

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 18

SUMARIO

DEDICATORIA

AL PROF. DR. FRIEDRICH STEGMÜLLER pág. II

ESTUDIOS

P. FRAY ALVARO DE BARCELONA, O. F. M. CAP., *Llull i el doctorat de la Immaculada* pág. 221

J. M.ª MILLÀS-VALLICROSA, *El «Tractatus novus de Astronomia» de Ramon Llull* pág. 257

NOTAS

RUDOLF BRUMMER, *Un poeme latin de controverse religieuse et le «Libre del gentil e los tres savis» de Ramon Llull* pág. 275

BRIGIT SEELEMANN, *Presencia del «Cantar de los cantares» en el «Llibre d'Amic e Amat» del Bto. Ramon Llull* pág. 283

P. GABRIEL LLOMPART, C. R., *El tema medieval de la Virgen del manto* pág. 299

S. GARCÍAS PALOU, *Las «rationes necessariae», del Bto. Ramon Llull, en los documentos presentados, por él mismo, a la Sede Romana* pág. 311

CRÓNICA

del P. GÓMEZ NOGALES, S. J., sobre la ASOCIACIÓN ESPAÑOLA PARA EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL: DR. J. CARRERAS ARTAU, *Los estudios arnaldianos en Barcelona*, pág. 328. - DR. S. GARCÍAS PALOU, *Un quinquenio de estudios ulísticos (1957-1961)*, pág. 333. - P. FRAY BASILIO DE RUBÍ, O. F. M. CAP., *La Escuela franciscana de Barcelona, y su significación en la Escolástica medieval*, pág. 335. - P. S. ALVAREZ TURIENZO, O. S. A., *Labor realizado por los PP. Agust nos en sus relaciones con la filosofía medieval*, pág. 340. - DR. RUBERT CANDAU, *Algunas de las características peculiares de la filosofía del s. XIV*, pág. 314. - P. JESÚS MUÑOZ, S. J., *Investigaciones y proyectos sobre filosofía medieval en la Universidad Pontificia de Comillas*, pág. 343. - EXCMO. DR. CRUZ HERNÁNDEZ, *Estado actual de la investigación en el campo de la filosofía árabe en España*, pág. 346. - DR. SERGIO RÁBADE, *Pensamiento filosófico de la última Escolástica*, pág. 349. - DR. MILLÀS-VALLICROSA, *El estudio de la filosofía bi-pano-hebraica*, pág. 350. - P. FUSEBIO COLOMER, S. J., *Los trabajos de filosofía medieval, realizados por los jesuitas de la Provincia Tarraconense*, pág. 351. - P. J. ROIG GIRONELLA, S. J., *La síntesis de la filosofía medieval en la segunda escolástica española*, pág. 353. - P. ELEUTERIO ELORDUY, S. J., *Situación actual del neoplatonismo*, pág. 354. - DR. JOSÉ MANZANA, *El Centro de Estudios Medievales del Seminario de Vitoria*, pág. 359.

BIBLIOGRAFÍA

Libros recibidos pág. 363
Indices del Tomo VI (1962) pág. 369

I CONGRESO INTERNACIONAL DE LULISMO

En el presente volumen de ESTUDIOS LULIANOS se publican los trabajos de los comunicantes:

DR. JOSÉ M.^a MILLÁS-VALLICROSA, catedrático de la Universidad de Barcelona y

DR. RUDOLF BRUMMER, profesor en la Universidad de Mainz (Alemania),
que fueron leídos 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)

Al Prof. Dr. Friedrich Stegmüller

QUE, EL DÍA 8 DE DICIEMBRE, CUMPLÍA SUS SESENTA AÑOS, EN MEDIO DE EFUSIVA VENERACIÓN DE LA CORONA DE SUS NUMEROSOS DISCÍPULOS Y DE LOS FÉRVIDOS AUGURIOS, TESTIMONIADOS POR ALTAS JERARQUÍAS DE LA IGLESIA, ILUSTRES PROFESORES Y SABIOS INVESTIGADORES DE TODO EL MUNDO.

ESTA «MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA» (INSTITUTO INTERNACIONAL DEL «CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS»), QUE TIENE A GRAN HONOR CONTAR AL ESCLARECIDO PROFESOR FRIBURGENSE ENTRE LOS MIEMBROS NUMERARIOS DE SU «MAGISTERIO», SE ADHIRIÓ, FERVOROSAMENTE, A DICHO HOMENAJE. SIN EMBARGO, HA DE MANIFESTARLE LA OBSEQUIOSA DEVOCIÓN QUE LE PROFESA, DESDE LAS MISMAS PÁGINAS DE ESTA PUBLICACIÓN CIENTÍFICA «ESTUDIOS LULIANOS», ÓRGANO OFICIAL DEL INTERCAMBIO INTELLECTUAL DE CRECIDO NÚMERO DE CULTIVADORES DEL LULISMO Y DEL MEDIOEVO, PERTENECIENTES A CASI TODAS LAS NACIONES EUROPEAS Y A ALGUNAS DE AMÉRICA; PORQUE EL PROF. STEGMÜLLER, PARA NUESTRO INSTITUTO, NO ES SÓLO EL PRESTIGIOSO «MAGISTER» SINO, PRINCIPALMENTE, LA PERSONA ESCOGIDA, DELIBERADAMENTE, EN LOS MISMOS INICIOS DE ESTA SEGUNDA ÉPOCA, PARA LA DIRECCIÓN DE UNA EMPRESA TAN TRASCENDENTAL, CUAL ES LA DE LA EDICIÓN CRÍTICA DE «OPERA LATINA» DEL BTO. RAMÓN LLULL.



El Dr. Friedrich Stegmüller.

PROFESOR ORDINARIO PÚBLICO DE TEOLOGÍA EN LA UNIVERSIDAD DE FREIBURG,
«MAGISTER» DE LA «MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA» Y
DIRECTOR DE LA EDICIÓN CRÍTICA DE «OPERA LATINA» DEL BTO. RAMÓN LLULL.

BIBLIOGRAPHIA SELECTA

FRIEDRICH STEGMÜLLER

Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik bis Thomas von Aquin. Rom 1929

Gratia sanans, in: Aurelius Augustinus, ed. M. Grabmann und J. Mausbach. Köln 1930

Zur Literaturgeschichte der Philosophie und Theologie an den Universitäten Evora und Coimbra im XVI. Jahrhundert: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Reihe I, Bd. 3 (1931) 385-438

Neuaufgefundene Quaestionen des Siger von Brabant: Rech. théol. anc. méd. 3 (1931) 158-182

Zur Gnadenlehre des jungen Suarez. Freiburg i. Br. 1933

Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt: Rech. théol. anc. et méd. 5 (1933) 40-78; 192-204

Francisco de Vitoria y la doctrina de la gracia en la Escuela Salmantina. Barcelona 1934

Spanische und portugiesische Theologie in englischen Bibliotheken, in: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Bd. 5 (1934) 272-389

Les Questions du Commentaire des Sentences de Robert Kilwardby: Rech. théol. anc. méd. 6 (1934) 55-79; 215-228

Zwei Autographe des F. Suarez über seine Lehrdifferenzen mit L. Molina: Römische Quartalschrift 42 (1934)

Geschichte des Molinismus, I: Neue Molinaschriften. Münster i. W. 1935

Pedro de Osma. Ein Beitrag zur spanischen Universitäts-, Konzils- und Ketzergeschichte: Römische Quartalschrift 43 (1935) 205-266

Zur Prädestinationslehre des jungen Vasquez, in: Geisteswelt des Mittelalters. Festschrift M. Grabmann, 1287-1311. Münster i. W. 1935

Roberti de Kilwardby OP, De natura theologiae. Münster 1935

Robert Kilwardby OP: Über die Möglichkeit der natürlichen Gottesliebe: Divus Thomas (Piac.) 1935

Der Traktat des Robert Kilwardby OP De imagine et vestigio trinitatis: Archives hist. doct. litt. moyen âge 1936

Eine ungedruckte Denkschrift des Franz Suarez: Archivum historicum Societatis Jesu 6 (1937)

Sententiae Berolinenses: Rech. théol. anc. méd. 11 (1939)

Meister Dietrich von Freiberg über die Zeit und das Sein: Archives hist. doct. litt. moyen âge 1942

Eine neue Eckhardthandschrift: Divus Thomas (1942)

Quaestiones Varsavienses trinitariae et christologicae, in: Miscellanea Giovanni Mercati II (Studi e Testi 122). Roma 1946

Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, I-II. Würzburg 1947

Die Summa des Präpositinus in der Universitätsbibliothek zu Uppsala: Rech. théol. anc. méd. 15 (1948)

Die älteste Redaktion des Sentenzenkommentars Hugos von St. Cher in einer Handschrift der königlichen Bibliothek zu Stockholm: Nordisk Tidskrift för Bok-och Biblioteksväsen 35 (1948)

Die endgültige Redaktion des Sentenzenkommentars Hugos von St. Cher: Classica et Mediaevalia 9 (1948)

Der Sentenzenkommentar des Rostocker Magisters Bernardus Wessel de Indagine: Kyrkohistorisk Arsskrift (1948) 185-210

Quodlibeta Holmnesia: Divus Thomas (1949)

Jesuitentheologie in schwedischen Bibliotheken: Arch. hist. Soc. Jesu 18 (1950) 160-194

Der Johanneskommentar des Johannes Peckham: Franziskanische Studien 32 (1950)

Zur Gnadenlehre des spanischen Konzilstheologen Domingo de Soto, in: Das Weltkonzil von Trient, ed. G. Schreiber, 169-230. Freiburg i. Br. 1951

Ein neuer Johanneskommentar des Petrus Aureoli: Franziskanische Studien 33 (1951)

Conflictus Helveticus de limbo Patrum, in: Mélanges J. De Ghelincq. Gembloux 1951

Das Uppsalenser Albertusautograph, in: Studia Albertina. Festschrift B. Geyer, 22-29. Münster i. W. 1952

Eine neue Handschrift mit dem Johanneskommentar des Johannes Peckham: Franziskanische Studien 35 (1953)

Analecta Upsaliensia theologiam Medii Aevi illustrantia. Uppsala-Wiesbaden 1953

Die neu aufgefundene Pariser Benefizien-Disputation des Kardinals Hugo von St. Cher OP: Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 72 (1953) 176-204

Ein lateinische Kontroverstraktat gegen die Griechen aus der Universitätsbibliothek Uppsala: Kyrkohistorisk Arsskrift (1954) 123-150

Monumenta Cremonensia III. Ms. Bibl. Gov. 118. Disputationes de indulgentiis Simonis de Cremona. Tractatus de Deo trino Hugolini de Urbe Vetere, in: *Annali della Biblioteca Governativa e libreria civica di Cremona* 7 (1954)

Ziele und Wege der Seminararbeit. Freiburg i. Br. 1956; 31958; abgedruckt in: A. Kolping, *Einführung in die katholische Theologie*, Münster i. W. 1960, 177-191

Bonacursius contra Graecos, in: *Vitae et veritati*, Festgabe K. Adam, Düsseldorf 1956, 57-82

Lullus Latinus. Zur kritischen Gesamtedition der lateinischen Werke des Raimundus Lullus: Estudios Lulianos 1 (1957) 1-5

Literargeschichtliches zu Gabriel Biel, in: *Theologie in Geschichte und Gegenwart*. Festschrift M. Schmaus. München 1957

Meister Dietrich von Freiberg über den Ursprung der Kategorien: Arch. hist. doct. litt. moyen âge 24 (1957)

Bischof Angilmodus über die Taufe: Römische Quartalschrift 52 (1957) 13-32

Filosofia e Teologia nas Universidades de Coimbra e Évora no século XVI. Coimbra 1959

Der Liber contra Manichaeos, in: *Mélanges E. Gilson*, Toronto-Paris 1959, 563-611

Das Trinitätssymbol des hl. Martin von Tours, in: *Festschrift A. Stöhr*. 1960

Repertorium Biblicum Medii Aevi, I-VII. Madrid 1950-1961

La edición de las obras latinas de Ramón Llull: Estudios Lulianos 5 (1961) 217-241

Raimundiana Hispalensia. Über Raimundus-Lullus-Handschriften in der Biblioteca Colombina zu Sevilla, in: *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, Reihe I, Bd. 19 (1962) 171-186

Edenda curavit:

RAIMUNDUS LULLUS, *Opera latina*

I op. 213-239 ed. J. Stöhr, Palma de Mallorca 1959

II op. 240-280 ed. J. Stöhr, Palma de Mallorca 1960

III op. 118 ed. A. Soria, Palma de Mallorca 1961

LLULL I EL DOCTORAT DE LA IMMACULADA (*)

VII. - CIRCUMSTÀNCIES

1. - *Connexió.*

En les planes precedents hem mirat d'exposar i examinar la doctrina de Ramon Llull sobre la Immaculada. En la mida que ha estat possible hom ha procurat mostrar no sols com subjectivament Ramon Llull tenia el desig i la clara intenció de defensar aquesta veritat -intenció que en ella mateixa podria significar no gran cosa enfront al problema que ens ocupa, i que ja era admesa de quasi tots els crítics, de bon grat-, ans també que el seu convenciment personal arrelava en una terra doctrinalment objectiva; és a dir, la seva argumentació era no solament vàlida per a ell que la va descobrir, ans en ella mateixa tenia una consistència i una solidesa estables, reals.

Però el problema en el qual ens trobem ficats no s'accontenta amb una solució purament doctrinal. Per a poder sospesar el veritable significat i la vàlua de la doctrina, cal aclarir una colla de factors circumstancials -de sí només ambientals i accidentals- que tenen la traça de donar una estimació ben diversament graduada de les demostracions centrals i substancials.

Cal encara, doncs, entretenir-nos a examinar aquests elements per tal de trobar la més justa significació que calgui donar a la doctrina mateixa.

És força curiós que potser la majoria de les dificultats que s'han alçat contra Llull defensor de la Immaculada, pertanyin més a l'aspecte circumstancial de l'ambient que a l'exclusiu significat doctrinal, possiblement perquè aquest segon aspecte mereixia poca atenció com a clarament insuficient. Algunes de les dificultats *circumstancials*

(*) Vegi's ESTUDIOS LULIANOS, V, 1961, 61-97; VI, 1962, 5-49.

s'han anat repetint bona colla de vegades, creant així el perill que únicament a través de la reiteració de frases s'imposin certes conviccions que ulteriorment esdevinguin difícils de rectificar. No pas sense experiència algú va dir que quan un error aconseguia ficar-se dins dels manuals escolàstics, després calia una força celestial per a treure-li i estroncar així la seva inèrcia a romandre-hi perpetuament.¹

Es fa necessari, doncs, l'examen de les circumstàncies. Com a tals poden comptar-se perfectament les relacions amb d'altres personatges, però en aquest capítol deixem de banda les persones amb l'intent d'ocupar-nos-en posteriorment.

En resum, tot i la nostra hipòtesi segons la qual Llull va trobar una argumentació bona per a defensar la Immaculada, resten encara obertes certes qüestions que fins que no seran closes destorbaran la contemplació de la doctrina i del seu valor.

Examinarem les condicions i els requisits que segons diferents autors serien indispensables per tal que un medieval pugui esdevenir un veritable defensor de la Immaculada; destriarem aquelles que ens semblin justes d'aquelles que no ens ho semblin tant, fixant darrerament aquelles que calguin retenir com a objectives i equitatives, fent en cada cas l'aplicació a Ramon Llull.

2. – *Requisits no justos demanats al defensor de la Immaculada.*

Considerem requisits no justos –sigui ara en l'afer de la defensa de la Immaculada, sigui en tota altra mena de qüestions– aquells que semblin provenir de descentrats punts de vista, de prejudicis, de particulars esquemes mentals, i no de la visió serena de la realitat.

No poden ser requisits justos aquells que no es puguin vestir a tothom, i que exerceixin una discriminació anterior a la discriminació preliminar. Excloent prèviament l'examen de quinze nacions, no és just dir que l'home més fort de totes les altres sigui igualment l'home més fort del món. Els requisits s'han d'anar aplicant ordenadament, escalonadament.

Tothom és lliure d'establir els requisits que li semblin convenients per al seu objectiu particular, però no és legítim atribuir després a les seves deduccions particulars un valor més ample que el dels re-

¹ «...ut scite animadvertit P. Batiffol, quando error aliquis spargitur in scriptis, interueniat oportet angelus de caelo, ut extirpetur...», C. BALIC, *Joannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis*, Antonianum 30 (1955) 354.

quisits tinguts en compte. Si examino quin és el més alt del meu país, no puc afirmar que ell és el més alt del món. Correntment es pot pensar que el descobridor de l'Amèrica va ser el primer home que hi va arribar. Algú pot establir que el descobridor d'Amèrica ha de ser el primer home rus i ros de naixença, solter, coix d'una cama i que hagi vist aquest continent a l'alçada d'un satèl·lit. No hi ha res a corregir en l'establiment d'aquestes condicions, però respecte a les conclusions que se'n treguin hi haurà prou quelcom a discutir.

Amb menys estridència que en aquesta suposició grotesca, algunes de les condicions posades per a establir un defensor de la Immaculada, causen un efecte semblant. Si bé tothom té dret a cercar el primer brasilià i frare dominicà que hagi estat defensor de la Immaculada, és evident que amb les predites condicions fugim del problema que discutim i que ens interessa. Primàriament es tracta de trobar veritables defensors de la Immaculada, segonament establir les relacions cronològiques i doctrinals entre ells, com més endavant exposarem expressament.

Quan, per tant, en el nostre problema s'ha insistit —sigui implícitament, sigui explícitament— en certes condicions o requisits subordinats a les exigències essencials, automàticament s'ha transportat el problema a un altre nivell, s'ha enretirat la qüestió sense que amb això sol ja fos rectament resolta. Aquestes condicions o requisits subordinats als essencials, es poden classificar en dues categories: la primera reclamaria determinats graus d'*oficialitat* en el candidat defensor, la segona desitjaria veure-li una clara *eficiència* pràctica en l'exercici de la seva missió.

Respecte a l'*oficialitat* apareix una certa fascinació de la universitat de París. El candidat hauria d'haver estat professor o estudiant a aquesta universitat, que ensenyés en una escola o lloc oficial, no estrany a l'ambient de París, escriure en un llibre oficial, que tal llibre o llibres estessin difosos a París, posseir els indispensables graus o títols acadèmics, no ésser professor independent, posseir una gran personalitat científica...

Respecte a la pràctica *eficiència*, caldria que el candidat influís visiblement en les escoles teològiques, en les doctrines posteriors, en la posició oficial de la universitat de París, en determinats autors significats, caldria que modifiqués la sort de la sentència, que els seus llibres tinguessin un ressò i una eficàcia...

Pensem que una cosa és defensar la Immaculada, i altra cosa és

defensar-la en un determinat lloc; que una cosa és trobar una raó de teologia i altra cosa és imposar una convicció als homes; que una cosa és la veritat defensada i altra cosa és un doctor defensant oficialment una doctrina; que la Immaculada com a dogma cristià té una relació amb els seus defensors, però que no en té cap de necessària amb la ciutat o la universitat de París.

Justament en la mateixa història de la Immaculada niugú no té escrúpols a citar sant Bernat com a adversari d'aquesta sentència, tot i sabent que sant Bernat no era un doctor universitari, ni va anar oficialment a la tarima de París a exposar solemnement el que pensava, ans es va limitar a redactar i trametre una lletra privada a una comunitat de canonges.

Semblantment, ningú no pensa donar un valor inferior als llibres que sant Tomàs va escriure –o fer escriure– a la seva estança respecte als que reflexen el seu ensenyament oficial a l'escola.

Que en el cas de la defensa de la Immaculada apareixin noves condicions i es vulguin imposar altres requisits, és un fenomen que per força crida l'atenció. Hom el podrà explicar mitjançant una al·lusió a concepcions tradicionals o prejudicials, però no amb això aconseguiran major valor.

3. – *Com Llull respon als requisits no justos.*

No tenim cap dels requisits ja citats i que examinarem a continuació com a necessaris per a establir un defensor de la Immaculada. Malgrat aquesta afirmació prèvia que podria dispensar-nos-en, volem amb tot examinar concretament de quina manera Llull hi respongui.

a) *No fou estudiant ni professor a la universitat de París.* – Aquesta frase, clara en el seu significat, però ambigua o imprecisa en la intenció que va portar a expressar-la, s'ha guanyat un èxit singular. Després de l'autor² ha estat represa i repetida quasi literalment –o sense el *quasi*– per una bona colla d'autors,³ com si el sol fet de reproduir-la significués ja molt.

² «Mais comme il n'y fut ni étudiant ni professeur...», FRANCISCO DE GUIMARAENS, *La doctrine des théologiens sur l'Immaculée Conception* (Blois, 1953) 26.

³ Com a exemple recordem Ameri, Amorós, Arcangelo da Roc, Babbini, Balic, Chietini, Capkun-Delic, Garcia Garcés... Encara que el títol de l'obra de FRANCISCO DE GUIMARAENS no faci cap al·lusió a París, amb tot en les pp. 24-25 es va preparant l'ambient, de manera que l'exclusió de Llull en la p. 26, encara que no tingués una

Què volia dir? O que no valia la pena tenir en compte els que no pertanyessin a París, o que fora de París la Immaculada no podia ésser rectament defensada, o que el cos docent d'aquella universitat s'havia reservat l'exclusiva.

És certament un fet comprovat que no solament tots els descobriments científics s'han fet a París, sinó que tots han estat portats a terme per professors perfectament titulats i precisament mentre es trobaven ensenyant des de la càtedra, i per això és molt just que no s'admeti cap excepció, ni en el cas de la Immaculada.

Sigui quin sigui el valor d'aquest incís, donem un cop d'ull particular sobre la hipòtesi que Ramon Lull fos *estudiant* o *professor* a la predita universitat.

1. *Estudiant*. — Tot seguit de la seva conversió Ramon va decidir anar a París i allà estudiar quelcom d'acord amb els seus projectes, però els seus parents i amics s'hi van oposar, i particularment sant Ramon de Penyafort.⁴ I de fet tornà a la seva Mallorca.

Més tard, el testimoni que ens reconta el primer ensenyament de Lull a París afegeix que havent ell vista la forma de l'estudi o dels estudiants,⁵ se'n tornà. Implícitament ve a dir, doncs, aquest testimoni que Lull conegué per primera vegada l'estil de París quan hi anà per a ensenyar. Si hi hagués estudiat abans no hagués rebut aquesta nova experiència.

Potser un altre argument negatiu es podria extreure del fet que ell sempre vindicà una il·luminació celestial com a font de la seva doctrina, cosa que podria no lligar del tot amb una seva presència a les aules.⁶

justificació, tindria un sentit. En les altres citacions de la frase sovint manca aquesta ambientació.

⁴ «Completa ergo peregrinatione sua predicta, paravit iter arripere Parisius, causa discendi ibi gramaticam et aliquam aliam scientiam suo proposito congruam; sed ab hoc itinere parentes et amici sui et maxime Frater Raymundus de Ordine Predicatorum... diverterunt», *Vita Coetanea*, n. 10; Cf. LL. RIBER, *Ramón Lull en Montpeller y en la Sorbona*, EF 18 (1917) 223; S. GALMÉS, *Dinamisme de Ramon Lull*, EF 46 (1934) 219.

⁵ «Veniens ergo Raymundus Parisius..., legit in aula sua commentum Artis generalis...; perlectoque Parisius illo commento, ac ibidem *viso modo scolarium*, ad Montem rediit Pessulanum...»; «...e, com aquí hagués estat un temps, e hagués vista la forma de l'Estudi...», *Vita Coetanea*, n. 19.

⁶ Amb tot hi ha el cas, en certa manera paral·lel, de Pere Joan Oliu (Oliví), qui també considerà la seva ciència com a provinent d'una il·luminació divina, sense però

En canvi, tenim recollits alguns fragments, escorreguts d'esquitllèbit i sense visible segona intenció, en els quals es diu «Raymundus Parisiis studens...».⁷ Pertanyen al 1298, any de la seva més intensa defensa de la Immaculada, i al mateix llibre que en conté l'exposició. No gosem triar entre els diferents sentits que pot tenir el mot «studens», però la seva presència invita a no precipitar conclusions.

2. **Professor.** — Examinant la història particular de Ramon Llull sembla indubtable que ell va fer de professor a París distintes vegades. Examinant en canvi la història genèrica de la universitat parisenca sembla que el nom de Ramon Llull no apareixi enlloc. Vers quina de les dues «històries» ens hem de decantar? A quina donar preferència?

Si bé sigui vàlida en totes les qüestions, ací explícitament ens plau adduir la nota de Bonnefoy: Suposar que tots els esdeveniments universitaris medievals han estat registrats per escrit, i suposar que almenys una còpia d'aquests escrits ha arribat fins a nosaltres, es prendre com a reals dues lleis que són purament imaginàries.⁸

El professorat de Ramon Llull a París pot esguardar-se des de dos caires diferents: el professorat *jurídic* o *legal*, i el professorat *històric* o *físic*. Aquest destriament d'aspectes esperem que ajudi a clarificar els conceptes, tant del problema com de la solució. Reservem a l'apartat següent l'examen de l'aspecte jurídic o legal, i ací ens limitem a l'aspecte històric.

que això sigui obstacle a la seva presència i estudi en la universitat de París, cf. D. PACETTI, pp. 7^a-8^a de la *Introduzione* a PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quaestiones de Domina* (Quaracchi, 1954).

⁷ Cf. J. AVINYÓ, *VII Centenari de la naixença de Ramon Llull*, EF 44 (1932) 53-54; F. STEGMÜLLER, *Repertorium comentariorum in sententias Petri Lombardi* (Herbipoli, 1947) I, p. 346, n. 711, 1; R. LLULL, *Quaestiones dubitabiles super quatuor libros sententiarum* (Venècia, 1507) f. 2. Potser ulteriors informacions oferia G. COLOM FERRÀ en la seva conferència sobre «La vida universitària de Ramón Lull en París», cf. EF 55 (1954) 334, però en desconeixem el contingut; «Nec deducitur Discipulatus Raymundi ex eo, quod... dicatur Parisiis studens, quia non intelligitur sub Magistro, sed propria exercitatione...», A. R. PASQUAL, *Vindiciae lullianae* (Avinyó, 1778) I, 231.

⁸ «Mais ils supposent des lois imaginaires de ce genre: 1.° Tous les événements de la vie universitaire du XIV^e siècle ont été consignés par écrit; 2.° Un exemplaire au moins de ces documents est parvenu jusqu'à nous et a été inventorié à l'heure où ils écrivent... Tout cela relève d'une critique infantile», J.-F. BONNEFOY, *Le Ven. Jean Duns Scot docteur de l'Immaculée...* (Roma, 1960) 131.

La font principal per a conèixer la biografia de Llull és l'anomenada *Vita Coetanea*, que sembla provenir directament del biografiat,⁹ i parla repetidament del seu ensenyament públic a París,¹⁰ que ja la primera vegada donà en l'aula o escola del canceller Berthaud de Saint-Denys.¹¹ Aquesta primera presència de Llull a l'escola de París és acceptada pels coneixedors seus, siguin especialistes o no,¹² i algú tan ferma le considera que àdhuc l'empra com a argument per a demostrar que el doctor mallorquí coneixia bé la llengua llatina.¹³ Si tal com sembla, Berthaud comença a ésser canceller vers la fi del 1288,¹⁴ cal creure o que Ramon Llull el visità quan encara no era

⁹ Cf. J. TARRÉ, *Los códices de la Biblioteca Nacional de París*, Analecta Sacra Tarrac 14 (1941) 166; «El valor autobiogràfic de la *Vida coetània*, ha estat plenament establert pels estudis de Mn. Josep Tarré i els del P. Miquel Batllori, S. I. Aquests estudis han provat que la *Vida coetània* fou dictada a París pel propi Ramon Llull l'any 1311», M. DE MONTOLIU, *Ramon Llull i Arnau de Vilanova* (Barcelona, 1958) 10.

¹⁰ «Veniens ergo Raymundus tempore cancellarii Bertoldi, legit in aula sua commentum Artis generalis de speciali precepto predicti cancellarii; perlectoque Parisius illo commento, ac ibidem viso modo scolarium, ad Montem rediit Pessulanum, ubi de novo legit...»; a Montpellier va reduir el seu sistema «propter fragilitatem humani intellectus, quam fuerat expertus Parisius», *Vita Coetanea*, n 19; «Deinde advenit ad regem Maioricarum, et habito invicem colloquio arripuit iter Parisius, ibique Artem suam publice legens libros quam plurimos compilavit», *ib.* 32; «Deinde profectus Parisius, et Artem suam efficaciter ibi legit, et libros plurimos compilavit, Tempore igitur domini Clementis pape quinti a civitate Parisiensi recedens pervenit Ludunum...», *ib.* 35; «...Parisius iter arripuit, ubi et Artem suam publice legit, et alios libros quam plurimos, quos fecerat temporibus retroactis. Adfuit autem lecture sue tam magistrorum quam etiam scolarium multitudo...», *ib.* 42.

¹¹ «...tempore cancellarii Bertoldi, legit in aula sua...», «E de fet, essent a París, llegí aquí públicament en l'escola de mestre Britolt, canceller del dit Estudi...», *ib.* 19; «...se traslada a París (1286/!) y aquí lee públicamente su Arte en la escuela del «maestro Britolt», que no es otro sino aquel turbulento Berthauld de Saint-Denys, canceller de la Universidad. Es de notar que a partir de esta época Lull es considerado como maestro (*magister*), y él mismo se da este título en sus obras», CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid, 1939) 244; Notícia biogràfica de Berthaud a P. GLORIEUX, *Répertoire des maitres en théologie de Paris au XIII^e siècle* (París, 1933) I, 392-393; cf. encara TARRÉ, art. cit., 169.

¹² H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis* (París, 1891) II, 24; M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale* (Louvain-Paris, 1936) II, 309-310; E. BRÉHIER, *La philosophie du moyen âge* (París, 1949); GLORIEUX, o. c., II, 146; J. CARRERAS I ARTAU, *Una aportació a la història dels orígens doctrinals de l'anti-lul·lisme*, EF 46 (1934) 168: «A les aules universitàries de París, Llull hi ensenyà repetidament».

¹³ S. BOVÉ, *El sistema científico luliano* (Barcelona, 1908) 413-414.

¹⁴ GLORIEUX, o. c., I, 13, 393.

canceller i sols professor, o que l'encontre tingué lloc sols a partir d'aquest any i no abans.¹⁵

Escampats en les seves obres resten records de les discussions sostingudes a París,¹⁶ al·lusions seves sobre questions o procediments escolars,¹⁷ i finalment dels anys de la seva vellesa provenen documents d'aprobació signats per alguns professors que havien escoltat les seves doctrines.¹⁸

En resum, segons els testimonis conservats, no es pot pas dir que Ramon Llull no hagi mai fet de professor a la universitat de París; és un *fet* documentat.

b) *No tingué graus acadèmics.*—El *fet* d'haver exercit de professor no exclou ni suposa absolutament en tal persona el *dret* jurídic a ensenyar.

Concretament a Ramon Llull s'ha negat el tal *dret* puix que no posseïa els graus acadèmics indispensables¹⁹ sense els quals no es podia ensenyar oficialment a cap universitat, i menys a París.²⁰ Per

¹⁵ «Particulièrement en ce qui regarde la collation de la licence, il s'arroge des droits abusifs que l'Université ne veut pas consacrer par une plus longue soumission. La loi dit que les candidats seront examinés par les maîtres, et que le grade sera conféré par le chancelier,... Or des candidats admis par les maîtres réclament vainement du chancelier Berthaut le titre... D'autre part, des candidats jugés incapables obtiennent du chancelier, sans examen, par une faveur inique, à prix d'argent, cette licence qu'il dénie aux plus méritants des bacheliers», B HAURÉAU, *Berthaut de Saint-Denys, théologien*, HLF., v. 25, p. 318; cf. P. FERET, *La faculté de théologie de Paris* (París, 1896) III, 212.

¹⁶ «Dixit Clericus, Raymundo, intellexi, te cum Magistris Artium Parisiensibus disputasse, et cum tua philosophia, si philosophia dici potest, eos concludere intendisse: ex quo evidenter apparet, quod non modo phantasticus sis, imo vero sis insanus, cum ipsi tanta turba sint, tu autem sis solus. Ait Raymundus, Clerice, *verum est me cum ipsis Parisiis disputasse*; sed disputatio quandoque procedit secundum opiniones, quandoque secundum certitudinem, sive quoad rem. Parisiense autem studium quasi in opinionibus versum est...», A. R. PASQUAL, *Vindiciae lullianae* (Avinyó, 1778), I, 296; «En París Lull combatió tenazmente a los averroistas de la Sorbona...», CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, 243; «...provoca una verdadera cruzada contra los averroistas...», *ib.* 252; cf. HLF., v. 29, p. 307; AVINYÓ, *VII Centenari...*, 69, 70, nn. 158, 160, 165.

¹⁷ Cf. E. WOHLHAUPTER, *Ars brevis, quae est de inventione iuris*, EF 47 (1935) 226, 247, 249-250.

¹⁸ DENIFLE, O. C., II, 140-141.

¹⁹ ARCANGELO DA ROC, *Il dottore dell'Immacolata* (Roma, 1955) 67.

²⁰ *ib.*

tant, si parlà fou a tall de conferenciant,²¹ sense tenir una càtedra fixa²² i així els seus ensenyaments o afirmacions serien comparables als dels predicadors.²³

De bell antuvi hom podria pensar que la presència –de les més copioses en quant al nombre de pàgines– de Ramon Llull en el quasi oficial catàleg dels mestres de la universitat de París,²⁴ podria significar una consagració de la seva oficialitat i dels seus títols. De fet, el seu nom i les seves obres hi són recullides no pel seu títol de mestre en teologia ans únicament per la grossa influència que exercí en la seva època.²⁵

Semblantment, un dels més autoritzats llullistes que ha examinat amb atenció aquest problema, degut a la manca de notícies sobre *Quaestiones disputatae* o sobre altres sessions solemnes i ordinàries, afegit l'interès desvetllat entre deixebles i professors, es decanta a concloure que Llull a París no hauria gaudit de l'oficialitat acadèmica.²⁶

Que alguna vegada Llull hagi escrit a la universitat de París considerant-se implícitament ell exclòs²⁷ de la col·lectivitat de professors, i que alguna altra vegada hagi demanat llur aprovació²⁸ serien dos detalls de pes per a concloure que ell era estrany a l'oficialitat universitària. I el document oficial d'aprovació dels seus llibres justa-

²¹ *ib.*

²² BONNEFOY, *Le Vén. Jean Duns...*, 163.

²³ L. BABBINI, *Ancora su Duns Scoto* (Gènova, 1958) 119.

²⁴ GLORIEUX, o. c., II, 146-191.

²⁵ «Les seules exceptions que l'on a admises concernant des personnages qui exercèrent, à leur façon, une influence trop grande sur le mouvement théologique de leur époque pour qu'on les passât complètement sous silence; tels... Raymond Lulle...», GLORIEUX, o. c., I, 6; II, 146. El seu nom no es troba inscrit en les taules sinòptiques fixades entre les pp. 228-229 del vol. I; cf. V. DOUCET, *Maitres franciscains de Paris*, Arch. Franc. Hist. 27 (1934) 531; A. TEEAERT, *Le répertoire des maitres en théologie de Paris*, Ephem. Theol. Lovan. 11 (1934) 617.

²⁶ S. GARCÍAS PALOU, *Notas de introducción al estudio de las obras teológicas del Beato Ramón Llull*, Miscelanea Comillas 2 (1942) 219-223.

²⁷ Com si no fos d'ells, és el matís que es troba en la lletra adreçada a la universitat, cf. DENIFLE, o. c., II, 83-84.

²⁸ En el llibre que vers el 1297 «soumet d'abord au contrôle des maîtres en théologie de Paris, *collegio doctorum theologiae Parisiensis*», HLF, v. 29, p. 324; «Supplicatio Raymundi venerabilibus et subtilibus sacratissimae theologiae professoribus ac baccalaureis studii parisiensis», AVINYÓ, *VII Centenari...*, 170.

ment redactat quan l'autor es trobava a les seves últimes velleses –sigui autèntic o no aquest document– no fa ressaltar tampoc una oficialitat reconeguda.²⁹

Per tant, es troben en la mateixa línia i amb perfecta consonància la negació de tot ensenyament sota títol oficial a Llull i la negació de l'ensenyament oficial de la veritat de la Immaculada.³⁰ La diferència està només entre un principi general i un cas concret de l'aplicació d'aquest principi.

