofos Al-Farabi († 950), Avicena (980-1037), Ibn Bajja († 1138), Averroes (1126-1198) y del escritor Al-Dawwani (1427-1501). Sigue un apéndice sobre unas teorías turcas del siglo XVII sobre la política, notas detalladas, un glosario y un índice. La parte II se titula «El Legado platónico». La influencia de Aristóteles sobre la filosofía árabe en general era mayor que la de Platón, pero los escritos árabes sobre filosofía política se basan todos en la *República* y las *Leyes* de Platón, aunque vistos a la luz de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y de algunas obras neoplatónicas. El Dr. Rosenthal sostiene que «no es exagerado hablar de un renacimiento de la filosofía política de Platón en el Islam» (p. 6). Mantiene con todo, que Al-Farabi, Avicena y Averroes «fueron filósofos musulmicos primero y seguidores de sus maestros Platón y Aristóteles después» (p. 4 y *passim*). El aserto es, por supuesto, bastante discutible. Louis Gardet, «Le problème de la 'philosophie musulmane'», en *Mélanges E. Gilson* (Toronto-París 1959) pp. 261-84, parece tener razón al sostener que la inspiración de estos filósofos era fundamentalmente helenística; para ellos vino primero la razón y sólo después la Ley religiosa. Aparte de esto, su filosofía política (con la posible excepción de Averroes) tenía aún menos relación con la realidad política que la de los autores estudiados en la parte I. Es, por tanto, de interés sobre todo para el historiador de la filosofía.

El libro habría ganado como introducción al tema de haber seguido un orden cronológico. Tal como está, su interés principal reside en los documentados estudios que contiene de los distintos pensadores.

J. N. HILLGARTH
Warburg Institute, Londres

MARTHINUS VERSFELD, *A Guide to «The City of God»*. London - New York, Sheed and Ward, 1958, XII + 141 pp., 21 cm.

Este libro está escrito no desde el punto de vista del teólogo ni del historiador sino del filósofo católico, deseoso de remover los obstáculos que pueden presentarse a los estudiosos del *De civitate Dei* de S. Agustín, y de hacer ver la adecuación del pensamiento agustiniano al mundo de hoy. El intento del autor es de mostrar las cosas que consideraba S. Agustín como importantes. Poseíamos ya varios análisis detallados de las principales ideas del *De civitate Dei*; véase, p. e., E. Gilson, en su introducción a la traducción inglesa de D. B. Zema y G. G. Walsh, I (New York 1950) pp. XI-XCVIII. El señor Versfeld no intenta un análisis de este tipo. Su libro no quiere sustituirse al texto de S. Agustín; ni es un comentario detallado del mismo sino una guía que quiere conducir sus lectores al texto original y a otros estudios más completos que el suyo. Y como guía de este tipo resulta muy útil.

El autor ha concentrado su atención sobre los libros XI-XXII del *De civitate Dei*, ciertamente la parte más constructiva de la gran obra, dejando de lado los libros I-X, que contienen la refutación de la acusación pagana que hacía a los cristianos responsables de la caída de Roma en 410. Dedicó igualmente escasas páginas a los libros XV.6-XVIII. Y es lástima que sea tan breve al tratar de estos últimos libros que nos dan, como él mismo reconoce, la interpretación agustiniana de la Historia, y nos revelan su concepto del progreso, fundamentalmente distinto del ingenuo optimismo de otros autores cristianos, principalmente Eusebio de Cesarea, o los contemporáneos de S. Agustín, Prudencio, Orosio, y aún S. Ambrosio y S. Jerónimo (véase T. E. Mommsen, *Medieval and Renaissance Studies*, Ithaca, New York 1959, pp. 265-98, 325-48). El examen que el autor hace de la «teología de la Historia» de S. Agustín es asimismo insuficiente y no considera siquiera los problemas perfilados por H.-I. Marrou, en *Augustinus Magister*, III (París 1955) pp. 193-204.

En general el autor parece depender demasiado de R. H. Barrow, *Introduction to St. Augustine* (London 1950) y de J. H. S. Burleigh, *The City of God* (London 1949), aunque a veces no esté de acuerdo con estos autores, y parece ignorar gran parte de la literatura reciente. Revela sin embargo un buen conocimiento de S. Agustín, de la escolástica medieval y de la filosofía griega. Muestra las ideas platónicas del pensamiento agustiniano, controladas por la influencia de la Biblia y parece subestimar la influencia de Cicerón (sobre la cual véase: M. Testard, *St. Augustin et Cicéron*, París 1958, 2 tomos). Su libro es particularmente interesante al tratar aspectos generalmente olvidados del *De Civitate Dei*, v. g. su angelología; subraya muy bien la importancia dada por S. Agustín a los ángeles en su descripción del des-

tino de la *Civitas Dei* y de la *civitas terrena*. Y renuncia, acertadamente, a intentar una simplificación de las ideas de S. Agustín, que no tendría en cuenta la real tensión presente en el pensamiento agustiniano.

J. N. HILLGARTH
Warburg Institute, Londres

The Oxford Book of Medieval Latin Verse, ed. F. J. E. RABY. Oxford, Clarendon Press, 1959; XX + 512 pp., 17 cm.

De los 111 poemas escogidos por Sir Stephen Gaselee para la 1.^a edición de este libro (1928) el editor actual ha conservado 72 y añadido otros 218. Los poemas siguen un orden cronológico que va desde Comodiano (c. 250) a Richard Rolle (1349). Los cambios efectuados en esta nueva edición afectan principalmente a los títulos y a la numeración de las líneas. Algunas atribuciones están también cambiadas, según lo expuesto por el editor en sus dos magistrales estudios, *A History of Christian Latin Poetry from the beginnings to the close of the Middle Ages* (Oxford, 1927; 2.^a ed. 1953) y *A History of Secular Latin Poetry in the Middle Ages* (Oxford, 1934; 2.^a ed. revisada 1957, 2 tomos). El nuevo material de esta antología es en esta nueva edición del *Oxford Book* tres veces el de la vieja y el resultado constituye una selección admirablemente representativa del corpus enorme del verso latino medieval, en la que sería muy difícil apuntar omisiones importantes.¹

Volviendo las páginas de este libro progresamos desde los poetas cristianos del Imperio de Occidente en decadencia, continuadores de la tradición clásica, entre los cuales destacan los hispano-romanos Juvenco, Dámaso y Prudencio, a través de los oscuros siglos sexto y séptimo, en los que esta tradición parece morir reemplazada por una poesía de otro tipo, que incluye algunos de los mejores himnos del Breviario. Es a esta edad oscura, notable también para los comienzos de la poesía irlandesa y anglosajona en latín y en vernáculo, que debemos el primer desarrollo del verso rimado y rítmico, una de las más grandes invenciones de la Edad Media. La poesía del Renacimiento carolingio, aunque vuelve por breve tiempo a

¹ Entre otras colecciones o antologías de tipo parecido al nuestro podemos enumerar las siguientes: H. WADDELL, *Medieval Latin Lyrics*, London, 1929, nueva ed. por Penguin Books, 1954 (contiene traducciones en inglés de los poemas seleccionados); F. BRITAIN, *The Medieval Latin and Romance Lyric to A. D. 1300*, Cambridge, 1937; DU MERIL, *Poésies populaires latines antérieures au XII^e siècle*, París, 1943, y H. KUSCH, *Einführung in das lateinische Mittelalter*, I, *Dichtung*, Berlín, 1957 (poemas del siglo VI al XIV, con traducciones en alemán).

la medida clásica y cuantitativa, no abandonó por esto la nueva rima y ritmo. Fué en los grandes monasterios y especialmente en San Gall que las *sequentiae*, elaboradas para ser cantadas en la Misa, fueron escritas. Desde el siglo XI al XIV la poesía latina presenta el cuadro de un mundo intelectual siempre más y más complejo, en el que los temas seculares podían ser tratados con el mismo cuidado que los religiosos; se nota un gran desarrollo en la poesía lírica, que acompaña, como apunta el Dr. Raby, los descubrimientos musicales de la época. Los siglos XII y XIII vieron surgir algunos grandes poemas religiosos en latín, desde los himnos de Abelardo a los escritos por los primeros franciscanos y dominicos, contemporáneos de Ramón Llull. En el siglo XIV la vuelta a la medida clásica, empezando con Petrarca y Boccaccio, introdujo una reacción que duraría hasta bien entrado el siglo XVII.