* * *

De totes maneres, no és precisament inconsuet que hom doni a Ramon Llull el grau o títol de *mestre*,³¹ i és cert que a partir d'una certa data no solament els altres ans ell mateix es dóna i posa davant el seu nom el títol de *magister*.³² Correntment sembla que a tal títol

²⁹ DENIFLE, o. c., II, 140-141.

³⁰ «Nullum proprus argumentum datur ad asserendum Raymundum Lullum suam sententiam immaculasticam in ipsamet Universitate Parisiensi exhibuisse», C. BALIC, *De significatione interventus J. D. Scoti a Virgo Immaculata VII/I* (Roma, 1957) 54.

³¹ Vers el 1287 a Montpeller són favorablement examinades les obres de Llull, i tot seguit en llegeix algunes públicament. «Ce fait suggère l'idée qu'il reçut à la suite de cet examen, le grade de maître que tous les documents lui donnent», LONGPRÉ, *Lulle*, DTC, c. 1077; «...à Montpeller (où peut-être, il conquit le titre de maître)...», GLORIEUX, o. c., II, 146; PASQUAL, o. c., I, 176, en canvi, creu que obtingué el grau de mestre a París: «Gradum autem Magisterii in ipsa obtinuisse Raymundum...», «inde autem deducitur Raymundum hoc tempore solemne Magisterium obtinuisse...». Cal notar encara que la universitat de Montpeller data del 1289, cf. GALMÉS, *Dinamisme...*, 236; M. BATLLORI, *Arnau de Vilanova antiscolastique d'après les textes catalans et italiens, a Scholastica ratione historico-critica instauranda* (Roma, 1951) 572; S. D'IRSAY, *Histoire des Universités* (París, 1933) I, 109-120. «Pejus etiam fuit quod pontifices permiserunt plerosque licentiam accipere extra Parisios in civitatibus quibus studium generale concessum exstabat quidem, sed nondum theologicas cathedras licentiatio Parisiensi tributa. Sic data est quibusdam licentia Tolosae, Montispessulani... etc.», DENIFLE, o. c., II, p. VII, cf. també 182.

³² «Es de notar que a partir de esta época Lull es considerado como maestro (*magister*), y él mismo se da este título en sus obras», CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, 244; «inde autem deducitur Raymundum hoc tempore solemne Magisterium obtinuisse, quia ipse post hujus temporis discessum a praedicta Universitate, et ante reditum ad eandem, seipsum vocat *Magistrum*, ...: quod non diceret, nisi simili gauderet honore; et inde est quod ipse nedum vivens, sed etiam post mortem communiter vocabatur *Magister Raymundus Lullus*», PASQUAL, o. c., I, 176, cf. 224, «notare oportet B. Raymundum in eisdem semper insigniri titulo *Magister*: quod non videtur ita fuisse, nisi in eadem Universitate gradu *Magisterii* fuisset donatus», *ib.* 279-280. Algun exemple: «Vobis illustri domino Petro Gradonico, inclyto Venetiarum duci, ..., ego

hagi de correspondre el permís del canceller a ensenyar pel propi compte,³³ i en quant a excepcions, potser és més senzill trobar un cas d'ensenyament independent sense ésser doctor,³⁴ que no pas anomenar-se doctor sense ésser-ho en realitat.

Dos detalls que no tenen pas força apodíctica, però que es decanten sensiblement vers l'oficialitat, són la carta de recomanació del General dels franciscans, Ramon Gaufredi,³⁵ i la seva presència en una llista de llibres llegats a la Sorbona.³⁶

Des d'una gran llibertat en matèria d'ensenyament³⁷ va arribar-se a una certa reglamentació, però aquesta reglamentació durant un temps va admetre privilegis i excepcions,³⁸ de manera que els procediments legals que haurien de vigir, no es veuen sempre observats amb la precisió i exactitud que hom potser avui voldria. No pensem

magister Raymundus Lul, Cathalanus...», HLF, v. 29, p. 253; «...ad honorem illustrissimī principis ac Francorum regis serenissimī domini Philippi, ..., ejus subditus magister Raymundus supplicat...», HLF, p. 304, cf. C. OTTAVIANO, *Il perduto «Liber de potentia obiecto et actu» di Lullo in un manoscritto romano* EF 46 (1934) 260; «...volumen Meditationum magistri Raymundi, quod ipse dedit fratribus et domui Vallis Viridis prope Parisius», HLF, 235, cf. TARRÉ, art. c., 171. Encara: HLF, 251, 345; OTTAVIANO, art. c., 266; DENIFLE, o. c., II, 140. GUIX, *La Immaculada y la Corona de Aragón*, Misc. Comillas 22 (1954) 209, diu que Llull s'anomena algunes vegades a sí mateix «Doctor Parisiensis».

³³ Mestre i doctor són dues expressions equivalents, VALTON, *Docteur a DTC*, c. 1502, i era el canceller qui atorgava la llicència d'ensenyar independentment, *ib.* 1503; A. VILLIEN, *Grades*, DTC, 1689. Trobar el títol de doctor en els manuscrits és criteri suficient per a tenir-hi per tal, per exemple a Pere Tomàs, MARTÍ DE BARCELONA, *Fra Pere Tomàs (XIV)*, *Doctor strenuus et invincibilis*, EF 39 (1927) 92.

³⁴ Cas de Bolonya, VILLIEN, *Grades*, DTC, 1689.

³⁵ L. WADDING, *Annales Minorum* (Quaracchi, 1931) V, 268, sense el text de la lletra, que es troba en canvi a PASQUAL, o. c., I, 186; cf. HLF, 329, 23.

³⁶ «Raimundus philosophus barbatus», HLF, 345; E. LONGPRÉ, *Le Ms. 500 de Reims et le «De adventu Messiae» de R. Lull*, EF 47 (1935) 66; «Raimond fut surnommé dans l'Université de Paris *Doctor barbatus*», cf. HLF, 41; «invenerunt Parisius Raymundum longam barbam habentem, clamantem et dicentem...», HLF, 239.

³⁷ D'IRSAÏ, o. c., I, 117-118.

³⁸ Qüestions i al·lusions, per exemple, a AG DE GUIMARAENS, *Hervé Noël († 1323)*, Arch. Fratrum Praed. 8 (1938) 28-33; R. M. TORELLÓ, *El ockamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV*, Pensamiento 11 (1955) 174-176; DENIFLE, o. c., II, 699. — Un procediment expeditiu i simple per a resoldre el problema del doctorat de mestre Ramon, seria recórrer a la mística: ell en la il·luminació «obtuvo la laurea de doctor en la escuela de Dios», R. GINARD BAUÇÀ, *Introducción al Blanquerna*, a RAMÓN LLULL, *Obras literarias* (Madrid, 1948) 147.

que d'aquest aparent desordre en surti un argument més a favor de la validesa oficial del títol de Ramon Llull, però pensem que potser sí sigui això un argument menys per als que voldrien defensar la inviolabilitat completa de les normes legals.

Establert que, d'una manera o altra, Ramon Llull va ensenyar a les aules de la universitat de París, es pot igualment establir que el seu magisteri no fou idèntic als dels professors normals i ordinaris que residien allà sempre regentant la càtedra. Els seus mateixos mètodes exigien quelcom de diferent, però amb tota probabilitat deuria tenir la llicència del canceller, cosa que legalment equivaldria al doctorat. Conegut el temperament de Llull, no seria pas impossible que tal llicència hagués estat obtinguda mercès a la seva insistència persistent, que deuria importunar fins a obtenir el que desitjava per a la difusió dels seus grandiosos ideals. Potser només com una manera de «treure-se'l de sobre» el canceller hauria atorgat a Llull la llicència doctoral, qui sap si atenent al caràcter *inspirat* de la doctrina, qui sap si pensant que sense necessitat d'obstacles legals, Llull mateix s'estrellaria i fracassaria tot sol, només que entrés en contacte amb la mentalitat universitària. La raó d'això no, però el fet que Ramon Llull posseís jurídicament el títol de *mestre* ens sembla històricament quasi fora de tot dubte. El seu comportament i la seva actuació, però, tenen ben poca cosa de comú amb els doctors coneguts com a clàssics.

De totes maneres, en la suposició que ell no hagués tingut grau oficial i hagués ensenyat com un foraster, no pas rarament tenen més ressò en una universitat les paraules d'un professor de pas que les dels professors ordinaris. I si, sense títols oficials, hagués trobat la clau per a obrir el problema de la Immaculada, la seva troballa tindria encara major mèrit i seria un personatge més en la filera dels que han provocat el progrés humà sense els distintius doctorals.³⁹ Cons-

³⁹ Comparant «el legítimo triunfo que otorga la indiscutible superioridad» amb la «tiranía» del monopoli de l'Estat en l'ensenyament, i amb «la imposición de la mentira convencional del título académico», J. P. CRIADO Y DOMÍNGUEZ, *Las órdenes religiosas en el periodismo español* (Madrid, 1907), afegia: «El Doctor D. Gregorio F. Fernández Osuna, en el exordio de su discurso de apertura del año académico de 1906 a 1907 en la Universidad de Granada, dice a tal propósito, con franca y valiente llaneza: «Sin vestir estos atributos de la ciencia (los distintivos doctorales) descubrió Watt, simple obrero mecánico, la máquina de vapor; Stephenson, vulgar minero, la locomotora; Fulton, modesto tallador de diamantes, la navegación de vapor; el in-

tant que Llull ensenyà a la universitat de París, i posseïnt amb tota probabilitat el títol de doctor, no consta certament que en tals condicions hagués ensenyat la doctrina de la Immaculada. Només consta que a París va escriure de la Immaculada en un llibre seu. Que simultàniament ho ensenyés a escola, no passa d'hipotètica deducció sense ulterior estintolament.

En resum, no es pot anar massa de pressa a tallar aquesta qüestió amb un cop sec.

c) *No ho ensenyà en lloc oficial.*—La doctrina de la Immaculada, s'havia d'escriure en un llibre oficial, o bé havia d'ensenyar-se en una seu oficial?

Si tractessim d'aclarir qui fou el primer en defensar d'una manera oficial la Immaculada a tal universitat, per a determinar-ho hauríem d'escollir una de les dues suposicions, que en algun cas fins podrien coincidir. En el cas de la Immaculada, però, el problema no estava en defensar-la *ací* o *allà*; la qüestió decisiva estava en trobar la *manera*, o alguna manera *vàlida* de defensar-la, puix que amb arguments bons tothom es veuria amb cor de sostenir-la a tot arreu, ni que fos a París.

Si el problema era l'*argumentació*, tant se val que es presentés oral com escrita, redactada en l'escriptori o exposada davant d'un auditori, trobada amb sant Tomàs durant un àpat com xuclada a llargues estones de patiment cerebral. Les troballes apareixen quan arriba la seva hora, sense protocols.

Si es vol retallar la qüestió fins a encabir-la dins els termes del lloc de l'ensenyament universitari,⁴⁰ plena llibertat hi ha de fer-ho.

mortal Gutenberg, adocenado industrial, la imprenta; Franklin, impresor, el pararrayo; Gramme, carpintero, la primera dínamo electro-industrial; Faraday, encuadernador, importantes leyes físicas; Ruhmkorff, obrero mecánico, la bobina de inducción; Bréguet, relojero, el telégrafo eléctrico; Edison, vendedor de periódicos, el fonógrafo; Montgolfier, fabricante de papel, la navegación aérea; Niépce, oficial de infantería, la fotografía; Desprès, auxiliar del ingeniero Combes, la transmisión a distancia de la energía eléctrica; Senefelder, corista de teatros, la litografía; Colón, rudo marinero, el Nuevo Mundo; y tantos otros que pudiera citar, gloria de la humanidad y de la ciencia. ¡Cuántos millares de doctores pudiera traer a cuento que no hemos descubierto nada!», pp. 65-66.

⁴⁰ «E si noti, dopo tutto, che la questione non era stata intavolata intorno a la priorità temporale, ma proprio sull'insegnamento universitario e...», BABBINI, *Anco-ra...*, 79; «En París pudo muy bien Lulio hablar de la Inmaculada fuera de los centros

Hi ha el problema del primer autor que ensenyà vàlidament la Immaculada, que considerem un problema primari. Hi ha també el problema del primer autor a tal lloc, problema que ens sembla secundari. Ben cert que poden coincidir el primer defensor i el primer defensor a París, però això no es pot establir a priori. En el cas de Llull la resposta al problema secundari del *lloc*, es troba ja en l'apartat anterior on tractàvem dels títols. El problema que ens interessa és el *primari*, i per això estem d'acord en afirmar: més que el lloc importa la substància de les afirmacions.⁴¹

d) *No va escriure llibres oficials.*—Fan parella l'anterior i la present dificultat: a la manca d'oficialitat en el lloc, suposant que hagués ensenyat, es contraposa la manca d'oficialitat en els llibres, en cas que hagués escrit.

L'oficialitat dels llibres es pot prendre en dos sentits: en quant reflexaven fidelment l'ensenyament oficial de l'escola, i en quant l'estampa era curada per la mateixa biblioteca de la universitat.

En tots dos sentits es presenten deficientes els llibres de Llull. No pas que alguns dels seus llibres no reflexin l'ensenyament de l'escola,⁴² sinó que en la seva escola en lloc de llegir i comentar determinats llibres clàssics per a tots els escolàstics, ell seguia i exposava determinats llibres *seus*,⁴³ per la qual cosa era lògic que necessités una

oficiales universitarios, como en el lugar donde se hospedaba, o mas bien, ..., paseando y conversando con cierto ermitaño, que se sentaba bajo de un árbol», LL. AMORÓS, *La significación de J. D. Escoto en la historia del Dogma de la Conc. Inm. de la Virgen Sma.*, Verdad y Vida 14 (1956) 285; cf. ARCANGELO DA ROC, *Il dottore...*, 64.

⁴¹ «(poco importa se all'Università o altrove, la sostanza della cosa è sempre salva!)», G. M. ROSCHINI, *Un articolo del P. Amorós su «Scoto e l'Immacolata»*, Marianum 19 (1957) 374; «Che l'abbia poi insegnata all'Università o fuori di essa, non toglie che l'abbia insegnata...», *ib.* 401; «la vera grandezza del Dottore dell'Immacolata non consiste e tanto meno dipende da quella disputa, ..., ma unicamente e principalmente dalla sua dottrina come si trova esposta nelle opere certamente autentiche», ARCANGELO DA ROC, l. c., 102; «E poi non sono le parole che contano ma gli argomenti!», C. BALIC, *Il reale contributo di G. Scoto*, Antonianum 29 (1954) 493.

⁴² «...Parisius, ibique Artem suam publice legens libros quam plurimos compilavit», *Vita Coetanea*, n. 32.

⁴³ «...Parisius iter arripuit, ubi et Artem suam publice legit, et alios libros quam plurimos, quos fecerat temporibus retroactis», *ib.* n. 42; «...legit in aula sua commentum Artis generalis...», *ib.* n. 19; cf. nota precedent; també S. GARCÍAS PALOU, *Notas de introducción...*, 222.

llicència *especial*.⁴⁴ Cert que en un cas excepcional tracta algunes qüestions particulars del llibre de les *Sentències*,⁴⁵ però àdhuc aquesta obra li ve qualificada de personal, privada, no oficial.⁴⁶

Cert que a voltes el seu comentari a les *Sentències* és pres en línia d'igualtat amb els dels altres escolàstics,⁴⁷ però objectivament tothom haurà d'admetre que l'obra seva té quelcom de peculiar que la distingeix i individualitza netament.⁴⁸ Llull no s'afilera com un nom més en la llista dels autors medievals. Apareix amb uns trets personalíssims ben visibles tan en el seu ideari com en el mètode d'exposar-lo. Amb tota certesa no se sap si la seva obra és fruit exclusiu de la seva ment, o xuclà en alguna font els seus procediments. Precedents clars, clars no són coneguts, i encara que ho fossin, la feconditat de la seva originalitat seria exuberant.⁴⁹ Com que no es pot ordenar entre els altres autors, sorgeix el problema de la seva classificació en la història: és escolàstic? no és escolàstic? és alguna altra cosa distinta?⁵⁰

⁴⁴ «...de speciali precepto predicti cancellarii», *Vita Coetanea*, n. 19; «prudenter conjicitur idipsum postulasse ab Honorio IV, ..., et hoc innuunt citata verba Anonimi, scilicet quod de speciali praecepto Cancellarii legerit suam Artem Parisiis, ex recommendatione videlicet summi Pontificis», PASQUAL, o. c., I, 171.

⁴⁵ *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, París, 1298

⁴⁶ «...è un'opera d'indole personale e assolutamente privata e nulla ha da vedere con i veri e proprii Commentari ufficiali sulle Sentenze...», ARCANGELO DA ROC, l. c., (8, cf. 106, 64; BABBINI, *Ancora...*, 79, 119.

⁴⁷ Ni més ni menys que un de la colla dels comentadors està pres per F. STEGMÜLLER, *Repertorium Comentariorum in sententias Patri Lombardi* (Herbipoli, 1947) I, 346; V. DOUCET, *Commentaires sur les sentences* (Florència, 1954) 73; GARCÍAS PALOU, *Notas de introducción...*, 218.

⁴⁸ La forma literària del llibre que ens ocupa suposa un diàleg entre Llull i un ermità, si bé l'ermità podria ser «el mismo Lull desdoblado», CARRERAS I ARTAU, *Historia...*, 398. Aquest procediment no era clàssic en l'escolàstica «Ni una sola vez usó el clásico método escolástico», GARCÍAS PALOU, *Notas de introducción...*, 231.

⁴⁹ Ens sorprèn vivament que algú l'hagi judicat altrament: «Nel Lullo non si riscontra molta originalità di idee», A. POMPEI, art. *Lullo, Raimondo* a *Enciclopedia Filosofica* (Venècia-Roma, 1957) c. 193; «(poca cosa original había en sus proyectos)», art. *Ramón Llull*, a *Enciclopedia Espasa*, v. 49, p. 553, II. Justament si en alguna cosa ha pecat, creuríem que ha estat en l'originalitat.

⁵⁰ «Ni su método apologético, ni lo peculiar de su sistema dialéctico bastan para excluir al Beato Llull del número de los escolásticos medievales», GARCÍAS PALOU, *Notas de introducción...*, 234; «el filósofo mallorquín ha pasado a la posteridad como uno de los más genuinos representantes del espíritu escolástico entendido en el sentido

Allò segur és que Llull fou un comentador del llibre de les *Sentències*, i que en el seu comentari de qüestions tractà i defensà aquella de la Immaculada.⁵¹

El segon sentit que pot tenir la present objecció, és que la biblioteca de la universitat no va admetre, publicar ni difondre els llibres de Llull.⁵²

Sembla que Ramon Llull no va poder fruir els avantatges que oferia la biblioteca universitària per a la publicació i difusió dels seus llibres,⁵³ i per això tot el treball de còpia i escampament degué ésser particular. Malgrat tot, ell a París va posar els fonaments de tres centres que assegurassin la pervivència dels seus llibres i de les seves idees. Foren la Cartoixa de Vauvert, la Sorbona i la cort reial.⁵⁴ La Cartoixa prop de París havia de ser un centre llullista de primer ordre, posseir totes les obres i oferir possibilitat d'estudiar-les a mestres i deixebles de la universitat.⁵⁵ «Hom acudia a la Cartoixa, el mateix que a la Sorbona, com a una biblioteca pública».⁵⁶

peyorativo del vocablo», CARRERAS I ARTAU, *Historia...*, 420; «Lull fut un scolastique un peu indépendant», J. H. PROBST, *Lull champion universel de l'Unité, par inspiration et par tradition*, EF 46 (1934) 292; la seva ciència era no «oficial», B. M. XIBERTA, *Dos opuscles llatins inèdits de Ramon Lull*, EF 46 (1934) 304; «il ne saurait être jugé en fonction de la scolastique classique», LONGPRÉ, *Lulle*, DTC, c. 1112; «le grand Philosophe populaire du XIII^e siècle», J. H. PROBST, *Ramon Lull, philosophe populaire catalan et franciscain*, *Criterion* 3 (1927) 210. CARRERAS I ARTAU exposen en el seu volum *Historia...*, p. 231, el sistema o doctrina de Llull sota el títol «El escolasticismo popular».

⁵¹ I així s'ha pogut afirmar que ell és el primer comentador del llibre de les *Sentències* que defensà la Immaculada, GUIX, art. c., 209.

⁵² «Ut notum est, Magistri opera confecta et ad editionem parata ipsi universitati confidebant, sub cuius tutela et cura transcribentur et divulgabantur. Et ... nullus cuius tali via ac ratione «in studio Parisiensi» usque ad annum 1309 scripta publicata fuerint — ausus est dicere Matrem Dei fuisse absque peccato conceptam», C. BALIC, *De significatione interventus J. D. Scoti...*, a *Virgo Immaculata VII/I* (Roma, 1957) 54.

⁵³ «...no podia comptar amb l'ajut que l'organització de la llibreria universitària portava a la còpia dels llibres consagrats pel prestigi d'un mestratge que podríem dir oficial», J. RUBIÓ, *Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lul·lià*, a *Franciscàlia* (Barcelona, 1928) 337.

⁵⁴ «Dins l'àrea intel·lectual de París, llavors cervell d'Europa, tres foren els centres d'irradiació doctrinal que Lull trià: la Cartoixa de Vauvert, la Sorbona i la cort reial», CARRERAS I ARTAU, *Una aportació...*, 167.

⁵⁵ *ib.* 168.

⁵⁶ «Aquesta biblioteca lul·liana, de l'existència de la qual en dóna testimoni, en la primera meitat del segle XIV, un bibliotecari de la Sorbona», *ib.* 168.

Respecte a la universitat, ja hem citat la seva presència en els catàlegs de la llibreria.⁵⁷ Consta que a les primeries del segle XIV la Sorbona posseïa almenys tretze manuscrits de Ramon Llull,⁵⁸ i d'aquests també almenys un còdex donat pel mateix Llull. Curiosa aquesta nota: «*Libros prenomatos ponit magister raymundus lul in custodia domus sarboni parisius cathenatos*».⁵⁹ Els llibres indicats foren escrits a partir del 1309, per tant després de la fita de l'objecció, i endemés sense tractar de la Immaculada. No tot el que succeí consta per documents coneguts, però no serà massa gosadia pensar que el llibre escrit 11 anys abans i tractant de la Immaculada podia hever estat llegit, sigui a la universitat, sigui a la llibreria «pública» dels cartoixans.

En totes aquestes qüestions va veient-se que si bé Llull no es troba al mateix nivell dels escolàstics ordinaris, amb tot procura d'acostar-s'hi molt.

e) *Fou estrany a l'ambient de París.*—Una nova dificultat seria que Ramon Llull fos com un foraster a l'ambient literari de París.⁶⁰ La connexió d'això amb el problema de la Immaculada, vindria del fet que un foraster no estaria autoritzat a defensar-la, o que no sabia fer-ho, o que no podria saber en què consistia el problema.

Si significués el privilegi de *lloc*, ja l'hem mesurat en planes anteriors. Si volgués dir que un tal estranger no coneixeria les premisses del problema, o estaria mancat de traça per aclarir-lo, la millor resposta està en examinar l'escrit de Llull. De fet ell posa, i bé, el precís problema, indica les dificultats substancials, i n'hi dóna resposta. La foresteria de l'ambient literari de París no sabríem on veure-la més.

Ja en els apartats anteriors ha aparegut la figura de Llull dibuixada en connexió a París. Tot i que no sigui necessari insistir, volem afegir encara algunes ratlles que «situïn» Ramon Llull en l'ambient de París.

⁵⁷ Vegi's la nota 36.

⁵⁸ J. CARRERAS I ARTAU, *Una aportació...*, 168-169.

⁵⁹ RUBIÓ, art. c., 342; «Ser. Elor. trecentos circiter tractatus Lullianos accepit Parisiis ex gymnasio Sorbonensi; legatos fuerunt eidem anno m.ccc.xxxvi. a Thoma Atrebatensi», *ib.*

⁶⁰ «Ma questo autore si può considerare come estraneo all'ambiente letterario di Parigi», E. CHIETTINI, *La prima santificazione di Maria Ss.ma nella scuola francescana del sec. XIII*, a *Virgo Immaculata VII/I* (Roma, 1957) 4, cf. 36.

Tot i no ésser fàcil establir amb seguretat les dates i fites de la vida del gran inquiet mallorquí,⁶¹ el cert és que a París ell va ésser-hi tres si no quatre vegades, i en anys que van de l'inici de la seva llarga missió fins quasi a les darreries del seu viure. Ho diu la *Vita* i ho confirma tot un rosari d'*explicit*s de les seves obres, signats a París, a partir del 1286,⁶² passant pel 1297, 1298, 1299,⁶³ amb certs dubtes els 1302 i 1306,⁶⁴ i copiosament els 1309, 1310 i 1311.⁶⁵ Tants llibres escrits a París, alguna relació deuen tenir amb el seu món literari.

A part algunes indicacions,⁶⁶ coneixem una vegada el lloc precís de la seva residència a París: «ad praesens inhabitat idem *Magister Raymundus Lull* in vico buqueriae Parisiensis, ultra parvum pontem versus Sequanam»,⁶⁷ que sembla trobar-se en el sector d'estudiants, o universitari.

El major i més fidel prosèlit que Llull aconseguí a París fou Tomàs Le Miesier,⁶⁸ i aquest era un membre de la Sorbona.⁶⁹

⁶¹ «Però ens trobem sempre amb una biografia problemàtica, més feta de dubtes que de certeses», M. BATLLORI, *Certeses i dubtes en la biografia de Ramon Llull*, Estudis Lulianes 4 (1960) 320.

⁶² O del 1288, CARRERAS I ARTAU, *Historia...*, 326; TARRÉ, art. c., 165. Taula cronològica de les obres de Llull es pot trobar a C. OTTAVIANO, *L'Ars compendiosa de R. Lulle* (París, 1930); «lo qual libre feu mestre Ramon Lull de Majorques estant en la ciutat de París, l'any de la nativitat de Nostre Senyor Jhesucrist m.cc.lxxx.vl», HLF, 345.

⁶³ Al marge dels llibres escrits en aquests anys, degudament recollits en els catàlegs llullians, reproduïm la següent nota: «Hoc est primum volumen Meditationum magistri Raymundi, quod ipse dedit fratribus et domui Vallis Viridis prope Parisius, cum duobus aliis sequentibus voluminibus istius tractatus, anno gratiae MCC nonagesimo octavo», HLF, 235.

⁶⁴ R. D'ALÒS-MONER, *Inventari de manuscrits lul·lians de Mallorca, segons notes de Jeroni Rosselló*, EF 47 (1935) 78, n. 11: «París, agost 1302»; CARRERAS I ARTAU, *Historia...*, 319, i HLF, 316, daten però al 1311. — Dos llibres del 1306, també a París, AVINYÓ, *VII Centenari...*, 67, nn. 141, 142; D'ALÒS-MONER, art. c., 76. CARRERAS I ARTAU, *Historia...*, 308, els daten igualment al 1311.

⁶⁵ Innecessària cap cita. Cf. només OTTAVIANO, *Il perduto «Liber...»*, 258 ss.

⁶⁶ Per exemple, «Raymundus existens Parisiis», «In quadam sylva juxta Parisius, stabat Raymundus», «Ramon, en vinent de Paris...», «Haec est visio quam ego Raymundus Barba floridus vidi Parisius»...

⁶⁷ PASQUAL, o. c., I, 277; DENIFLE, o. c., II, 141.

⁶⁸ TARRÉ, art. c., 165, fa arrencar els seus contactes del primer ensenyament a París, J. CARRERAS I ARTAU, *Una aportació...*, 169, opina que provenen del segon.

⁶⁹ Nota anterior.

Tenia molt bones relacions amb els cartoixans⁷⁰ i els féu significatives deixes.⁷¹

La lluita a París contra l'averroïisme és un important capítol de la seva història,⁷² no acabà tan aviat com a voltes es creu i hi hagué temps per a què Ramon Llull s'hi llencés amb totes les forces.⁷³ Un gros interès tindria estudiar exhaustivament aquest aspecte.

Finalment, si Llull ha tingut un influx en la història, pot dir-se que ha estat mercès a la seva inserció en la universitat de París, almenys en bona part.⁷⁴

f) *De reduïda personalitat científica.*—Algun cop la frase s'ha estampat literalment,⁷⁵ però més o menys implícitament s'ha vingut a indicar el mateix en altres ocasions. Manifestacions de cert menyspreu en esguard de la ciència de Ramon Llull no són certament noves d'avui. Quasi sempre —per no dir sempre— ell ha estat mirat com un ocell estrany en aquest camp.

La personalitat científica ha de ser mesurada per les elaboracions aportades al progrés; però no s'han de mesurar els resultats aportats a la ciència en funció del «valor» de determinada personalitat científ-

⁷⁰ «muy buenas relaciones con los Cartujos de París», TARRÉ, art. c., 195; «Les relacions que Lull entaulà amb els cartoixans parisencs, degueren ésser molt cordials», J. CARRERAS I ARTAU, *Una aportació...*, 167.

⁷¹ En vida, J. RUBIÓ, *Interrogacions sobre una vella versió llatina del «Libre de contemplació»*, EF 47 (1935) 111, 115; i en testament, RUBIÓ, *Notes sobre...*, 338: «De quibus quidem libris omnibus supradictis mando fieri in pergameno in latino unum librum in uno volumine qui mitatur per dictos manumissores meos Parisius ad monasterium de Xartossa».

⁷² P. MANDONET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle* (Louvain, 1908-1910); RENAN, *Averroës et l'averroïsme* (París, 1861).

⁷³ C. KRZANIC, *La scuola francescana e l'averroïsme*, Riv. di Fil. Neo-Scol. 21 (1929) 465-468; CARRERAS I ARTAU, *Historia...*, 524-531; TARRÉ, art. c., 162; *Vita Coetanea*, nn. 43-44; «Lefèvre d'Étaples est persuadé que la défaite d'Averroës est due à Raimond Lulle», HLF, 62.

⁷⁴ HLF, *Avertissement* p. I. Segurament deuria aprofundir aquest aspecte la conferència de Pierre Jobit, segons s'indica a EF 55 (1954) 384; «Mais si Lulle a été admis dans l'Histoire littéraire de la France, c'est surtout à cause de ses rapports avec les Universités de Paris et de Montpellier, et de la part qu'il a prise au mouvement philosophique français de son temps», HLF, 262.

⁷⁵ «...dada la reducida personalidad científica del autor», ALEJANDRO DE VILLALMONTE, *Contribución de la teología franciscana al desarrollo del dogma de la Inmaculada, siglos XIII y XIV*, Salmanticensis 1 (1954) 693.

fica, establert prejudicialment. En cas que Llull no gaudís d'aquesta personalitat científica, això podria ésser objectivament, per manca de mereixements, o socialment, per defecte d'una justa atenció per part de l'opinió pública.

En quant als mereixements, més just fóra atorgar-li major personalitat científica si hagués defensat la Immaculada, que no pas allunyar-lo anticipadament d'entre els candidats a defensar-la per petita personalitat.

I en quant a l'opinió, hi ha també qui fa d'ell un científic d'anomenada mundial,⁷⁶ i d'altres diferents parers podríem recollir.

En resum, potser no té Ramon Llull una magnitud de primer rang, però una punta de geni se li pot donar, i un lloc en la història se li pot concedir, sobretot si hom no és dels que pensen que de personalitats científiques en l'Església i en el món només n'hi ha una.

I si a una «petita» personalitat se li regategen els mèrits —pocs o molts— que pugui tenir, únicament i precisament perquè és petita, no es fa evident altra cosa que empetitir-la més.

g) *Manca d'influx en contemporanis.* — Amb la present deixem per acabat el primer grup de dificultats fetes sorgir pel cimbell de l'*oficialitat*, i comencem el segon grup de requisits que provenen i tenen com a idea central l'*eficiència*. Entorn a l'*oficialitat* quasi tot eren qüestions més o menys legals i jurídiques. Ací donem un bon pas, pugem un graó, doncs l'eficàcia o la manca d'efectivitat d'unes idees, la seva acceptació o el poc cabal que els hi va estar fet, són bons criteris per a judicar la seva validesa i el seu pes. Són *bon* criteri, si bé no criteri *absolut*.

I en primer lloc: hom ha dit que la influència de Llull en les escoles fou més aviat pobra,⁷⁷ o bé que es desconeix si n'ha tingut.⁷⁸

⁷⁶ «...a scholar of world-wide reputation and...», E. F. LATKO, *The franciscan position on the Immaculate Conception before Duns Scotus*, a Franciscan Educational Conference 35 (1954) 58. (Ens dol no haver conegut a temps aquest estudi, i així poder-ne exposar les apreciacions sobre Llull i la Immaculada en el seu lloc)

⁷⁷ «Mas parece que su influencia en el ambiente universitario fué escasa», E. RAÚL, *Fe implícita y controversias escolásticas en torno a la Immaculada*, Miscelanea Comillas 23 (1955) 236. (Ens desplaú igualment que abans ens hagi passat per alt aquest treball); CAPKUN-DELIC, *Quaedam recentiora...*, Ephem. Mariol. 6 (1956) 427.

⁷⁸ «...on ne sait pas grand chose de son influence sur le milieu universitaire...», FRANCISCO DE GUIMARAENS, l. c., 26; «Personne, ..., n'a pu fournir la preuve que cet

Francament no ens resta altra cosa a fer que adherir-nos a la segona formulació de la dificultat: desconeixem si Llull ha exercit cap influx en els seus contemporanis en la defensa de la Immaculada. Desconèixer-ho no vol dir que històricament no hagi existit; vol dir que no consta. Constaria si s'hagués donat?

h) *Manca d'influx en posteriors.*—Després de l'influx en les escoles s'ha retret a Ramon Llull la manca d'influx en els posteriors a través de les doctrines.

Reservem per a més endavant el càrrec que Llull no influís en la doctrina de Duns Scot. En la història de la Immaculada, Ramon Llull seria un d'aquells autors benmereixents, però que tenen la flaca d'ésser desconeguda la petja que hagin deixat,⁷⁹ i dels quals no en resta cap senyal en la doctrina.⁸⁰ En el cas concret de la Immaculada, ningú no ha demostrat que l'obra més principal o alguna de les altres de Llull hagi exercit eficàcia damunt d'algun mestre de la universitat.⁸¹

L'examen de l'influx de Llull, com l'objecció mateixa, es pot dividir en *general* i *immaculatístic*. Cap dels dos aspectes ha estat a bastament estudiat, i no és nostra intenció realitzar ací aquesta tasca.

Respecte a l'influx genèric, se sap que dins el món catòlic han existit i sorgeixen escoles doctrinals. Van assenyalar-se'n quatre principals: tomista, escotista, suareziana i llulliana,⁸² i encara que aquesta darrera fos la menys significativa, tot amb tot ningú podria treure que ha estat la quarta escola doctrinal catòlica. I amb tots els *peròs* que es vulguin, que no desconeixem pas, la pervivència d'una escola a través dels segles és segurament la més eficient mena d'influx en els posteriors que pugui ocasionar un autor. I si descompten els caps de les altres escoles, no resten pas molts autors, àdhuc més valuosos que Llull, que hagin pogut gaudir d'una tal eficiència. Sense

opuscle de Lulle, ou ses autres ouvrages, ont exercé une influence quelconque sur l'un des maîtres contemporains...», BONNEFOY, *Le Vén. Jean...*, 451, cf. 163.

⁷⁹ «...auteurs très méritants peut-être, mais dont on serait fort en peine d'établir qu'ils ont eu une quelconque influence», BONNEFOY, *Duns Scot, défenseur de l'Immaculée Conception de Marie*, a Virgo Immaculata VII/I (Roma, 1957) 172.

⁸⁰ «...absque influxu in scholam et doctrinam immaculistam remanserant», CAPKUN-DELIC, art. c., 427.

⁸¹ BONNEFOY, *Le Vén. Jean...*, 451.

⁸² «On prétendit faire croire qu'il y avait quatre écoles de théologie orthodoxe, les thomistes, les scotistes, les suarézistes, les llullistes», HLF, 61.

entrar en més detalls, el rastre de Llull és visible en la història, i a poc a poc van veient-se més clares les figures i les direccions.⁸³

Respecte a l'influx immaculatístic s'ha notat que mercès als apòcrifs s'havia atribuït a Llull un rol doctrinal superior al que justament li correspondria.⁸⁴ Cal podar, naturalment, els apòcrifs com a fruit directe de Llull, però que indirectament tinguin un significat provinent de la seva persona i de la seva acció, ens sembla versemblant.

Conegudes són les persecucions que sofrí la doctrina llulliana. Doncs bé, l'arrel de totes es troba en la doctrina de la Immaculada,⁸⁵ foren considerades sospitoses dogmàticament les altes lloances a Maria.⁸⁶ L'escola llulliana té la glòria d'haver defensat sempre i contra tots els obstacles la Concepció Immaculada de Maria,⁸⁷ i tanta importància ha donat sempre a aquest tema que la història del llullisme pot semblar la història de l'immaculatisme.⁸⁸

⁸³ HLF, 49-67; J. AVINYÓ, *Història del lulisme* (Vilanova i Geltrú, 1925); F. VAN STEENBERGHE, *Un traité inconnu de Gerson «sur la doctrine de Raymond Lulle»*, Rev. des Scien. Relig. 16 (1936) 441-473; CARRERAS Y ARTAU, *Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV*, II (Madrid, 1943) Esbozo de una historia filosófica del lulismo; E. COLOMER, *Nikolaus von Kues und Raimund Llull* (Berlin, 1961); J. CARRERAS Y ARTAU, *Influencia de Ramón Llull en el pensamiento teológico-filosófico de los siglos XIV y XV*, en el vol. *L'homme et son destin* (Louvain-París, 1960) 643-651, i la bibliografia que cita; algun tret es troba també a R. G. VILLOSLADA, *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, O. P.* (Roma, 1938). — *La Vita Coetanea* n. 45, diu ja: «Divulgati quidem sunt libri sui per universum...».

⁸⁴ «A l'encontre de ces écrits inauthentiques, d'autres apocryphes ont contribué énormément à former la fausse légende de R. Lulle, les uns en attribuent à l'auteur dans la question de l'Immaculée Conception un rôle doctrinal qu'il n'a pas à ce degré...», LONGPRÉ, *Lulle*, DTC, c. 1110.

⁸⁵ «Seminarium vero eorum quae contra Lullianam Doctrinam asserit predictus Eymericus creditur fuisse contentionem de Conceptione Purissima Virginis», J. M.^a POU I MARTÍ, *Per la glorificació del B. Ramon Lull en el segle XVII*, EF 46 (1934) 283; /Eymerich/ «Luchó ardorosamente y sin tregua contra Raimundo Lulio y su escuela y, según parece, en esto influyó mucho la devoción y celo que esta Escuela sentía por la Inmaculada», GUIX, art. c., 259; S. PUIG Y PUIG, *Episcopologio de la sede barcinonense* (Barcelona, 1929) 266-267.

⁸⁶ J. CARRERAS I ARTAU, *Una aportació...*, 176; Gerson evità de criticar a París les doctrines llullianes sobre Maria, *ib.* 193.

⁸⁷ «...gloriosa escuela que defendió constantemente contra viento y marea la purísima e inmaculada Concepción de la Virgen María», GUIX, art. c., 211; cf. BONNEFOY, *Le Vén. Jean...*, 445-446; ANDREU DE PALMA, *La Inmaculada en la Escuela Lulista*, EF 55 (1954) 189-194.

⁸⁸ Impressió que es treu llegint AVINYÓ, *Història del lulisme*; cf. GUIX, 200.

A través dels segles va anar-se formant i creixent el riu de la tradició immaculatística; seria interessant poder destriar les aigües que provenen netament d'un costat i les que baixen específicament d'altres deus, poder seguir les interferències, les col·laboracions i les complementacions de doctrines, d'una manera particular les escotistes i les llullistes. Igualment veure, per exemple, fins a quin punt es va fer present el llullisme entre els conciliars de Basilea; i com va anar perdurant i manifestant-se en distintes oportunitats, tot i que Ramon Llull no tenia una ordre religiosa darrera seu. Encara, veure fins a quin punt els apòcrifs de Llull depenguin d'ell i s'hi inspirin.

Llull ha exercit damunt els posteriors un influx, sigui genèric, sigui immaculatístic. Caldrà concedir que no ha estat tan eficient, tan visible, tan oficial com l'hagin pogut gaudir altres autors, però ha existit. Ordinàriament l'eficiència en els altres és un símptoma molt bo de la validitat de les idees, però aquest criteri no és definitiu, i pot ésser equivocat del tot quan es deixa de banda l'examen de les mateixes idees, i per això no hem col·locat aquest requisit sota el títol dels *justos*.

i) *Llibres sense influència*.—Suposant que Ramon Llull hagués escrit a favor de la Immaculada, els llibres, pel sol fet d'ésser seus, no haguessin aconseguit ressò,⁸⁹ i no semblen pas haver tingut gaire difusió en la universitat parisenca.⁹⁰

Anteriorment hem vist que hom volia desfer-se de Llull per manca d'oficialitat, ara per manca d'influència dels seus llibres. Una cosa o altra, pensem, ha d'explicar la seva presència, per exemple, en el *Répertoire* de Glorieux. Precisament allà no és citat pel seu títol de professor regent —alguns n'hi han amb quasi cap escrit— sinó per la seva influència.⁹¹ Si l'oficialitat no, l'influx dels seus llibres ha de ser la causa de la fama de Llull. Sense una cosa o altra ningú no en parlaria. De totes maneres és possiblement veritat que el seu influx no està en proporció directa amb el volum del seus escrits,⁹² i en el cas

⁸⁹ «...con toda seguridad no tuvo resonancia en los ambientes científicos y universitarios», ALEJANDRO DE VILLALMONTE, art. c., 693.

⁹⁰ «...ses petits écrits ne semblent pas avoir eu une grande diffusion dans l'Université de Paris», BONNEFOY, *Dans Scot...*, 193; cf. Id., *Le Vén. Jean...*, 451.

⁹¹ Cf. la nostra nota 25.

⁹² «Quanto all'influsso... non fu di portata e estensione proporzionate alla mole degli scritti», POMPEI, l. c., c. 196.

concret de la Immaculada, ja hem dit més amunt que no coneixem ni un sol ressò immediat de la seva intervenció.

j) *Resultats visibles.*—Finalment, tot i els escrits a favor de la Immaculada, no es pot considerar Ramon Llull com l'iniciador del retorn de la universitat de París a la veritable doctrina,⁹³ que ell no modificà la sort de la sentència immaculatista a aquesta universitat,⁹⁴ que no s'hi veu el seu influx.⁹⁵

Sota aquests càrrecs potser pot endevinar-s'hi un subconscient record d'aquella solemne controvèrsia que fruità de cop i volta la conversió de tots els doctors parisencs i els llençà a la defensa de la nova veritat. La consideració de la universitat com una entitat amb un sol pensament, amb tots els mestres de la mateixa opinió i d'un sol parer, és simplista i com a tal no del tot objectiva. No es pot parlar de conversió de la universitat com a conversió de tots els mestres. Algun dia es va introduir la possibilitat de la Immaculada, i després cada mestre va anar pensant segons el seu millor criteri, i això per bona colla d'anys. El paper concret de Llull en aquest procés no ens és conegut. Però com que els doctors no negaven la Immaculada pel gust de fer-ho o per desamor a Maria, ans per manca de justificats arguments, si Llull oferí arguments podien molt bé fer repensar el problema a alguns doctors i obrir camí.

4. — *Requisits justament demanats al defensor de la Immaculada.*

Tenim per requisits justos aquells necessaris i indispensables en l'afer del qual es tracti, que dibuïxin tots els trets essencials, i que manifestin un tal grau d'imparcialitat i d'objectivitat suficient per a que ningú es trobi en un pla d'inferioritat ja *abans* d'iniciar la confrontació.

Cada descobriment, cada competició ha d'oferir iguals possibilitats a tots els candidats. I requisits justos d'una competició seran aquells que permetin i demostrin suficientment l'obtenció de la fita prefixada. Si es tracta de velocitat cal tenir en compte tots els requisits necessa-

⁹³ «...ne permet pas... de considérer le Docteur Illuminé comme l'initiateur du mouvement de retour de l'Université de Paris à la Tradition», BONNEFOY, *Le Vén. Jean...*, 451.

⁹⁴ «.. conclusione errata, che questi mutarono le sorti della pia sentenza a Parigi», BABBINI, *Ancora...*, 70.

⁹⁵ FRANCISCO DE GUIMARAENS, art. c., 26, i alguns «ecos» en altri.

ris per a ben comprobar la velocitat, i segons tots ells judicar, però si a tots ells hi afegim el color de la samarreta, aquest element estrany destarota l'absoluta i neta fixació mitjançant els criteris de velocitat. Tractant-se de matemàtiques no es pot carbassejar segons criteris d'ortografia, encara que l'ortografia sigui infernal.

Posats en el cas de la Immaculada, els seus defensors han de realitzar tots aquells fets, qualitats i condicions que siguin alhora indispensables, satisfactoris i suficients per a portar a terme llur tasca. Aquests requisits indispensables i suficients han d'ésser imparcials, de manera que concedeixin iguals possibilitats a tothom, que no afavoreixin uns particulars i en perjudiquin d'altres.

I condicions imparcials de qualsevol defensor de la Immaculada, creiem que són: Ésser teòleg; capir bé el problema i capir-lo teològicament; consciència de les seves dificultats; sospesar el pro i la contra; gosar donar una resposta personal; desig de defensar-la, però fets units al desig; afirmacions, però proves unides a les afirmacions; rigor científic; solució teològica correcta; que la solució sigui externament manifestada amb paraules o amb escrits i que d'alguna manera consti documentadament la sobre dita defensa.

En resum: voluntat *subjectiva* de propugnar aqueixa doctrina, solidesa *objectiva* de les proves en la teologia, i que ambdues coses constin a bastament.

5. – Com Llull respon als justos requisits.

De la mateixa manera que abans hem assajat de plaçar Ramon Llull enfront a les condicions que tenim per no justes, probarem ací de realitzar el mateix respecte als requisits justos. I possiblement amb major brevetat.

a) *Ésser teòleg*. – Així com cal entendre en màquines per a fabricar-ne una, cal ésser teòleg per a defensar la Immaculada. No vol dir això que calgui posseir el títol de diplomat en teologia, sinó que cal entendre en el ram i moure-s'hi amb certa familiaritat, traça i domini.

Més o menys obertament, en la controvèrsia entorn a la Immaculada, a Llull com a teòleg no se l'ha tingut gaire en compte, se l'ha deixat de racó.⁹⁶ No és impossible que la figura de Llull, contemplada

⁹⁶ En la pràctica se l'ha exclòs de les llistes de teòlegs, per exemple en FRANCISCO DE GUIMARAENS, art. c , 75 i *passim*, i en altres que han aparegut.

amb una revolada, faci caure en la temptació de judicar-lo un superficial, un rodamón, i pressuposar que és incapaç d'un pensament profund, que no val com a teòleg.⁹⁷ Pot esdevenir fàcil caure en aquesta temptació a qui el contempli d'una revolada, però tenim per impossible que qui s'hagi entretingut unes estones a llegir amb repòs les seves obres teològiques conclougui altrament que: és un veritable teòleg.⁹⁸ Sense que això sigui un obstacle per a després donar-li un lloc més o menys alt en la graonada dels teòlegs.

b) *Capir el problema teològicament.* — Capir un problema teològic vol dir tenir consciència de la seva profunditat, de les dificultats que presenta; ésser conscient de les exigències de la revelació, i convençut que és millor la veritat que la boniquesa de les afirmacions; vol dir saber fer prudentment balança entre les raons contràries i favorables abans de prendre una determinació.

Maria Immaculada pot ésser contemplada a molts nivells: de devot, de predicador, de poeta, de contemplatiu..., de teòleg.

Ja en la part doctrinal hem deixat establert que Llull es planteja el problema amb tota l'exactitud teològica dels termes, i seguidament el resol amb procediments igualment rigorosos. N'hi ha prou per a veure que ha caput teològicament bé el problema.

c) *Gosar donar una resposta personal.* — Davant l'opinió pública contrària calia fer dos passos per a habilitar —o rehabilitar— una doctrina teològica de la Immaculada: 1) trobar una fonamentada pos-

⁹⁷ «Creemos que muchos de los juicios desfavorables que han recaído sobre la obra teológica del Doctor Iluminado traen su origen de una impresión de superficialidad producida por la lectura de las páginas de su vida inquieta», GARCÍAS PALOU, *Notas de introducción...*, 209 ss. Recollim un exemple de com es pot anar creant aquesta opinió, en exposicions d'antuvi inofensives: «Cuando Duns Escoto formula la definitiva solución del problema lo hace con trazos sencillos ... Los escolásticos, ya lo sabemos, no eran amigos de ciertos aspectos sentimentales del querer y no prodigan la palabra «amor», sino que se atienen a describirlo con macizos conceptos, a desentrañar su esencia. Tenían que venir los Pontífices a Aviñón y esparcirse por Europa el gusto de lo provenzal; tenía que venir Lulio a escribir teología y filosofía en forma de novela, de poema, de apólogo. Las fórmulas escuetas se llenarían de colorido y de sentimiento palpitante, se describirían los amores divinos con palabras entrañablemente humanas, hasta que...», P. DE A. MARTÍNEZ, *La Inmaculada Concepción, a Año Cristiano* (Madrid, 1959) IV, 567-568.

⁹⁸ No es pot negar que Llull era un veritable teòleg, diu ROSCHINI, *Questioni su Scoto...*, Ephem. Mariol. 7 (1957) 405; cf. GUIX, 197 ss.

sibilitat de defensar-la; 2) comprometre's, engatjar-se personalment en l'afirmació d'aquesta possibilitat.

El major mèrit, sens dubte, estaria en trobar unes esclètxes entremig dels textos escripturístics, a través de les quals es pogués ficar i filtrar la veritat de la Immaculada sense contradiccions. Aquestes possibilitats podria haver-les trobat un teòleg profund i escèptic, que no volgués asserir res sota pròpia responsabilitat. Amb tot, trobada la possibilitat, no era tan difícil decantar-se personalment vers l'afirmació.

Si Llull trobà una via favorable quan l'ambient era contrari,⁹⁹ no se li pot discutir tampoc el coratge d'assentir-hi.¹⁰⁰

d) *Desigs, i alguna cosa més.*—J. Verne té el mèrit d'un profeta. Ha previst, afirmat i endevinat una colla d'avenços de la societat moderna. Tenia segurament la dèria i el desig que les seves imaginacions esdevinguessin factibles algun dia.

Però Verne no té el mèrit d'un descobridor. La imaginació en té prou amb intuir. La ciència vol procedir amb mètode, amb seguretat, treballar peça rera peça i comprobar-ne el funcionament.

Que Llull desitgés enaltir i defensar la Immaculada és quelcom transparent com l'aigua clara. Però en el pla de la ciència desigs i intuïcions no basten. Per això Llull ha treballat per a fer i fer veure possible la Immaculada mitjançant la concreta combinació dels factors: aterrar obstacles, recercar arguments i comprobar-ho tot metòdicament.

e) *Afirmacions, però també les proves.*—Quan hom en té el desig, afirmar verbalment no esdevé difícil. Un xic més ho és tenir i aduir les proves que justifiquin les afirmacions. Afirmacions sense proves indiquen desigs impotents.

En la teologia de la Immaculada, paraules sense proves no treien cap a res. Una cosa és l'autoritat de qui parla i altra el que demostra;¹⁰¹ una cosa és la veu del predicador i altra l'elaboració de la doctrina.¹⁰²

⁹⁹ «...une grande opposition à vaincre», FRANCISCO DE GUIMARAENS, art. c., 5; CAPKUN-DELIC, art. c., 428.

¹⁰⁰ «On ne contestera pas le courage et l'opportunité de son intervention...», BONNEFOY, *Le Vén. Jean...*, 99

¹⁰¹ «E altro è l'autorità dell'autore, e altra cosa sono le sue prove», ARCANGELO DA ROC, 64.

¹⁰² «...l'affermavano, ogni anno, tanti predicatori in occasione della festa della Concezione della Vergine beata», BABBINI, *Ancora...*, 119.

Ramon Llull ha afirmat certament la Immaculada, però no es reduceix a això la seva intervenció: ha cercat i donat les seves proves vàlides sobre la possibilitat i sobre la conveniència d'aquesta veritat.

f) *Rigor científic*.—S'han donat insinuacions sobre la menor vàlua científica de Llull,¹⁰³ i afirmacions que fins a Scot ningú no havia donat una visió clara i una solució verament científica de la Immaculada.¹⁰⁴

Com que la Immaculada ha estat un dels greus problemes de la teologia catòlica, el dilema era: o es resolvia científicament, rigorosament, amb profunditat, o no es resolvia de cap manera.

No pretenem establir comparacions i discutir si Ramon Llull va emprar més o menys rigor científic que altres autors, si la seva solució és millor o pitjor. En tenim prou si en la part doctrinal ha estat demostrat que Llull dóna a la qüestió immaculatista una solució profunda i estrictament científica.

g) *Solució teològicament correcta*.—Ben clarament s'ha dit que la solució immaculatista de Llull era teològicament inexacta, incorrecta,¹⁰⁵ que doctrinalment no era cap gran cosa,¹⁰⁶ que els seus arguments eren més aviat fluïxos.¹⁰⁷

Una solució teològica pot esdevenir incorrecta i insuficient, *positivament* si es troba en desacord amb la sagrada Escriptura o amb el Dogma definit, *negativament* si es fonamenta en arguments tan febles que no puguin sostenir la veritat que es proposen demostrar.

Però d'un costat la solució de Ramon Llull no s'oposà a la Bíblia ni al Dogma revelat, i d'altra banda mostra autènticament la possibi-

¹⁰³ «Di ben altra levatura e rigore scientifico dei precedenti /Ramon Llull i St. Pere Pasqual/ è l'argomentazione di Guglielmo de Ware», G. AMERI, *Duns Scoto e l'Immacolata*, Collectanea Franciscana 28 (1958) 131.

¹⁰⁴ «. e non conosciamo semplicemente nessun autore che abbia chiaramente posto e sciolto, prima di Scoto, la gravissima obiezione desunta dalla incompatibilità della immunità di Maria dal peccato colla universalità della redenzione di Cristo», C. BALIC, *Il reale contributo di G. Scoto...*, Antonianum 29 (1954) 478; «Ma è inutile cercare prima di Scoto una chiara nozione...», *ib.* 491.

¹⁰⁵ «But his theological presentation is as inexact, primitive, and crude...», LATKO, art. c., 58; «his explanation is quite primitive, often naive, leaving some of the difficult problems still unsolved», *ib.* 75.

¹⁰⁶ «Dottrinalmente quindi ben poca cosa...», ARCANGELO DA ROC, 68.

¹⁰⁷ Cf. C. BALIC, *The Mediaeval Controversy over the Immaculate...*, en el vol. *The Dogma of the Immaculate Conception*, ed. per E. D. O'CONNOR (Notre Dame, 1958) 201.

litat i la conveniència de la Immaculada. Si es verifiquen, doncs, aquestes condicions, la seva solució és teològicament correcta, no inexacta, primitiva o ineficaç.

h) *Defensa manifestada exteriorment.*—De requisits justos necessaris a tot defensor de la Immaculada, n'hi ha d'interns i n'hi ha d'externs a ell mateix. Apuntats ja els interns, amb el present comencem els externs. Per nosaltres els requisits externs només seran els indispensables, mentre que eren la majoria dels que hem qualificat de no justos o no imparcials.

Per tal que avui hom pugui parlar de defensors de la Immaculada, cal que ells al seu temps hagin exterioritzat d'alguna manera llur pensament. No importa gaire que hagi estat a l'escola o en una conversa, mitjançant un llibre o una classe —si bé poden coincidir aquestes dues coses—, de manera oficial o particular, pública o privada, oral o escrita. En la Immaculada —com en tota altra mena de descobriments i de problemes, fins teològics— no interessa massa el mitjà instrumental que hagi portat a la llum la troballa. Basta que hagi estat un apte i eficient mitjà d'expressió, d'exteriorització controlable de les idees. Si avui parlem de defensors, parlem forçosament de defensors controlables, no dels hipotètics mentals.

Concretament de Llull sabem que exterioritzà el seu pensament entorn a la Immaculada en llibres escrits.¹⁰⁸ Cap cosa coneixem d'hipotètiques converses, classes o controvèrsies sobre el tema, però ben segurament qui conegui el temperament de Llull no creurà que s'hagués limitat als seus escrits.¹⁰⁹

i) *Que documentadament consti la defensa.*—Segons hagi estat la defensa, ella pot constar a través de la ploma de l'interessat com

¹⁰⁸ Ja els hem citats, i hem indicat especialment la importància del *Disputatio* sobre el llibre de les Sentències. A remarcar només els nombrosos manuscrits i edicions i l'especial condemna de Nicolau Eimeric. «Ce dialogue sur les Sentences fut longtemps un des ouvrages les plus goûtés de Raimond. Nous en trouvons diverses copies... Il a même été souvent imprimé. ... Il avait pourtant été expressément condamné sur la requête de l'inquisiteur Eymeric», HLF, 144.

¹⁰⁹ «Mais le vaillant défenseur de l'opinion scotiste (!?) l'amait-il uniquement défendre par ses écrits? Il nous paraît difficile de l'admettre: son caractère généreux et entreprenant, son amour filial..., nous en feraient déjà douter; d'autant plus qu'il vivait au lien même ou se livraient les grands combats (!) autour du privilège disputé», F. A., *L'Immaculée Conception et le bienheureux Raymond Lulle*, Le Messager de Saint François d'Assise 29 (1903-1904) 227.

mitjançant la d'altres redactors o testimonis. No importa gaire la manera, si el fet és controlable.

Constar documentadament, és a dir, suficientment, mercès a papers fiables, de confiança, sense aduleraments.

Tot el que sabem de Ramon Llull regardant la Immaculada, ens pervé a través dels seus llibres. Són autèntics?

Molts han cregut haver guanyada la partida contra Llull una volta li han dit que ell tenia apòcrifs. Els Evangelis han tingut també els corresponents apòcrifs, i ningú pensa que aquests siguin una culpa de l'Autor dels autèntics, o que hagin de posar ombra i desprestigi damunt els veritables. En canvi, en alguns casos, els llibres falsament atribuïts a Llull sembla que hagin llençat damunt seu una taca negra que el desqualificava.

Tots els fragments de llibres que hem citat en la part doctrinal han estat adduïts en la pacífica creença que són autèntics i que com a tals són tinguts avui dia pels llullistes.

Decisiu en tota la nostra qüestió és el *Disputatio* sobre les Sentències. Potser amb prou d'exacerbar l'esperit crític algú va deixar caure la hipòtesi de la possible interpolació de la qüestió de la Immaculada en el damunt dit llibre.¹¹⁰ Cap indici extern afavoreix aquesta suposició. Únicament les preocupacions sortides de la novetat del contingut intern l'han fet nèixer; el llibre és certament genuí i no hi ha cap evidència d'interpolació.¹¹¹

6. – *Qüestions neutres i marginals.*

Deixant com a llest el breu examen dels requisits convenients o no a un defensor de la Immaculada, portem a aquest apartat alguns punts que potser excedeixin els límits estrictes de problema que trac-

¹¹⁰ «El B. Ramón Lull no habla ordinariamente en sus libros de la I. C., hace una corta alusión a este misterio en el *Arbre de Ciencia*, y al final del *Liber Principiorum Theologiae*; por otra parte los dos libros: *De Benedicta Tu* y de *Conceptu Virginali*, en que larga y expresamente se trata de este misterio, parecen ser evidentemente apócrifos. De aquí nace alguna, aunque leve, sospecha sobre si la cuestión que nos ocupa será interpolada en el libro citado», J. BORRÀS I RULLAN, *María S. y el R. Pontífice en las obras del Beato Ramón Lull* (Sóller, 1908) 5.

¹¹¹ «..., since this book is certainly genuine and there is no evidence of interpolation, puts the matter beyond doubt», E. ALLISON PEERS, *Ramon Lull, a biography* (London, 1929) 408; respecte al llibre de Borràs i Rullan, anota «which contains some very unconvincing quotations», *ib.* 409.

tem, però que semblen fortament lligats a la figura del Beat mallorquí en les seves relacions amb la Immaculada.

a) *Sofriments a causa de la Immaculada*. – Sense insistències, certament, però alguna vegada s'ha al·ludit als patiments que Llull hauria sofert procurant fer avançar i progressar la doctrina de la Immaculada.¹¹²

Creiem que semblant text no gaudeix d'autenticitat, ans es tracta d'un fenomen que podríem anomenar *transferència històrica*: els deixebles de Llull van certament sofrir treballs i persecucions a causa de la Immaculada, i el que segurament a ells els tocà rebre, mitjançant un sentiment d'un particular cos místic, ho transfereixen al mateix Llull fent una substitució de persones.

I que el text no sigui acceptable, a part del fet de no saber en quin llibre es troba, es demostraria igualment perquè en vida de Llull no podia existir un ambient anti-immaculatístic tan carregat com vol indicar el testimoni; perquè l'ambient es carrega certament uns quants anys més enllà; i perquè l'estil literari és massa retòric i «eloqüent».

b) *La Immaculada i el concili de Viena (1311)*. – Llull es féu present a Viena en ocasió del concili, hi va presentar propostes, i en algunes d'elles va aconseguir resultats tocables i satisfactoris.

Ha estat suggerit, però, que potser juntament a tots els altres projectes hi duia el propòsit de demanar quelcom sobre la Immaculada.

No consta la més mínima al·lusió a la Immaculada en el Concili;¹¹³ no consta cap intervenció de Llull en aquest sentit ni que tingués semblant intenció; consta suficientment, al contrari, que l'ambient era prematur per a una proposta de l'estil. La predita hipòtesi es presenta així absolutament mancada de fonaments.

¹¹² «Il a eu entre autres mérites celui de défendre énergiquement la conception immaculée de Marie et de souffrir pour sa gloire, ainsi qu'il le rapporte lui-même: Nonne haec primum in Monte Pessulano, coram inclito Rege Balearium, deinde Parisiis fideliter evulgavi? Nonne Conceptionis immaculatae[...] causam intrepide et constanter egi in Scholis, et ipsam adhibitibus argumentorum nervis ac vi rationum humo tollere coepi? Nonne /etc/», BONNEFOY, *Le Vén. Jean...*, 98-99. La font és GUIX, art. c., 200, qui tampoc posa en dubte el text. I la inspiració de GUIX – encara que no es digui explícitament – sembla ésser S. BOVÉ, *Nota preliminar a J. AVINYÓ, Liber de Immaculata B. V. Conceptione* (Barcelona, 1901) 46-47, 22.

¹¹³ Vegi's el completíssim estudi d'E. MÜLLER, *Das Konzil von Vienne, 1311-1312* (Münster, 1934) on apareix la intervenció de Llull i on manca tota ombra d'al·lusió a la Immaculada.

c) *Retrobament de la tradició o aportació d'innovacions?*—Seguint el parer de Longpré,¹¹⁴ no pocs autors han coincidit en judicar que el mèrit immaculista de Llull consistia en haver retrobat o conservat la tradició, i en haver-la afirmat.

Qui ens hagi seguit fins ací comprendrà que no pot ésser aquesta la nostra opinió. Si la Immaculada havia existit en la tradició antiga, havia estat en tot cas una Immaculada sense problema, afirmada o creguda tranquil·lament. L'escolàstica va posar un fort accent en la gravetat del problema. Quan la Immaculada torni a sorgir no serà ja aquella sense problema, ans ressorgirà una Immaculada amb el problema resolt.

Per això pensem que no es pot dir justament que Llull hagi conservat o retrobat la tradició *afirmant-la*. Ell l'ha afirmada, certament, però això li ha estat permès una volta ha vist la possibilitat de saltar per damunt dels greus obstacles que havia alçat l'escolàstica. Llull ha aportat quelcom de nou, ha estat un innovador. En contraposició a la tradició que podia posseir una Immaculada sense clara consciència de tota la seva gravetat, Llull en dóna una altra amb plena consciència del problema i amb la corresponent solució. Sota aquesta llum veiem essencialment diferents les posicions de determinats autors pre-escolàstics, i la seva de post- o ple-escolàstic. No es tracta de seguir un camí, ans de fer un salt.

d) *Influxos rebuts*.—En algun apartat anterior ha estat examinat l'influx que Llull va o no va exercir damunt el món i la història posteriors. Ací volem sospesar aquells factors que en ell poden haver tingut una eficiència, que poden haver-lo empès vers la doctrina immaculatista.

Aquests factors poden ésser estrictament teològics o no teològics. Si en Llull s'hi trobessin influències estrictament teològiques, el seu mèrit minvaria força per a passar a les mans del seu inspirador. Altres ambientals o circumstancials no afectarien gaire al nostre problema.

Concretament en el cas de Llull s'ha parlat d'influxos o influències provinents de la Casa d'Aragó, de l'Ordre de Fra-Menors, de la seva condició de terciari franciscà, del Císter, de les esglésies de l'Orient, del mahometisme, d'Eadmer i Neckam.

¹¹⁴ «Le mérite vrai de Lulle est d'avoir conservé la tradition... et de l'avoir affirmé à Paris en 1298», LONGPRÉ, *Lulle*, DTC, 1128.

1. Casa d'Aragó. — És molt possible que els personatges de la casa reial d'Aragó fossin granment devots de la Verge Immaculada,¹¹⁵ i que d'alguna manera s'hagués encomanat a Llull aquesta devoció. Encara que fos certament així, la devoció podria ésser ocasió de l'explanament d'una teologia, però mai la seva causa. El mèrit estrictament teològic pertanyeria a Llull d'una manera exclusiva.

2. Els Fra-Menors. — Franciscans i Immaculada són dues idees que marxen associades avui. Però no val a saltar anys, i posar en el segle XIII un lligam que va nèixer més tard. Abans de Scot no es pot parlar, entre els franciscans, de veritable tradició immaculatística.¹¹⁶ Així, doncs, cal igualment excloure la possibilitat que els franciscans haguessin conduït Llull en la manera teològica de salvar la Immaculada.

3. Terciari franciscà. — És creença comuna que el Beat mallorquí fou membre del Terç Ordre de sant Francesc.¹¹⁷ Amb el seu esperit es podria sentir una major inclinació a l'enaltiment de Maria, però en quant a influx teològic, si molt improbable l'hem trobat en el primer ordre, encara més ho haurà de ser en el terç.

4. El Císter. — Va donant-se relleu a la part d'influx que el Císter hagi pogut tenir en la formació de la mentalitat del beat Ramon.¹¹⁸ Que hi hagués una petja mariana, fa de molt bon creure, però que fos estrictament immaculatista¹¹⁹ sembla un bon xic més difícil, particularment si es té en compte la inclinació clarament negativa de l'informador de l'ordre, sant Bernat.¹²⁰

5. Les esglésies de l'Orient. — D'antuvi hom no pot excloure una intervenció de l'esperit oriental en la ment de

¹¹⁵ ANDREU DE PALMA, *La Immaculada en la Escuela Lulista*, EF 55 (1954) 171; GUIX, art. c., 270-278; F. GAZULLA, *Los Reyes de Aragón y la Purísima Concepción* (Barcelona, 1905).

¹¹⁶ Cf. M. BIHL, *Les précurseurs de Scot dans la doctrine de l'Immaculée Conception*, *La Bonne Parole* 3 (1905) n. 5, maig.

¹¹⁷ ANDREU DE PALMA, art. c., 172.

¹¹⁸ G. SEGUÍ VIDAL, *El cenáculo del Beato Ramón Lull*, *Anal Sacra Tarrac.*, 15 (1942) 75-92; R. GINARD BAUÇA, *Introducción al Blanquerna*, a RAMON LLULL, *Obras literarias* (Madrid, 1948) 147-148; G. SEGUÍ, *La influencia cisterciense en el beato Ramón Lull*, *Estudios Lulianos* 1 (1957) 351-370.

¹¹⁹ ANDREU DE PALMA, 172-173.

¹²⁰ Cf. H. BARRÉ, *Saint Bernard, Docteur Marial*, *Anal. S. Ord Cist.* 9 (1953) 100-103.

Ramon Llull,¹²¹ però evidentment, com a immaculatista no consta, ni tampoc que alguna raó significativa faci aquesta hipòtesi més plausible.

6. **Mahometisme.** — S'ha afirmat com a ben probable que la doctrina musulmana hagi jugat un rol en la sentència immaculatista de Llull.¹²² L'Alcorà no diu gran cosa, ni gaire clara,¹²³ però la tradició mahometana ha donat sempre un significat especial a les seves paraules, plaçant Jesús i Maria en un nivell distint de tots els altres homes i immunitzats del pecat.¹²⁴

D'una manera rigorosa i documentada no es pot establir una dependència de Llull respecte a l'Alcorà o a la tradició mahometana, però certament les lloances que sempre i en el grau més excels ell confereix a Maria, podrien manifestar el desig de no aparèixer en res inferior als infidels, que lloen la Mare de Jesús sense mesura. En aquest cas fàcilment ens decantaríem vers l'afirmació d'alguna dependència, potser fins emulació.

En tal hipòtesi, el mahometisme podria haver agullonat el pensament de Llull, hagués estat una ocasió, però mai la causa de la seva solució teològica plenament empeltada dins el dogma catòlic, el qual exigeix una profunditat metafísica indiscutiblement superior al punt de mira musulmà que resta reduït quasi exclusivament a un contacte físic.

¹²¹ «¿Sería absurdo suponer un posible influjo de la tradición immaculatista de la Iglesia de Oriente en la mente de R. Lull? Creemos verosímil, si no el hecho, por lo menos la posibilidad», GUIX, 211; cf. S. MISSE, *Ramón Llull y las iglesias orientales disidentes*, EF 62 (1961) 37-70.

¹²² «Il est plus probable que l'ambiance musulmane a joué un rôle dans l'attitude du Bx Raymond Lulle. », BONNEFOY, *Le Vén. Jean...*, 107, cf. 243.

¹²³ «Et ego quidem nominavi eam Mariam: et ego sane confugere facio eam ad te, et prolem ejus a Satana lapidato» (*id est commendo eam, ejusque prolem, ut defendas eam a diabolo*), L. MARRACCIO, *Alcorani textus universus* (Pàdua, 1698) III, 110, n. 36; «Le Coran n'est pas très explicite», J.-M. ABD-EL-JALIL, *La vie de Marie selon le Coran et l'Islam*, a H. DU MANOIR, *Maria, études sur la sainte Vierge* (Paris, 1949) I, 191.

¹²⁴ «mais la tradition musulmane proclame avec unanimité un privilège extraordinaire de Marie et de son Fils: celui d'avoir été préservés tous deux de tout contact satanique au moment de leur naissance», ABD-EL-JALIL, o. c., 191-192; MARRACCIO, o. c., III, 112; «ma non è lecito concludere, come han fatto certi teologi cattolici, che il Corano abbia affermata la concezione immacolata di Maria. Maometto non conobbe il peccato originale...; conseguentemente neppure era in grado di capire in che potesse consistere il privilegio accordato alla Vergine», G. SACCO, *Le credenze religiose di Maometto* (Roma, 1922) 45.

7. E a d m e r i N e c k a m . — No costa pas més afirmar¹²⁵ que negar les relacions de dependència entre Llull i aquests dos autors. Cronològicament aquests autors són anteriors, però no n'hi ha prou amb la raó de prioritat per afirmar una dependència. Ramon Llull no els cita pas explícitament, i si en la ideologia hi han punts de convergència caldrà examinar-los en detall, abans d'afirmar-los en general.

ALVAR MADUPELL

Roma

(*finirà*)

¹²⁵ «In this treatise Lull manifest the influence of the thinking of several great doctors of Mary of past ages, of men such as Eadmer and Neckam», LATKO, art. c., 60. Potser una arrel d'aquesta afirmació provingui de Longpré, encara que no sigui indicat.

EL «TRACTATUS NOVUS DE ASTRONOMIA» DE RAMÓN LLULL

Debido al gran prestigio de que, especialmente entre sus adeptos, gozó el Beato Ramón Llull, fácilmente se tendió a adjudicarle un alto magisterio incluso en ciencias astronómicas y cosmográficas; la universalidad de su *Arte*, sus grandes viajes invitaban a ello, y sobre todo ciertas citas que el Beato hace en alguna de sus obras¹ sobre el empleo de la brújula y del compás en la navegación de su tiempo. Nuestro Menéndez Pelayo en su *La Ciencia española*,² afanoso de inventariar todos los títulos posibles en el haber de nuestra ciencia, no descuida de catalogar estos posibles méritos de Ramón Llull. Sin embargo, estudios posteriores ya han puesto cierta sordina a aquellos entusiasmos; así el malogrado M. Massutí en sus estudios sobre la ciencia natural en Llull, así como nuestro querido amigo Prof. J. Vernet,³ ya reducen a sus términos escuetos aquellos supuestos merecimientos astronómicos en las aludidas citas. En la edición que, hace ya algunos años,

¹ Ramón Llull hace diversas alusiones a la brújula y a la propiedad del *adamán* (imán) de atraer al hierro. Cf. además del texto de nuestra obra, según veremos más adelante, el *Fèlix de Meravelles*, cap. XXXV *Del asamant e del ferre* y la cuestión *Quare magnes attrahit ferrum?* en *Questiones per artem demonstrativam solubiles*, si bien hay que decir que esta propiedad era ya conocida, hacía largos siglos, entre los autores chinos y árabes. En su obra *Ars Magna Generalis et Ultima* Llull consagra un capítulo a *De questionibus navigationis*.