Se nota una cierta falta de seguridad a veces, v. g. en la datación de Comodiano en la mitad del siglo IV (p. X) y en otro lugar (p. 1) c. 250. La segunda de estas fechas es probablemente la correcta; véase J. Martin, en «Traditio» 13 (1957) 1-71, y su nueva edición en el *Corpus Christianorum*, Ser. latina 128, Turnhout 1960, XI ss.

J. N. HILLGARTH
Warburg Institute, Londres

CHANOINE JOSÉ RUYSSCHAERT, *Nouvelles recherches au sujet de la bibliothèque de Pier Léoni, médecin de Laurent le Magnifique*, «Académie royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques», 5.^e série, XLVI (1960) 37-65.

Mons. Ruyschaert, *scriptor* de la Biblioteca Vaticana, examina los códices que ha podido identificar como pertenecientes en su día a Pier Leoni († 1492), el médico de Lorenzo el Magnífico y uno de los humanistas del círculo de Marsilio Ficino. Ya en 1897 Léon Dorez publicó un inventario del s. XVI de la biblioteca de Leoni, interesante especialmente por las obras de Ramón Llull, Nicolás de Cusa y Ficino que contenía.¹ Dorez no pudo, con todo, identificar ninguno de los números de la extensa lista de 200 manuscritos con los códices conocidos y el inventario parece ignorado de investigadores posteriores, incluso los lulistas.

Mons. Ruyschaert se basa para identificar los manuscritos de Leoni, en el hecho de pertenecer el ms. a uno de tres grupos de los *Vaticani latini*; la encuadernación característica; las notas marginales de mano de Leoni, y

¹ Véase DOREZ, en *Revue des bibliothèques* 7 (1897) 81-106; cfr. Idem, *ibid.*, 4 (1894) 73-83.

la correspondencia entre los manuscritos y el inventario de 1582, publicado por Dorez. (Ninguno de los códices registrados por el autor lleva ex-libris de Leoni). De esta manera el autor llega a identificar, con más o menos certeza, 27 mss. que pertenecieron a Leoni, con otros dos sólo anotados por él. Todos estos mss., excepto dos que se hallan en los Estados Unidos, se encuentran en la Biblioteca Vaticana. Un estudio detenido de estos mss. de Leoni, con más de 200 textos diferentes, arrojaría mucha luz sobre la historia intelectual del s. XV. Aquí sólo puedo hablar de los tres mss. Iulianos registrados por el autor (según el inventario de 1582 Leoni tenía once mss. con obras aparentemente genuínas y uno con una obra apócrifa de Llull).

El primero de los mss. Iulianos es el Vat. Lat. 9332 (s. XV), que contiene varias obras de Llull o atribuidas a él, incluso las *Ars notatoria* y *Ars electionis* — descritas por el Sr. L. Pérez Martínez, en *Estudios Iulianos* 3 (1959) 275-78 —, y, al final, Pierre de Cros, *Tractatus de antichristo*. Este ms. es cierto que perteneció a Leoni, quien copió por sí mismo varios textos Iulianos y anotó lo demás. El segundo ms. es el Vat. Lat. 9344 (s. XV). Contiene Llull, *Liber de gentili*, y otras obras, seguido de Thomás le Myésier, *Parabola gentilis*.² No creo que este ms. perteneciese a Leoni. Mons. Ruyschaert admite que no está anotado por él y que su encuadernación no es la característica de los códices de Leoni. Su identificación se basa en una correspondencia con el núm. 58 del inventario de 1582, pero la descripción del inventario es tan vaga que podría aplicarse a otros mss. del *Liber gentilis* tanto como al Ms. Vat. Lat. 9344. Además este ms. se puede identificar con certeza con el núm. 69 de un catálogo de mss. Iulianos de San Isidoro de Roma del s. XVII (véase S. Galmés, en *Bolletí de la Societat Arqueològica Iuliana* 24 [1932-33] 106). Los mss. de San Isidoro proceden, como es sabido, de Mallorca, y éste, con sus textos catalanes, no constituye excepción a la regla.

El tercer ms. Iuliano identificado, esta vez sin duda alguna, como perteneciente a Leoni es el Vat. Lat. 11585.³ Es quizás el más interesante de los tres que registra. Es un ms. del s. XV que contiene obras de Ibn Gabirol, de Heimericus de Campo y otros, pero especialmente una copia, como dice Mons. Ruyschaert, de varias partes del *Electorium* de París, la mayor de las compilaciones Iulianas de Thomás le Myésier. Esta copia fué escrita principalmente por un copista francés pero algunos folios fueron transcritos por el mismo Leoni. Séame permitido rectificar en algunos detalles la descripción de este ms. Los ff. 123-164v no contienen una copia de la *Summula*

² Sobre estos dos mss. véase L. PÉREZ MARTÍNEZ, *Los fondos Iulianos existentes en las bibliotecas de Roma*, en *Anthologica Annua* 8 (1960) núms. 30 y 31.

³ Sobre este ms. véase J. RUYSSCHAERT, *Codices Vaticani Latini 11414-11709* (Città da Vaticano 1959) 344-46, y PÉREZ, op. cit., núm. 39.

introdutoria in R. L. logicalia, obra contenida antiguamente en el *Electorium* y conservada en una copia del s. XVII en Munich (CLM 10566), sino una copia de la *Pars prima disponens ad Electorium Remundi* de Le Myésier (*Electorium*, París, Bibl. Nat., Lat. 15450, ff. 91-121c). También, y esto es muy importante, los ff. 223-224v del Vat. Lat. 11585 no contienen «Incerti epitome... Electorii», como indica Mons. Ruyschaert, sino el plan o esquema hecho por el mismo Le Myésier de su gran obra, que falta en el ms. original de París y en la copia de Munich. Esto se desprende de una lectura detenida del *Epitome* y de un conocimiento de los mss. citados, que no ha tenido ocasión de ver el autor. Debemos agradecer muchísimo a Mons. Ruyschaert el haber llamado nuestra atención sobre el Ms. Vaticano, como valioso indicio que es de la influencia que ejercía la compilación de Le Myésier sobre un lulista italiano del s. XV. El artículo contribuye de esta manera a subrayar la importancia cada día más evidente de París como punto céntrico del lulismo medieval.

J. N. HILLGARTH

Warburg Institute, Londres

Nuevas ediciones inglesas de tres clásicos medievales.—Nuestros lectores recordarán la larga recensión de las publicaciones medievalísticas de la editorial Penguin Books (de Londres) que publicamos en 1959. Desde entonces, hay que señalar la aparición de tres clásicos medievales más en esta serie: una nueva traducción de *I Fioretti del glorioso messere Santo Francesco* (1959, 303 pp., 3/6), llevada a cabo con fidelidad y buen sentido por L. Sherley-Price; una buena modernización hecha por P. Stone de *Sir Gawain and the Green Knight* (1959, 144 pp., 2/6), con una excelente introducción sobre la interpretación de este poema inglés del s. XIV, dentro de cuyo drama caballeresco se entrecruzan los mitos paganos del héroe que muere anualmente para resucitar la primavera siguiente y el profundo misticismo cristocéntrico del medioevo cristiano; y una versión inglesa del más importante de los sagas de Islandia, *Njal's Saga*, hecha por Magnus Magnusson y Hermann Pálsson (1960, 378 pp., 5/-).