² Vol. I, pág. 105 nota 1 (Edición de 1887), en donde Menéndez Pelayo hace suyos los puntos de vista del celebrado historiador de la náutica española Fernández de Navarrete. Asimismo Nordenskjöld en su *Periplus*, págs. 53-54 quiere ver en Llull al creador del *mapa náutico tipo*, aunque sus razones no pecan de fundadas. Cf. G. DE REPARAZ (hijo): *Catalunya a les mars*, pág. 76. Barcelona, 1930.

³ Cf. *Sus obras lulianas* del Sr. Massutí, Palma de Mallorca, 1951, con las reservas que hace a la explicación luliana de las mareas, y el artículo del Prof. J. VERNET: *Los conocimientos astronómicos de Ramón Llull* en el *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras*, vol. XXIV (1951-152), págs. 187-199.

llevamos a cabo de la *Nova Geometria* de Llull⁴ también recogimos un pasaje que hay en dicha obra sobre el modo de determinar la hora por la posición de las dos estrellas guardas de la Osa Menor; pero hay que decir que estos conocimientos no pasan de la categoría de populares. Quedaba por estudiar la obra luliana *Tractatus novus de Astronomia*, obra escrita por Ramón Llull, en París, en el año 1297, y a la cual se refiere en otras de sus producciones; de la misma existen un buen número de manuscritos y una traducción catalana aún inédita. Si bien ya se ha hablado por algunos autores acerca de este *Tractatus novus de Astronomia*, me pareció que no sería por demás un estudio especial del mismo, y hoy me honro presentando esta sucinta relación del mismo.

Es un deber mencionar, a guisa de introducción, los estudios que sobre dicha obra nos han precedido. Primeramente, debemos citar el estudio que le dedican Littré-Haureau, autores de la monografía luliana en la *Histoire littéraire de la France*,⁵ en donde ya se puntualiza especial designio astrológico de nuestra obra, escrita también con el fin de prevenir a los príncipes contra los abusos de la ciencia astrológica. Asimismo debemos citar la referencia que a nuestra obra hace el Prof. Lynn Thorndike en su monumental *History and Experimental Science*,⁶ donde ya se subraya el intento luliano de ahondar en los secretos de la Astrología con la aplicación típica de su método, o sea, de su Arte. Pero quizá no nos equivocaremos, si decimos que es nuestra distinguida amiga Miss Frances A. Yates la que ha dedicado más atención a nuestro *Tractatus novus de Astronomia*,⁷ si bien con el propósito de indagar las relaciones que el método seguido por Llull en el *Tractatus novus de Astronomia* guarda con la metodología general del *Ars Magna* y como queriendo ver en aquel modo del *Tractatus* buena parte de la génesis de los modos de este último.

En nuestro estudio de dicho *Tractatus* luliano nos hemos valido preferentemente de dos manuscritos conservados en la Biblioteca Pú-

⁴ Barcelona, 1953 (*Asociación para la Historia de la Ciencia española*) pág. 78.

⁵ Vol. XXIX, pág. 309 de la *Histoire Littéraire de la France*.

⁶ Vol. II, págs. 868-69.

⁷ Cf. su largo artículo *The Art of Ramon Lull. An Approach to it through Lull's Theory of Elements* en el *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XVI (195+) pp. 115-174, y cf. también su otro artículo, aun no terminado, *La teoría luliana de los elementos*, en *Estudios Lulianos*, n.º 9 (Vol. III, fasc. 3) 1959, pp. 237-250.

blica de Palma de Mallorca: el ms. n.º 1053, en 8.º, en papel, de letra o letras del siglo XV, encuadernado con tapas de vitela, llegado a nosotros en mal estado de conservación; el ms. contiene del fol. 1 al 24v, el *Ars compendiosa inveniendi veritatem*, y del fol. 25r en adelante, escrito de otra letra y con otra numeración, el *Tractatus novus de Astronomia*; el otro ms. es el n.º 1035, en 4.º, en papel, encuadernado en vitela, letra del siglo XVII. Al parecer, este ms. ofrece un texto de nuestro *Tractatus*, derivado del anterior ms., con el cual concuerda casi en todo. También hemos tenido en cuenta el ms. 17,827, latino, de la *Bibliothèque Nationale*, fols. 2 a 67.

El texto se introduce, según la costumbre luliana, con la eulogia: «*Deus cum virtute tua et ad honorem tuum incipit iste novus tractatus de astronomia*», y, como veremos, el autor emplea la palabra *Astronomia* en el sentido de *Astrología*, a la inversa de otros autores, que empleaban la palabra *Astrología* en el sentido de *Astronomia*. Empieza declarando que muchos hombres desean conocer la naturaleza y los secretos de los cuerpos celestes por medio del Arte de la Astronomía, la cual en verdad es muy difícil, y como quiera que los juicios astrológicos que por ella se hacen son muy difíciles, el autor se propone emplear el *Arte General*, idóneo «*ad omnes sciencias investigare et declarare*», a fin de escudriñar las naturalezas y secretos de los cuerpos celestes, y así, de este modo poder obviar la falsedad, tan frecuente, de los juicios astrológicos. Y, a renglón seguido, nos declara Llull que quiere investigar y encontrar nuevos modos por medio de los cuales el hombre pueda conocer los diversos secretos naturales y, por ende, un gran conocimiento de la Astronomía (entiéndase: Astrología) y de sus juicios.

En estas líneas introductorias del Beato Llull a su *Tractatus*, ya detectamos su típica y especial posición, que le llevó a escribir una serie de obras de tema científico con el especial título de: *De nova Astronomia*, *De nova Geometría*, *De nova Medicina*. Esta especial novedad consistía en que el autor estudiaba tales ciencias enfocándolas a la luz de los principios de su *Arte General*, llamado así precisamente por la universalidad de su aplicación. Pero lo grave del caso es que Llull, al aplicar esta nueva metodología, esta nueva sistemática a las ciencias objeto de estudio, operaba no sobre toda la amplitud, sobre toda el área propia y específica de cada una de aquellas ciencias, sino que solamente se limitaba a unos principios, a unos lemas o postulados generales o con fácil vertiente filosófica, pero en manera alguna

ni tan siquiera se asomaba a la compleja problemática de aquellas ciencias. Esto lo comprobamos especialmente cuando estudiamos y publicamos su *De nova Geometría*,⁸ obra que es extraña a la general tradición euclidiana, y en la cual el autor se fija especialmente en cuestiones colaterales o accesorias, como son las llamadas por él: *Figura magistralis*, *Figura plena*, la Cuadratura o la Triangulación del círculo, para derivar, hacia la segunda parte, a cuestiones del todo extrañas a la Geometría, de carácter físico, metafísico o filosófico y aun místico.⁹

También en nuestro *Tractatus novus de Astronomia* el autor parece estar del todo ausente de los problemas de la Astronomía de su tiempo, de la lucha de sistemas astronómicos: tolemaicos, aristotélicos u homocéntricos, indos, árabes, etc., y sólo quiere fijarse, con su nuevo método, en el problema de la naturaleza de los cuerpos celestes y de los juicios astrológicos, los que, tal como eran tratados y resueltos por los astrónomos, resultaban erróneos en la experiencia de todos los días. Pero el especular sobre la «*natura*» la naturaleza de los cuerpos celestes es un problema, más que astronómico, de índole física o metafísica; en todos los grandes autores de Astronomía en la Edad Media desde Al-Battani¹⁰ hasta el toledano Azarquiel¹¹ no hay la más mínima inquietud sobre esta problemática de la «*natura*» de los cuerpos celestes. Ahora bien, la Astrología judiciaria entonces en boga, tanto la que hacía referencia a *Electiones* como a *Interrogationes* o a *Fortuna*, a menudo tenía que resolver problemas a base de la técnica astronómica, matemática, trigonométrica, la que, al parecer, era descuidada por nuestro autor. De modo que forzosamente Llull, en la aplicación de su método especial en su *De nova Astronomia*, tenía que operar y moverse de preferencia en ciertas zonas de un pronunciado carácter filosófico o físico-metafísico, designio que, en verdad, es el que polarizaba su espíritu.

El final de la Introducción de Llull a su *Tractatus* se cierra con unas advertencias, llenas de prudencia y de realismo, dirigidas a los

⁸ Cf. en especial la larga introducción que escribimos a la obra, pp. 13-52.

⁹ Cf. los títulos o enunciados que publicamos en nuestra obra mencionada, por ej., las págs. 98, 99 sigs.

¹⁰ Cf. la edición de A. C. NALLINO: *Al-Battani sive Albatennii Opus astronomicum*, vols. I-III. Milán 1903-1907.

¹¹ Cf. nuestra obra *Estudios sobre Azarquiel*. Madrid, 1943-1950.

príncipes y magistrados, exhortándoles a que no den oídos a los falsos juicios, que con gran frecuencia les presentan los astrólogos, sorprendiendo su buena fe, de modo que con su *Tractatus* aquellos primates podrán conocer la falsedad de tales juicios astrológicos, así como los engaños de las adivinaciones que pretenden hacer con el arte de la Geomancia. De modo que Llull pretende presentarnos un nuevo método o arte de la Astrología, con el cual se podrá poner un valladar a los abusos y engaños de muchos astrólogos y geománticos.

Después de este Prólogo el autor entra ya en materia y divide su *Tractatus* en dos grandes Partes: una 1.^a Parte sobre los movimientos, conjunciones y oposiciones de los planetas en los signos zodiacales, o sea, una parte más propiamente astronómica, y una 2.^a Parte sobre los juicios astrológicos que pueden derivarse a base de aquellos movimientos registrados en la 1.^a Parte.

Muy inclinado el autor al método de divisiones y subdivisiones, establece en la 1.^a Parte una división quinaria en Secciones. Son las siguientes:

- 1.^a *De principiis astronomie.*
- 2.^a *De figura astronomie.*
- 3.^a *De coniunctionibus planetarum et signorum.*
- 4.^a *De obiectionibus quas faciemus contra aliquas opiniones astronomorum.*
- 5.^a *De questionibus.*

A su vez, la Sección 1.^a sobre los Principios de la Astronomía se subdivide en dos subsecciones: 1.^a Sobre los antiguos principios de esta ciencia. 2.^a Sobre los principios del Arte de Ramón —el autor—, los cuales aplica a los antiguos principios de la Astronomía, a fin de que, teniendo en cuenta los principios de su *Arte*, se pueda hallar y entender la verdad de los antiguos principios astronómicos y se puedan entender la naturaleza y los secretos objeto de dicha ciencia.

A continuación, expone el autor los antiguos principios de la Astronomía —o sea, la Astrología—, y la exposición es harto parca y limitada. Considera las 12 partes del cielo correspondientes a los 12 signos zodiacales, las cuales eran llamadas *casas*.¹² A cada uno de estos signos zodiacales los astrólogos atribuyen naturalezas y cualidades propias que diferencian los unos de los otros, en cuanto a sus

¹² En latín *domus* o *mansio* y con diversa aplicación a las mansiones o estaciones lunares.

funciones astrológicas. El autor describe la naturaleza y complejión de cada uno de los 12 signos. A Aries, el signo primero del zodiaco, se le atribuye la complejión del fuego, el cual es cálido y seco. Esta complejión especial del fuego se representará por la letra *B*. El autor explica estas dos cualidades: calidez y sequedad, de la complejión del fuego, diciendo que la primera la posee por su propio y específico calor y la segunda «*per siccitatem quam recepit a terra*». A continuación nos dice Llull que el signo Aries no es cálido ni seco en su propia esencia y naturaleza, «*non est calidus neque siccus in sua propria essentia et natura*», sino que la naturaleza típica de Aries es una disposición o aptitud para multiplicar el calor y la sequedad, ya que el cielo tiene la naturaleza y la virtud de influir su virtud en los seres inferioribus «*in quantum celum habet naturam influendi suam virtutem in inferioribus*»; la misma virtud o naturaleza de acrecentar el calor la tiene también el Sol. De este modo Aries, con su calidez, acrecienta el calor y la sequedad de los cuerpos inferiores, neutraliza o minimiza los frigos y las humedades. Esta natural complejión de Aries le proviene de que tiene una mayor concordancia con el fuego que con los restantes elementos. Así es que, en consecuencia, cuando algún planeta se encuentra en la *casa* de Aries, su influencia y juicio astrológico propio estará en función de la complejión específica de dicho signo zodiacal.

Seguidamente habla el autor de las otras cualidades o *virtutes* de Aries: es diurno, o sea que tiene mayor concordancia con el día que con la noche, y por ello los hombres que nacen de día en la constelación de Aries son más cálidos, fuertes y coléricos que los que nacen de noche; asimismo Aries es masculino, o sea que concuerda más con los seres del mundo inferior del sexo masculino que con los del sexo contrario; también Aries es móvil, o sea que guarda mayor concordancia con los seres del mundo inferior que están moviéndose. Luego el autor subraya que el planeta más concordante en influencia astral con el signo Aries es el planeta Marte. También anota brevemente las tres partes: *Cabeza*, *Medio* y *Cola*, en que se puede considerar dividido cada signo zodiacal, cada una de ellas de un área de 10° y señaladas respectivamente por las letras *E*, *F*, *G*, dotadas de una fuerza ascendente la primera de ellas y descendente la última. Claro está que una exacta medición de tales graduaciones condiciona la exactitud o validez de los juicios astrológicos. Dicho signo Aries se relaciona muy especialmente con la cabeza y la faz del cuerpo humano,

mientras que sus países o regiones típicas o más adecuadas son Persia y Babilonia. Y de análogo modo discurre el autor en los otros signos zodiacales.

No hemos de esforzarnos en demostrar —porque el mismo autor ya lo da como tal— que esta doctrina no es más que un reflejo sumario de los tópicos de la doctrina consagrada en todos los manuales de Astrología que ya entonces corrían por el Occidente europeo, y más en España; no hacía mucho tiempo que la gran obra astrológica de Alí ben Ragel se había traducido al castellano por obra de los traductores de la corte de Alfonso el Sabio¹³ y las traducciones latinas, hechas en España, de las obras de Albumasar, de Sahl ben Bisr, se prodigaban en infinidad de copias. Tampoco hay que afanarse mucho por evidenciar la base de «lógica simpática, afectiva» y gratuita de gran parte de las ecuaciones o concordancias establecidas en la pseudociencia de la Astrología.

Después de haber hablado de las complejiones de los 12 signos zodiacales habla de las de los siete planetas «*secundum quod influunt eorum virtutem ad inferiora*»: muy sobriamente nos alude a los dos movimientos que se consideran en los planetas: uno, propio, de E a O, y otro afectado del mismo movimiento general del orbe celeste, que va de E a O. Acto seguido nos detalla las propiedades astrológicas de los planetas, empezando por Saturno, el cual tiene la complejión térrea, designada —según ya vimos anteriormente— por la letra C, es masculino, diurno y malo, se corresponde con el cuerpo químico plomo y —según reza su mismo nombre— con el día de sábado, y es la casa astrológica de los dos signos Capricornio y Acuario. Completa su curso en 30 años.

Al estudiar Llull sumariamente, entre los planetas, el Sol y la Luna, se fija particularmente en su influencia sobre las mareas, tema que repite en diferentes pasajes de sus obras, si bien invierte la función respectiva del sol y de la luna sobre las mareas. No hemos de alargarnos sobre ello, porque ya fue tratado por el citado Sr. Massutí Alzamora en *Sus obras lulianas* (pp. 53-67).

Pero a continuación R. Llull —anticipándose a lo prometido, pues ahora no hace más que exponer los principios astrológicos de los autores— nos dice que él va a exponer junto con las propiedades y virtudes que atribuyen los astrólogos a dicho planeta, las que él mis-

¹³ Cf. la edición y estudio que ha hecho últimamente el Prof. Hitti.

mo ha podido constatar «*secundum investigacionem quam facio cum principiis mee Artis*», y sólo hablará de las propiedades atribuidas a Saturno, que le parecen verdaderas, omitiendo aquellas otras propiedades cuya verdad no le consta. De modo que Llull se dispone a podar la exuberante fronda de la literatura astrológica judiciaria, a base sobre todo de los principios y métodos de su *Arte General*, y en el artículo próximo, después de expuestos, con ciertas reservas y prudente limitación, los puntos de vista de los astrólogos, nos hablará de sus principios propios.

Así es que concede y acepta que los hombres que nacen bajo la influencia de la complexión de Saturno sean melancólicos, graves, pero dispuestos al estudio de las ciencias, hábiles de imaginación, cualidad que se compagina bien con la melancolía «*imaginatio maiorem habet proportionem et concordantiam cum melancolia...*». Claro está que estas influencias que «simpliciter» irradia Saturno pueden estar interferidas y contrariadas con las de otro planeta que esté conjunto con Saturno en el mismo signo zodiacal, al momento del nacimiento.

De este tenor va discurrendo sobre las influencias de los otros planetas, si bien se extiende más al tratar de las influencias astrológicas del sol y de la luna. Son los clásicos puntos de vista de la astrología medieval, de gran solera arábica; si bien Llull no cita a autor alguno, contentándose sólo con la expresión repetida «*Dicunt astronomi*».

Sigue a continuación la Sección 2.^a de la 1.^a Parte, o sea, «*De principiis Artis Raymundi*». Expuestos los principios de los autores acerca de la ciencia astrológica, Ramón Llull empieza la 2.^a Sección de la 1.^a Parte «*in qua nostra opinio conjecturatur et figuratur esse vera secundum principia tabule generalis quum quibus investigamus secreta et naturas signorum...*». Ya vimos como Llull dejaba en suspenso algunas opiniones de los astrólogos, pero en esta Sección 2.^a se propone investigar a la luz de los principios de su *Tabla General* y de las diez cuestiones generales relativas «*ad omnia que queri possunt*», si es verdadera la doctrina expuesta por los autores.

Como era de esperar, los principios de la *Tabla General* a la luz de los cuales Llull quiere investigar su tema son las nueve *Dignidades* y los nueve *correlativos*, pivotes de su *Arte*, o sea: *Bonitas, Magnitudo, Duratio, Potestas, Sapientia, Voluntas, Virtus, Veritas, Gloria*

(*seu Delectatio*),¹⁴ seguidas de los correlativos lógicos: *Differentia*, *Concordantia*, *Contrarietas*, *Principium*, *Medium*, *Finis*, *Maioritas*, *Equalitas*, *Minoritas*.

A continuación de estos 16 principios o conceptos generales con los que se pueden estudiar según Llull todas las cosas inteligibles «*omnes res intelligibiles et posibles ad investigandum*», expone las 10 «questiones» generales o categorías circunstanciales: *Utrum*, *quid*, *de quo*, *quare*, *quantum*, *quale*, *quando*, *ubi*, *quomodo*, *in quo*. Es tanta la ingenua confianza de Llull en la eficacia de su Arte, que con él no duda de contrastar los conocimientos astrológicos, y así con el concepto o dignidad de *Bonitas* investigaremos porqué Júpiter es bueno y Saturno es malo; con la dignidad de *Magnitudo* investigaremos porqué Saturno es pequeño y Júpiter es grande, y lo mismo aplicaríamos aquellos principios generales a investigar las otras cualidades astrológicas: Masculinidad, feminidad, calor, sequedad, etc.

O sea, que Llull, aquí como casi siempre, tiende a presentarnos unas cuestiones, más que de índole científica, de acusada envergadura metafísica u ontológica: con la dignidad de la *Bonitas*, tal como si fuera un eslabón, quiere hacer luz en la cuestión de porqué Júpiter es bueno y Saturno es malo, o, auxiliado con la dignidad «*Magnitudo*», porqué el primero es pequeño y Júpiter es grande. Y pensemos que para tal problemática de demostración de la verdad de tales o cuales cualidades astrológicas el Beato acude a la confrontación con las *Dignitates*, las cuales, según demostramos en un reciente artículo¹⁵ reconocen, en buena parte, una solera de base afectiva bíblica (*Bonitas*, *Potestas*, *Voluntas*, *Virtus*, *Gloria seu Delectatio*), auxiliado, además, con unas nociones lógicas correlativas, de signo puramente formal o representativo, acompañadas de las diez consabidas cuestiones circunstanciales.

Estamos, pues, en el meollo del *Arte General* de Ramón Llull, aplicado aquí a la comprobación de la verdad de los fenómenos astrológicos. Hacía ya casi unos 25 años que Llull había tenido la intuición o —según él— la revelación de su *Ars generalis* en cuya génesis quizá no estuvieron ausentes, en parte, métodos y procedimientos de cabalistas, de místicos orientales, o, como apunta Thorn-

¹⁴ Según el ms. 1035 de la Biblioteca Pública de Palma, fol. 23r.

¹⁵ *Algunas relaciones entre la doctrina luliana y la Cábala*, en la revista *Sefarad*, XVIII (I) (58) pp. 241-53.

dike¹⁶, procedimientos gráficos empleados por los astrólogos. ¿Cómo dejaría Llull de aplicar su *Arte General* a las diversas ciencias y entre ellas a la Astrología? No hay que recordar, pues ya lo advertimos, que nuestro autor acude a su típica notación gráfica con las letras, que, como vimos antes, simbolizan tales o cuales propiedades. No hay que decir que tal especulación de Llull no puede tener por sí misma otra eficacia que la didascálica o mnemotécnica, no otra, pues Ramón Llull en sus ansias por construir una nueva ciencia del cosmos, pero solamente de base deductiva, se mueve en el polo opuesto de la ciencia experimental, tan en boga precisamente en la familia franciscana. El gran historiador de la ciencia, George Sarton, en el justo, ecuánime y aun simpatizante estudio que dedica en su *Introduction to the History of Science*¹⁷ a nuestro autor, al analizar su *Arte general*, si bien le defiende de la nota de «*methodus imposturae*» que le aplica Roger Bacon, no puede menos de reconocer que Llull «had no conception of experimental method, and did not see that in the last analysis no amount of logic can establish the reality and validity of a fact».

Sin embargo, nuestro autor al revisar las ideas de los astrólogos tendrá que establecer algunas limitaciones a su doctrina, y nos ha de interesar ver las bases en que se apoya Llull para ello. Desde luego que Llull admite la base de la doctrina astrológica y así en su capítulo *De quid ditate signi et planete* establece que los signos zodiacales y planetas son en verdad «*domini et magistri in inferioribus, quia movent, disponunt et ordinant instinctus et appetitus et motus naturales, et propter corpora superiora sunt causa corporum inferiorum*»; los cuerpos superiores imprimen en las operaciones naturales de los cuerpos inferiores, sus semejanzas, sus naturalezas y virtudes, por ejemplo, el peso notable de la arena se debe a una de estas impresiones astrológicas.

En otro capítulo defiende que los cuerpos celestes están formados por una materia y una forma celestiales «*de quibus est substantia que quinta essentia appellatur*», de modo que Llull defiende la composición hilemórfica de los cuerpos celestes: si el cielo no tuviera forma no podría ejercer influencia sobre los cuerpos inferiores, y sin la materia no podría tener pasión alguna y, por tanto, no podría comu-

¹⁶ Op. cit., vol II, pág. 865.

¹⁷ Vol. II, p. 902.

nicarla a los cuerpos inferiores. Esta forma y materia de los cuerpos celestes es substancial, no accidental; las influencias que ejercen los cuerpos inferiores son ya accidentales. Así, la bondad substancial en Júpiter se transmite al mundo inferior, pero la bondad transmitida o causada es sólo accidental «*bonitas quam in inferius transmittit causat bonitates accidentales...*».

El autor va considerando las diversas relaciones circunstanciales: *De quo, quare, quanto...* sobre los signos y planetas y sus influencias, y alguna vez da rienda suelta a puntos de vista suyos de una matemática de triángulos y cuadrángulos, casi mística. Así, al hablar de las cuatro estaciones del año, de tres meses cada una, se entusiasma diciendo que el cielo está compuesto de triángulos y cuadrángulos, cuatro triángulos existiendo en tres cuadrángulos, y ello no sería posible si el cielo no estuviera dividido en 12 partes y no participara de la naturaleza del círculo y de la del triángulo y cuadrángulo. Recordemos la *Figura plena* y la *Figura magistralis* que Llull presenta en su *De nova Geometría*, y veremos el amplio eco de tales doctrinas, las cuales se aprovechan a continuación para probar, *a priori*, que el número de planetas ha de ser siete ni más ni menos: porque siete son el número de días de la semana sobre cada uno de los cuales ejerce influencia un planeta; porque en el número 7 «*sunt trianguli in quadrangulis et quadranguli in triangulis circulariter*», y de este tenor establece diferentes agrupaciones ternarias de planetas, hasta llegar a formar con tales combinaciones 7 triángulos en 4 cuadrángulos y 4 cuadrángulos en 7 triángulos «*et hoc circulariter*». También el número de complexiones posibles postularía el número 7 de planetas.

Sigue el autor especulando sobre el modo y maneras de cómo se ejerce la influencia de los cuerpos celestes sobre los seres inferiores, influencia que siempre será «*per accidens secundum dispositionem que sunt in inferioribus*»; por ejemplo, la Magnitud substancial de los cuerpos celestes se refleja en la magnitud accidental de los grandes árboles y de los hombres voluminosos; la Duración substancial superior se refleja en la duración de las hojas durante el verano o de las plumas y pelos en los animales; lo mismo cabría decir de la Potestad y del Instinto superiores, y es por el reflejo del último que los árboles tienen «*instinctum ad faciendum tam folia... quam fructus...*»; al mismo instinto celeste responde la destreza de la araña, la astucia de la raposa, la industria de las abejas, de las hormigas... Las mismas propiedades o virtudes de los seres inferiores son una impresión de

la *Virtus* celestes, y de ello tendríamos un ejemplo en la virtud curativa de algunas plantas, en la virtud del mineral *Adamas* que atrae al hierro «*cum virtute celi et cum potestate celi per signa que sunt mobilia et quia sunt de complexionem adamantis et ferri...*». La misma virtud especial de los elementos proviene de la impresión de la Virtud celeste. De modo análogo el autor va cotejando con los signos y planetas las otras *Dignitates*, con los correlativos formales y las categorías circunstanciales.

A lo largo de este contexto, de un pronunciado sabor de base neoplatónica, el autor presenta la cuestión *De anima celi*, y sostiene la existencia de esta alma, por diversas razones, si bien tal alma celeste no es ni vegetativa, ni sensitiva, ni racional. He aquí la razón que impide que el alma celeste sea racional. Nuestra alma racional humana realiza todas sus operaciones intelectivas o afectivas con libertad, lo que se refleja en el cuerpo con el cual está conjunta. Por tanto, si el cielo tuviera un alma racional, ésta actuaría con el cuerpo del cielo del mismo modo que actúa nuestra propia alma racional, contrariamente a lo que ocurre en la realidad. Pero entonces esta alma celeste ¿qué naturaleza tendrá? Esta alma celeste es de naturaleza motiva «*quod motus sit anima celi*», y el cielo tiene un alma motiva circular, así como el árbol tiene un alma vegetativa o el animal un alma sensitiva. Y así como el alma vegetativa del árbol atrae al agua y a la tierra, el alma motiva celeste hace moverse a los planetas y a los astros.

Hemos de recordar que Llull en el mismo año en que escribió nuestra *Nova Astronomia* escribió su «*Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*»¹⁸ y en esta *Declaratio* que tiende a ser una especie de suavización en favor de algunas tesis condenadas por el Arzobispo de París en el año 1277, —véase, en especial, las tesis n.º 92 y 102— Llull ya se manifiesta favorable a la Astrología y afirma que el alma del cielo es de una naturaleza motiva.

Por ofrecer escaso interés, casi no nos detendremos en la 2.^a y 3.^a Parte, sobre las *Figuras de los juicios astrológicos, de las conjunciones y de los aspectos astrológicos*; solamente hemos de educir que, tratando del clásico tema *De electionibus* y *De fortuna*, Llull al aludir a los *astronomi* y a los autores naturales, ya señala la diferencia de opi-

¹⁸ Edic. por P. O. KEICHER en *Raymundus Lullus und seine Stellung zur Arabischen Philosophie* en las *Beiträge* de Baeumker vol. VII (1909) pp. 95-221.

niones entre los autores que salvan la libertad humana y los que la niegan terminantemente y nos promete responder a ello en la Parte 4.^a y 5.^a.

En efecto, en la Parte 4.^a trata *De objectionibus contra aliquas opiniones astronomorum*, y aquí ya el autor da rienda suelta a sus puntos de vista contrarios a ciertas tesis astrológicas. Se dirige contra los Filósofos antiguos que dieron vida a tal ciencia astrológica, y va a probar que tal ciencia no es «*simpliciter*» necesaria. Divide esta Parte en dos secciones. En la 1.^a sección presenta sus razones «*reprehensiones*» contra tales astrólogos. Ellos erraron en cuanto no aportan razones necesarias de sus experiencias y juicios astrales y por la falta de principios generales a los que pudieran recurrir los astrónomos posteriores cuando fallaren en sus juicios. Tal dificultad se hubiera obviado, si los astrólogos antiguos hubieran enseñado y transmitido su ciencia «*probabiliter*». O sea, que Llull no admite la necesidad general de la Astrología.

También erraron los antiguos astrólogos, pues no trataron de las cualidades propias especificadas en la notación alfabética ABCD ni investigaron sobre la victoria o ventaja de una cualidad sobre la otra, a tenor de la doctrina del autor, nada anteriormente «*quoniam quando AB sibi obviant in aliquo signo tunc B vincit A, et idem haberi potest cognitio que complexio regnat in illa domo...*». Los antiguos astrónomos no establecieron que el Cielo con los planetas tienen partes propias, de las cuales unas son substanciales y naturales, como la *Bonitas*, la *Magnitudo* y otras, de modo que «*ignoratis principiis ignorantur natura et conditiones eorum que per ipsa consequuntur in substancias et subjectis ex ipsis constitutis*»; asimismo dichos autores ignoran lo que se entiende por concordancia substancial y contradicción accidental. Dichos autores ignoran la existencia del «*anima celi*» la cual es una potencia motriz que origina e informa los movimientos inferiores, ingnorancia grave, pues ya es sabido que quien ignora la causa, no puede conocer los efectos. Asimismo los astrólogos no presentan las razones de la atribución de cualidades a los distintos signos y se confundieron en tales atribuciones astrológicas. Muchas otras deficiencias —dice Llull— se podrían registrar, lo que alargaría mucho.

A continuación, en la Sección 2.^a de esta Parte IV, Llull se propone probar que la ciencia astrológica no es «*simpliciter*» necesaria. Y en esta argumentación se ofrece toda la personalidad profundamente

cristiana de Llull. Empieza anotando los errores de los astrólogos contra Dios y el alma humana. Recuérdese el paralelismo con su *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, en la cual combate los puntos de vista de Sócrates favorables a la ciencia pagana, astrológica. Llull defiende paladinamente el dominio eminente de Dios, como Primera Causa «*simpliciter et absolute*» sobre todos los seres creados «*et ideo Deus propter dominium quod habet supra effectum suum facit hoc quod sibi placet de effectu suo...*». Toda la creación mira hacia el hombre como su centro, y Dios puede mudar, alterar o suspender las influencias astrales. Así, por ejemplo, si por la influencia del signo Aries y de los planetas Júpiter y Marte hubiese de haber hambre o epidemia en alguna región, Dios, merced a las oraciones o santidad de algunos hombres, puede suspender y contrariar aquellas influencias. De esta manera se transparenta en Llull la auténtica posición cristiana, paralela de la judaica, la cual ya proclamaba que «no hay signo astrológico prevalente sobre Israel». O sea, que por encima de las supuestas leyes astrológicas hay la providencia de Dios, sensible en todo momento a los títulos del alma humana religiosa.

A continuación, Llull expone los errores de dichos astrólogos sobre el alma humana. El hombre está compuesto de alma y cuerpo, y los astros no participan de la naturaleza del alma humana, la cual es substancia incorpórea, y, por tanto, no tienen potestad sobre ella, y como quiera que el alma es la causa del movimiento del cuerpo las constelaciones celestes no pueden coartarlo. Y, si Saturno y Tauro pueden compeler al hombre hacia el mal y en circunstancias de nocturnidad, el alma humana tiene potestad para que el hombre haga lo contrario «*per habitum virtutis*». Y dice el Beato: «*Et de hoc experientiam habemus*». Así como el agua, merced al fuego, se dispone para la calefacción, lo cual es contra la propia naturaleza frígida del agua, asimismo Dios, por medio del alma humana, conjunta con el cuerpo, puede disponer a éste contra las influencias astrales. De modo que Llull niega terminantemente la omnímoda necesidad de los juicios astrológicos; tampoco es absoluta y necesaria la Geomancia, la cual es «*una species Astronomie*». El alma humana es libre y no depende de la Geomancia; el alma «*ita manum movet ad faciendas figuras Paris in civibus sicut movet martellum ad percutiendum clavum in que parte voluerit...*». Dice Llull que por experiencia puede hacer constar que, si se interroga a dos geománticos sobre una cuestión, uno de ellos trazará una figura contraria a la que trace el otro, el uno

inducirá un juicio y el otro, otro distinto. Los astrólogos y geománticos niegan la libertad humana, y sostienen los primeros que, cuando el hombre se encuentra en un caso *de electionibus* o *de fortuna*, la constelación en la que nació le induce a obrar necesariamente. Pero la experiencia va contra tal pretensión, pues vemos que un hombre nacido en una constelación «buena» puede permanecer en pecado mortal por espacio de largos años, a pesar de la «bondad» de dicha constelación.

Todo ello, pues, invita a los hombres y en especial a los príncipes, a no dejarse sorprender por los que se fingen sabios en la Astrología, con el fin de poder engañarles y allegar dinero de ellos.

La posición de Llull respecto de la Astrología es, en buena parte, la clásicamente cristiana: él reconoce una influencia astral de los cuerpos celestes sobre los seres inferiores; hay un alma celeste que mueve el mundo. A través de aquellos cuerpos superiores se reflejan e imprimen en el mundo inferior las altas esencias o dignidades, así como otras cualidades físicas, de modo que este mundo sublunar no es más que un reflejo o una impresión de aquellas altas esencias. Este reflejo e impresión está, a su vez, condicionado por la especial disposición de los seres inferiores a aquella impresión¹⁹. Claro está que esto no es ninguna explicación definitiva sino sólo una especie de endosamientos de la dificultad. Pero toda esta influencia astral tiene un límite, una frontera, que es la libertad soberana del alma humana. Esta es la gran y cristiana enmienda que Llull hace en su *Nova astronomia*, aparte de las más leves objeciones que hace fundándose en las leyes de combinatoria de su *Arte General*.

La obra se cierra con una 5.^a Parte *De questionibus*, o sea, la exposición sobre diversos problemas o dificultades, ya de índole general ya especial, sobre diversos puntos de la teoría o técnica astrológicas. Es curioso que el autor —según su típica afición a las clasificaciones— distingue tres modos de resolver tales cuestiones: 1.º resolverlo de modo *in continenti*; 2.º resolverlo «*per aliquos passus superiores huius tractatus*» y 3.º resolverlo por principios propios del autor, que superan los principios de la ciencia de los antiguos. El autor sólo presenta algunas de estas posibles cuestiones. He aquí una: ¿Por qué los astrólogos atribuyen a los cuerpos celestes complejiones que propiamente

¹⁹ También en el *Arbre de ciencia* Llull afirma la correspondencia que hay entre los seres o agentes superiores y los inferiores.

son cualidades de los elementos, notadas por ABCD? El autor lo resuelve diciendo que los cuerpos superiores y los inferiores participan de la naturaleza de los primeros principios generales; *Bondad*, *Magnitud*, etc.

Hay que decir que en alguna de estas soluciones presentadas por el autor, éste no está en lo cierto y adolece de una información asaz deficiente. Así a la pregunta o cuestión propuesta de porqué cada *casa* celeste tiene una graduación de 30° responde que ello es debido a que el curso de la luna es casi de un mes, de 30 días, y de aquí aquella graduación. La solución no es justa en modo alguno, Asimismo pregunta porqué los antiguos asignaron a Aries cabeza y faz y responde que a causa de ser Aries cabeza o faz del año que le sigue. He aquí un ejemplo de su modo de razonar fundándose en argumentos de mera congruencia: A la pregunta de si Saturno es mayor que el sol responde el autor negativamente fundándose en que «*naturaliter videmus quod major virtus est in medio*», y como quiera que el sol se encuentra en medio de los siete planetas, se deduce su mayor virtud sobre los cuerpos inferiores y, por ende, su mayor magnitud. Algunas cuestiones van interferidas de puntos de vista morales, y cierra sus consideraciones afirmando que el influjo astral es mayor en estado de sueño que en estado de vigilia, y negando que en las plantas y seres inanimados haya ninguna posibilidad de que puedan resistir, como el hombre que es libre, el influjo de las constelaciones.

En el *Explicit* dice el autor que no tratará de la 2.^a Parte prometida, sobre la determinación de las horas y de los grados, puesto que para ello hay que recurrir al astrolabio y a su diseño de las sombras, o bien hay que manejar unas Tablas, a las que se remite el autor. Ya dijimos anteriormente que el autor no parece estar muy informado de la técnica matemática propia de la Astronomía.

Resumiendo, diremos que nuestra obra guarda especial relación con la 9.^a parte del *Arbre de ciencia*, o sea, la dedicada al *Arbre celestial*, escrita precisamente un año antes (1296) que nuestra obra, la cual venía a ser como su desarrollo²⁰, así como también se relaciona,

²⁰ Se puede creer que en nuestro *Tractatus novus de Astronomia* Lull vino a realizar lo que ansiaba en el *Arbre celestial* de su *Arbre de ciencia*, escrito precisamente un año antes que el *Tractatus*; no conforme Lull con distintos puntos de los antiguos astrólogos, desearía que el Papa hiciera estructurar la ciencia astronómica con arreglo al orden y conformidad que debe de haber, según él, entre las influencias superiores

en parte, con la *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, escrita sincrónicamente, y aun con el *Liber Raymundi de Medicina et Astronomia*; la típica posición astrológica de Ramón Llull concebida con arreglo a los principios de un *Arte General*, se mantiene dentro de los límites de la posición cristiana que tendía principalmente a salvar la libertad del alma humana.

JOSÉ M.^a MILLÁS-VALLICROSA
Universidad de Barcelona

y las inferiores, y esta nueva investigación podría hacerse «ab ajuda del procés de l'Arxentiva e de la Taula general». Cf. *Obres essencials*, pág. 714. Barcelona, 1957 (Editorial Selecta).

UN POÈME LATIN DE CONTROVERSE RELIGIEUSE ET LE «LIBRE DEL GENTIL E LOS TRES SAVIS» DE RAMON LLULL

Dans le *Libre del gentil e los tres savis*, composé vers 1272/73,¹ Ramon Llull emploie, pour la première fois dans ses ouvrages, la forme dialoguée, en usage dans l'apologétique chrétienne en langue latine depuis un des plus anciens écrits, l'*Octavius* de Minucius Felix (III^e s.). Au XII^e siècle on éprouve une prédilection pour cette forme littéraire dans la controverse religieuse, et c'est assurément là que Ramon Llull prend le modèle de son premier dialogue. A partir de 1100 environ, on trouve, pour citer ici seulement quelques exemples particulièrement caractéristiques provenant de quatre différents pays, Gilbert Crispin, abbé de Westminster, et sa *Disputatio Judei et Christiani*,² Pierre Alphonse, célèbre médiateur entre l'orient et l'occident, et son *Dialogus Petri cognomento Alphonsi ex Judaeo Christiani et Moysi Judaei*,³ Rupert, abbé de Deutz, et son *Annulus sive dialogus inter Christianum et Judaeum*⁴ et Pierre Abélard et son *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*.⁵ Tandis que les trois premiers ouvrages sont strictement dialogués et ne se déroulent qu'entre deux personnages, on trouve dans celui d'Abélard des parties narratives et plus de deux interlocuteurs, un païen, nommé philosophe, un juif, un chrétien et l'auteur lui-même, qui joue le rôle de juge. C'est

¹ Pour la date voir E. A. PEERS, *Ramon Lull, a biography*, London 1929, p. 83, n. 1, et S. GALMÉS, *Dinamisme de Ramon Lull*, dans *Estudis Franciscans*, t. 46, Barcelona 1934, p. 222, et dans *Miscel·lània Lulliana*, Barcelona 1935, p. 62.

² Publié sous ce titre par B. Blumenkranz, Utrecht et Anvers 1956.

³ *Patrologiae cursus completus, Series latina*, éd. J. P. Migne, t. 157, Paris 1899, col. 537-672.

⁴ *Ib.*, t. 170, Paris 1894, col. 559-610.

⁵ *Ib.*, t. 178, Paris 1885, col. 1611-1682.

peut-être le dialogue d'Abélard avec les discussions religieuses entre le païen et le juif et entre le païen et le chrétien qui a inspiré Ramon Llull dans le *Libre del gentil*, qui, lui aussi, est un dialogue en récit (ou narratif). Étant donné que non seulement les doctrines de la religion judaïque et de la religion chrétienne sont présentées au païen, mais également celles de l'islam, on peut dire que Ramon Llull développe ce qu'il trouve dans l'ouvrage d'Abélard en y ajoutant le musulman, puisque ces trois religions coexistent dans son pays natal, la péninsule ibérique. Mais, passons pour le moment sur les modèles que, plus ou moins vraisemblablement, Ramon Llull a eus pour point de départ; constatons cependant que, dans tous ces dialogues apologetiques et polémiques, on ne rencontre qu'une fois un païen (dans l'ouvrage d'Abélard) et on ne rencontre nulle part un musulman. C'est également dans un fragment écrit en langue espagnole dans la première moitié du XIII^e siècle, la *Disputa entre un cristiano y un judío*,⁶ qu'apparaissent seulement le chrétien et le juif comme dans la plupart des dialogues latins.

On est donc d'autant plus frappé de retrouver, justement dans un poème latin de controverse religieuse, les quatre personnages, interlocuteurs dans le *Libre del gentil* de Ramon Llull, à savoir le païen, le juif, le chrétien et le musulman. Ce poème écrit en 24 strophes de quatre vers monorimes et qui porte ce titre tellement vague «Nota pulcrum fabulam», a été publié par Hans Walther en 1920 d'après un manuscrit se trouvant alors à la Bibliothèque d'Etat de Berlin⁷ et aujourd'hui à la Bibliothèque de l'Université de Tübingen. D'après l'opinion de l'éditeur, le poème aurait été composé dans la deuxième moitié du XII^e siècle et serait de provenance allemande.⁸ Mais, ces conjectures ne me semblant pas trop bien fondées, laissons d'abord de côté les questions de date et d'origine. Demandons-nous plutôt s'il existe des relations entre les idées du *Libre del gentil* et celles du poème de controverse.

Dans ce dernier un chrétien, un juif et un musulman (appelé «Paganus» et puis «Sarracenus») se sont réunis sous un arbre pour discu-

⁶ Publiée sous ce titre par Américo Castro, dans *Revista de filología española*, t. 1, Madrid 1914, pp. 176-177; pour la date voir p. 173 et p. 177.

⁷ *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München 1920, pp. 227-229; cf. aussi pp. 100-101.

⁸ *Ib.*, p. 101.

ter les dogmes de leurs religions. Ils voient venir vers eux un homme et se rendent compte, dès ses premières paroles, qu'ils ont affaire à un païen, comme celui-ci le confirme d'ailleurs quelques strophes plus loin. Le païen, ne sachant pas ce qu'il deviendra après la mort, est empreint d'une profonde tristesse et désire, ainsi qu'il le dit, embrasser la vraie religion pour parvenir, après tant de misère, à la joie éternelle. Le musulman ouvre le premier la discussion et lui promet le plaisir après la mort; puis, sur une question du païen, il ajoute qu'il possédera plusieurs femmes dans l'autre vie. Mais le pauvre homme, tourmenté tous les jours par son épouse, ne veut pas avoir d'autres femmes et renonce à la religion mahométane. Le juif, prenant ensuite la parole, lui décrit les délices de la bonne chère dans le jardin d'Abraham. Encore une fois le païen refuse, et il s'adresse au chrétien. Celui-ci veut le catéchiser et le baptiser; alors il aura dans l'autre vie la joie de contempler Dieu éternellement. En entendant cette promesse, le païen se convertit au christianisme.

Ce poème, écrit en vers assez mauvais, comme le souligne l'éditeur,⁹ est un dialogue en récit. L'argumentation que présentent les adhérents des trois religions est des plus primitives; chacun se borne à parler des plaisirs ou des délices de l'autre monde. Le païen repousse les raisons du musulman et du juif presque sans réfléchir, et sans réfléchir non plus, il devient chrétien. Le poème est purement apologétique. L'auteur a pour but de faire apparaître le christianisme comme la seule vraie religion; le païen adresse donc la parole tout d'abord au musulman dont il rejette les arguments, puis au juif, qui se trouve un peu plus proche du christianisme, mais dont il refuse également les raisons, et en dernier lieu au chrétien, et c'est sa doctrine qu'il adopte finalement. Il apparaît par conséquent clairement que le poète n'admet pas la tolérance entre les religions, ce qui est évident dans la première strophe, où nous assistons à une dispute entre les trois hommes.

Et que nous offre Ramon Llull dans le *Libre del gentil e los tres savis*? Cet ouvrage,¹⁰ qui est, il est vrai, un dialogue en récit comme le poème de controverse, a un caractère tout à fait différent. Un païen, accablé de tristesse en pensant à la mort, arrive dans une

⁹ *Ib.*, p. 101.

¹⁰ Je cite le texte d'après l'édition de S. Garcías Palou dans RAMON LLULL, *Obres essencials*, t. 1, Barcelona 1957, pp. 1057-1138.

grande forêt. Dans le même temps, un juif, un chrétien et un sarraïsin – ce sont les trois savants – se rencontrent par hasard en quittant la ville. Ils se saluent poliment et décident de continuer ensemble leur chemin. Dans la forêt où se trouve le païen, ils s'arrêtent dans un pré près d'une fontaine et de cinq arbres symboliques aux fleurs également symboliques, dont le sens leur est révélé par une belle jeune fille nommée Intelligence. Celle-ci s'éloigne; puis le païen rejoint les trois hommes et entend parler pour la première fois de Dieu. Il s'ensuit une longue conversation. Les savants en commun ayant prouvé, par le moyen des arbres et des fleurs, au païen l'existence de Dieu et la résurrection, chacun d'eux explique par une minutieuse argumentation sa propre doctrine. Ils parlent dans l'ordre d'ancienneté des religions, comme le dit Ramon Llull lui-même:¹¹ d'abord le juif, ensuite le chrétien et enfin le musulman. Le païen écoute chacun, mais ne s'engage pas. Après l'exposé sur le christianisme, il ne se convertit pas encore, car il veut s'informer d'abord de la foi mahométane,¹² et à la fin de l'ouvrage, il déclare qu'il veut embrasser la religion qui se révèle la plus vraie,¹³ sans que l'auteur nous indique expressément celle dont il s'agit; les arguments seuls parlent pour le christianisme.

On pourrait être tenté de se demander, si le *Libre del gentil*, qui nous montre une bonne harmonie entre les adhérents des trois religions, est un ouvrage apologétique ou plutôt un livre de la tolérance, explicable par la coexistence du judaïsme, du christianisme et de l'islamisme dans la péninsule ibérique. Il semble qu'il y ait, de même que dans la manière de procéder et d'argumenter, également une différence fondamentale entre Ramon Llull et l'auteur inconnu du poème de controverse concernant les idées principales. Pourtant, pourrait-on s'imaginer que Ramon Llull, qui, sa vie durant, apporte tous ses soins à convertir les infidèles et particulièrement les musulmans, soit un défenseur de la tolérance religieuse? Américo Castro a parlé, il est vrai, de la tolérance existant en Espagne au moyen âge comme «modus vivendi» et basée sur certains passages du Coran,¹⁴ mais Claudio Sánchez-Albornoz a réfuté cette hypothèse avec des

¹¹ *Obres essencials*, t. 1, p. 1072 et p. 1090.

¹² *Ib.*, t. 1, p. 1118.

¹³ *Ib.*, t. 1, p. 1136.

¹⁴ *La realidad histórica de España*, México 1954, pp. 219-226.

raisons concluantes.¹⁵ Quant à Ramon Llull, il faut constater qu'il montre de la bienveillance aux infidèles, qu'il veut plutôt convaincre que de contraindre. Dès le *Libre de contemplació en Deu*, ouvrage écrit peu de temps avant le *Libre del gentil*, il laisse entrevoir ses méthodes de conversion.¹⁶ Et s'il recommande dans son roman didactique *Libre de Blanquerna* à un chrétien et à un juif qui se querellent, de respecter l'amitié et de faire preuve d'amabilité dans la discussion,¹⁷ ce n'est pas au nom de la tolérance, comme on a dit,¹⁸ mais pour la bonne harmonie telle que nous venons de la trouver dans le *Libre del gentil* entre les adhérents des différentes religions; car, au fond, Ramon Llull tend à l'unité de foi, comme il le déclare expressément dans le même *Libre de Blanquerna*.¹⁹ En considérant ce fait, nous arrivons donc à l'idée que le *Libre del gentil* est vraiment un ouvrage apologétique, d'autant plus qu'on rencontre également cette forme de politesse et de bienveillance dans d'autres dialogues de controverse; p. e. Gilbert Crispin fait dire au juif, qui s'adresse au chrétien au début de la discussion: «... vellem ut toleranti animo mecum agas»,²⁰ ce qui n'est pas identique avec l'esprit de tolérance dans l'acceptation que nous donnons à ce mot. Et la suspension de jugement dans laquelle reste le païen dans le *Libre del gentil* est à peu près la même qu'on observe dans le dialogue de Pierre Abélard: le juge, qui est l'auteur lui-même, ne veut pas rendre une sentence avant de connaître les raisons du chrétien,²¹ et à la fin nous n'enten-

¹⁵ *España, un enigma histórico*, Buenos Aires 1956, t. 1, pp. 287-299.

¹⁶ Voir R. SUGRANYES DE FRANCH, *Ramon Llull, docteur des missions*, dans *Studia monographica et recensiones*, edita a Maioricensi Schola Lullistica, vol. 5, Palma de Mallorca 1951, pp. 8-9. Cf. aussi B. ALTANER, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missionstheorie des Raymundus Lullus*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 48, München 1928, pp. 586-610; l'auteur de cet article parle, il est vrai, parfois du «Toleranzgedanke», mais pas dans le propre sens de ce mot.

¹⁷ *Obres de Ramon Llull*, t. 9, Palma de Mallorca 1914, p. 304; RAMON LLULL, *Obres essencials*, t. 1, p. 233.

¹⁸ Voir W. SCHLEICHER, *Ramon Lulls Libre de Evast e Blanquerna*, Genève et Paris 1958, p. 85.

¹⁹ *Obres de Ramon Llull*, t. 9, p. 364; RAMON LLULL, *Obres essencials*, t. 1, p. 225. T. ET J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. 1. Madrid 1939 p. 634, désignent cette idée de «un lenguaje, una creença, una fe» par «el concepto puro, la Idea platónica, de la Cristiandad».

²⁰ *Disputatio Judei et Christiani*, éd. B. Blumenkranz, p. 28, l. 13.

²¹ *Patrologiae cursus completus, Series latina*, éd. J. P. Migne, t. 178, col. 1634.

dans rien non plus sur ce jugement, l'ouvrage d'Abélard étant resté fragmentaire. Ni au XIII^e ni au XIV^e siècle on ne peut parler de tolérance dans le sens moderne de ce terme. Ce que le juif de Boccace raconte, dans la fameuse troisième nouvelle de la première journée du *Decamerone*, sur les trois anneaux symbolisant les trois religions, n'est pas non plus un trait de tolérance, mais un artifice à l'aide duquel Melchisedech se tire d'affaire. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que Lessing dans son poème dramatique *Nathan der Weise* a employé cette historiette pour démontrer l'égalité des trois religions, c'est-à-dire la tolérance.²²

Si l'on ne constate aucune trace de tolérance dans le *Libre del gentil*, les points de vue de Ramon Llull et du poète inconnu se rapprochent de nouveau, et l'on a raison de se demander s'il n'y aurait pas une relation entre le poème latin et le dialogue catalan; en effet, comme nous l'avons vu, ces deux productions littéraires, si différentes dans leur forme et leur manière, ont un important trait commun: les quatre personnages, à savoir le païen, le juif, le chrétien et le musulman, qui ne se retrouvent pas dans d'autres ouvrages apologétiques. Si l'on peut en croire Hans Walther, les dialogues de controverse en prose ont donné naissance aux poèmes de controverse.²³ Car, s'il y a vraiment une relation entre les deux ouvrages en question, on ne peut pas imaginer que le poème latin, qui est si primitif, ait pu exercer une influence sur le *Libre del gentil* (pour lequel, comme nous l'avons déjà dit, le dialogue d'Abélard pourrait avoir été le point de départ); l'inverse serait plutôt pensable. Toutefois, l'auteur du poème, qui ne savait certainement pas le catalan, aurait été obligé de se servir de la traduction latine, dont il existe deux manuscrits du XIV^e siècle,²⁴ mais dont le texte pourrait bien être plus ancien. La composition du poème se placerait donc à une époque plus récente que ne le supposait Hans Walther, c'est-à-dire au plus tôt dans les dix ou vingt dernières années du XIII^e siècle. Cette date coïnciderait avec celle du manuscrit dans lequel le poème se trouve: XIII^e ou XIV^e siècle.²⁵

²² Acte 3, scène 7.

²³ *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, p. 100.

²⁴ Voir S. GARCÍAS PALOU dans RAMON LLULL, *Obres essencials*, t. 1, p. 1056. Le texte latin a été publié par I. Salzinger dans *Beati Raymundi Lulli Opera*, t. 2, Mainz 1722, sous le titre *Liber de gentili et tribus sapientibus*.

²⁵ Voir H. WALTHER, *Das Streitgedicht in der lateinischen Literatur des Mittelalters*, pp. 100-101 et p. 227.

Serait-il vraiment exagéré de supposer une dépendance? Assurément pas. Mais il faudrait, pour mieux défendre cette hypothèse, étudier dans tous les détails le manuscrit en question et les différentes pièces qui y sont contenues. Le poème latin, qui est, nous nous permettons ici de le répéter une dernière fois, un peu grossier et assez superficiel, pourrait être, tout au plus, un faible reflet du *Libre del gentil*, car il laisse de côté la solide argumentation, il bannit la bienveillance envers l'adversaire religieux et il dédaigne la facture artistique, mais, en réservant la discussion avec le chrétien et la conversion du païen pour la fin, il est plus strictement apologétique que le dialogue lullien.

RUDOLF BRUMMER
Germersheim (Alemania)

PRESENCIA DEL «CANTAR DE LOS CANTARES» EN EL «LLIBRE D'AMIC E AMAT»

Los investigadores lulianos indican como fuentes de inspiración del *Llibre d'Amic e Amat*, entre otras: la lírica trovadoresca (Manuel de Montoliu),¹ la poesía italiana franciscana (Wolfgang Schleicher),² la mística de los sufíes árabes (Asín Palacios)³ y, además, el *Cantar de los Cantares* de Salomón.

No hay duda de que Lulio conocía bien la Biblia y por tanto el Cantar. ¿Por qué viene a la memoria el Cantar al leer el libro de Lulio? Klaiber habla de una semejanza de espíritu: «Der Terminologie der ritterlichen 'Liebeshöfe' entnimmt er den 'Kerker der Liebe', das 'Bett der Liebe', den 'Schlüssel der Liebe' die 'Feder der Liebe', das 'Hoffest der Edelleute', entkleidet sie ihres weltlichen Charakters und fügt sie seiner religiösen Liebeskasuistik ein, ohne aber in die Worterotik des Hohen Liedes zu geraten, mit dessen Geist unser Büchlein sonst so eng verwandt ist».⁴ Klaiber opina pues que Lulio no usa sus palabras con la intensidad erótica del Cantar.

Según Riquer: «El idilio 'a lo divino', los diálogos entre el Hombre y Dios y la interpretación de las criaturas como manifestaciones de la bondad y del amor del Creador, hacen forzoso este paralelo cuya evidencia no es preciso razonar por tratarse de un libro de la Biblia. Advuértase, no obstante, que el influjo del *Cantar de los Cantares* sobre el *Llibre d'Amic e Amat* más que concreto y determinado

¹ MANUEL DE MONTOLIU, *Ramon Llull, Trobador*, Estudis Universitaris Catalans, T. 21, Barcelona 1939.

² WOLFGANG SCHLEICHER, *Ramon Lulls Libre de Evast e Blanquerna*, Kölner Romanistische Arbeiten, Neue Folge Heft 12 - Genève, Paris 1958.

³ MIGUEL ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado. Estudio del «Sufismo»...* Madrid 1930.

⁴ RAMÓN LLULL, *Das Buch vom Liebenden und Geliebten* (Trad. de LUDWIG KLAIBER) Olten 1948; pág. 33.

en pasajes fijos, estriba en una profunda semejanza de trance poético y de tono místico».⁵

Montoliu dice: «Àdhuc externament, en les imatges, en les expressions líriques, en les efusions del sentiment amorós, aquests dos llibres lullians [*Llibre d'Amic e Amat* y *L'Arbre de filosofia*] no prenen mai peu en la sensualitat refinada, en el diliri dels sentits, en l'anhel de possessió carnal, que omplen els versicles del Càntic de la luxuriant frondositat i dels símbols de l'erotisme exacerbado de la lírica amorosa conreada pels poetes orientals».⁶

Estudiem los límites de la repercusión del Cantar en el libro lulliano, a través de la confrontación de conceptos, situaciones y motivos análogos en ambos.

El *Llibre d'Amic e Amat* está destinado a aumentar el amor y la devoción a Dios del hombre fiel que ya le ama. Los 365 versículos sirven de estímulo y como material para la contemplación de Dios. Cada versículo es en sí completo y la comprensión de su contenido requiere la mayoría de las veces un esfuerzo por parte del lector.

Según el sentido puede dividirse el Cantar en partes, que son en cierto modo de distinto género, siendo el tema central el amor entre Salomón y la Sulamita. A esto corresponde en la obra de Lulio el amor del Amigo (el hombre) al Amado (Dios).

Para seguir de forma más sistemática este estudio, la comparación⁷ seguirá —en lo posible— las distintas etapas o fases de la vida amorosa mística.

La búsqueda

El motivo de la búsqueda por el amado aparece a menudo en ambas obras, lo que refuerza el supuesto de que el Cantar ha influido en el libro de Lulio. En un trozo del Cantar y en un versículo de Lulio la acción se desenvuelve de una manera análoga.

⁵ RAMÓN LLULL, *Libro de Amigo y Amado. El Desconsuelo* (Trad., pról. y notas de MARTÍN DE RIQUER) Barcelona 1950; pág. 42.

⁶ MANUEL DE MONTOLIU, *Ramon Llull i Arnau de Vilanova*. Barcelona 1958; pág. 105.

⁷ Para el texto catalán del *Libro de Amigo y Amado* seguimos la edición de RIQUER; para el *Cantar de los Cantares* a fin de que los paralelos resulten más claros seguimos la edición catalana de FREDERIC CLASCAR: *El Càntic dels Càntics de Salomó*, Barcelona 1918.

39. «Llevà's matí l'amic, e anava cercant son Amat; e atrobà gents qui anaven per la via, e demanà si havien vist son Amat. Respongueren-li dient quan fo aquella hora que son Amat fo absent a sos ulls mentals. Respòs l'amic, e dix: —Anc, pus hac vist mon Amat en mos pensaments, no fo absent a mos ulls corporals, cor totes coses visibles me representen mon Amat».
- III, 1 «Jo, en la meva estrada, de nits, cerc el que la meva ànima estima! El cerquí i no l'encontrí! Em llevaré doncs, daré tombs per vila: per les places i pels vials cercaré a qui la meva ànima estima. El cerquí i no l'encontrí. M'encontren els guaites que ronden cuitat, ¿hauríeu vist el que la meva ànima estima? Just passava jo de l'indret d'ells, si n'encontre el qui la meva ànima estima: ...».

Los textos son parecidos hasta en las preguntas acerca de la estancia del amado: A una hora fija: por la mañana (o por la noche) el amante se levanta a fin de buscar al amado por el camino (o por la ciudad) y encuentra gente (o guardas), a quienes pregunta si han visto a su amado. Lulio prefirió situar la busca en la «mañana» en vez de en la «noche». La mañana de Lulio simboliza repetidas veces la llegada de la luz del Amado, que disipa las sombras que están entre el Amigo y el Amado; es la llegada del mismo Amado (cf. 99, 122, 123, 205). En el *Cantar de los Cantares* el carácter de la noche es más realista y directo. Con valor simbólico aparecerá después en San Juan de la Cruz. La Sulamita busca a Salomón por las calles y plazas de una ciudad, mientras que el camino por donde el Amigo busca al Amado no puede ser considerado como un lugar geográfico determinado. Es el camino a través del cual el hombre fiel busca a Dios. La Sulamita se dirige a los guardas de la ciudad real. No se cita la respuesta. Por el texto siguiente podría concluirse que es negativa. La réplica de la gente al Amigo tiene la forma de una pregunta extraña. Hasta ahí el sentido del versículo era concreto y directo. Luego no aparece tan claro, qué gente encuentra el Amigo. La gente simboliza en Lulio, en este versículo, un desdoblamiento de su yo, que posibilita el diálogo. El carácter de la pregunta así lo muestra. Otras veces el papel de la gente es simbolizar el mundo ajeno a los dos amantes. En este segundo sentido, solamente, es posible encontrar analogías en el Cantar, que, por lo demás, no son decisivas.

En cuanto la Sulamita hubo pasado los guardas, encontró «al que su alma estima». El amante encuentra a su amado antes que los guardas. En ambas obras los amantes no reciben ayuda de nadie (sentido místico de la unión inmediata); y en el fondo saben mejor que ningún otro cómo encontrarse.

De existir una relación entre ambas obras, no cabe duda de que Lulio modificó el esquema primitivo dándole un nuevo sentido, más inconcreto, más espiritual.

Hay dos párrafos en el Cantar que manifiestan aversión hacia quienes estorban a los amantes. Tres veces se repite el conjuro:

II, 7 «Jo us conjur, a vosaltres, filles de Jerusalem, per les daines, per les cérvoles del camp; oh, no deixondui! oh, no desvetlleu l'amor fins que en tindrà albir!» (=III, 5; VIII, 4).

El otro párrafo contiene una descripción de la naturaleza: La viña ha florecido. La Sulamita dice:

II, 15 «—Caceu-nos, ai!, les renards, les renards menudes; que fan mal als vinyars, i el vinyar nostre flora!».

Aquí también se expresa el deseo de que el encuentro de los amantes no sea estorbado.

Por medio del esfuerzo mental y la gracia de Dios el Amigo va a encontrarse con su Amado. En su camino de contemplación tiene que oponerse a las distracciones que se le representan, cuando, por ejemplo, las gentes se acercan a a él y le preguntan.

356. «Anava l'amic consirós en son Amat, e atrobà en la via grans gents e grans companyes qui li demanaven de noves; e l'amic, per ço cor atrobava plaer en son Amat, no respòs a ço que li demanaven, e dix que per ço que no es llunyàs de son Amat no volia respondre a llurs paraules».

El Cantar no se refiere a esfuerzos mentales para evitar la perturbación que proviene del mundo, sino que expresa solamente el miedo y la defensa física. El sentido alegórico no es, ni mucho menos, tan claro como en Lulio, en lo que se refiere a los hechos espirituales del alma para liberarse del mundo (*purgatio*).

En momentos aparece la situación inversa: se pregunta al amante donde está su amado. En la obra de Lulio:

23. «Demànren a l'amic on era son Amat. Respòs: —Ve'l-vos en una casa pus noble que totes les altres nobilitats creades; e ve'l-vos en mes amors, e en mos llanguiments, e en mos plors».

Esta vez el Amigo no indica la estancia del Amado. sino da señales que prueban su presencia.

La Sulamita parece dar una contestación más concreta.

- VI, 1-3 «—I, devés on partia el teu amat, la bella entre les dones? Devés on girava el teu amat, que amb tu el cercaríem? Oh! mon amat davalla al seu hort, a les eroles del bàlsam, a pasturar als jardins, a collir-hi assutzenes. Jo só del meu amat, i és mon amat per mi: ell pastura entre lliris».

En otro lugar Salomón compara la Sulamita a un lirio, a un jardín (cf. II, 2; IV, 12). Por tanto la respuesta podría decir: mi amado está conmigo. De acuerdo con el fondo del sentimiento de mutua posesión y la sensación de la presencia del amado la respuesta adquiere gran semejanza en ambas obras. Más aún: ambos textos se basan en un sistema semejante de preguntas y respuestas sobre la persona amada.

Anhelo y enfermedad

Varios versículos expresan que el Amigo se encuentra enfermo, añora a su Amado y que el Amado le cura, con sus dones, su presencia o el recuerdo.

22. «Malalte fo l'amic, e pensava'n l'Amat: de mèrit lo peixia, e ab amor l'abeurava, en paciència lo colgava, d'humilitat lo vestia, ab veritat lo metjava».
338. «Hac l'amic fam, set, calor, e fred, pobretat, nuedat, malfaltia, tribulació; e fóra finit si no hagués membrança de son Amat, qui el sanà ab esperança, remembrament, e ab lo renunciament d'aquest món, e ab lo menyspreament de la gent».

La desgracia que sufre el Amigo por amor está descrita como sufrimiento corporal: hambre, sed, calor, frío y sobre todo enfermedad. Esencial es que el Amigo piense en su Amado o bien se acuerde de él. Gracias a este pensar recibe los remedios del Amado por medio de acciones inferiores que le confortan.

207. «Malalta fo amor con l'amic oblidà son Amat; e malalte és l'amic, car, per sobrememorar, son Amat li dóna treballs, ànsies e llanguiments».
224. «Malalta era amor. Metjava-la l'amic ab paciència, perseverança, obediència, esperança. Guaria l'amor, e emmalaltia l'amic. Sanava-lo l'Amat donant-li remembrament de ses virtuts e de sos honraments».

El amor personificado desempeña una tercera función en estos dos versículos. Por él el Amigo se pone enfermo. El amor produce los pensamientos que le martirizan (*treballs, ànsies, llanguiments*) y que por otro lado le hacen recordar las virtudes del Amado. El amor es curado y crece con los pensamientos y recuerdos. El anhelo y sufrimientos en el Amigo son a la vez, paradójicamente, la mayor felicidad. Un versículo luliano dice:

87. «Malalte fo l'amic per amor, e entrà'l veer un metge qui muntuplicà ses llangors e sos pensaments; e sanat fo l'amic en aquella hora» (cf. 50, 243).

¿Hay algo parecido en el Cantar en la metáfora «enfermedad - pasión del amor»? La Sulamita se dirige a las hijas de Jerusalén:

- V, 8 «Jo us conjur, a vosaltres, filles de Jerusalem! si trobàveu el meu amat, què li diríeu? 'que malalta d'amor só jo!'».

«Enferma» significa que está necesitada de amor, que sufre por la ausencia de su amado. El sufrimiento no es considerado como un remedio para aumentar el amor, como en Lulio. En otro lugar se dice:

- II, 5 «Retorni'm amb herbes, conforti'm amb pomes, car malalta d'amor só jo».

Hay aquí una forma de consuelo sustitutiva de la presencia del amado.

El motivo «enfermedad por amor» se encuentra frecuentemente en la poesía amorosa. Por tanto, no hay razón para afirmar que el *Cantar de los Cantares* sea la fuente luliana en este caso. Téngase en cuenta que, además, Lulio llena esta imagen con el peculiar sentido místico que preside todo el *Llibre d'Amic e Amat*, expresándose casi siempre de forma paradójica.

Incomprensión y desprecio de la gente

La enfermedad de amor aísla al hombre de su ambiente. Las gentes no comprenden su pasión. Le menosprecian y maltratan. A menudo llaman «foll» al Amigo.

11. «—Amic foll, ¿per què destruuus ta persona e despens tos diners, e lleixes los delits d'aquest món e vas menyspreat enfre les gents? — Respòs: —Per honrar los honraments de mon Amat, qui per més hòmens és desamat, deshonorat, que honorat e amat».

En este versículo puede verse la actitud del Amigo: Por su amor soporta el desprecio. El desprecio así como la enfermedad es una de las etapas necesarias en el camino a Dios. Es una prueba para el fiel. Pertenece a la valoración cristiana del sufrimiento. La Sulamita por su parte conoce el ser despreciada y maltratada:

- V, 7 «M'entren els guaites que ronden ciutat e ells em colpien, em ferien: del damunt meu em treien el mantell els guardes de les muralles!».

Pero la Sulamita no conoce la actitud ascética de quien utiliza el dolor como medio de purificación y perfección. Ella intenta escapar del mal trato y de los malos pensamientos de la gente.

El «despertar» del amante

¿Hay relación entre los conceptos lulianos «despertarse, estar despierto, dormir» y «morir» y «despertar, velar» y «dormir» del Cantar? Para designar que el Amigo olvida a su Amado, Lulio usa las expresiones «dormir» y «morir». Con el «despertar» se reanuda el amor; el Amigo piensa y se acuerda de su Amado y el amor vive en él y media entre ambos. Dormir=olvidar y despertar=recordar son constantes del simbolismo luliano.

239. «Adormí's l'amic e morí amor, car no hac de què visqués. Despertà's l'amic e reviscolà amor en los pensaments que l'amic tramès a son Amat».
276. «L'Amat e amor vengren veer l'amic qui dormia. L'Amat cridà a son amic, e amor lo despertà. E l'amic obeí a amor, e respòs a son Amat».

En el siguiente pasaje del *Cantar de los Cantares* aparece «dormir» sin carácter simbólico alguno, interpretando el amor como una personificación. Se ha citado el conjuro de las hijas de Jerusalén:

II, 7 «...oh, no desvetlleu l'amor fins que en tindrà albir!».

Otras veces parece mayor la relación con el simbolismo luliano:

V, 2 «Jo dorm, mes el meu cor vetlla... oh! la veu de mon amic que truca! –No m'obriries, la germana mia,...». V, 5 «Em lleví jo a obrir al meu amat,...».

Lulio usa a menudo en sus versículos formas análogas. El amor de la Sulamita vela aunque su cuerpo duerme. La explicación siguiente de este párrafo nos acerca a una idea luliana. Al oír el llamamiento del amado la Sulamita se despierta completamente. Una situación semejante, pero de rasgos más definidos, ofrece Lulio en el «despertar del Amado»:

276. «L'Amat e amor vengren veer l'amic qui dormia. L'Amat cridà a son amic, e amor lo despertà. E l'amic obeí a amor, e respòs a son Amat».

La proximidad del amado y el encuentro de los amantes

Al acercarse al amado, el amante se emociona y turba. Lulio dice:

58. «Anava l'amic desirant son Amat, e encontrà's ab dos amics qui ab amor e ab plors se saludaren, e s'abraçaren e es besaren. E esmortí's l'amic: tan fortment li remembraren los dos amics son Amat».

El recuerdo del Amado emociona al Amigo; en otro versículo es el Amado mismo quien, al hablarle, le turba:

116. «Encontraren-se l'amic e l'Amat, e foren testimonis de llur encontrament saluts, abraçaments, e besars, e llàgremes, e plors. E demanà l'Amat a l'amic de son estament; e l'amic fo enbarbesclat en presència de son Amat».

La llegada de Salomón agita a la Sulamita.

V, 4 «Per l'espíral entrà mon amat la mà, i al meu dins s'estremiren mes entranyes:...».

Como en el versículo Iuliano antedicho, la presencia del amado emociona. Pero puede observarse que en el versículo no sólo la llegada del Amado sino especialmente la pregunta conmueve al Amigo. Este dirigirse al intelecto (a la memoria en 58.) hace desmayarse al Amigo, mientras que en el Cantar la turbación es esencialmente sensitivo-afectiva.

La estructura del párrafo a que pertenece la frase citada del Cantar tiene un paralelo Iuliano:

42. «Tocava l'amic a la porta de son Amat ab colp d'amor e esperança. Oia l'Amat lo colp de son amic ab humilitat, pietat, paciència, caritat. Obriren les portes deitat e humanitat. E entrava l'amic veer son Amat».