R. P-M.

Una serie de folletos sobre la filosofía medieval.—Uno de los instrumentos más eficaces para el desarrollo del conocimiento de la filosofía medieval entre los católicos ingleses es la Aquinas Society de Londres, cuyas sesiones están centradas en torno a la discusión de conferencias contribuidas por especialistas de alta categoría. Publicadas en la serie Aquinas Papers (Blackfriars Publications, Londres, de 1/6 a 2/6 según el tamaño), estas conferencias son mucho más que meros ensayos de divulgación, y

merecen citarse como de especial interés para los lectores de *Estudios Lulianos* siete de los que han aparecido durante el último decenio: *The Greek Philosophical Background of the Psychology of St Thomas*, por A. H. Armstrong (N.º 19, 1952, 19 pp.); *The Wisdom of Boethius*, por el P. Gerald Vann, O. P. (N.º 20, 1952, 13 pp.); *The Basis of the Mysticism of St Thomas*, por el P. Conrad Pepler, O. P. (N.º 21, 1953, 22 pp.); *The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth Century*, por D. L. Douie (N.º 23, 1954, 30 pp.); *The Mind in Love (Dante's Philosophy)*, por el P. Kenelm Foster, O. P. (N.º 25, 1956, 22 pp.); *The Metaphysical Background of Analogy* — estudio interesantísimo para la comprensión de la visión analógica del cosmos que hallamos en Ramón Llull — por Bernard Kelly (N.º 29, 1958, 23 pp.); y *The Historical Context of the Philosophical Works of St Thomas Aquinas* por el renombrado historiador eclesiástico David Knowles (N.º 30, 1958, 14 pp.), opúsculo tan sugestivo como breve. Cuanto más le veamos al Beato Ramón Llull dentro de su época, mejor le comprenderemos, y estos Aquinas Papers están dedicados, todos ellos, a dilucidar el contexto ideológico de aquellos tiempos.

R. D. F. PRING-MILL
Oxford

Dos estudios clásicos de la cultura medieval. — Las editoriales Frederick Ungar de Nueva York y Constable de Londres nos acaban de dar juntamente nuevas ediciones de dos obras que aparecieron en los Estados Unidos por primera vez en 1929, pero que conservan su valor hoy día y que ya se pueden considerar como estudios clásicos del ambiente cultural del medioevo cristiano: *Studies in Mediaeval Culture*, por Charles Homer Haskins (1960, 294 pp., 45/-), y los dos tomos del libro de Karl Vossler *Mediaeval Culture* (1958, x + 354 pp. y x + 454 pp., 72/6). El primero es una recopilación de doce ensayos de valor algo desigual, pero unidos entre sí por su finalidad: «aclarar la civilización medieval con la ayuda de la literatura latina de la época»; los tres ensayos sobre el estudiante medieval (visto a través de sus cartas, de los sermones de la época y de los manuales de conducta y de conversación) son quizás los que más estrechamente se pueden relacionar con el campo de los estudios lulianos.

La obra de Vossler, subtitulada «una introducción a Dante y a su época» (y cuyo título alemán original fué sencillamente *Die Göttliche Komödie*), nos toca más directamente, sobre todo en las primeras cuatro partes, dedicadas al contexto filosófico de la *Divina Commedia*, su contexto ético y político, y su contexto literario, mientras la quinta parte (sobre la poesía de la obra) es un magnífico ejemplo de la aclaración de una obra medieval por situarla dentro del marco de su propia cultura. Pocos medievalistas habrá

que no hayan tenido ocasión de consultar este libro en alguna edición anterior, y es de hecho quizás el más renombrado de las muchas contribuciones que hizo su distinguido autor en el campo de las lenguas y literaturas románicas. A pesar de los muchos adelantos que ha habido en los estudios dantescos durante los últimos treinta años, no cabe duda que este libro de Vossler sigue siendo indispensable para todos los que están en busca de alguna orientación general sobre el Alighieri y sobre los aspectos más importantes de la ideología medieval.

ROBERT DUGUID

CRONICA

EDICIÓN DE LAS OBRAS CATALANAS DE RAMÓN LLULL. — Durante el año de su *Leverhulme Research Fellowship*, concedido para emprender la preparación del tomo XXII de las *Obres del Beat Ramon Llull*, el Prof. R. D. F. Pring-Mill de Oxford ha trabajado sobre los códices lulianos de las bibliotecas de Londres, París, Salamanca, Madrid, Palma, Milán, Venecia y Roma, y sobre microfilms proporcionados por la *Bayerische Staatsbibliothek* de Munich y el *Raimundus-Lullus-Institut* de la Universidad de Friburgo en Brisgovia. Las tres obras que han de constituir dicho tomo son *El sisèn seny lo qual apelam efatus*, el *Tractat d'astronomia* y el *Libre de quadrangulatura e triangulatura de cercle*.

CANTONIGRÒS. — El día 20 de agosto celebróse en esta localidad la fiesta literaria del Collsacabra, dedicada este año a los estudios de lengua y literatura catalanas en todo el mundo. Como representante principal de los catalanistas extranjeros, el Prof. R. D. F. Pring-Mill de Oxford («Magister» de nuestra *Schola*) pronunció una conferencia en lengua catalana sobre *El valor universal del beat Ramon Llull*, tema que interpretó en el sentido del valor de la universalidad de la visión luliana. Dicha universalidad reflejaba la universalidad de la cultura medieval, y el Beato basó su visión esencialmente cristiana y trinitaria sobre ciertas ideas fundamentales que sobrepasaban las fronteras del cristianismo, siendo admitidas igualmente por las tres culturas religiosas monoteístas (la cristiana, la judía y la islámica) gracias a su mutua dependencia ideológica de su común herencia de la antigüedad. Pero dada esta base, logró desarrollar una visión sistemática que trascendía su ambiente; sostenida por las grandes verdades cristianas, la vitalidad de esta visión persiste hoy día, y en ella estriba gran parte del valor perenne de las obras maestras del Beato.

PRESENCIA DEL BEATO RAMÓN LLULL EN EL II CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA MEDIEVAL. — A dicho congreso, celebrado en Colonia del 31 de agosto al 6 de septiembre, asistieron los siguientes lulistas y miembros de nuestra *Schola*: el Dr. J. Carreras y Artau, Mlle. O. d'Allerit, el P. E.-W. Platzeck O. F. M., el P. E. Colomer S. J., el Prof. A. Llinarès y el Prof. R. D. F. Pring-Mill. Se leyeron cuatro comunicaciones sobre temas lulianos. El P. Platzeck desarrolló un estudio interesantísimo sobre *Der Relationsbegriff nach Raimund Llull*, aportando nuevos datos sobre la filiación aristotélica de ciertos aspectos de los principios relativos (aspecto de sus recientes investigaciones que vendrá desarrollada con más extensión en su libro *Raimund Llull*, cuya publicación ha sido anunciada por la Editorial L. Schwann de Düsseldorf para el abril del 1962). El P. Colomer, cuyo *Nikolaus von*

Kues und Raimund Llull acababa de aparecer y le valió muchos elogios durante el congreso, habló sobre *El ascenso a Dios en el pensamiento de Ramón Llull* (comunicación centrada sobre un estudio importante y muy original de las pruebas lulianas de la existencia de Dios). En la ausencia del Prof. Llinarès, el cual desgraciadamente no pudo asistir a la sesión luliana, su visión panorámica de la *Metaphysique et theologie chez Raymond Lulle* fué leída por el Prof. Carreras y Artau (cuya propia comunicación, sobre *El Antiscolasticismo de Arnau de Vilanova*, dió lugar a una interesante discusión sobre las posibles relaciones entre Arnau de Vilanova y Ramón Llull). La comunicación de Mlle. d'Allerit sobre *Pensée metaphysique et orientation morale chez Raymond Lulle d'après le livre «De Doctrina Pueril»* se basaba en un análisis minucioso y sugestivo del programa pedagógico de dicho tratado. Con la excepción del trabajo del Prof. Llinarès (cuya ausencia impedía la discusión), estas comunicaciones lulianas fueron seguidas por coloquios animados en que intervinieron todos los representantes de nuestra *Schola*. Tanto ellos como los demás congresistas lamentaron la ausencia, por razones de salud, de nuestro Ilmo. Sr. Rector, cuyo trabajo anunciado sobre *El lugar que corresponde a la metafísica en la teología del beato Ramón Llull* hubiera sin duda alguna contribuído a aumentar más todavía el prestigio de los estudios lulianos en dicho congreso. Es de esperar que dicho estudio pueda figurar, asimismo, en las *Actas* del congreso.

CONFERENCIA DEL DR. HILLGARTH, EN LA UNIVERSIDAD DE LONDRES. — El 29 de noviembre, en el Warburg Institute de la Universidad de Londres, el Dr. Jocelyn Hillgarth, *Professor* de la *Maioricensis Schola Lullistica* y *Senior Research Fellow* del citado Instituto, dió una conferencia bajo el título de *Early Lullism: Centres and Currents of Influence*, que constituye el primer esbozo de un libro que está preparando sobre este tema. El conferenciante, después de señalar las dificultades que han impedido hasta ahora un comentario exhaustivo de la influencia ejercida por Llull en la Edad Media y sobre las líneas principales de transmisión de sus obras, indicó las dos razones que hacen necesario un tal comentario. Es indispensable como acompañamiento a la nueva edición crítica de las obras latinas de Llull. Y además, a través del estudio propuesto, se podría empezar a comprender el desarrollo general del lulismo medieval y del Renacimiento, del cual se conocen hoy por hoy sólo episodios aislados, como, v. g., el lulismo del Cusano o de Sibiuda.

El estudio que enfoca el autor tendría que basarse principalmente en los mss. de Llull, de los cuales hay unos 400 de los s. XIV y XV, dispersos entre unas ochenta bibliotecas a través de toda Europa. Ahora, por primera vez, con la creación del Lullus-Institut de Friburgo, ha llegado a ser relativamente fácil estudiar, en su colección de microfilms, los códices lulianos juntos. Esto ha de hacer posible hallar los principales centros lulianos de la Edad Media y estudiar las corrientes de influencia, analizar, en fin, la «geografía histórica» del lulismo en sus estados sucesivos y en diferentes países. Sería evidentemente prematuro intentar hoy un estudio general y completo de la difusión de las obras lulianas. El número de los mss. es demasiado elevado y la falta de estudios preliminares evidente. Parece lógico empezar con el s. XIII/XIV y buscar allí los puntos de partida desde los cuales el lulismo emprendió su viaje a través del tiempo.

El autor señaló que de los tres centros — París, Génova y Mallorca — indicados en la *Vita* de 1311 y en el Testamento de Llull de 1313, sólo del primero sabemos que su

actuación fué eficaz. Los verdaderos centros del lulismo del s. XIV fueron Valencia y París, y París fué mucho más importante que Valencia. La conferencia siguió con un detallado examen del principal resultado del lulismo de París, las compilaciones lulianas de Tomás le Myésier († 1336), el gran *Electorium* de París y el *Breviculum* de Karlsruhe, que contienen, como apuntó, la primera y seguramente la mejor síntesis de la doctrina luliana de toda la Edad Media. Señaló el origen de estas obras y los contactos de Le Myésier con la Corte de Francia, ya puestos de relieve por Mn. Tarré. Habló de las fuentes utilizadas por Le Myésier y de los mss. suyos conservados en París, sus copistas y procedencias. Analizó brevemente el plan del *Electorium*, apoyándose especialmente en un *Epitome* hecho por el mismo Le Myésier, que ha podido descubrir en el Ms. Vat. Lat. 11585 (s. XV). Se detuvo en la *Pars antecessens*, que contiene una serie de obras no lulianas, interesantes para conocer la formación y posición filosófica del compilador. Finalmente, se preguntó cual era el motivo de Le Myésier en hacer estas compilaciones. Subrayó la actitud anti-averroísta de Llull y de su discípulo y la pertinencia de sus escritos en la Universidad de París del primer cuarto del s. XIV. La exposición del conferenciante fué acompañada de proyecciones de algunas de las miniaturas de Karlsruhe, haciendo ver que, comparados entre sí el *Electorium* y el *Breviculum*, se explican mejor mutuamente.

En la animada discusión que siguió a la conferencia del Dr. Hillgarth, señaló éste algunos casos concretos de utilización del *Electorium* en los s. XV y XVII y apuntó como el lulismo de Cataluña y de Mallorca de los s. XIV y XV parece derivar en parte del lulismo de París.

INDICE

del Volumen V (1961)

INDICE GENERAL

ESTUDIOS

- ALVARO DE BARCELONA, O. F. M. CAP. (P.), *Llull i el doctorat de la Immaculada*. 61-97
- BERTINI (G. M.), *Aspectos ascético-místicos del Blanquerna (El «Libre d'Amic i Amat» y los Fioretti de San Francisco)*. 145-162
- DE ANTÓN CUADRADO (E.), *Necesidad de vigencia de la primera intención luliana*. 243-262
- OLIVER, C. R. (P. A.), *El poder temporal del papa, según Ramón Llull y postura de éste relativa a las controversias de su tiempo*. 99-131
- RUBIÓ BALAGUER (J.), *L'expressió literària en l'obra lul·liana*. 133-144
- RUFFINI (M.), *Il ritmo prosaico nella «Vita Beati Raymundi Lulli»*. 5-60
- STEGMÜLLER (F.), *La edición de las obras latinas de Ramón Llull. Principios - Problemas - Experiencias*. 217-241
- TRÍAS MERCANT (S.), *El pensamiento cosmológico del lulista P. A. Raimundo Pascual*. 263-294

NOTAS

- AWE (E.), *Algunas observaciones sobre la traducción alemana de Ludwig Klaiber del «Libro de Amigo y Amado»*. 306-316
- BAUZÁ Y BAUZÁ (R.), *Doctrinas jurídicas internacionales en Ramón Llull*. 171-75, 295-304
- GARCÍAS PALOU (S.), *Ante el VII Centenario de la conversión del beato Ramón Llull*. 177-181
- NAVARRO (J.), *Tres temas sobre el «Libro de Amigo y Amado»*. 305-306
- REYES (A.), *Influencia luliana en la lírica mística del Siglo de Oro*. 163-170

TEXTOS

- MUNTANER (J.), *Epistolari entorn a una tesi lul·liana*. 317-323
- PÉREZ MARTÍNEZ, Pbro. (L.), *Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca*. 183-97, 325-48

BIBLIOGRAFIA

Estudios Lulianos

- GALMÉS (SALVADOR), *Dinamisme de Ramon Llull*. 349-350
- GOTTRON (A.), *Was versteht Ivo Salzinger unter lullistischer Musik?* 355-356
- LLINARÈS (A.), *Raymond Lulle et l'Afrique*. 354-355
- PÉLISSIER (A.), *Clément VI, le Magnifique, premier pape limousin*. 353
- PÉLISSIER (A.), *Innocent VI, le Réformateur, deuxième pape limousin*. 353
- SCHMITT, OFM. (C.), *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Eglise. Benoit XII et l'Ordre des Frères Mineurs*. 350-353