El Cantar dice:

- V, 2 «Jo dorm, mes el meu cor vetlla... oh! la veu de mon amic que truca! —No m'obriries, la germana mia,...». V, 4 «Per l'espíral entrà mon amat la mà, i al meu dins s'estremiren mes entranyes: Em lleví jo a obrir al meu amat,...». V, 6 «Sí n'obre jo, doncs, al meu amat... i ai! el meu amat era enllà partit!».

Puede comprenderse este párrafo como un sueño desde «Jo dorm», con lo que el desarrollo de la acción quedaría más claro. La Sulamita se despierta y no ve a Salomón que antes estaba en sus sueños. Es posible también una interpretación de carácter simbólico. La Sulamita espera a su amado. El amado llega, se manifiesta y da señales de su presencia (voz, llamada, mano). Ella sale a su encuentro abriendo, pero él ha desaparecido. La unión no se realiza. El versículo Iuliano concluye con el encuentro del Amigo y el Amado. En este caso es el Amigo que toca a la puerta de su Amado. El llamamiento es una preparación de este encuentro en sentido figurado. Los golpes a la puerta son golpes de amor y esperanza. Son fuerzas mentales que por tanto se hallan en el interior del Amigo. En el interior también está el lugar de acogida del Amado.

La situación es semejante en ambas obras, si bien en detalle difieren.

En otros versículos el lugar interior está señalado con las palabras «albergue, jardín».

230. «Venc l'Amat albergar a l'hostal de son amic, e féu-li son amic llit de pensaments; e servien-li sospirs e plors. E pagà l'Amat son hostal de remembraments».

Hay metáforas para el lugar del encuentro en el Cantar. Este lugar se halla en el mundo exterior.

- I, 4 «...entri'm el rei als seus penetrals: ...».
- I, 17 «-Les bigues del nostre casal són cedres; el nostre teginat, xiprés».
- II, 4 «-Oh, dugui'm ell a la cel·la del vi,...».

La metáfora de lugar «jardín» se semeja más en ambas obras.

162. «Amor e desamor s'encontraren en un verger on parlaven secretament l'amic e l'Amat;...» (cf. 26).
- IV, 12 «Hort clos ets tu, germana mia, esposa! verger clos, fontana segellada!...». 16 «...-Entri mon amic al seu verger, i mengi ell sa fruita regalada».

La Sulamita invita a su amigo a saborear las frutas que ha reservado para él. El «jardín» en la obra luliana como sitio de encuentro de los amantes no es imagen de la persona, sino de la disposición interior del Amigo para recibir al Amado.

Glorificación del amado

En ambas obras se trata repetidas veces de la veneración al amado. El Amigo «canta» (cf. 184) y describe las cualidades superiores del Amado.

36. «Demana ren a l'amic si camiaría per altre son Amat. Respòs, e dix: -E qual altre és mellor ni pus noble que sobiran bé, eternal, infinit en granea, poder, saviea, amor, perfecció?».
304. «-Amat! En la tua granea fas grans mos desirers, e mos pensaments e mos treballs. Car tan és gran que tota res és gran que de tu ha membrança, e enteniment e plaer; e ta granea fa poques totes coses qui són contra tos honraments e manaments».

En el Cantar cada uno hace elogios de la hermosura y de la perfección del otro. Preguntan a la Sulamita:

V, 9-12 «—I, ¿quina llei d'amat és ton amat, la bella entre les dones? I, ¿quina llei d'amat és ton amat, que així tu ens conjuris? —Candi i vermell és mon amat, vistent entre deu mil: Son cap és or, i or fi; sos rulls, tanys de palmera, negres com el corb; sos ulls, dues colomes als rials de les aigües, esbandint-se en la llet, reposant d'abundor; ...» etc. (vid.: IV, 1-7; VI, 4 - VII, 10).

El Amigo nombra las cualidades divinas de su Amado. Entre ellas se cuenta la hermosura y la magnificencia, que no se refieren al aspecto externo, sino a su ser divino y sus acciones. Salomón es elegido rey y sacerdote de su pueblo y se distingue por su belleza corporal. Las partes del cuerpo son comparadas con objetos de la naturaleza. Hoy todavía no son unánimes las interpretaciones sobre el simbolismo de este pasaje. Es típico, en las comparaciones de la literatura hebrea, que el poeta se extienda en la descripción del objeto olvidando su relación con la cosa comparada. (Ringgren).⁸

Por ejemplo, Salomón alaba las cualidades de la Sulamita:

IV, 4 «ton coll, torre de David, alçada d'atalaia! al cim, mil escuts en pengem, tot l'armament dels braus; ...».

El cuello es comparado con la torre de David y a continuación se describe la torre, abandonando el tema central de la Sulamita. En los versículos lulianos no hay digresiones semejantes. Todo está más estrictamente referido al contenido y la intención del texto. Por eso el elogio sobre el Amado no sólo se basa en la alegría para quién alaba, sino también quiere —como muchos otros versículos— incitar a la evocación del ser querido.

En el Cantar la alabanza da lugar a imágenes ricas. La naturaleza aparece en su abundancia. En el texto luliano el mundo visible representa al Amado. La respuesta del Amigo que busca al Amado a la gente es: «Anc, pus hac vist mon Amat en mos pensaments, no fo absent a mos ulls corporals, cor totes coses visibles me representen mon Amat» (39).

⁸ *Das Hohe Lied* (Trad. y notas de HELMER RINGGREN), ATD [Altes Testament Deutsch] Teilband 16/2, Göttingen 1958; pág. 18.

Por ejemplo simboliza al Amado el pájaro que hace recordar al Amigo su Amado cantando.

26. «Cantava l'aucell en lo verger de l'Amat. Venc l'amic, qui dix a l'aucell: —Si no ens entenem per llenguatge, entenamnos per amor; cor en lo teu cant se representa a mos ulls mon Amat».

La Naturaleza

En el *Llibre d'Amic e Amat* las imágenes y metáforas del mundo de la Naturaleza hacen pensar en el *Cantar de los Cantares*. Los vesículos lulianos que contienen estas imágenes y metáforas son los menos. Pero, examinándolos más detenidamente, se nota que los conceptos naturales simbolizan imágenes delicadas, de gran valor poético. No hay especulación en el Cantar. La Naturaleza es el mundo del amor, en que tiene lugar el mismo. No se puede distinguir bien, cuando la Naturaleza se expresa por sí o cuando simboliza el amor entre la Sulamita y Salomón. Los conceptos de la Naturaleza casi nunca se separan completamente de su sentido intrínseco. No son usados en abstracto, como lo hace Lulio quien no determina geográficamente la Naturaleza como el Cantar.

Monte, llanura, león

Las palabras «monte y llanura» y «león» son un ejemplo de la utilización distinta de conceptos de la Naturaleza en el *Llibre d'Amic e Amat* y en el Cantar. «Arbol» y «jardín», en cambio, como se ha observado, guardan cierta relación.

112. «Anava l'amic per munts e per plans, e no podia trobar portal on pogués eixir del carçre d'amor qui llongament havia tengut en presó son cos, e sos pensaments, e tots sos desirers e plaers».

El andar por montañas y llanuras, expresa qué dificultades tiene que superar en la búsqueda de su Amado.

En el Cantar, Salomón dice a la Sulamita:

- Iv, 8 «Vina amb mi del Líban, esposa, vina-te'n amb mi del Líban! ix-te dels cims de l'Amana, dels pics del Senir i de

l'Hermon: dels indrets, catau dels lleons, de la terra muntana de les ósses!».

Tampoco esta petición debe ser entendida al pie de la letra. Sin embargo, se representa una región determinada del Líbano, donde hay montañas, cuevas y fieras. El león de los versículos lulianos —con distinto simbolismo— no está adscrito a ningún lugar determinado. Dicho león simboliza la tentación diabólica que acosa al hombre espiritualmente tibio.

119. «Jurcava l'amic a seguir son Amat e passava per una carrera on havia un mal lleó qui auceia tot home qui en passava pererosament e sens devoció».

Árbol, flores y frutas

No es necesario insistir sobre la importancia del árbol en el mundo simbólico luliano. En el *Llibre d'Amic e Amat* predomina el simbolismo árbol-Amado, árbol-Dios que pudo haber sido inspirado por el *Cantar de los Cantares*:

46. «Estava l'amic tot sol, sots la ombra de un bell arbre...».

El bello valor simbólico del árbol (árbol-Dios, [compañía, protección]) es realzado por la delicada insinuación. Mucho más sensorial y directo es, como siempre, el modo de aludir del Cantar:

- II, 3 «—Com la pomera entre els arbres del bosc, així mon amat entre els donzells. A la seva ombra delia jo de seure, car son fruit sap dolç al meu tast».

Otro versículo luliano, muestra un claro paralelismo formal con éste, aunque mucho más espiritualizado.

85. «Demanà l'amic a son Amat qual cosa era major: o amor o amar. Respòs l'Amat, e dix que, en creatura, amor és l'arbre e amor és lo fruit, e els treballs e els llanguiments són les flors e les fulles; e en Déu, amor e amar son una cosa mateixa, sins negun treball, llanguiment».

El Amigo pregunta; el Amado responde con una alegoría del amor en el interior de la criatura. Esta indicación de lugar excluye desde el principio su identificación con un árbol real. Interesa sobre todo la relación con frutas, flores y hojas. El manzano está entendido de

un modo más realista. Hay un cierto paralelo entre los conceptos lulianos y los del Cantar. (Lulio: amor-árbol, Cantar: amado-árbol; Lulio: amar-frutas, Cantar: goce de amor - goce de frutas; Lulio: pena-flores y hojas (cf. 57), falta en el Cantar). Contribuye a marcar la diferencia entre el carácter realista-sensorial de las figuras del Cantar y la delicada espiritualidad del simbolismo abstracto luliano, la presencia de las numerosas especies de árboles en el libro de Salomón, mientras que en Lulio se da casi exclusivamente la forma genérica.

¿Puede hablarse tras de este estudio de una influencia del Cantar en el *Llibre d'Amic e Amat*?

Hemos observado en las obras semejanzas en el empleo de metáforas y símbolos; por ejemplo: enfermo, despertar, y árbol, frutas, jardín. Además hemos encontrado semejanzas en los motivos literarios empleados: la búsqueda del amante por el amado, la soledad, el preguntar de la gente al amante por el amado, el encuentro con el amado y la alegoría del «árbol», etc. En Lulio el contenido simbólico ha ganado en espiritualización. Las semejanzas no se presentan como consecuencia de una influencia directa. Parecen ser, en algunos casos, más bien recuerdos de la lectura del Cantar.

No es sólo una espiritualización formal o de estilo. Toda la intención de la obra se desarrolla en un plano de mayor delicadeza espiritual. El Amigo busca, aunque la busca represente dolor y fatigas. La Sulamita busca una felicidad, huyendo al mismo tiempo de penalidades y molestias. El halo místico que envuelve el *Llibre d'Amic e Amat*, impregnándolo en cada momento, apenas se encuentra en el Cantar, de sentimientos más rudimentarios, como su época de aparición.

El Amigo muestra una actitud que nace de su decisión de entregarse al amor divino. Intenta lograr su fin partiendo del intelecto; las fuerzas de amor en él son especialmente intelectuales:

347. «Contemplant l'amic son Amat, s'assubtilava en son enteniment, e enamorava's en sa volentat. E és qüestió per qual dels dos assubtilava pus fortment sa remembrança a rememorar son Amat». (cf. 53, 168, 344).

Este carácter intelectualista explica también el mundo abstracto que predomina en el *Llibre d'Amic e Amat*. En el Cantar, el mundo sensitivo se percibe con carácter inmediato. Para Lulio cualquier ser distinto del Amado es un punto de partida del pensamiento hacia sus

consideraciones sobre el Amado y el mutuo amor. Los objetos reales traen a la Sulamita una imagen o recuerdo directo del amado (valor simbólico o reflejo). Leyendo la obra de Lulio, la forma exterior resuena como un eco del Cantar, alimentada por elementos amorosos provenzales. La terminología es más delicada, más intelectual. La forma de la paradoja abunda y el simbolismo es más rico e intenso. El contenido simbolizado es distinto, pues la distancia de este amor ultraterreno a un amor humano es mucho mayor. Lulio ha espiritualizado el amor divinizándolo.

Podemos concluir, con Riquer, que «el *Llibre d'Amic e Amat* es un tratado personal y originalísimo, que si en algún momento imita alguna producción anterior siempre es para superarla».

BRIGIT SEELEMANN
Hamburg (Alemania)

EL TEMA MEDIEVAL DE LA VIRGEN DEL MANTO EN EL SIGLO DE LAS REFORMAS

Un tema iconográfico mariano, caro a todo el bajo Medioevo europeo y que ha sido estudiado con bastante detención es el de la Virgen del Manto, conocido en los países románicos por «Verge de la Mercè», «Virgen de Gracia», «Vierge de Miséricorde», «Madonna del Popolo» y en las tierras de habla germánica designado corrientemente con el nombre de «Schutzmantelmadonna». Suele figurar a la Virgen extendiendo su manto, en ademán de protección, sobre un grupo de devotos eclesiásticos, seculares o a veces, representantes de las distintas clases sociales, constituyendo, en este último caso, una especie de «pendant» religioso de la Danza de la muerte, a la que orea un aire más profano.¹

Ramón Llull mismo, en la plena Edad Media, con su manera de escribir alegórica parece rozar literariamente el tema cuando en el *Llibre de Sancta Maria* quiere que el pecador sea vestido por la Virgen de su misericordia y su piedad para que éste pueda presentarse ante Dios trocada su desesperación primera en esperanza merced a la ayuda dispensada. «Car lo pecador en quant se desespera toca la justicia de Deu qui puneix los pecadors, e en quant toca nostra Dona ab son membrar, entendre e amar, toca la misericordia e pietat de que nostra Dona es vestida e la misericordia e la pietat de nostra Dona han concordança en la justicia, e en axí lo pecador corverteixse de

¹ PAUL PERDRIZET, *La Vierge de miséricorde* (Paris 1908) (= Bibliothéque des Ecoles francaises d'Athenes et de Rome, 101) y VERA SUESSMANN, *Maria mit dem Schutzmantel* «Marburger Jahrbuch fuer Kunstwissenschaft» 5 (1929) 285-351 son los dos estudios fundamentales dedicados hasta ahora a la Virgen del Manto. Más bibliografía sobre el tema se puede ver en mi estudio: *La Vigen del Manto en Mallorca*, «Analecta Sacra Tarraconensia» 34 (1962) 263-303, y en cuya tercera parte me ocupo del «manto» desde el punto de vista de la fenomenología religiosa.

desperança en esperança per ço car membra e entén e ama nostra Dona». ² Presupuesto, naturalmente, para la mejor inteligencia de esta misericordia y piedad de Nuestra Señora que de ella está cortado su vestido: «De un drap de misericordia e de pietat, dix Lausor, ha feta nostra Dona gonella, cota e mantell vel e corona, per tal que'ls pecadors la vegem sots hàbit de misericordia e de pietat». ³

Este tema ha perdurado, bien que mal, en formas ya moldeadas de la piedad popular atávica como el grabado y en esta pervivencia del pasado en el presente que es el folklore hasta casi nuestros días. Francisco Camps y Mercadal recogió en Menorca una oración para ir de camino que recuerda unidas dos devociones tan característicamente bajomedievales como el Manto de la Virgen y la Santa Faz:

«Per aquest camí me'n vaig;
Déu n'hi sia entès;
d'àngels, trentetrès
ni mort, ni près,
ni de mala llengo escomès.
El manto de la Verge Maria
abrigat me sia;
el vel de Nostre Senyor
que sigui mon defensor». ⁴

Pero el tema de la Virgen del Manto ha desaparecido del gran arte —pintura y escultura— hace mucho tiempo, salvo contadas excepciones. El tema se ha mantenido por esta inercia propia de lo religioso, pero ya a principios de los tiempos nuevos perdió aquella vitalidad que la animara en los siglos XIV y XV. Se mantuvieron, si acaso aquellas advocaciones que habían brotado a su socaire en el otoño de la Edad Media, pero la savia de antaño no alcanzó a más que a substituir imágenes gastadas por los años o las modas, o a reproducirlas en las artes menores, más o menos modernizadas, y ello en los países románicos porque en los germánicos la tradición iconográfica cesó de forma más abrupta. El soplo de la reforma luterana enfrió la devoción a un tema que si tenía gran fuerza expresiva y poder canalizador de

² *Libre de Sancta Maria* (Palma de Mallorca 1915) cap. 21. pág. 156.

³ O. c. 155. Me ha llamado la atención sobre este texto el P. Antonio Oliver C. R. A él, mis gracias.

⁴ F. CAMPS MERCADAL, *Folklore menorquí* 2 (Mahón 1921) 12.

la piedad se prestaba de sí también naturalmente a desenfoces y errores en su uso y comprensión.

Resulta curioso constatar que cuantos se han ocupado monográficamente del tema del manto de la Virgen hacen alusión a esta helada que constituyó la Reforma protestante para la floración que a principios del siglo XVI disfrutaba, pero la apuntan sólo de pasada, sin documentarla.⁵ Quisiera hacerlo ahora aduciendo varias citas entresacadas de los sermones de Martin Luther a fin de que se pueda calibrar la crítica que hizo al tema, un tema tan grato y cordial, pero que, como se verá, como todas las cosas humanas tiene también sus lados menos favorables y se sostiene en el equilibrio inestable que es propio de toda forma expresiva religiosa a la que debe regular siempre el buen sentido de la devoción y el ánimo de acero de la rectitud dogmática.

Y para que se advierta con más claridad la ambigüedad propia del tema apuntaré antes dos alusiones que a nuestro tema hace en su epistolario una de las figuras de más relieve de la primera reforma católica italiana, coetáneo de Martin Luther, Cayetano de Thiene, un hombre plenamente medieval como él —y como San Ignacio de Loyola— pero que vivieron en la avanzada de los tiempos nuevos y desarrollaron una intensa actividad religiosa, aunque llegaran demasiado tarde entrambos para que la tan suspirada reforma, que estos dos iniciaron por su cuenta con la oleada espiritualista de las nuevas órdenes, se anticipara a la protestante que llevó consigo el desgaje de la cristiandad de Europa.

Cayetano de Thiene vive una piedad mariana férvida, tierna, tradicional. La conocemos exclusivamente por sus cartas en las que sus anhelos calientes tienen todo el aire y la traza de la oración personal que aquí posa y sedimenta. Rafael Sanzio colocó a la Virgen en la «Pala Ansidei» de la «London National Gallery» sobre un trono en el que escribe la leyenda «Salve Mater Christi».⁶

Cayetano coetáneo suyo menciona, como él aquí, siempre a la Virgen a la par de su hijo Jesús. Sus alusiones provienen a veces de conmemoraciones litúrgicas, otras directamente de la Biblia, pero salen siempre de quien tiene presentes al espíritu los misterios de la

⁵ PERDRIZET, 201. Únicamente cita un texto de Zwingli que se refiere a la ostensión del pecho de parte de la Virgen, sobre lo que hablaremos luego.

⁶ E. CAMESASCA, *Tutta la pittura di Raffaello*, I, lám. 49.

Vida de Cristo. Pero San Cayetano no hace hincapié como Rafael en la grandeza de la Virgen por ser Madre de Cristo, de donde la majestuosidad de su trono, sino que matiza de ordinario su cercanía a nosotros, consecuencia de esta misma circunstancia. Y aún la cercanía de Cristo a nosotros por el mismo motivo de ser hijo de María. Así en una carta de 1522 a una recién casada, a quien quiere animar a vida más espiritual, habla de «Christo Figlio di Maria Vergine» y de la «carne del Figliolo di Maria Vergine, huomo Dio, Christo Gesù». ⁷ Y en otra de 1541 menciona «lo Figliuolo di Dio e di Maria Vergine». ⁸

Los epítetos que la tributa corren toda la gama de colores, desde la liturgia a su devoción personal. Y así ella es «Regina delli Angeli», «Maria sempre Vergine» y es también —en la línea de acercamiento que antes sugerí— «Sanctissima Advocata», «Madre della Consolation», «Stella et Maestra», en fin «Patrona», «mia Patrona». ⁹

La repetida conexión de María con Cristo vale quizás la pena de subrayarla como de hecho la subrayaba la iconografía mariana de su tiempo, pues con el pasar de los siglos, y la insistencia en las prerrogativas y misterios marianos propia de los tiempos modernos, no reparamos demasiado en la representación iconográfica de la Madre de Dios, antaño, poco menos que ópticamente, inseparable del Niño Jesús. El que la Virgen apareciera exenta solía darse pocas veces, y cuando lo era, era para subrayar su carácter intercesor, como en el caso del motivo del manto que nos ocupa. Entonces ella era la «sanctissima advocata» que en su condición de «madre del redentore nostro» intercedía en favor de los restantes hijos suyos, llenos de faltas y miserias. Una alusión epistolar del santo en carta a la religiosa dominica napolitana Maria Caraffa, del 6 de abril de 1541, constituye un argumento en pro de esta afirmación. ¹⁰ Es del tenor siguiente:

«Invocamo la Santissima Avvocata, Madre del Redentore nostro, che si degni coprire le nostre bruttezze et presentarne al Giudice giusto, suo Figlio: non ricusarà pigliare dalla sua madre li grandi nostri debiti, et come di essa fussen per essa pagati al Padre eterno suo et nostro».

⁷ FRANCESCO ANDREU, *Le lettere di San Gaetano Thiene* (Città del Vaticano 1954) 50-51.

⁸ ANDREU, 89-90.

⁹ ANDREU, *passim*.

¹⁰ ANDREU, 90.

La Virgen figura aquí como «abogada» de unos y al tiempo como «Madre de Otro», involucrada en el proceso de la salvación. Este Otro, Cristo, figura literalmente como «Redentor» y como «Juez». María es la que en gracia a su posición excepcional de Madre de Cristo puede alcanzar perdón para los hombres. Y ello bajo la imagen del «coprire le nostre brutetze...».

Durante los años de transición que le tocó vivir a San Cayetano, la iconografía de la Virgen del Manto, estaba en gran boga; Americo Vespucci, se hacía enterrar en la capilla gentilicia de Santa Maria Novella de Florencia bajo el manto de una Madonna de Misericordia.¹¹

La familia de Jakob I Fugger, segundo de la famosa dinastía de banqueros alemanes —al completo: padre, madre, nueve hijos— se hacían efigiar en la lápida funeraria de Peter († 1473) en la iglesia de San Sebald de Nueremberg.¹²

Los retratos de los más destacados navegantes y conquistadores de América —Cristóbal Colón, Américo Vespucci, Hernando de Magallanes, Sebastián Elcano, Alonso de Ojeda, Hernán Cortés— los disponía el pintor Alejo Fernández (1470-1542) bajo el voleo del manto de la Virgen del retablo de la capilla de la casa de Contratación de Sevilla.¹³

Ninguna maravilla el que aflore a la pluma de nuestro Santo una figura literaria, de carácter óptico, entresacada de sus vivencias religiosas personales. Imagen que se repite en otra carta del siguiente año 1542, en carta a la misma religiosa: «pregati —escribe— essa santissima madre che me copra sotto la sua humiltà della justa ira del suo Figliuolo per la mia ingratitudine in spetie delli doni delli santi voti».¹⁴

De donde arranca concretamente la figura, no lo sabemos, ni quizás interese demasiado el saberlo. ¿Quién sabe si el Santo, viejo de sesenta años —edad que representaba a la sazón, mucho más que ahora—, tuviera ante los ojos del alma alguna de las imágenes de la

¹¹ M. VLOBERG, *La Vierge notre Mediatrice* (Grenoble 1938), citado en su capítulo sobre «La Vierge au manteau».

¹² N. LIEB, *Die Fugger und die Kunst* (Muenchen 1952) fig. 4; p. 11.

¹³ ARS HISPANIAE 12, 140 fig. 147; CH. R. POST, *A history of spanish painting* 10, fig. 21; N. SENTENACH, *La Virgen del Amparo de los Navegantes o del Buen Aire*, «Arte español» 7 (1924-25) 4-10.

¹⁴ Carta del 30 de septiembre de 1542. ANDREU, 98.

Virgen ante las que aprendió a orar en los años de su niñez, en su Vincenza natal? Todavía hoy se conserva en la ciudad una imagen de la Virgen de la Misericordia, en la «fraglia di Santa Maria dei Colombini» —obra realizada en 1412— con muchas figuras dispuestas bajo el manto y la leyenda en torno a la corona: «Maria Mater gratiae mater» y en la cintura esta otra «solve vincla reis».¹⁵

Y también, aunque en mal estado, el fresco de la «Madonna dei Turchini» de Marcello Fogolino, que él debió admirar en la iglesia de Santa Corona, en que vivió su confesor y director espiritual Gianbattista da Crema, recién pintada, cuando volvió a la patria por la enfermedad de su madre en 1518 junto a la puerta de entrada.¹⁶ Y no podemos sobre todo dejar de mencionar, la llamada «Madonna del Monte», de mediados del siglo XV —venerada en su santuario sobre el monte Bérico— patrona hoy de la ciudad y que tiene el manto extendido sobre una serie de figuritas, los ciudadanos de su patria.¹⁷ Ésta hubo, sin duda ninguna, de recoger, en su día, plegarias del hijo pequeño de los condes Gaspar de Thiene y Maria Porto, Cayetano. Él mismo, de mayor, se mantuvo siempre en un ambiente espiritual en el que mordía esta representación. Lo asegura el que la Virgen de Misericordia fuera patrona, al menos, de algunos hospitales cuidados por las «Compagnie del Divino Amore», movimiento en que nuestro santo, como es sabido, tomó parte muy activa.¹⁸

Los escritores espirituales del Quinientos italiano, mencionan a veces el motivo de la Virgen del Manto, casi sin ningún detalle. Así,

¹⁵ EDOARDO ARSLAN, *Vicenza. I. Le Chiese* (Roma 1956) núm. 1008.

¹⁶ ARSLAN, núm. 348.

¹⁷ Damos de ella la fotografía. Acerca del exterior del santuario en tiempo del santo, niño, nos informa la predella del retablo de Marcello Fogolino (1480-1548) del Museo Civico de Vicenza, núm. inv. A-35.

¹⁸ CASIANO DI LANGASCO, *Gli ospedali degli incurabili* (Genova 1938) trae el sello del hospital de Génova con una Virgen del manto, que reproducimos. En Nápoles debía de haber en el hospital de incurables, pensamos, también una Virgen del Manto. Ello daría a sospechar de los demás, de los que estamos faltos de información. Respecto de Nápoles nos induce a pensar en una Virgen del Manto su advocación de «Madonna del Popolo». «Ospedale di Santa Maria del Popolo dicta dell'Incurabili di questa città di Napoli» es llamado en 1525 y «hospitalis Incurabilium Sanctae Mariae de Populo», en 1531. Cfr. VINCENZO MAGNATI, *Teatro della carità* (Venecia 1727), 30, 33.

En la sacristía del citado hospital he visto un cuadro de la Virgen del Manto abrigando la fundadora, la catalana María Llonga, y otras religiosas. Aunque muy tardío es para mí claro indicio de una tradición antigua.

el P. Francesco Cabrini, sacerdote reformado del Oratorio della Pace de Brescia, acaba una carta dirigida a una religiosa «supplicando la Beata Vergine che come Reggina Santissima delle Vergini, di V. R. tenga peculiar prottettione sotto il suo purissimo manto». ¹⁹

Otras, no lo hacen así, tan a secas —como en las alusiones antecitadas de San Cayetano—, en las que se menciona las dos veces, en relación con el motivo del Manto, también la ira de Cristo. Y el hecho tiene tanto interés cuanto que la crítica que Martin Luther hace al mismo, asesta sus tiros por este ángulo: el que centra la atención del devoto sobre el que dijéramos valor sacro «fascinosum» —atrayerente, persuasivo— de la Virgen, mientras que le pone o le deja a distancia de Cristo, envuelto en el «tremendum» de su ira justiciera. En otro lugar he alegado documentación de carácter popular para mostrar la legitimidad del enfoque del motivo del manto en la piedad italiana en el tránsito del siglo XIV al XV y en el siglo XV en España, y como entonces la intervención de la Virgen y la insistencia en su mediación, no era en detrimento de una recta conversión del sujeto —y del pueblo religioso— a Cristo, a Dios. Aunque, esto sí, tendían a llamar la atención de los mismos hacia la Virgen, sobre la que se presionaba afectivamente por su condición de Madre de Dios. La insistencia en la necesidad de la conversión, el subrayado de faltas y pecados llevaban consigo a una conciencia de indignidad de cuyo atolladero psicológico se pretendía salir por los rodeos de mediaciones, de alegatos, de influencias. Posiblemente debamos ver aquí una cierta transposición del orden social contemporáneo a la esfera de la religiosidad popular, la cual reforzaría el principio simbólico inicial de cubrición con el manto, que aludía en derecho altomedieval a la ceremonia jurídica de la adopción. El hecho es que existía un peligro real para la devoción popular de que el manto de la Virgen, que debía ser pantalla de la misericordia suya, se tornara en telón de la de su mismo Hijo. A Martin Luther con su quemante preocupación por una piedad cristocéntrica le preocupó seriamente la difusión de nuestro motivo iconográfico y lo atacó por razón de la ambigüedad que en su naturaleza latía y que en su difusión, sin duda, a veces con poca discreción, se debía manifestar. En un hombre como Cayetano de Thiene buen conocedor de la teología, en quien curiosamente, ya lo

¹⁹ Carta del 7-3-1570. A. CISTELLINI, *Figure della riforma pretridentina* (Brescia 1948) 333.

advertimos, se presentan incluso nominalmente tan a menudo unidos Jesús y María, es mínimo el peligro de malentendidos, pero éste aumenta, sin duda, en cuanto los ánimos sencillos se dispersan y pierden en devociones subjetivas como de compartimientos estancos —no diciéndoles mucho la liturgia que obra papel de rectificadora, en tiempos en que como en el caso del otoño de la Edad Media ésta pierde influjo hasta quedar agobiada por las mismas formas de piedad más personales, siempre más desconectadas unas de otras.

En un sermón sobre el capítulo 18 del evangelio de San Mateo, predicado por él en Wittemberg en 1537 se expresa en estos términos:

«Im Papstumb haben die mahler die Jungfrau Maria gemahlet, das sie dem herrn Christo ihre bruste, so ehr gesogen hat, weise, und das sie unter ihrem mantel keiser, konige, fursten und herrn versamble, sie auch schutze und gegen ihrem lieben Sohn vorbitthe, das ehr seinen Zorn und straffen gegen ihnen fallen lasse. Drumb hatt sie jederman angeruffen und sie hoher geehret dass Christum. Ist also die Jungfrau Maria zum greuel oder zum abgottischem bilde und Ergerniss (jedoch ohne ihre schuldt) gemacht». ²⁰

Aquí tenemos una alusión patente al esquema iconográfico de la Virgen del Manto en su variante quincentista de la «Mater omnium» que viene rechazada por escandalosa. De que representaciones como ésta se den, la Virgen —acota Luther— no tiene culpa alguna. A ella le habría de saber mal, podemos redondear siguiendo el hilo de su pensamiento, el que de hecho se invierte el recto orden de la piedad.

Acabamos de ver una alusión a otro motivo iconográfico que hace nuestro autor: el de los pechos de la Virgen, que ella le muestra para recordarle que es como madre suya, que intercede por los pecadores. El tema estaba bastante difundido en su tiempo.²¹ A Luther le parece mal por el mismo motivo, porque presenta a Cristo sólo como juez y no como salvador, lo que le confiere odiosidad:

²⁰ *Luthers Werke* 47, 257 (= Weimarer Ausgabe). Me permito dar íntegros los textos de Luther por cuanto en los países románicos, según es sabido, sus obras son raras veces consultables. La entrada a los textos de Luther en cuestión la tuve gracias al libro de HANS PREUSS, *Martin Luther, der Kuenstler* (Guetersloh 1931).

²¹ Doy un grabado con un ejemplo, tomado de ALBERT SCHRAMM, *Der Bilderschmuck der Fruedrucke* (Leipzig 1922) 17, 930. Pueden verse otros en Post, o. c., 12/I fig. 125; M. TRENS, *María* (Madrid 1947) 373-75. Sobre este punto trato en mi trabajo citado en la nota 1.

«Aber im Papstumb hat man viel anders geprediget», se ha presentado a Cristo como si fuera «ein grimmiger, wuetender und gestrenger richter... wie dan dis auch ein schendlich und lesterlich bildt oder gemalde ist von dem Jungsten Tage, do man gemahlet hat, wie der Sohn fur dem Vater niderfellet und zeigt ihm seine wunden, undt S. Ioannes undt Maria bitten Chirstum fur uns am Jungsten Gerichte, undt die Mutter weiset dem Sohn ihre bruste, die ehr gesogen hat. Welches aus S. Berhards buchern genommen ist undt ist nicht wohl geredet, gemahlet oder gemacht gewesen von S. Bernhardt, und man solte noch solche gemelde wegthuen, den man hat damit den leuthen eingebildet, das sie sich fur dem lieben heilande furchten solten, gleich als wolt ehr uns von ihm wegtheilen undt sollte unsere Sunde straffen». ²²

«und wenn man in dir so fuerhelt, wie man pfl egtt zu malen, das yhm die mutter yre brueste weisst, das ist eygentlich den Teuffel predigen und nicht christum, der allain gibt und nicht nimptt». ²³

Perdrizet ha señalado el punto de arranque de esta imagen sicológicamente intensiva, nada menos que el siglo XII, en Arnaud de Chartres (o Arnaud de Bonneval), de ahí pasó al «Speculum humanae salvationis» que es de donde, añadimos nosotros, lo debió tomar Luther. Él atribuía esta imagen a San Bernardo, como por lo demás hizo toda la tradición antecedente y subsiguiente, pero hay que advertir que en Arnaud de Bonneval la imagen en cuestión no se presenta en forma de una simple relación de la madre al hijo orando por los pecadores sino de manera algo más complicada, en una especie de gradación jerárquica —muy de aire de sociedad feudal— que se extiende desde el Padre hasta los hombres: «Securum accessum jam habet homo ad Deum, ubi mediatorem causae suae Filium habet ante Patrem, et ante Filium matrem. Christus, nudato latere, Patri ostendit latus et vulnera, Maria Christo pectus et ubera. Nec potest ullo modo esse repulsa ubi concurrunt et orant omni lingua disertius haec clementiae monumenta et charitatis insignia». ²⁴

El que Luther lo tomara del «Speculum» lo insinúa cuando dice en un sermón, comentando el capítulo 18 de San Mateo, también en

²² *Sermón sobre el cap. 6 vers. 35-37 del evangelio de San Juan*, predicado el 10-12-1530. W. A. 33, 83-84.

²³ *Sermón de la dominica 24 después de la Trinidad de 1526*. W. A. 10/I, 434.

²⁴ PERDRIZET, 249-252.