Recensiones de obras y artículos medievalísticos

ANCELET-HUSTACHE (J.), <i>Maître Eckhart et la mystique rhénane</i>	356-357
ARMSTRONG (A. H.), <i>The Greek Philosophical Background of the Psychology of St. Thomas</i>	369
DANIEL (N.) <i>Islam and the West</i>	357-360
DOUIE (D. L.), <i>The Conflict between the Seculars and the Mendicants at the University of Paris in the Thirteenth Century</i>	369
FOSTER, O. P. (P. KENELM), <i>The Mind in Love (Dante's Philosophy)</i>	369
GORDON (MRS.), <i>The Seafarer</i>	360
HOMER (CHARLES); <i>Studies in Mediaeval Culture</i>	369-370
KATZ (J.), <i>Exclusiveness and Tolerance (Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times)</i>	357-360
KELLY (B.), <i>The Metaphysical Background of Analogy</i>	369
KNOWLES (D.), <i>The Historical Context of the Philosophical Works of St. Thomas Aquinas</i>	369
MORRALL (J. B.), <i>Political Thought in Medieval Times</i>	361-363
PEPLER (P. CONRAD), <i>The Basis of the Mysticism of St. Thomas</i>	369
RABY (J. E.), <i>The Oxford Book of Medieval Latin Verse</i>	365-366
ROSENTHAL (E. I. J.), <i>Political Thought in Medieval Islam an Introductory Outline</i>	361-363
RUYSCHAERT (J.), <i>Nouvelles recherches au sujet de la bibliothèque de Pier Léoni, médecin de Laurent le Magnifique</i>	366-368
STONE (P.), <i>Sir Gawain and the Green Knight</i>	368
VANN, O. P. (G.), <i>The Wisdom of Boethius</i>	369
VERSFELD (M.), <i>A Guide to «The City of God»</i>	364-365
VOSSLER (K.), <i>Mediaeval Culture</i>	369-370

CRONICAS

<i>Conferencia del Prof. R. D. F. Pring-Mill en Cantonigròs</i>	371
<i>Conferencia del Dr. Hillgarth, en la Universidad de Londres</i>	372
<i>Disertaciones lulísticas: A. LLINARÈS</i>	199-200
DR. SALVADOR MISSER	202-210
EXCMO. Y RDMO. DR. D. B. PASCUAL, OBISPO DE MENORCA	210-214
FRAY BIENVENIDO VALVERDE, O. F. M.	200-202
<i>Edición de las obras catalanas de Ramón Llull</i>	371
<i>Presencia del beato Ramón Llull en el II Congreso Internacional de Filosofía Medieval</i>	371-372

INDICE DE MATERIAS

ACTUALIDAD del método luliano, Crónica, 200-202; de Ramón Llull, 199-200.
BIBLIOGRAFÍA de Ramón Llull, poeta, 169-70.
BUENAVENTURA (S.) y Ramón Llull, 149-50.
CATEQUETA, Ramón Llull, 202; su persona y unidad de acción de acción de su vida, 202-3; tres géneros catequéticos, 203; catequesis y misión, 204-5; catequesis y reforma, 205-6; catequesis y pedagogía, 206-7; mensaje catequético, 207-10.
CENTENARIO de la conversión de Ramón Llull, 177-81.

DOCTORADO DE LA INMACULADA: Llull, 62-3; Scot, 65-7; Llull interpretado: Longpré, 74-5; Guimaraens, 75-6; P. de Alcántara, 76-7; Villamonte, 77; Ameri, 78-9; Amorós, 79-80; Andreozzi, 80; Andreu de Palma, 80-81; Arcangelo da Roc, 81-3; Babbini, 84-5; Balic, 85-6; Basili de Rubí, 86-7; Bonnefoy, 88-9; Capkun-Delic, 90; Chiettini, 90-91; García Garcés, 91-2; Guix, 92-4; Roschini, 94-6; Sebastián, 96-7.

DOCTRINAS jurídicas internacionales de Ramón Llull: Unidad de lenguaje, 171-174; su influencia, 175; guerra y paz, 295; ojeada histórica, 295-7; doctrinas predominantes, 297-304.

ESPIRITUALIDAD de Llull, 145-7.

FONDOS MANUSCRITOS LULIANOS DE MALLORCA: Ediciones raras, 183-5; S. Galmés, 185-9; Trabajos, 189-90; Archivo Histórico del Reino, 190-97.

FRANCISCO DE ASÍS (S.) y Llull, 151-6.

INFLUENCIA: de Llull, en la mística del Siglo de Oro, 163; en Fray Luis de León, 168-9; en la concepción simbolística de Llull, 148.

JUGLAR: Llull como, 163-65.

«LIBRE D'AMIC I AMAT»: y los «Fioretti», 156-62; 305; versión alemana de Kleiber, 306-16.

MENORCA: Ramón Llull en, Crónica, 210-14.

OBRA DE LLULL: su edición, 217-41.

PAPA EMPERADOR (EL): en Inocencio III, 112; en Llull, 112-13, 116-30; en Sto. Tomás, 114-15.

PASCUAL, O. CIST.: su pensamiento cosmológico, 263-95.

PODER DEL PAPA (EL): 99-101; en Llull, 101-4, 106-12; en Inocencio III, 104-5.

RITMO PROSAICO: «Vita Beati Raymundi Lulli», 5-60.

INDICE ONOMÁSTICO

- | | |
|--|--|
| Aguiló (M.), 348 | Allen (D.), 360 |
| Agustín (S.), 32, 69, 124, 145, 147,
178, 219, 276, 277, 297, 298, 299, 300,
301, 361, 362, 364, 365 | Allison Peers (E.), 147, 150 |
| Al-Farabi, 363 | Ambrosio (S.), 297, 299, 300, 301, 364 |
| Al-Ghazali, 362 | Ameri (G.), 67, 78 |
| Al-Mawardi, 362 | Amorós (L.), 67, 71, 72, 79, 94 |
| Alagón (P.), 194 | Ancelet-Hustache (J.), 356 |
| Alano, 101 | Andreozzi, 80 |
| Alberto Magno (S.), | Andreu de Palma, 65, 80, 81 |
| Albizzi (Card.), 343, 345 | Angel de Foligno (S.), 145 |
| Alcántara (P. de), 76, 78, 79 | Anglés (H.), 355 |
| Alcover (A. M.), 330, 331, 332, 335 | Anselmo de Canterbury (S.), 146, 147 |
| Alcover (J.), 136 | Antonino de Florencia (S.), 218 |
| Alcover (R.), 330 | Antonio de Padua (S.), 70, 334 |
| Alcuino, 361 | Arbona (A.), 329 |
| Aleman y Moragues (G.), 183 | Archangelo de Roi, 67, 81, 82 |
| Alfonso VI, 295 | Aristóteles, 145, 264, 268, 270, 271, 275,
279, 280, 281, 284, 288, 291, 330, 363 |
| Alfonso el Sabio, 109, 171 | Armengol (J.), 196 |
| Alhaquen, 296 | Armstrong (A. H.), 369 |
| | Arnau de Vilanova, 350, 353, 372 |

- Arnold (F. X.), 202
 Arquillière, 105, 124
 Arras (T. de), 356
 Arrighini, 70
 Artigues (S.), 334, 339, 340
 Ausias March, 136
 Avellaneda (D. de), 191
 Averroes, 31, 362, 363
 Avicena, 363
 Avila (P. L.), 145
 Avinyó (J.), 63, 64, 65, 66, 326
 Awe (E.), 305, 316
 Babbini, 61, 67, 73, 84
 Bacon (F.), 271, 273, 274, 275, 276, 289
 Bacon (R.), 109, 269
 Bade (J.), 184
 Balic (C.), 67, 71, 72, 85, 92
 Barrow (R. H.), 364
 Basilio de Rubí, 86, 87, 88
 Batllori (M.), 130, 157, 161, 180, 349, 350, 353
 Bauzá y Bauzá (R.), 175, 304
 Beaufort, 297, 298, 299, 300, 301, 302
 Bédier, 234, 235, 236, 237
 Bellver (A.), 191, 326, 331, 332
 Benedicto XII, 350, 352
 Benedicto XIV, 68, 69, 342, 344, 347
 Benito (S.), 230
 Bennazar (P.), 193
 Bentley (R.), 223, 235
 Berart (M.), 184
 Berger (S.), 233
 Bernard (J.), 195
 Bernardino de Sena (S.), 145
 Bernardo (S.), 114, 129, 145, 147, 155
 Bernecker, 32
 Bertini (J. M.), 161, 162
 Blanquer (J.), 341
 Boccaccio, 366
 Boecio, 241, 331
 Bonllabi (J.), 184, 185
 Bonnefoy (J. F.), 88, 89
 Bonifacio I, 46
 Bonifacio VIII, 58, 99, 101, 105, 106, 112, 114, 124, 127, 131
 Borrás (J.), 195
 Bové, 63, 64, 65, 66, 71, 82, 355
 Bover, 277, 325, 326, 328, 336, 340, 341
 Boyle, 289
 Branca (V.), 149
 Bravo (G.), 318, 322
 Breunich, 335, 336
 Britain (F.), 365
 Brlek, 71
 Bromwich (R. de), 96
 Brummer (R.) 109, 131
 Buenaventura (S.), 69, 100, 105, 145, 146, 147, 149, 209, 301
 Burdach (K.), 112, 130
 Burgos (M.), 334
 Burleigh (J. H. S.), 364
 Caldentey, 81, 118, 123, 130, 157, 161
 Campins, 135
 Cañellas, 332, 333, 335
 Capello (F. M.), 68
 Capkun-Delic, 67, 90
 Capó (M.), 193, 197
 Capua (Di), 6, 8, 9, 28, 45, 46, 47, 48
 Carbonell (P. M.), 190
 Carlomagno, 361
 Carlos V, 191
 Carlyle (A. J.), 102
 Carreras Artau (J.), 175, 180, 265, 266, 267, 268, 326, 328, 371, 372
 Carreras Artau (T.), 123, 125, 131, 138, 146, 180, 265, 266, 268
 Casella (M.), 149, 151
 Castellani (A.), 236, 237
 Castillo (J. L.), 190
 Catalina de Bolonia (S.), 145
 Catalina de Sena (S.), 334
 Caymari (F.), 339, 341
 Celestino V, 131
 Cicerón, 6, 32, 364
 Clar (G.), 328
 Clareno, 351, 352
 Clark, 230, 231
 Clemente III, 297
 Clemente V, 57, 59, 352
 Clemente VI, 353
 Clemente X, 214
 Clemente XIII, 344
 Colom (J.), 329
 Colomer (E.), 371
 Constantino, 117, 296
 Cotoner (B.), 317
 Custurer, 190, 191, 192, 194, 260
 Chavelli, 332

- Chenu (M. D.), 120
Chevalier (U.), 218
Chiettoni (E.), 90, 91
Da Baiso (G.), 108
Dain (A.), 221, 233
Dalmau (R.), 349
D'Alos Moner, 217, 230
Da Lucca (T.), 106
D'Allerit (O.), 371, 372
Dámaso, 365
Daniel (N.), 357, 358, 359, 360
Dante, 56, 60, 171, 369, 370
Danus (A.), 325
David, 298
De Antón (E.), 262
Dearing, 233
Dekkers (E.), 219
Delarnelle (E.), 120
Delicios (B.), 352
Demócrito, 293
Denzinger, 104, 108
Descartes, 264, 271, 276, 277, 278, 280, 283, 289, 292, 293
Des Fontaines (G.), 105
Despuig (L.), 195
Diaz de la Guerra (J.), 196, 325, 346
Dionisio Areopagita, 147
Dorez (L.), 366
Douie (D. L.), 369
Ducange, 213
Du Meril, 365
Dupuig (P.), 106
Durán (E.), 161
Durán (J.), 195
Eckehart (M.), 316, 356
Egidio Romano, 124
Ehrle (F.), 71
Emmen (A.), 67
Enrique de Gante, 96, 105
Epicuro, 270, 273, 289, 293
Estaras (P.), 330
Esteban de Tournai, 121
Eusebio de Cesarea, 364
Eymerich (M.), 200
Eymerico (N.), 343
Farál (E.), 7
Federico de Sicilia, 303, 353
Federico II, 125
Feijóo 265, 266, 277
Felipe (Él Hermoso), 59, 101, 105, 106, 131
Felipe II, 326
Felipe IV, 317
Felipe de Mallorca, 350, 351, 352, 353
Fernando II, 352
Fernando VI, 345
Ferrá (M.), 157, 337
Ferrer (A.), 192
Ferrer (J.), 330
Fiebach (J.), 124
Figuera (B.), 71
Figueroa (J. M.), 184
Flors (J.), 308
Font (C.), 331, 342
Forteza (G.), 193
Foster (K.), 369
Fraipont (J.), 219
Francisco (S.), 56, 146, 148, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 00, 201, 353, 368
Frank (P.), 265
Frau (J.), 331
Fray León, 156
Fray Luis de León, 168, 169
Fray Masseo, 159
Friedberg, 218
Fullana (B. A.), 193
Gabirol (Ibn), 367
Gaiffier (B. de), 9
Gallen (S.), 230
Galmés (S.), 130, 157, 180, 190, 306, 337, 338, 349, 367
Gams, 218
Garau (J.), 195
García Arias (L.) 299, 302
García Garcés (N.); 91, 92
Garcías (A.), 335
Garcías Palou (S.), 101, 102, 106, 109, 112, 120, 127, 130, 131, 146, 181, 199, 217, 306.
Gardellini (L.), 197
Gardet (L.), 362, 363
Gassendi, 270, 271, 273, 282, 285, 289, 290, 293
Gaufredi (R.), 352
Gayá (M.), 385
Gayá (S.), 362, 363
Gelabert (B.), 337

- Gelabert (M.), 325, 347
 Gentili, 303
 Giacomino de Viterbo, 124
 Gierke (O.), 101, 125, 128
 Gilbert de Hoy, 155
 Gilson (E.), 150, 362, 363, 364
 Giotto, 159
 Glorieux (P.), 71
 Gordon (Mrs.), 360
 Gorgias, 6
 Gottron (A.), 338, 355
 Graciano, 129, 298, 300, 108
 Gradenigo (D.), 230
 Gratian, 104
 Greg, 231, 233, 234, 238, 241
 Gregorio VII, 99, 112, 114, 116, 296
 Gregorio IX, 191
 Gregorio X, 58
 Gregorio XI, 99, 343
 Griesbach, 223, 224, 225, 226, 227, 230
 Grosatesta, 91
 Grosse-tête, 108
 Grossman, 305
 Guarnerio (E.), 186
 Guasp (B.), 65
 Guasp (D. F.), 197
 Guerrero, 305
 Guibert (J. de), 145
 Guimaraens (F. de), 75, 76, 79, 82, 92
 Gundisalvo, 168
 Hales (A. de), 301
 Haller (J.), 107
 Hanck (A.), 112
 Harún-Al-Rashid, 296
 Havet (L.), 221
 Hefe, 108
 Heimericus del Campo, 367
 Heine (G.), 135
 Helfferich (A.), 135, 136
 Herve Nédélec, 105, 106, 110, 111
 Heydel (J. L.), 355
 Hillgarth (J.), 363, 365, 366, 368, 372, 373
 Hirschberger, 266, 278, 288
 Hofman (G.), 105
 Homar (A.), 319
 Homer (Ch.), 369
 Honorio III, 99
 Honorio IV, 352
 Horacio, 223, 224
 Hostiensis, 105, 302
 Hotot (R. de), 96
 Housman, 221
 Hugo de San Victor, 149
 Huizing (P.), 107
 Hussard, 266
 Ibn-Bajja, 363
 Ibn-Dawwani, 363
 Ibn-Jama'a, 362
 Ibn-Kaldhun, 362, 363
 Ibn-Taymiya, 362
 Ibo de Chartres, 300
 Ignacio (S.), 168
 Imerio, 46
 Immisch, 229
 Inocencio III, 99, 100, 104, 113, 114, 116, 117, 118, 121, 122, 124, 125, 127, 129, 130
 Inocencio IV, 353
 Isidoro (S.), 299, 300, 301, 361
 Isocrates, 6
 Jackes de Viterbo, 105
 Jacobs, 270
 Jacopone de Todi, 151, 152
 Jaime de Aragón, 236
 Jaime el Conquistador, 163, 199
 Jaime II, 59, 199, 211
 Janer (J.), 183
 Jenofonte, 224
 Jerónimo, 69, 364
 Jiménez (F.), 184
 Jovellanos (C.), 134, 135
 Juan XXII, 351, 352
 Juan (S.), 104
 Juan de Avila (B.), 169
 Juan de la Cruz, 10, 161, 168
 Juan de París O. P., 100, 105, 114, 115, 124
 Juan el Bautista (S.), 298, 329
 Juan y Pablo (Ss.), 110
 Juberias (F.), 190
 Junípero (Fr.), 334
 Juste (T.), 331
 Juvenco, 365
 Käppeli, 115
 Karhummel (J. M.), 194
 Karlsruhe, 373
 Katz (J.), 357, 358