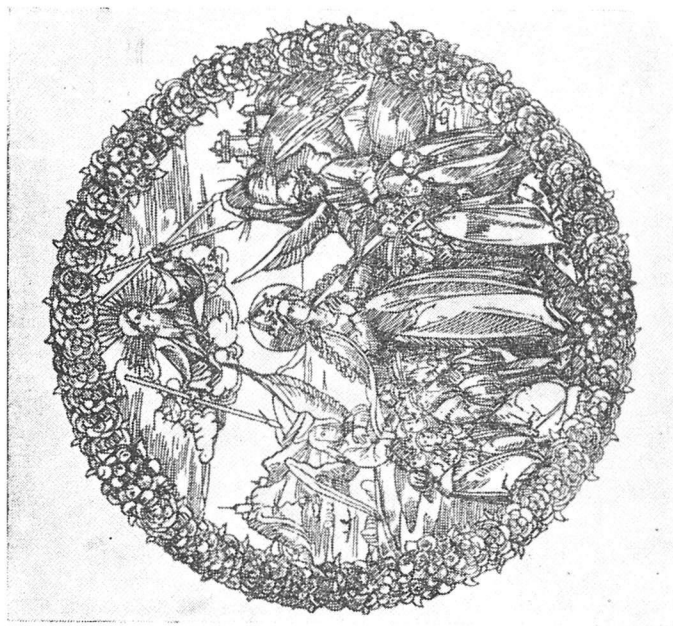
1537, en el que vienen de nuevo paralelizados los dos temas iconográficos del «manto» y los «pechos» de la Virgen, con ocasión de insistir en la misma idea que arriba: el que Cristo ha venido para salvar lo que estaba perdido y no para condenar («nicht zu richten und zu verdammen sondern selig zu machen, das albereit verlorn und verdampft ist»). Antes, recordemos que había aseverado que Cristo había venido para dar y no para tomar («Christum der allein gibt und nicht nimpt»). Él cede a la tentación de contestar al abuso de acudir a la Virgen y a los Santos y de impostarlos en el primer plano de una piedad deslabazada con otro abuso, con otra exageración —la de signo contrario—, la de recortar a una y a otros del ámbito de la piedad dogmática. Y lo hace volviendo como es su estilo a dar vueltas como en espiral sobre las mismas imágenes y remachándolas según conviene. Para concluir, luego, con su idea de que se ha unilateralizado a Cristo como juez y para huir de él y de su ira, se ha recurrido a los santos. «Do —escribe— wir dann gewundscht das Christus nie geboren were und sind von angst wegen zu den Heiligen geflogen». El texto, aunque largo, es sumamente interesante y lo insertamos aquí, a continuación:

«S. Bernhardt hat also auch geleret, man musse die Heiligen als Nothelfer und die Jungfrau Maria zur Mittlerin haben und man sie als die Mutter des Herrn Christi anruffe, das sie dem Sohne ihre Brust zeige, und ehr uns gnedig wurde und seinen zorn fallen lasse. Nein, es ist nicht mit brusten ausgericht, es muss etwas anders thun. Darumb so sollen wir diese spruche wohl innen haben, do Christus sich selbst abmahlet, das ehr kommen sei, nicht zu richten und zu verdammen, sondern selig zu machen, das albereit verlorn und verdampft ist. Wen wir nun diese heilsame warhafftige lehre des Evangelii hoeren, so werden wir wider erquickt und fragen ist nicht mehr nach den Heiligen. Aber das Ghute ist auch gleichwohl, das ich ist mit dem Ernst und vleiss zu Got nicht bete, als vorzeiten zu den Heiligen. Ists aber nicht eine grosse und greuliche Ketzerei gewesen, das wir alle unser vertrauen auff unser lieben frauen Mantel gesetzt haben, do sie doch ihr bluth fur uns nicht vergossen hat?. Und wen sie es gleich vergossen hette, so ist odch gahr zu gerieng dazu, das sie mit ihrem bluth die welt erlosen solte. Es ist abgottereie, das man weiset die leuthe von Christo unter den Mantel Mariae wie die Prediger Munche gethan haben. Die mahleten die Jungfrau Maria also das der Herr Christus drei Pfeill in der hand hette, der eine war Pestilenz,

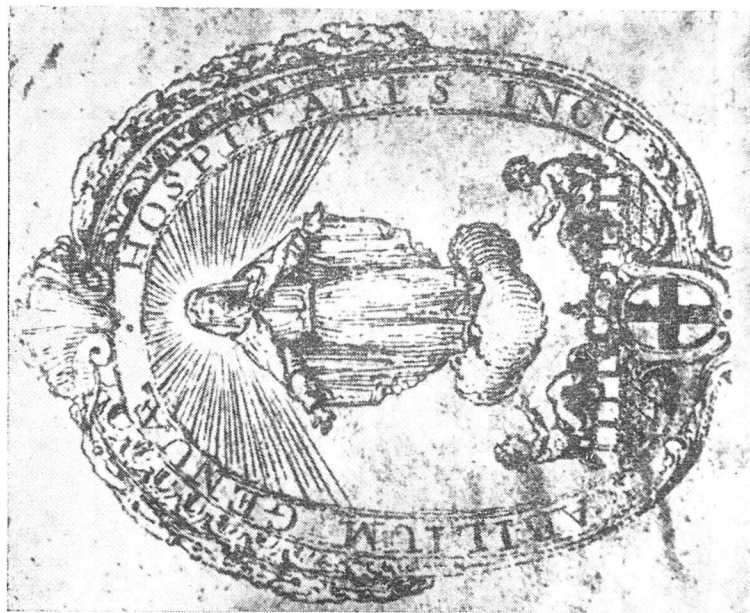


Virgen del Manto de Monte Bérico, patrona de Vicenza (siglo XV)

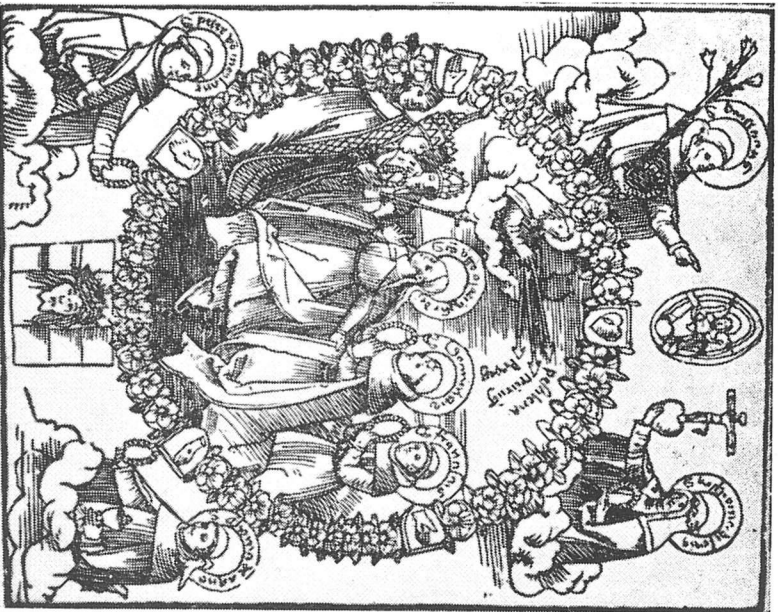
Foto Vajenti



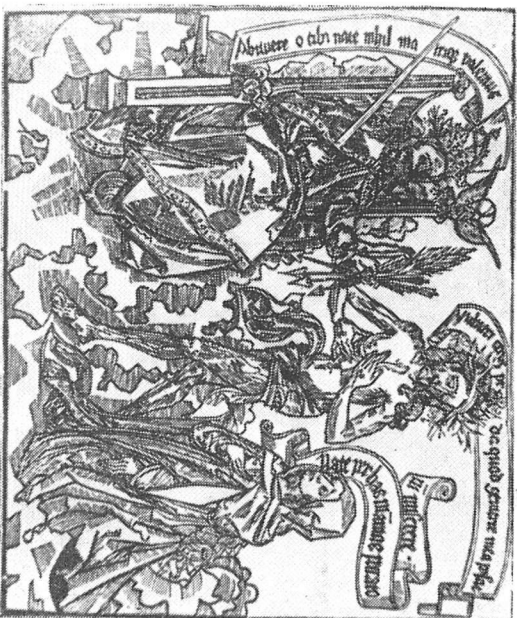
Xilografía alemana con la Virgen del Manto (Transición del siglo XV al XVI)



Virgen del Manto en el sello del Hospital de Incurables de Génova (siglo XVI)



La Virgen intercesora. Xilografía alemana (Tr. nstición del siglo XV al XVI)



Cristo y la Madre de Cristo oran al Padre por la humanidad.
Grabado alemán (siglo XV)

der ander Krieg, der dritte wahr theuer Zeit, darmit ehr die menschen straffen woltte. Alhier hielte Maria ihren mantel flur, auff das die Menschen nicht getroffen wurden.

S. Francisci bruder haben auch eine grosse Lugen von der Jungfrau Maria geprediget, das Franciscus hatte einen traum gehabt, wie ehr in Himel kam, und Maria decket ihren Mantel auff, aber ehr fandt seiner bruder keinen drunder. Do ehr nun sehr erschrack und wuste nicht, was dieses bedeutet, do saget Maria zu ihne: Deine bruder sind in volkomenern Stande dass die andern, drumb gehören sie nicht unter diesen mantel». ²⁵

Se ha visto como el reformador ha mencionado un tipo de Virgen del Manto que cobija a algunos devotos mientras Cristo, en lo alto, blande tres dardos para castigar la humanidad. Incluso da los nombres de los tres males en los dardos simbolizados: peste, hambre y guerra. Es un esquema bien conocido en el Bajo Medioevo y del que damos alguna reproducción coetánea y sacada, sin duda, del ámbito devocional de los frailes dominicos que Luther aquí recuerda. ²⁶

Quienes abriguen alguna duda acerca de la importancia de la iconografía en la piedad popular y del cuidado con que se la debe manejar, las críticas acerbas de Luther a los motivos del manto y de la ostentación del pecho de la Virgen hallarán materia bastante para hacerles apaar de apreciaciones precipitadas o superficiales. Hay que ponerse ante los ojos del alma el hecho de la plurivalencia, de la ambigüedad, de la polaridad ínsita en la iconografía, que en su oscilación puede desviarse de la vía media dogmática de la que debe ser adecuada la expresión. El haber captado este hecho fué sin duda la causa de que el motivo del manto entrara en decadencia. De la que puede salir quizás algún día, pero si lo hace, ha de ser con la experiencia del pasado y con miras a salvaguardarse para el futuro. Porque en fin de cuentas el manto es un motivo profundamente humano. Una de las última grandes Vírgenes del Manto, fué la que pintó el

²⁵ *Sermón sobre el capítulo 18 de S. Mateo, de fecha imprecisa, en el año 1537.* W. A. 47, 276.

²⁶ Hemos sacado estas xilografías de la obra de P. HEITZ y W. L. SCHREIBER, *Pestblaetter des XV Jahrhundert* (Strassburg 1918). De allá también las tomó BEDA KLEINSCHMIDT, *Franziskus von Assissi auf altdeutschen Pestbildern*, «Franziskanische Studien» 13 (1926) 83-95, a quien pasó por alto esta curiosa cita de Luther sobre la leyenda de su fundador.

Greco para el Hospital de la Caridad de Illescas, en los primeros años del siglo XVII. Los personajes que el pintor puso bajo el manto de la Virgen eran amigos y conocidos. Allá están Jorge Manuel, el Dr. Angulo, el Dr. Alonso de Narbona y otros. Un mal pintor posterior, repintó todos estos personajes y puso en su lugar una serie de por-dioseros y desgraciados. Hasta 1936 en que fué limpiado no se cayó en la cuenta del cambio.²⁷ Cambio que es simbólico porque a la postre todos aquellos gentilhombres y caballeros, eran por hombres, limitados, miserables, desgraciados, necesitados. Por ello extendió Dominico Greco sobre ellos aquel manto de roja caridad. Y el valor expresivo de este manto tendido por la Madre de Dios sobre la miseria existencial del hombre —siempre que la cortedad de un exclusivismo no lo anule— hará temblar pupilas de hombre y dirigirlas a lo alto.

GABRIEL LLOMPART, C. R.

²⁷ J. CAMON AZNAR, *Dominico Greco 2* (Madrid 1950) 784-89.

LAS «RATIONES NECESSARIAE», DEL BTO. RAMÓN LLULL, EN LOS DOCUMENTOS PRESENTADOS, POR ÉL MISMO, A LA SEDE ROMANA

Una de las más frecuentes inculpaciones, lanzadas con mayor vehemencia, sobre el Bto. Ramón Llull, es la del sentido racionalista de las «*rationes necessariae*», de sus escritos, sobre todo, de índole apologética; acusación de escaso valor crítico, porque revela un verdadero desconocimiento del espíritu y de la literatura de la baja edad media, y, cuando no, de la significación que encarnaba la palabra «*ratio*».¹

Mediante aquella imputación, se pretende, ni más ni menos, según acabamos de apuntar, incriminar de racionalismo al Doctor mallorquín, al suponerse que aducía las referidas «*rationes necessariae*» como argumentos realmente demostrativos de las verdades de nuestra Fe.

Y no se trata de una acusación que pertenezca a los tiempos anteriores a Menéndez y Pelayo,² sino que puede decirse que es de ayer mismo.³

En este breve artículo, ni nos proponemos analizar uno tras otro, siguiendo su línea cronológica, los tratados escritos por el Bto. Llull, ni tampoco describir el significado histórico que encierran las «*rationes necessariae*» medievales. Mucho menos, nos detendremos en la indagación del valor demostrativo que él les atribuye.

Aquella ha sido puesta de manifiesto, independientemente de todo propósito de vindicación de los escritos lulianos.⁴ La averiguación del concepto que el Bto. Llull se había formado de su virtud probativa,

¹ G.-ED. DEMERS, *Le divers sens du mot «ratio» au moyen age*, Etudes d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII^e siècle, Paris-Ottawa, 1932, 105-139.

² *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. III, cap. V, tom. I, ed. Madrid, 1880, pág. 514.

³ P. M. GARRIDO, O. S. B., *El supuesto racionalismo de San Anselmo*, Verdad y Vida, Madrid, 1955, 469.

⁴ P. ALEJANDRO DE VILLALMONTE, O. F. M. CAP., *El argumento de «razones necesarias» en San Buenaventura*, Estudios Franciscanos, 53, 1952, 9-10.

no cabe dentro del marco de estas páginas, ni la exige el contenido de la formulación del tema que las encabeza.

No aspiramos a definir, de manera directa, según hemos indicado antes, el sentido bajo el que, históricamente, han de interpretarse las «*rationes necessariae*», utilizadas por San Anselmo de Cantorbery, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura y el Bto. Ramón Lull; ni tampoco a inquirir su valor demostrativo en la mente de este último;⁵ sino que pretendemos poner de manifiesto que el Doctor mallorquín, en los escritos presentados a la Sede Romana, de manera reiterada y nada ambigua, se sirve de la expresión «*rationes necessariae*» o de alguna otra de sentido idéntico, con las cuales designa, constantemente, en sus tratados de carácter expositivo y de índole apologética, un género de argumentos especulativos, que llenan páginas y más páginas.

En el *Libre del gentil e los tres savis* (1270 ?), la primera, al parecer, de las obras que brotaron de la pluma incansable del Bto. Ramón Lull, el gentil, dialogando con el judío,⁶ expresa a éste lo siguiente: «...descovenim-nos (cristianos, musulmanes y judíos) en la exposició e en les gloses qui son contràries; e per açò no'ns podem concordar per autoritats, e cercam raons necessàries on nos puscam acordar».⁷

En el *Libre de contemplació en Déu* (1271 ?) escribe que «qui vol encercar ni saber per raons necessàries vós si sòts encarnat o no, cové que davant aquesta qüestió meta hom dues termenacions, ço són, dues preposicions: la primera és, Sènyer, vós si sòts poderós o no d'èsser home e Déus ensems; la segona és si havets raó ni ocasió que ho siats o no».⁸

⁵ P. FRAY BARTOLOMÉ SALVÁ, T. O. R., *Qualiter fidei articuli sint demonstrabiles ex Beati Raimundi Lulli sententia*, Analecta Tertii Ordinis Regularis Sancti Francisci, III, Romae, 1935, 285-287; 312-315; 352-356. — P. FRAY BARTOLOMÉ XIBERTA, O. C., *La doctrina del Doctor Iluminado Beato Ramón Lull sobre la demostrabilidad de los dogmas, juzgada a la luz de la Historia y de la Sagrada Teología*, Studia Monographica et Recensiones, I, Palmae Balearium, 1947, 5-32. — P. FRAY BENITO MENDÍA, O. F. M., *Posición adoptada por Raimundo Lulio en el problema de las relaciones entre la fe y la razón*, Verdad y Vida, IV, 1946, 29-62 y 221-258. — ID., *En torno a las razones necesarias de la Apologética luliana*, Madrid, 1950, 9 ss. — S. GARCÍAS PALOU, *San Anselmo de Canterbury y el Bto. Ramón Lull*, Estudios Lulianos, I, 1957, 63-89.

⁶ El argumento del libro es muy sencillo. Un filósofo gentil se encontró con tres sabios, uno de ellos judío, otro cristiano y el otro musulmán, que se disponían a entablar una discusión, mediante *razones necesarias*, con el fin de poder entenderse.

⁷ Lib. II, cap. III, Ed. Obres essencials, I, Barcelona, 1957, pág. 1080, col. 2.^a

⁸ Lib. V, d. 39, cap. 291, n. 11, Ed. Obres essencials, II, Barcelona, 1960, pág. 905, col. 1.^a

Del prólogo del *Libre de demostracions* son las siguientes líneas: «Com l'umà enteniment sia menyspreat se jus enfre'ls homens qui dien que aquell no pot entendre per rahons necessàries la sancta trinitat de Déu ni la gloriosa Encarnació del Fill de Déu..., per assò un home coupable, pobre, mesquí, ab poc d'enteniment, menyspreat de les gents, indigne que son nom sia escrit en est libre ni en altre, per gràcia de Déu comensa aquest libre e preposa aquest acabar, per tal que'ls infeels sien enduyts a la sancta fe catòlica e que al enteniment sia conegut l'onrament e la vera luu per la qual Deus l'à inluminat con pusca entendre los articles per rahons necessàries».⁹

También, en el prólogo del *Liber de quatuordecim articulis sacrosanctae romanae catholicae fidei* (1274 ?), declara que «*Quoniam Fides est illuminatio intellectus, idcirco in principio hujus libri debet supponi per Fidem, quatuordecim Articulos Fidei esse probabiles, ut conemur ex toto nostro posse inquirere necessarias rationes, cum quibus articuli possunt probari, quas rationes inquirimus in opere hujus libri cum his quatuordecim dignitatibus divinis...*».¹⁰

De parigual manera, en el prólogo del *Liber de Sancto Spiritu* (1282 ?), manifiesta que se dispone a escribir el tratado «*hoc ad investigandum utrum Sanctus Spiritus procedat solum a Patre, seu a Patre et Filio*»;¹¹ esto es «*quae credentia sit in veritate, an credentia latinorum an graecorum*»;¹² y añade que su disertación se desarrollará «*secundum Artem compendiosam inveniendi veritatem et secundum condiciones quinque arborum, quae sunt in Libro gentilis et trium sapientum*»,¹³ o sea mediante *razones necesarias*, fórmula que, excepcionalmente, no usa en la referida obra.

En el *Libre de Blanquerna* (1283 ?) refiere que al obispo Blanquerna, que presidía una disputa *de quolibet*,¹⁴ se le plantearon diez cues-

⁹ *Del pròlec*, Ed. Obres de Ramon Lull, XV, Mallorca, 1930, págs. 3-4.

¹⁰ *De prologo*, Ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, pág. 1.

¹¹ *De prologo*, Ed. Salzinger, II, pág. 2, col. 1.^a

¹² *Ibidem*, pág. 1, col. 1.^a

¹³ *Ibidem*, pág. 1, col. 2.^a

¹⁴ Uno de los géneros monográfico-literarios más auténticamente característicos de la baja edad media latina, además de las *Quaestiones disputatae*, *Opuscula*, *Commentariū in libros sententiarum Petri Lombardi* y las *Summae*, no todos cultivados por el Bto. Ramón Llull. Véase S. GARCÍAS PALOU, *Notas de introducción al estudio de las teológicas del beato Ramón Llull*, Miscelánea Comillas, II, Comillas (Santander), 1944, 217 ss.

tiones, la cuarta de las cuales era «*si los articles dels crestians poden esser enteses per raons necessàries*». ¹⁵

El obispo acudió a la Sede Romana, con el fin de lograr la solución de la cuestión y una respuesta precisa. Pero no pudo dictarla el Papa, porque había muerto; sino que la formuló uno de los cardenales, «*e dix que, si los articles pudien esser enteses per raons necessàries, que la fe ne valria menys per ço car hom no hauria tant de mèrit*». ¹⁶

El obispo, después de haber escuchado las palabras del cardenal, explicó el sentido de la expresión «*raons necessàries*», declarando bajo qué respecto puede sostenerse que los Artículos de la Fe son demostrables por ellas. ¹⁷

El *Liber de quinque sapientibus* es la obra apologética de índole orientalista, más completa y más densa que compuso el Bto. Llull. ¹⁸ Incluso, como creemos haber demostrado, refuta en sus páginas, once de las razones de carácter especulativo, que Focio desarrolla en su *Liber de Spiritus Sancti Mystagogia*, para demostrar que la tercera Persona de la Trinidad Santísima de Dios sólo procede del Padre, y no del Hijo. ¹⁹

¹⁵ Lib. III, cap. 77, ed. Obres de Ramon Lull, IX, Mallorca, 1914, pág. 280, n. 2.

¹⁶ Lib. IV, cap. 78, edic. cit., págs. 283-284, n. 1.

¹⁷ «Respòs lo bisbe e dix que dues maneres son de demostracions: una es com la cosa se demostra sens que no y pot esser feta calumniació, axí com en quadrangle, on ha mes angles que en triangle; l'altra es com s'i pot fer calumniació, axí com per l'efectu provar la causa... On, ell no entenía a dir que los articles poguessen esser axí esser demostrats sens calumniació, com es la primera manera de demostració...; e entenía esser demostració ço qui no's pugués destruir per raons necessàries, e que son contrari pugués esser destruit per raons necessàries» (Lib. IV, cap. 78, ed. Obres de Ramon Lull, IX, Mallorca, 1914, pág. 284, n. 1).

¹⁸ Un tratado de índole polémica, estructurado a manera de diálogo, que un teólogo latino, en el que esconde su personalidad el propio autor, sostiene sucesivamente, con un griego (sobre la Procesión del Espíritu Santo), con un nestoriano (acerca de la única Persona de Cristo), con un jacobita o monofisita (en torno de las dos naturalezas del mismo Señor) y, finalmente, con un musulmán «*qui erat peritus in scientia philosophiae*» (*De Prologo*, pág. 1, col. 1.^a) y que «*propter philosophiam*» (*Ibidem*, pág. 2, col. 2.^a) había llegado a dudar de la verdad del mahometismo.

¹⁹ S. GARCÍAS PALOU, *El tratado «De Spiritus Sancti Mystagogia», de Focio, en el «Liber de quinque sapientibus», del Bto. Ramón Llull* (Artículo que, D. m., se publicará en *Revista Española de Teología*, del Instituto «Francisco Suárez», del C. S. de I. C., Cuad. 2.^o, 1963). — Véase, también: ID., *La presencia de Focio en una obra del beato Ramón Llull, en sus relaciones con su supuesta primera estancia en el Oriente cristiano*, Estudios Lulianos, VI, 1962, 139-150.

Por tal motivo, es uno de los tratados más característicamente representativos del espíritu de la apologética luliana; y, en su *Prólogo*, el Doctor mallorquín describe que un musulmán rogó se le expusieran *razones necesarias* demostrativas de la Fe cristiana, las cuales deseaba conocer, si, en realidad, existen,²⁰ con el propósito de abrazar el Cristianismo.

El *Liber de disputatione fidei et intellectus* (1303) fué escrito con la expresa finalidad de poner de manifiesto que los Artículos de la Fe pueden ser demostrados por *razones necesarias*;²¹ y, con idéntico propósito, redactó la segunda parte del *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*.²²

En 1310, dirigía una «*Supplicatio sacrae theologiae professoribus ac baccalaureis Studii Parisienis*», para dos fines, de los cuales el primero era que le ayudaran a deshacer el error divulgado entre los infieles, según el cual la Fe cristiana no sólo no puede ser «*confirmada por una sola razón insoluble*», sino que, incluso, las tiene en contra; y el segundo, que autorizaran con su prestigio dichas *razones*.²³

²⁰ «Postquam... sanctus eremita omnino solverat et destruxerat meas rationes, quas opposueram ad fortificandum Alcoram... humiliter rogavi eum, ut mihi daret *necessarias rationes* de Fide christianorum...» (*De prologo*, ed. Salzinger, tom. II, págs. 2-3).

²¹ «...cum sint opiniones aliquorum, qui dicunt quod Articuli Fidei per rationem nullatenus possint probari, sed per solam fidem credi, aliorum opiniones vero, e converso, quod per *evidentem rationem* possint demonstrari, facimus hunc tractatum per modum dialogi, in quo intellectus alloquitur Fidem, quod possint probari *per rationes*, et Fides negando restitit eidem; sed causam hujus disputationis non decidimus, sed reservamus illam altiori intellectui» (*De prologo*, ed. Salzinger, t. IV, pág. 1, col. 1, n. 1).

²² «...est divisa in *duodecim sillogismos*, cum quibus intendimus *probare* aliquos Articulos Fidei, ut patebit...» (Ed. Salzinger, t. IV, pág. 4, col. 1.^a).

²³ «Quoniam est maxima derogatio Fidei quod apud infideles communiter est divulgatum, videlicet, quod Fides christianorum *per rationes cogentes* humanum intellectum sit magis improbabilis quam probabilis, et propter hoc asserunt quod christiana Fides *per nullam insolubilem rationem possit confirmari*, sed potius improbari; qui etiam dicunt quod nos fideles christiani hoc idem dicamus: ideo Raimundus, advertens quod hoc sit extirpandum, supplicat, quanto humiliter et ardentius potest, facultati Sacrae Theologiae venerabilium Magistrorum, quatenus vobis reverendis Magistris et Dominis placet in scriptis ponere illas rationes, quae videbuntur magis confirmare catholicam Fidem christianorum, ut praedictus error per earundem efficaciam possit extirpari apud infideles. Item supplico dicto modo, quatenus vobis Dominis et Magistris placeat confirmare et ratificare pro posse istas rationes, quas ego facio in hoc libro,

Tan innegable es que el Bto. Llull se hallaba firmemente persuadido de la conveniencia de esgrimir, por razón de su eficacia, dichas «*rationes necessariae*» o «*rationes cogentes*», como de su legitimidad, bajo el punto de vista teológico, o sea en el campo de la ortodoxia católica.

Aquella salta a la vista, en el breve recorrido de los más significativos, al efecto, escritos lulianos. Para la demostración de la segunda —la cual, según hemos indicado al principio del presente artículo, ha sido objeto de importantes estudios— sería suficiente ofrecer un resumen del opúsculo *De convenientia fidei et intellectus in obiecto*, en cuyas páginas el Doctor mallorquín se propone justificar su postura (tan ignorada como tergiversada, a nuestro modesto juicio), apoyándose en el célebre tratado *De Trinitate*, de San Agustín y en el *De veritate catholicae Fidei*, de Sto. Tomás de Aquino, Maestros a los cuales, de manera excepcional, cita nominalmente.²⁴

La finalidad de este breve artículo no se relaciona ni con aquello ni con esto último; sino que, concretamente, se limita a mostrar las explícitas referencias a las *rationes necessariae*, que se contienen en los escritos del Bto. Ramón Llull, presentados por él, directa o mediatamente, a cuatro Papas distintos y a un Concilio ecuménico. Consta, efectivamente —en virtud de documentos del más autorizado valor histórico—, que el Bto. Llull mantuvo relaciones con los tres Pontífices sucesivos Nicolás IV (1288-1292), Celestino V (1294) y Bonifacio VIII (1294-1303);²⁵ con Clemente V (1305-1314) y con el Concilio de Viena (1311-1312). A Nicolás IV, en 1292, elevóle una *Petitio*, titulada «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*», juntamente con un opúsculo «*De modo convertendi infideles*».²⁶ A San Celestino V, otra *Petitio*, en 1294,²⁷ y una tercera, casi ciertamente, en

ut securius possim aggredi disputationem eorum: nam cum ego sciam arabicum et etiam disputare cum ipsis, propono redire ad ipsos, ut cum eis disputando, per lumen divini Ignis, possim retrahere dictos infideles ab errore et reducere ad Fidem Christi et ad viam veritatis» (*De prologo*, ed. Salzinger, IV, pág. 1).

²⁴ Ed. Salzinger, IV, pág. 4, col. 1.^a, n. 3.

²⁵ No es de extrañar que no mantuviera relación alguna con Benedicto XI, porque su pontificado sólo duró 9 meses, y el Bto. Ramón Llull se encontraba en Montpellier (S. Galmés, *Dinamisme de Ramon Lull*, Mallorca, 1935, pág. 42).

²⁶ Ed. Beati Magistri Raimundi Lulli *Opera latina*, a Magistris et Professoribus edita Maioricensis Scholae Lullisticae, Fasc. III, Palmae Balearium, 1954, 96-112.

²⁷ Ed. Salzinger, II, al final del *Liber de quinque sapientibus*, págs. 50-51.

1295²⁸ y bajo el título de «*Petitio Raimundi pro conversione infidelium*»,²⁹ a Bonifacio VIII, a quien, en 1296, presentó el *Liber apostrophe sive De Articulis Fidei sacrosanctae et salutifare legis christianae*.³⁰ Al Papa Clemente V, probablemente, en 1305, envióle, por manos del Rey de Aragón,³¹ el *Liber de fine*,³² y, finalmente, dirigió al Concilio Ecuménico de Viena su «*Petitio Raimundi in concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam*». ³³

Estos son los documentos, elevados por el Bto. Llull a la curia papal (seis) y a una asamblea conciliar (uno); sin que se tenga noticia de que presentara ningún otro. Y en cada uno de estos siete escritos —de singular importancia, por razón de su alta destinación y, consiguientemente, del carácter oficial de su pensamiento—, hace explícita mención de las *razones necesarias*, valiéndose, para ello, de la fórmula «*rationes necessariae*» o de otras parecidas, según veremos, que encierran idéntico significado —como es la de «*rationes cogentes*»—. ³⁴

En 1291, sucumbía, en manos de los musulmanes, San Juan de Acre —el más firme baluarte cristiano que quedaba a la Iglesia de Roma—, como punto de apoyo para la conquista de Tierra Santa; y el Bto. Llull, con tan triste motivo,³⁵ dirigió a Nicolás IV (1292) su referida *Instancia* «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*», en la cual recomienda que los misioneros entre infieles, además de hablar la correspondiente lengua de éstos, sean competentes en teología y filosofía y se sirvan de manuales que contengan «*razones necesarias*», con el fin de poder esgrimir las para refutar las objeciones de aquéllos y para mostrar la inexpugnabilidad del dogma católico.³⁶ Además, en

²⁸ Si es que no la presentó al nuevo Papa inmediatamente después de su coronación.

²⁹ Ms. Paris. Nat. Lat. 15.450, 543r-543v.

³⁰ Ed. Salzinger, IV.

³¹ «Dictum est de ordinatione, per quam mundus potest venire in bonum statum; et de hac materia largius sum locutus in *Libro de fine*, quem Dominus Papa habet, quem Dominus rex Aragoniae misit ad eum...» (*Disputatio Raimundi christiani et Hamar saraceni*, Pars III, ed. Salzinger, IV, pág. 47, col. 2.^a, n. 8). — A la sazón, era rey de Aragón Jaime II, nieto del Rey Conquistador de Mallorca.

³² Ed. Palmae Balear., 1665.

³³ Ms. Paris. Nat. Lat. 15.450, 543v-544v.

³⁴ *Liber de fine*, d. I, p. V, ed. cit., págs. 54-55.

³⁵ «...maxime in isto tempore in quo omnes sunt in tristitia...» (Ed. cit., pág. 106).

³⁶ «Habeant etiam libros deputatos ad hoc, in quibus sint *rationes necessariae* ad

el «*Tractatus de modo convertendi infideles*», que, según hemos expresado antes, acompañó a dicha *Petitio*, refiriéndose, concretamente, a los griegos separados, pide que los controversistas de la Iglesia Romana que vayan a exponerles la doctrina católica, conozcan y desarrollen dichas «razones necesarias».³⁷

Esta recomendación del Bto. Ramón Llull únicamente podrá sorprender y, tal vez, causar alguna extrañeza a quienes ignoren que, en 1292, el Doctor mallorquín ya había recorrido Grecia³⁸ y, además de haber podido conocer, cuando menos, el contenido especulativo del «*Liber de Spiritus Sancti Mystagogia*», de Focio,³⁹ había sido testigo personal de la índole del ambiente teológico que allí se respiraba.

El Bto. Llull, en 1292, prestaba vivísima atención al problema de la conquista de Tierra Santa; y, juzgando que los griegos eran imprescindibles para lograrla, ponía de manifiesto, con singular ardor, la necesidad de conseguir su retorno a la Iglesia Católica.

Este es el motivo por el cual, en momentos tan trascendentales, insiste en el uso de sus «*rationes necessariae*».

Sería entre agosto y diciembre de 1294, cuando el Maestro Llull presentó su referida *Instancia* al Papa Celestino V,⁴⁰ hallándose el Pontífice en Nápoles;⁴¹ y en ella, con la claridad y decisión con que lo había hecho en la *Petitio* elevada a su antecesor Nicolás IV, aconseja que se utilicen las *rationes necessariae* para la exposición de la doctrina de la Iglesia Católica, en las controversias con los cristianos separados.

destruendum omnes obiectiones infidelium, per quos etiam fieri possint positiones, quas infideles destruere non possint...» (Ed. cit., pág. 96).

³⁷ «Et sint... viri sancti, religiosi et saeculares, scientes idiomata graecorum, desiderantes mortem pati propter Christum, scientes et sapientes in theologia et philosophia, habentes *rationes necessariae* ad destruendum scisma eorum...» (Ed. cit., pág. 100).

³⁸ «Nos som anats per la terra de Grècia» (*Libre de Blanquerna*, lib. IV, cap. 86, edic. cit., pág. 333, n. 8).

³⁹ S. GARCÍAS PALOU, *La presencia de Focio en una obra del beato Ramón Llull, en sus relaciones con su supuesta primera estancia en el Oriente cristiano (1279-1281?)*, Estudios Lulianos, VI, 1962, 139-150.

⁴⁰ El ermitaño Pietro de Murrhone fué elegido Papa en un cónclave, celebrado en Perugia, el 5 de julio de 1294, y renunciaba a la tiara, el 13 de diciembre siguiente. Véase H. H. HEMMER, *Célestin V (Saint)*, D. T. C., IX, 2.ª p., Paris, 1923, col. 2063. - S. GARCÍAS PALOU, *El beato Ramón Llull y la cuestión de la renunciabilidad de la Sede Romana*, Analecta Sacra Tarraconensia, XVII, Barcelona, 1944, 69-70.

⁴¹ Ed. Salzinger, II, pág. 51, col. 2.ª

Un Papa, que se hallaba en el trance más o menos inmediato de renunciar a la tiara, no podía prestar la atención debida al amplio y complejo programa de acción específicamente papal, que el Bto. Lull formulaba en su escrito. Y, si el documento luliano fué puesto en las manos del Vicario de Cristo poco tiempo después de su coronación en Aquila, pudo, ciertamente, caer como plomo sobre la timidez proverbial del antiguo ermitaño.⁴²

Entre las fiestas de la coronación de San Celestino y su dimisión sólo mediaron unos tres meses;⁴³ lo cual, juntamente con su índole personal, manifiesta, claramente, el escaso rendimiento que pudo prestar tan efímero pontificado.

El Cardenal Benedicto Gaetani sucedió a Celestino V, habiendo sido elegido para la Silla de San Pedro, el 24 de diciembre de 1294,⁴⁴ en un cónclave celebrado en *Castel Nuovo* de Nápoles; y fué coronado en Roma, el día 23 de enero de 1295,⁴⁵ habiendo tomado el nombre de Bonifacio VIII.

La *Instancia* que el Bto. Ramón le dirigió —distinta de la que había elevado a su predecesor—⁴⁶ pudo ser escrita entre el expresado día 24 de diembre y la fecha de la coronación del nuevo Papa. Nada obsta a ello, si se tiene en cuenta la rara facilidad con que el Maestro mallorquín concebía y redactaba sus escritos.

Sin embargo, carecemos de todo dato firme en el que podamos apoyarnos para sostener, sin vacilaciones, que la referida *Petitio* fué

⁴² R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia católica*, II, Edad media, Madrid, 1958, pág. 660.

⁴³ Véase Nota 40.

⁴⁴ FLEURY, *Histoire ecclésiastique*, V, Paris, 1843, pág. 632. — H. HEMMER, *Boniface VIII*, D. T. C., II, 1.^a p., Paris, 1923, col. 992.

⁴⁵ H. HEMMER, art. cit., col. cit. Sin embargo, según FLEURY (ob. cit., pág. 632) fué coronado el día 6 de enero; y, según R. GARCÍA VILLOSLADA (ob. cit., pág. 676, n. 3), la comitiva pontificia salió del *Castel Nuovo*, de Nápoles, el 4 de enero, y, al llegar la pomposa cabalgata a la Basílica Vaticana, el cardenal Mateo Rosso de Orsini le impuso la tiara.

⁴⁶ «*La mateixa petició*» escribe S. GALMÉS (*Dinamisme de Ramon Lull*, Mallorca, 1935, pág. 35). «*La misma Petitio repite ante el nuevo Papa, Bonifacio VIII*», expresa el P. M. BATLLORI (*Ramón Lull, en su mundo* = Antología de Ramón Lull, I, Madrid, 1961, pág. 29). Sin embargo, una detenida lectura de ambas es suficiente para llegar a la convicción de que no se trata de un mismo documento, presentado, a dos Papas distintos, sino de dos escritos diferentes; aunque haya que admitir que el primero sirvió de base a la redacción del segundo.

presentada uno de los primeros días siguientes a la entronización. Como tampoco, sin librarnos de incurrir en ligereza, podemos sostener lo contrario. Lo más probable es que el Ramón Llull impulsivo, osado y hasta temerario, llamó a las puertas del nuevo Papa en el primer instante que le fué posible.