Keil, 32
 Kelly (B.), 369
 Kempf (F.), 99, 100, 113, 117, 118, 122,
 125, 126, 129, 130, 361
 Kieckers (E.), 32
 Kleiber (L.), 305, 306, 307, 310, 313, 314,
 315, 316
 Knowles, (D.), 369
 Köster (A.) 224
 Krammer (M.), 106
 Kroll (W.), 32
 Kusch (H.), 365
 Lacroix (P.), 206
 Lachmann (K.), 227
 Ladner (G. B.), 112, 113, 116
 Laehr (G.), 118
 Leclercq (J.), 100, 108, 115, 124
 Leibniz (G. C.), 175, 271, 283, 292, 295
 León Magno (S.), 46, 48
 León III, 361
 Leoni (P.), 366, 367
 Lete (M. de), 81
 Linde (P.), 32
 Litrá (M.), 191
 Lobo (A. M.), 330
 Lo Grasso (J. B.), 100, 104, 108, 110, 118,
 126, 129
 Lombardo (P.), 93, 108, 340
 Longpré (E.), 73, 74, 75, 79, 81, 85,
 94, 95, 217
 Lopel (F.), 341
 Lorenzo de Brindis, 70, 96
 Lorenzo El Magnifico, 366
 Luard, 108
 Lucrecio, 293
 Luis de Anchou, 351
 Lupetus (J.), 326
 Llabrés (C.) 337
 Lladó (A.), 348
 Lledá, 195
 Lledó y Ferretjans (S.), 183
 Llinarès (A.), 354, 371, 372
 Llinás (A.), 332
 Lliteras (A.), 184
 Llobera, 336
 Llull (B.), 325
 Maas, 227, 228, 234, 238, 240
 Maccarrone (M.), 99, 101, 102, 104, 105,
 106, 109, 110, 112, 114, 118, 119, 124
 Maduell (A.), 63, 97
 Magnusson (M.), 368
 Mahdi (M.), 363
 Mahoma, 168, 359
 March (J.), 180
 Marimón, 317
 Marinonio (J.), 344
 Marouzeau, 36, 37, 54
 Marrou (H.-I.), 364
 Marsal, 317
 Marsilio de Padua, 361
 Marsilio Ficino, 366
 Martí (R.), 357
 Martin (J.), 366
 Martínez, 266
 Martini (G.), 110, 118
 Mas (J.), 341
 Maura (P.), 330, 335
 Memmoli (A. F.), 47, 46
 Mendía (R.), 62
 Menéndez y Pelayo (M.), 137, 168
 Meyer (E. W.), 112
 Meyronnes (F. de), 110, 119
 Micha (P.), 94
 Migne, 149
 Milá y Fontanals, 136, 137, 135
 Mill (P.), 350
 Millás, 217, 346
 Miret (J.), 185
 Misser (J.), 202
 Möbitz, 32, 36
 Molina (P. J.), 344
 Moll (F. de B.), 107
 Mommsen (T. E.), 364
 Mones (A), 184
 Montclar (A. de), 62, 65
 Montoliu (M. de), 151, 350
 Montoliu, 305, 306
 Morrall (J. B.), 361, 362
 Mosset (A. de), 351
 Muley (F.), 340
 Muntaner (F.), 332
 Muntaner (J.), 190, 230
 Muñoz Alonso (A.), 146, 265
 Myésier (T. Le), 60, 367, 368, 373
 Nebot (B.), 335
 Newton, 235, 290
 Nicolás IV, 58
 Nicolás de Cusa, 366

- Nicolau, 175
 Nicómaco, 363
 Noceras (A.), 347
 Nussbaum, 296, 297, 299, 300, 301
 Obrador (M.), 118, 130, 131, 137, 157,
 186, 187, 188, 189, 337, 338
 O'Connor (E. D.), 96
 Oliver, C. R. (A.), 99, 106, 113, 116, 121,
 124, 126, 131, 353, 355, 356, 357
 Olwer (N. d'), 136
 Orosio, 364
 Ottaviano, 186, 187, 217
 Otto, 137
 Ozonam,
 Pablo (S.), 159, 161
 Padre Granada, 169
 Palau (A.), 184, 191
 Palestrina, 356
 Palou, 264
 Palsson (H.), 368
 Papecrochio (D.), 193
 París (C.), 235
 Pascal, 362
 Pascual (B.), 210
 Pascual (St. P.), 86, 89
 Pascual Martorell (A.), 318, 321
 Pascual O. Cist., 82, 109, 120, 192, 263,
 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271,
 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279,
 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287,
 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 325,
 339, 340, 341, 342, 345, 347, 348, 355
 Pascuali, 220
 Pastoret, 296
 Paul, 69
 Pedro (S.), 159
 Pedro el Ermitaño, 297
 Pelissier (A.), 353
 Pepler (C.), 369
 Pérez (L.), 94, 185, 196, 187, 188, 197,
 367
 Persibal de Spinola, 230
 Petrarca, 366
 Pi, 185
 Pinós (B. de), 191
 Pío V, 209
 Platón, 145, 268, 271, 277, 363
 Platzeck, 62, 71, 341, 371
 Plotino, 277
 Pons, 142
 Pons (A.), 190
 Pont (P.), 355
 Pou, 340
 Pourrat, 145
 Pring-Mill (D. F.), 360, 369, 370, 371
 Prisciliano, 168
 Proaza (A. de), 184, 193
 Probst (H.), 147, 148, 151
 Prudencio, 364, 365
 Pujol (G.), 196
 Quadrado (J. M. de), 136
 Quentin (H.), 224, 231, 232, 233, 235, 237
 Querubí de Carcaixent, 66, 67
 Quéatif-Echard, 218, 345
 Quint (A.), 191
 Quint (N.), 191
 Quintiliano, 32
 Raby (F. J. E.), 365
 Ramón de Peñafort (S.), 302, 359
 Ramón (J.), 332
 Rankin (O. S.), 358
 Rebolledo, 335
 Regout, 297, 298, 299, 301, 302, 303
 Reichart (O.), 306
 Remigio dei Girolami, 106
 Renard, 234
 Reyes (A.), 170
 Reyes Católicos, 295
 Reynés (G.), 336, 340
 Riber (L.), 153, 157, 158, 180
 Ribot, 183, 337
 Ricardo de San Víctor, 147, 149
 Riera (G.), 345
 Riera (J.), 331, 332, 335
 Riera (P. A.), 342, 343
 Riera (S.), 317, 318, 319, 320, 321, 322,
 323, 324
 Riquer (M.), 305, 307, 309, 315
 Rivière (J.), 101
 Roberto de Nápoles, 351
 Rogent (R.), 161
 Rolle (R.), 365
 Romeu, 137
 Roschini, O. S. M., 61, 65, 71, 72, 94,
 95, 96
 Rosselló (J. de), 135, 136, 137, 138, 157,
 166, 169, 327, 338
 Rossenthal, 362, 363

- Rossinyol (P. J.), 326, 337, 338
 Roth (C.), 358
 Rousselot, 146, 148, 155
 Rubió Balaguer (J.), 144, 161
 Rubio y Ors, 136
 Ruffini (M.), 66, 141, 142
 Rufino, 108
 Ruíz (D.), 143
 Rupp (J.), 126
 Ruyschaert (J.), 366, 367, 368
 Sainz Rodríguez (P.), 161
 Sala Molins (L.), 217
 Sala (P. A.), 335
 Salom (J. B.), 332
 Salzinger (I.), 217, 218, 219, 263, 267, 355, 356, 358
 Samaniego (F.), 197
 Samuel d'Algaida, 71
 Sanchis Guarner (M.), 65
 Sancho (A.), 145
 Sandys (J. B.), 223
 Sastre (J. A.), 196
 Scotto (Duns), 61 al 97, 329, 335
 Schäfer (O.), 67
 Schleicher (W.), 142
 Schmitt, 350, 352
 Schneider (N.), 32
 Schulte (F.), 101, 121
 Schwerin (U.), 127
 Sebastián (W.), 96
 Seelleman (B.), 305
 Segui (J.), 326, 337, 338, 342, 346
 Serafin de S. Felipe, 330
 Serra, 185
 Serra (A.), 183, 341
 Serra de Martínez, 65
 Seudo-Dionisio, 146
 Silvestre 117
 Simó (T.), 196
 Simón de Puigcerdá, 354
 Siricio, 46
 Sócrates, 6
 Soler (C.), 341
 Sor Ana-María del Ssmo. Sacramento, 328, 334
 Soria (A.), 217
 Stapulensis, 183, 184
 Stegmüller, (F.), 138, 217, 241
 Stickler (A. M.), 99, 101, 105, 110, 112, 129
 Stöhr, 358
 Stone (P.), 368
 Storm (T.), 224
 Suárez, 69, 332, 333
 Sugranyes (R.), 71, 153
 Sureda Blanes, 102, 180
 Sureda (B.), 191
 Sureda (C.), 191
 Tácito, 224
 Tales de Mileto, 279
 Tancredi, 104
 Tarré, 60, 373
 Teodosio, 46
 Teresa de Jesús (Sta.), 169
 Tito Livio, 224
 Togores (J.), 342
 Tomás (M.), 335
 Tomás (Sto.), 69, 79, 105, 108, 109, 113, 114, 115, 117, 209, 214, 260, 298, 300, 301, 302, 303, 335, 336
 Torrá y Bagués, 138, 168
 Torrella (F.), 337
 Tous (S.), 336
 Trasimaco de Calcedonia, 6
 Traube (L.), 230
 Trías Mercant (S.), 294
 Trombetta (A.), 68
 Ullmann (W.), 361
 Underhill (E.), 152
 Urbano II, 297
 Urbano VIII, 197
 Urmeneta (F. de), 65
 Valentiniano, 46
 Valentibus (L. de), 347
 Valentin (F.), 135
 Valton (E.), 68, 69, 71
 Valverde (B.), 200
 Vallés (A.), 330
 Vanderpol, 297, 298, 300, 301, 302, 303
 Vann (G.), 369
 Van Ruysbroeck (J.), 161
 Verd (A.), 195
 Vernani (G.), 110, 115
 Versfeld (M.), 364
 Vidal (J. M.), 351
 Vidal Vendrell (J.), 62
 Vicinelli (A.), 149

Vich (F.), 342, 343, 344, 345
Vilamayor (R.), 184
Vileta (L. J.), 343
Villalmonde (A. de), 77
Vinavert, 235
Vitoria (P.), 303
Vives (L.), 195
Vives (S.), 317
Voltaire, 224
Vossler (K.), 369, 370
Wadell (H.), 365

Walsh (G. G.), 364
Walter (V. O.), 306
Walz (A.), 112
Wallach, 361
Ware, 76, 90, 94
Welter, 142
Wolff (F. E.), 194
Wolff (I.), 28
Xisto V, 326
Zema (D. B.), 364
Zeuxis, 331

JN. Js. Q.

CRISIS

REVISTA ESPAÑOLA DE FILOSOFIA

Director: Adolfo Muñoz-Alonso

Apartado de Correos 8.110

MADRID

GIORNALE DI METAFISICA

rivista bimestrale di filosofia

diretta da M. F. SCIACCA

Direzione: Prof. Sciacca, Università, Genova

Amministrazione: Società Editrice Internazionale

Corso Regina Margherita 176, Torino

Il «Giornale di Metafisica» pubblica articoli teoretici originali; note critiche sulla filosofia contemporanea; ricerche storiche, un'ampia rassegna bibliografica; discussioni e recensioni critiche, un ricco notiziario internazionale. Al «Giornale di Metafisica» collaborano i maggiori pensatori italiani e francesi, oltre a filosofi belgi, inglesi, olandesi, spagnoli, svizzeri, tedeschi nord e sud-americani.

Abbonamento: Italia L. 2000 — Estero L. 2800

AVGVSTINVS

PUBLICADA POR LOS PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

Directores:

Victorino CAPANAGA

Adolfo MUÑOZ ALONSO

Cea Bermúdez, 59

MADRID

SOPHIA

RASSEGNA CRITICA DI FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA

Direttore: CARMELO OTTAVIANO

SI PUBBLICA OGNI TRE MESI IN FASCICOLI DI 150 PAGINE CIASCUNO

È LA SOLA RIVISTA aperta a tutti gli studiosi, a qualsiasi corrente filosofica appartengano.

È LA SOLA RIVISTA che pubblichi un ricchissimo notiziario bibliografico su tutta la produzione filosofica mondiale.

Abbonamento annuo (pagabile anche in due rate): Italia, L. 1500; Estero, L. 3000

Direzione e Amministrazione: Prof. CARMELO OTTAVIANO, Via Mesopotamia, 21 (Quartiere Appio-Latino), Roma.

REVISTA CALASANCIA

Publicación trimestral Hispano-Americana
dirigida por PP. Escolapios

Redacción: P. José Poch, Sch. P.
Casa Pompiliana: Sacramento, 7

M A D R I D

BULLETIN OF HISPANIC STUDIES

A Quaterly Review Published by
LIVERPOOL UNINERSITY PRESS

Editor
ALBERT E. SLOMAN

Editorial Committee: Narciso Alonso Cortés, William C. Atkinson, Reginald F. Brown, Manuel García Blanco, Ignacio González Llubera, George A. Kolkhorst, A. A. Parker, J. W. Rees, Walter Starkie, Edward M. Wilson.

Annual subscription, postage included: 30 shillings, dollars 4.50 or 175 pesetas.

Write: Bulletin of Hispanic Studies, University Press, Liverpool.

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

EN PREPARACIÓN:

ACTAS
DEL
I CONGRESO INTERNACIONAL
DE LULISMO

Celebrado en Formentor (Mallorca) durante los días 19-23, abril, 1960.

Se publicarán íntegramente:

Los cuatro *discursos*: de presentación, de apertura, de resumen y de clausura del congreso;

las siete *ponencias*,

las cincuenta y seis *comunicaciones*

y las múltiples intervenciones de los congresistas, con motivo de la lectura de las ponencias y comunicaciones.

Dos tomos, en 4.º

Para suscripciones, dirigirse a la

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE, Apartado 17, PALMA DE MALLORCA (ESPAÑA)

(Con licencia eclesiástica)

Edición crítica de las
OPERA LATINA del B. Ramón Lull

ACABA DE PUBLICARSE
el TOMO TERCERO

Contiene LIBER DE PRAEDICATIONE

Un volumen de XX + 407 páginas

preparado por el

RDO. P. FRAY ABRAHAM SORIA FLORES, O. F. M.

bajo la dirección del

DR. FRIEDRICH STEGMULLER

Profesor ordinario público de la Universidad de Freiburg i. Br. y
Magister de la «MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA».

Otros tomos publicados:

TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, en 4.º, 520 páginas.

TOMO II (OPERA MESSANENSIA ET TUNICIANA), 1960, en 4.º,
568 páginas.

Preparados por el

DR. JOHANNES STOHR

Professor de la «MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA».

Se está imprimiendo el TOMO IV.

PRECIO DE VENTA AL PÚBLICO: 10 DÓLARES

Diríjanse los pedidos a:

ESCUELA LULÍSTICA MAYORICENSE, APARTADO 17, PALMA DE MALLORCA (ESPAÑA).