Lo cierto —y lo que atañe a nuestro objeto— es que el Bto. Llull insiste en ella en la conveniencia de atraer *a los griegos y demás cismáticos*, expresando —caso no muy corriente en los escritos lulianos— que las controversias teológicas con ellos se mantengan «*per auctoritates et rationes necessarias*».⁴⁷ Otra influencia de su conocimiento de la teología del cisma.

Como hemos indicado antes, esta *Instancia* dirigida por el Beato Llull a Bonifacio VIII —al contrario de la que presentó al Papa San Celestino V— ni lleva fecha, ni el nombre del lugar donde la compuso; como tampoco puede deducirse lo uno ni lo otro del detenido análisis del texto.

Si el «*Procurador de los infieles*» permaneció en Nápoles, donde escribió y dató la *Petitio* presentada a San Celestino V, desde la dimisión de éste hasta que el nuevo Papa trasladóse a Roma para las fiestas de la coronación, pudo escribirla en la ciudad del Vesubio, sobre todo, si no olvidamos que la anteriormente dirigida a Celestino V sirvió de base para la redacción de la que ahora describimos. En una palabra, lo mismo pudo ser redactada en Nápoles que en Roma o Anagni, a donde Bonifacio VIII marchó inmediatamente después de haber sido coronado.⁴⁸

Sin embargo, a quien conozca el carácter de hombre extraordinariamente lanzado,⁴⁹ del cual se hallaba dotado el Bto. Llull, le resultará difícil dejar de creer que, por lo menos, *intentó* presentar su escrito al nuevo Papa, cuanto antes, y que insistió, una y otra vez, en ser escuchado por él, según refiere, claramente, el autor de la *Vita coetanea*.⁵⁰

⁴⁷ «Multum etiam expedit quod graeci et alii schismatici reuniantur ecclesiae sacrosanctae, quod fieri poterit disputando *per auctoritates et rationes necessarias*, quibus per Dei gratiam est Ecclesia latina sufficienter abundat» (Ms. Paris. Nat. Lat. 15.450, 543r).

⁴⁸ R. GARCÍA-VILLOSLADA, ob. cit., pág. 678.

⁴⁹ MAURICIO DE IRIARTE, S. J., *Vida y carácter, Ramón Llull*, Madrid, 1955, pág. 54.

⁵⁰ «Aliquo vero tempore retroacto, domino Coelestino Papae quinto secessit

La bella aunque no atildada dedicatoria rimada que escribió en el *Liber Apostrophe sive Liber de Articulis Fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae*, tal vez, sea un indicio de las dificultades con que tropezaba para ganarse la favorable acogida del Pontífice.⁵¹ Es muy posible (no perdamos de vista las expresivas líneas del biógrafo coetáneo) que el Bto. Llull la compusiera para conmover el ánimo del Papa, que, al parecer, no hizo caso del primer escrito que le había dirigido.

El tratado luliano fué acabado en Roma, el día de la vigilia de San Juan, de 1296.⁵² Pero el Bto. Llull debió ir a presentárselo en Anagni, donde, a la sazón, continuaba Bonifacio VIII.⁵³

El *Liber Apostrophe* es una obra teológico-apologética. Pero, mirando hacia la finalidad del presente artículo, debemos incluirlo entre los documentos elevados a la Sede Romana, en el que afirma, de

Bonifatius Papa octavus, cui etiam totis viribus conatus est supplicare Raimundus pro aliquibus utilitatibus fidei christianae. Et quamvis multas angustias frequenter sequendo summum Pontificem pateretur, ab intento siquidem nullatenus desinebat, sperans ut indubitanter ipsum exaudire dignaretur, qui non pro bono proprio ver prebenda, sen incessanter pro bono catholico fidei supplicabat publico» (Ed. B. A. C., *Obras literarias, Ramón Llull*, Madrid, 1948, pág. 66, n. 31).

⁵¹ «Suscipiat sublimis Apex, reverenda Corona
Ecclesiae, quod sancta Fides romana ministrat,
undique per Latium, mundi per climata cuncta,
gentibus et populis, Tu, qui Bonifacius esse
diceris octavus, qui Petri Sede refulges,
ut Paean Coeli Solio, super omnia, cuius
lumen ades, digneris opus breve sumere missum,
articulos Fidei producens ordine pleno,
illos atque probans rationum motibus omnes,
illis concludens praemissis inde duabus:
Si quid in his positum non esset, ut esse liceret,
illud corripit Vestrae solertia limae:
Omnia non omnes possunt ubicumque videre:
ac Maiestati Vestrae Raimundus in illis
evigilans studuit, supplex et talia Vobis
scripsit, ut in orbur Fidei pertranseat illud» (*Introductio*, ed. Salzinger, IV,
pág. 29).

⁵² «Factus fuit iste tractatus Romae, anno Domini MCCIVC, et completus ibidem in vigilia Beati Ioannis Baptistae Praecursoris Domini Nostri Iesu Christi...» (*De fine huius tractatus*, ed. cit., pág. 57).

⁵³ En mayo, p. e., el Papa se hallaba en Roma, mientras que, en agosto, estaba en Anagni (L. WADDING, *Annales Minorum*, V, Quaracchi, 1931, pág. 389, II y 394, X).

manera tajante, que la Fe cristiana, en virtud de las *razones necesarias*, puede defenderse de los ataques que se le dirigen y, a la vez, puede ser demostrada.⁵⁴

Finalmente, durante el pontificado de Clemente V (1305-1314), el Maestro Llull redactó tres documentos, que presentó a la Iglesia; dos de los cuales fueron elevados al propio Papa, y el tercero al Concilio ecuménico de Viena (1311-1312).

Los escritos dirigidos, directamente, a Clemente V son el *Liber de fine* (1305) y el *Liber de acquisitione Terrae sanctae* (1309); mientras que el documento presentado en el Concilio vienense segundo es una *Petitio* —una más, que hay que añadir a las tres anteriormente reseñadas— conocida por *Petitio Raimundi in concilio generali ad acquirendam Terram sanctam*.⁵⁵

Históricamente hablando, este instante de 1305, en el que, ahora, nos hallamos, bajo el respecto del tema que estudiamos, tiene una peculiar significación, por cuanto el Bto. Llull empieza a sustituir su tan frecuente fórmula «*rationes necessariae*» por otra de idéntico sentido, pero, al fin y al cabo, léxicamente, diferente, como es «*rationes cogentes*».

En el *Liber de fine* lamenta, una vez más, que los sarracenos tengan un falso concepto de la doctrina del Cristianismo relativa al misterio de la Trinidad, ignorando que puedan aducirse «*rationes cogentes*» a favor del mismo.⁵⁶ Y en el *Liber de acquisitione Terrae sanctae*, después de una detallada alusión a Fr. Ramón Martí, O. P. —arabista, hebraísta y controversista—, refiere que dialogó, sin fruto alguno, sobre el cristianismo y mahometismo, con el rey de Túnez,

⁵⁴ «Hunc tractatum fecimus ea intentione ut fideles et devoti christiani attendant quod cum nulla secta alia a christiana Fide possit probari esse vera, nec defendi a sequentibus vel defendentibus eam, nes possit rationabiliter impugnare christianam Fidem, quia omnes sunt innixae falso et frivolo fundamento, christiana autem Fides non solum possit defendi contra omnes impugnantes illam, sed etiam probari, et quamcumque aliam sectam infringere *per necessarias rationes*, sicut patet ex supradictis rationibus...» (*De fine huius tractatus*, ed. cit., pág. 56, col. 2.^a, n. 1).

⁵⁵ Paris. Nat. Lat. 15.450, 543v-544v.

⁵⁶ «Et ideo, si modum, per quem nos credimus, ipsi scirent, et hoc potissime in summa Dei Trinitate, et quod de ipsa damus *cogentes rationes*, quod intellectus humanus contra ipsas non potest contrarium sentire, quas rationes vos jam scitis, et ego eas declaravi in pluribus libris, in lingua arabica et latina, tunc ipsi concederent ad credendum in ipsam Dei beatissimam Trinitatem, et maxime litterati...» (D. I, p. II, ed. Palmae Balearium, pág. 17).

porque, únicamente, adujo *argumentos de índole positiva*⁵⁷ y no «*rationes cogentes*».⁵⁸

En la *Instancia* elevada al Concilio de Viena, no se sirvió de la fórmula «*rationes necessariae*» o «*rationes cogentes*»; pero sí usa expresiones, cuyo sentido no difiere del que aquéllas encierran.⁵⁹

Conclusión. La precedente exposición —breve y sencilla— constituye un testimonio clarísimo de que los lustros que enmarcan la vida del Bto. Ramón Llull, conocieron un género de argumentos especulativos, que se esgrimían para confirmación y «*demostración*»⁶⁰ de los Misterios del cristianismo y que son conocidos bajo la denominación de «*rationes necessariae*».

Sólo el haber echado mano de esta expresión o de otra parecida, en escritos dirigidos a los Papas, *sin aclaración alguna* relativa a su naturaleza íntima, por lo menos, obliga a sospechar que dichas *razones necesarias* no representaban una innovación en el campo de la apologética católica. Y, aunque se ignorara que San Anselmo de

⁵⁷ «Narratur quod quidam christianus religiosus, bene in arabico litteratus ivit Tunicium disputandum cum rege, qui rex Miramamoli vocabatur. Ille vero frater probavit ei per mores et exempla quod lex Mahometi erat erronea atque falsa; rex dictus sarracenus, qui in logicalibus et naturalibus erat sciens cognovit istius probationes esse veras, et sic consensus dictis ejus dicens: «Abhinc nolo esse sarracenus, et proba mihi fidem tuam, et volo fieri christianus et sic volo de omnibus hominibus regini mei...». Tunc ait ille frater: «Fides christianorum non potest probari sed ecce symbolum in arabico expositum, credas ipsum». Hoc dixit ille frater, quia, licet litteratus esset et moralis, positivus tantum erat et non cum rationibus probativus» (D. III, p. I, ed. Longpré, Criterion, Barcelona, 1927, pág. 276).

⁵⁸ «...si praedictus religiosus de fine nostra dare scivisset *cogentes rationes* et insolubiles..., ille factus fuisset christianus...» (*Ibidem*, pág. 277).

⁵⁹ «bonum esset quod domunis Papa et reverendi domini cardinales ordinarent... quod nulla philosophia legeretur contra theologiam, sed legeretur philosophia naturalis quae concordaret cum theologia, quae philosophia esset vera et necessaria... et constituta ex principiis veris et necessariis...» (Ms. Paris. Nat. Lat. 15.450, fol. 544r).

⁶⁰ «...vobis reverendis Magistris ac dominis placeat in scriptis ponere illas rationes, quae videbuntur magis *confirmare* catholicam Fidem christianorum...» (*Supplicatio sacrae theologiae Professoribus ac Baccalaureis Studii Parisiensis, De prologo*, ed. Salzinger, t. IV, pág. 1, col. 1.^a).

«cum sint... qui dicunt quod Articuli Fidei per rationem nullatenus possint probari... facimus hunc tractatum per modum dialogi, in quo intellectus alloquitur Fidem quod *possint probari* per rationes...» (*Liber de disputatione fidei et intellectus, De prologo*, ed. Salzinger, t. IV, pág. 4, col. 1.^a).

Cantorbery,⁶¹ Ricardo de San Víctor⁶² y el Doctor Seráfico San Buenaventura⁶³ utilizaron la misma terminología que más tarde usó el Maestro Llull, y, además, que escribieron, en torno de la misma, frases que, a la distancia de siete siglos, suenan poco o nada armónicamente,⁶⁴ también, cabría opinar que no es él el propio autor de tales fórmulas, sino que las tomó de otros que, anteriormente, las habían divulgado.⁶⁵

Por tal motivo, se comete una grave violación de las leyes hermenéuticas, al dictarse sentencia sobre la ilegitimidad de las *razones necesarias* del Bto. Llull, bajo la única luz que brota del criterio forjado por la terminología que se halla en uso, siete siglos más tarde, y prescindiendo del sentido que la fórmula encerraba, en la baja edad media, haciéndose, además, caso omiso de las múltiples aclaraciones⁶⁶ que destiló la misma pluma que las había recogido.

⁶¹ «...*Cur Deus homo* nominavi et in duos libellos distinxi. Quorum prior... probat *rationibus necessariis* esse impossibile ullum hominem salvari sine illo» (*Cur Deus homo, Praefatio*, ed. B. A. C., I, Madrid, 1952, 742).

⁶² «Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere ad ea, quae credimus, in quantum Dominus dederit non modo probabiles, verum etiam *necessarias rationes addudere...*» (*De Trinitate*, lib. I, cap. IV, ed. P. GASTON SALET, S. J., RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, Paris, 1959, pág. 70).

⁶³ «Dicendum quod in divinis est ponere personarum pluralitatem, sicut fides dicit et rationes praedictae ostendunt, si quis sine contradictione consideret» (In I.^{um} Sent., lib. I, q. II, conclusio, ed. L. V., t. I, Parisiis, 1864, 55).

⁶⁴ En realidad, ni es esta terminología la usada por los teólogos de nuestros días, ni la hallamos en los documentos de la Iglesia. Sin embargo, esto no es suficiente para dictar sentencia contra su legitimidad; sino que procede analizar su sentido, en el propio ambiente en que fué utilizada, hace siete y más siglos, y, sobre todo, en la mente de los teólogos y apologistas que se sirven de ella.

Hay que deslindar bien los campos de los temas; y uno de éstos es el que impele a averiguar si el espíritu de aquellos autores era o no racionalista, y otro más concreto, y muy distinto, el que reclama la investigación del auténtico sentido que encarnan sus «*razones necessariae*».

⁶⁵ FRAY BENITO MENDÍA, O. F. M., *En torno a las razones necesarias de la apologetica luliana* = III, *Las razones necesarias en San Anselmo y Ricardo de San Víctor*, Madrid, 1950, 64 ss. — P. ALEJANDRO DE VILLALMONTE, O. F. M. CAP., *El argumento de «razones necesarias» en San Buenaventura*, Estudios Franciscanos, 53, 1952, 5-44. — GASTON SALET, S. J., *Richard de Saint-Victor, La Trinité (Introduction, traduction et notes)*, *Les raisons nécessaires*, Paris, 1959, 37-45.

⁶⁶ Véase nuestro estudio *San Anselmo de Canterbury y el beato Ramón Llull*, Estudios Lulianos, I, 1957, 84 ss.

Finalmente, hay que subrayar que de los siete documentos que el Doctor mallorquín presentó, directamente o por manos de otros, a la Sede Romana, seis encierran la fórmula «*rationes necessariae*» o «*rationes cogentes*», sin que su ausencia de la *Instancia* elevada al concilio vienense segundo signifique que no las aconsejara con el mismo fervor y parecida firmeza.⁶⁷

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

⁶⁷ El texto insertado en la *Nota* 59 lo pone de manifiesto. Pero, además, lo que revela que el Bto. Llull no había retractado su definida postura, es el *Liber de Trinitate trinitissima*, escrito en 1313, donde expresa que «*humanus intellectus rationabiliter non potest probationes nostras negare aut frangere, quas probationes faciemus silogisticè per X silogismos primitivos veros et necessarios*» (Ms. Ottob. Lat. 405, fol. 61r).

CRÓNICA

ASOCIACIÓN ESPAÑOLA PARA EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

En la semana de Pascua última, los días 27 y 28 del mes de abril, quedó constituida una nueva Sociedad filosófica. Ante la inminencia de la celebración de un próximo Congreso Internacional de Filosofía Medieval en España, surgió en varios el deseo de establecer contactos entre los españoles que actualmente se dedican a estas tareas.

Ya en Colonia se tuvo una primera reunión, en la que se acordó convocar a todos los interesados en España por la Filosofía Medieval para una fecha próxima. Después de una primera circular del 5 de marzo, fué muy considerable el número de los que respondieron mostrando interés por estos contactos. Al saber ya los elementos con que contábamos, se escogió un representante de cada uno de los sectores de Filosofía Medieval cultivados en España, para que nos informase sobre el estado actual de la investigación en ese sector. De esta manera la reunión de Medievalistas Españoles podría constar de dos partes, que se complementarían la una a la otra. Una sería de comunicaciones sobre las distintas ramas de Filosofía Medieval en España, que sirviese para darnos una idea exacta de todas las especialidades de los Medievalistas Españoles en la hora presente y que facilitase una primera toma de contacto. Y en segundo lugar unos cuantos coloquios encaminados a examinar las posibilidades de la organización de una Sociedad Española para el estudio de la Filosofía Medieval, que aunase esfuerzos y nos estimulase a todos a un estudio serio y lo más completo posible de este período de la filosofía española.

Para las comunicaciones se señalaron los siguientes temas con sus correspondientes relatores: Como representantes de la Universidad de Barcelona se nombró a los Sres. Profesores D. Joaquín Carreras Artau, que nos informaría sobre los estudios Arnaldianos, y a D. José M.^a Millás Vallicrosa, que nos daría una idea sobre el estudio de la filosofía hispano-hebraica. Sobre el estado actual de los estudios lulísticos nos ilustraría el Dr. Garcías Palou, Rector de la «Maioricensis Schola Lullistica» y Director de la publicación «Estudios Lulianos». Del sector de la filosofía árabe española se encargaría el Catedrático de Salamanca D. Miguel Cruz Hernández. De las perspectivas del estudio del pensamiento de la última Escolástica para la comprensión histórica del pensamiento moderno nos hablaría el Catedrático de la Universidad de Valencia D. Sergio Rábade Romeo.

Sobre los importantes estudios medievales de los PP. Agustinos de la Universidad del Escorial nos informaría el R. P. Saturnino Alvarez Turienzo, O. S. A. El R. P. Eleuterio Elorduy, S. J., se encargaría de darnos una visión de conjunto sobre los estudios del Neoplatonismo en España. Sobre los PP. Franciscanos de Barcelona nos hablaría el R. P. Basilio de Rubí, O. F. M. Cap. D. José M.^a Rubert Candau nos ex-

pondría algunas características peculiares de la filosofía del s. XIV. De las investigaciones y proyectos sobre Filosofía Medieval en la Universidad Pontificia de Comillas nos hablaría el R. P. Jesús Muñoz, S. J. El R. P. Eusebio Colomer, S. J., nos daría a conocer las investigaciones de los Jesuitas Tarraconenses sobre Filosofía Medieval. Y en lugar del R. P. Manuel Alonso, S. J., que se había comprometido a darnos una comunicación sobre el estado actual de las traducciones medievales de filósofos árabes y que no pudo hacerlo porque en esos días acababa de someterse a una operación quirúrgica, el Rvdo. Sr. D. José Manzana, Profesor del Seminario Conciliar de Vitoria, se ofreció a informarnos sobre el Centro de Estudios Medievales, que funciona en dicho Seminario.

Ante un programa tan rico de comunicaciones y con la perspectiva de alguna organización que aunara los esfuerzos de todos fué muy grande el entusiasmo que en todos despertó esta nuestra reunión durante la semana de Pascua. La Directiva del «Luís Vives» de Filosofía del Consejo Superior se prestó muy amablemente a cedernos sus locales, no sólo para la Asamblea de este año, sino también en lo sucesivo, mientras la Asociación no contara con locales propios.

Comenzó, pues, la primera reunión, según lo previsto, el día 27 de abril. La primera comunicación estuvo a cargo de D. Joaquín Carreras Artau. Pronunció unas palabras de introducción para explicar el por qué de estas reuniones. Estaban motivadas por la necesidad que todos sentíamos, similar a la que había impulsado en otras naciones actividades colectivas del mismo género. Al convocar esta Asamblea, no procedíamos por cuenta propia, sino obedeciendo a la comisión que se nos había confiado por los españoles asistentes al último Congreso Internacional de Filosofía Medieval en Colonia. El gran número de los especialistas asistentes estaba indicando el deseo que todos teníamos de saber unos de otros de una manera más directa y a ser posible en el seno de una agrupación común. Seguidamente nos expuso su comunicación.

Comunicación del Dr. Carreras Artau sobre «*Los estudios arnaldianos en Barcelona*».

Señaló la fecha de 1879 como punto de partida de las investigaciones modernas sobre Arnau de Vilanova. Hacia esa fecha concluía B. Hauréau su fundamental trabajo¹ sobre la vida y los escritos —inéditos e impresos— de Arnau, en el que se recoge una tradición de cinco siglos, durante los cuales había perdurado en Europa su fama médica. Y, con independencia de Hauréau, el joven M. Menéndez y Pelayo publica en dicho año su original monografía sobre el mismo personaje,² que revela un aspecto suyo caído en el olvido: el de visionario y reformador religioso.

¹ B. HAURÉAU, *Arnaud de Villeneuve*, en «Histoire littéraire de la France», XXVIII (París, 1881), pp. 26-126.

² M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Arnaldo de Vilanova, médico catalán del siglo XIII*, Madrid, 1879. Esta monografía pasó, desde el año siguiente, a constituir un capítulo de la *Historia de los Heterodoxos españoles*.

Partiendo de los dos estudios mencionados, la erudición extranjera inicia las investigaciones sobre Arnau de Vilanova. Inauguran la serie los alemanes desde el campo de la historia de la medicina y de la historia religiosa de la Edad Media —así H. Finke y P. Diepgen— y les siguen los anglosajones —así G. Sarton y Lynn Thorndike—. No tardan los eruditos catalanes y valencianos —Chabás, Sanchís, Olmos; Rubió y Lluch, Ramón d'Alòs, P. Pou, P. Martí de Barcelona— en seguir las huellas de los extranjeros con interesantes aportaciones al conocimiento del personaje.³

Al comenzar la quinta década del presente siglo, todos los investigadores nombrados han fallecido o han enmudecido. Sin embargo, los estudios arnaldianos se reanudan por obra de una nueva generación de arnaldistas, que plantea la investigación sobre bases más amplias: se aspira, desde ahora, a publicar los textos mismos de Arnau de Vilanova, con el deliberado propósito de establecer fundamentalmente su ideología y su actuación. Algunos de los investigadores antes nombrados habían iniciado tímidamente este camino, por el que se lanzaron resueltamente el P. Batllori, el italiano Manselli y el que os habla. El eco despertado en el ámbito europeo por esas publicaciones de textos condujo muy pronto a la formulación de un ambicioso plan de publicación sistemática e íntegra de los escritos arnaldianos. Fue el «Institut d'Estudis Catalans», de Barcelona, la entidad que acogió este proyecto a fines de 1947, al propio tiempo que encomendaba su ejecución a una «Comissió Arnau de Vilanova» nacida de su seno.⁴

Como meta ideal de su cometido, la Comisión citada se propuso llevar a cabo la publicación de cuatro grupos de textos de, o referentes a, Arnau de Vilanova: de sus obras catalanas, del diplomatario, de sus obras espirituales y, últimamente, de sus obras médicas.

A) *Los escritos catalanes*.—Alòs-Moner se había adelantado en dar a la estampa dos escritos breves de Arnau, de asunto religioso,

³ Para el conocimiento de esa literatura arnaldiana contemporánea, puede consultarse la publicación titulada *Arnau de Vilanova: Obres catalanes*, vol. I, Barcelona. «Els Nostres Clàssics», 1947, pp. 95-99; y, sobre todo, la más extensa del P. MIGUEL BATLLORI, S. J., *Orientaciones bibliográficas para el estudio de Arnau de Vilanova*, en la revista «Pensamiento», Madrid, vol. 10 (1954), pp. 311-323.

⁴ Para más detalles, véase mi artículo *Un proyecto de edición crítica de las obras espirituales de Arnaldo de Vilanova*, en la revista «Las Ciencias», Madrid, XX, 1955, pp. 181-188.

que constituían bellas muestras de prosa catalana antigua. A su muerte, ocurrida en 1939, entre sus papeles se encontraron las galeradas de otros dos textos similares transcritos de un manuscrito de Morella, que por cierto fue destruído con ocasión de la última guerra civil. Con estos cuatro opúsculos, únicos ahora conocidos de Arnau en lengua vulgar, más unas cartas, el P. Miguel Batllori, S. J., dió a la estampa un primer volumen de *Obres catalanes* de Arnau de Vilanova, al que siguió pronto un volumen segundo⁵ de textos médicos y científicos, compuestos por Arnau en latín, pero traducidos al catalán en la Edad Media. Ambos volúmenes fueron encabezados con sendos prólogos del P. Batllori y míos. Está en preparación un tercer volumen.

B) *El Diplomatario*.—También ésta había sido una empresa soñada por Alós en plena juventud, cuando en el Ateneo Barcelonés seguía los cursos de Rubió y Lluch sobre lengua y literatura catalanas. Publicó entonces en la revista *Estudis Universitaris Catalans* una serie de 29 documentos referentes a Arnau, extraídos en su casi totalidad del Archivo de la Corona de Aragón;⁶ pero, al darse cuenta por las noticias de los archiveros valencianos que existían fuera de Barcelona muchos más acerca del mismo personaje, suspendió su publicación para reanudarla en momento oportuno. Alós murió sin haber podido dar cima a su sueño de juventud; y entre sus papeles se encontró un proyecto de publicación del diplomatario (que, entre tanto, había cuadruplicado la colección inicial), al que esperaba dar la última mano. En efecto, ya en 1935, el P. Martí de Barcelona, O. F. M. Cap., había dado a conocer nuevos materiales;⁷ y, con posterioridad a la muerte de Alós, se han descubierto otros más. Por ahora, el diplomatario permanece inédito, porque completarlo exigiría una investigación sistemática a realizar en los archivos de Barcelona, Valencia, Madrid, Marsella y Mesina.

C) *Los escritos espirituales*.—Esta ha sido la empresa de mayor empeño, hasta ahora, que ha tomado a su cargo la «Comissió Arnau de Vilanova». Para calibrar las posibilidades —y las dificultades— de

⁵ Es la obra citada en la nota 3. El vol. II apareció el mismo año.

⁶ R. D'ALÓS-MONER I DE DOU, *Col·lecció de documents relatius a Arnau de Vilanova*, en la revista «Estudis Universitaris Catalans», Barcelona, 1910, 1911 y 1912.

⁷ P. MARTÍ DE BARCELONA, *Regesta de documents arnaldians coneguts*, en «Estudis Franciscans», Barcelona, XLVII, 1935, pp. 261-300.

la misma, conviene conocer el paradero y la situación actual de tales escritos. Destruídos en el siglo XIV casi todos sus ejemplares por el fuego, en cumplimiento de condenaciones eclesiásticas, una porción de aquéllos se ha perdido, al parecer, irremediablemente. Una parte considerable, sin embargo, se conservó en archivos inmunes a las condenaciones: la Biblioteca Vaticana y el Archivo de los Reyes de Aragón. Otros, pocos, se conservaron en poder de comunidades de «espirituales» y beguinos, y van apareciendo ahora, sueltos o en pequeños grupos, en varios archivos y bibliotecas de Europa. En total, conocemos hoy más de una cincuentena de escritos espirituales de Arnau de Vilanova en latín, en catalán, en italiano y en griego. Los textos latinos y catalanes son originales; los italianos no es seguro que lo sean; los griegos son notoriamente traducidos.

La base para una edición completa de los escritos espirituales de Arnau de Vilanova la constituye el manuscrito vaticano latino 3824, que M. Menéndez y Pelayo encontró en la Biblioteca Vaticana y extractó en su monografía. Ese manuscrito, que el propio Arnau de Vilanova mandó confeccionar para ofrecerlo al papa Clemente V y, al parecer, corrigió de su mano, contiene una colección de 42 escritos en riguroso orden cronológico que corresponden a los quince primeros años de la actuación espiritualista de Arnau, desde 1291 hasta agosto de 1305; abarca, sobre todo, los tratados especulativos y los opúsculos polémicos. Fuera de dicha colección queda en el manuscrito vaticano latino 5740 el gran Comentario al Apocalipsis, el más extenso de sus escritos espirituales y tal vez la obra maestra de Arnau, que Menéndez y Pelayo consideró erróneamente el más temprano de todos. En efecto, hallazgos del Prof. Stegmüller en la Biblioteca Vaticana⁸ han revelado el lugar y la fecha de su composición, a saber, Marsella en 1305. Para los tratados posteriores, hay que recurrir a los manuscritos conservados en el Archivo de la Corona de Aragón, a los utilizados por Alós en sus ediciones, al códice de la Biblioteca Nacional de Florencia que conserva las versiones italianas y al códice de Leningrado que contiene nueve escritos en versión griega.

Las proporciones de la empresa rebasan las actuales posibilidades económicas del «Institut d'Estudis Catalans», por lo que fue acordada su internacionalización. Esta se ha conseguido en dos sentidos. En primer lugar, la Unión Académica Internacional aceptó patrocini-

⁸ Véase su *Repertorium biblicum Medii Aevi*, vol. II, Madrid, 1950, p. 132.

nar el proyecto, acordando incluirlo en la serie titulada *Corpus Philosophorum Medii Aevi*, y subvencionar los trabajos para la edición. Desde este momento, se imponía la edición crítica. Fue requerida entonces la colaboración de especialistas extranjeros: la Dra. Olga Marinelli, de Perusa, está colaborando en la edición del Comentario al Apocalipsis; y la Dra. Hirsch-Reich, especialistas en Joaquín de Flore, prepara la edición crítica de los dos escritos arnaldianos más antiguos, que guardan relación con el famoso visionario calabrés.

Fuerte con estas ayudas internacionales, la «Comissió Arnau de Vilanova» emprendió últimamente la edición crítica de las *Opera omnia spiritualia Arnaldi de Villanova* con arreglo al siguiente plan: Vol. I: el Comentario al Apocalipsis, a base de tres manuscritos de la Biblioteca Vaticana. Vol. II: Escritos espirituales de Arnau, que corresponden a la última década del siglo XIII y consisten en tratados apocalípticos y escatológicos, más un par de documentos originales del mismo. Vol. III: escritos espirituales desde 1301 a 1305 y consisten principalmente en opúsculos polémicos. El manuscrito básico para este volumen y el anterior es el ya mencionado 3824. Vol. IV: los demás escritos espirituales posteriores a 1305. El volumen primero está ya en galeras; y actualmente se procede a la composición tipográfica del aparato crítico y a la paginación, en Barcelona. Se puede calcular que verá la luz a fines del presente año. El texto de los volúmenes segundo y tercero, que comprende originales latinos y varias versiones en griego, está ultimado; y se trabaja actualmente en la confección del aparato crítico. El volumen cuarto y último comprenderá textos en las cuatro lenguas mencionadas; los materiales están ya recogidos y falta solamente su ordenación y la confección del aparato crítico para las piezas que lo requieran, pues la mayoría de ellas son conocidas en manuscritos únicos. La Comisión ha encomendado los trabajos editoriales al P. Miguel Batllori, S. J., y al que os habla.

D) *Obras médicas*.—La situación, por lo que se refiere a los escritos médicos de Arnau, difiere totalmente de la que hemos descrito a propósito de los escritos espirituales. En el Renacimiento, entre 1504 y 1586, se publicaron hasta cuatro ediciones de unas tituladas *Opera omnia* de Arnau de Vilanova.⁹ Pero faltan en ellas muchos

⁹ Lyon, 1504, 1520 y 1586; y Basilea, 1585. Para más detalles, véase el vol. II de las *Obres catalanes*, pp. 93 y sgts.

escritos auténticos de Arnau, desde luego todos los espirituales, y sobran otros que son manifiestamente apócrifos; y, sobre todo, la integridad de los textos publicados es más que dudosa. Hay que prescindir, pues, de tales ediciones renacentistas. Se impone una investigación a fondo de la tradición manuscrita medieval, que resuelva los problemas de autenticidad e integridad de los textos y conduzca al establecimiento del *corpus medicum arnaldianum*, previo a cualquier ensayo de edición crítica parcial o total.

Esta ardua labor ha escapado hasta ahora a las posibilidades de la «Comissió Arnau de Vilanova», sobre todo por falta de una persona con conocimientos médicos suficientes y a la vez con dominio de las técnicas de investigación histórica a quien confiarla. Sin embargo, en la escuela madrileña de historia de la medicina, formada en torno al profesor Laín Entralgo, ha aparecido esa persona: Don Juan Antonio Paniagua, quien ha publicado ya meritorios estudios sobre Arnau de Vilanova y ha explorado sistemáticamente los archivos de España y Francia en busca de manuscritos médicos de Arnau. El Dr. Paniagua es hoy Profesor y Secretario General de la Universidad de la Iglesia en Navarra. Hacemos votos para que sus actuales obligaciones no obstaculicen sus trabajos de investigación, de los que sus amigos esperamos que salga en un futuro no lejano la anhelada edición crítica de las *Opera omnia medica Arnaldi de Villanova*.

A continuación del Prof. Carreras Artau tomó la palabra el Dr. Sebastián Garcías Palou, gran promotor de los estudios lulianos. Nos hizo una relación bien documentada del estado actual de la investigación en el campo del lulismo.

Intervención del Dr. Garcías Palou

«Un quinquenio de estudios lulísticos (1957-1962): Realizaciones y propósitos» fué el tema de la exposición del Rector de la «*Maioricensis Schola Lullistica*» (Instituto internacional del C. S. de I. C.) y Director de la revista *Estudios Lulianos*.

Comenzó, analizando la naturaleza, personalidad jurídica y finalidades de aquélla, mostrándola, a la luz del art. I del *Statutum*, como un centro de investigación luliana y medievalística, cuyo órgano de colaboración científica de sus miembros, la referida revista cuatrimestral *Estudios Lulianos*, responde, de manera cabal, a aquella doble empresa científica.

Luego, señaló la trascendencia del *I Congreso Internacional de Lulismo*, celebrado en Formentor (Mallorca), en 1960, al que calificó de punto de arranque de una nueva época de florecimiento de los estudios lulísticos, en la que influyeron sus siete sesiones plenarias y doce simultáneas, celebradas con la participación de ochenta investigadores en el campo del lulismo y del medioevo, los cuales —pertenecientes a doce naciones— aportaron sesenta y cinco trabajos rigurosamente científicos, que reflejan el temario y las características del lulismo de hoy día.

A continuación, analizó la índole de este lulismo contemporáneo, enumerando y esmenizando las múltiples tareas a las que se consagra:

1) Investigación del pensamiento luliano sobre puntos capitales de orden teológico, filosófico, jurídico, pedagógico, misionológico, ascético (sobre todo, relativos al eremitismo) etc.;

2) influencia, ejercida por el Bto. Llull en pensadores posteriores, principalmente en el Card. Nicolás de Cusa;

3) estudios de crítica textual sobre la tradición de las obras latinas del Beato mallorquín;

4) estudios de la historia de la tradición manuscrita de sus obras;

5) estudios de crítica cronológica de las mismas, como puntos básicos para una más precisa y exacta biografía del Doctor mallorquín;

6) publicación de todos los catálogos de los manuscritos lulianos existentes en las principales bibliotecas o archivos de tradición luliana;

7) estudio de determinadas obras del Bto. Llull, bajo el punto de vista literario;

8) el capítulo de la biografía del Bto. Llull correspondiente a los años 1278-1282 y el referente al período que media entre su testamento y su llegada a Túnez;

9) probable influencia de *les romans* franceses en las obras lulianas; concretamente, la de *Le roman de la Rose*;

10) en el campo de la filología: el lenguaje luliano.

11) Expresó que, en el campo filosófico, es innegable el interés vivo por el análisis de la Lógica luliana y por sus fuentes. Concretamente, se planean estudios de gran envergadura, sobre la combinatoria luliana en sus relaciones con la combinatoria de los árabes y con el llamado «cerebro electrónico» de hoy. En una palabra, la presencia de Ramón Llull en la Lógica matemática.

12) Añadió que se trabaja en la búsqueda de los manuscritos arábigos del Bto. Llull. El P. Valverde, O. F. M., juzga probable la identificación de algunos, en Alger.

13) Finalmente, subrayó que dos de los temas que más interesan hoy, son el de la formación científica del Bto. Llull y el de

14) las fuentes de sus escritos teológicos.

El Dr. Garcías Palou concluyó su intervención, refiriéndose, detalladamente, a la edición crítica de *Opera latina* del Maestro medieval, la cual constará, D. m., de 34 tomos (tres de los cuales ya corren de molde) de unas 500 páginas cada uno, y cuya dirección ha sido confiada al Prof. Friedrich Stegmüller, de la universidad de Freiburg y *Magister* de la *Maioricensis Schola Lullistica*, el cual cuenta con los colaboradores Dres. J. Stöhr, A. Madre, H. Riedlinger, L. Sala Molins, P. Antonio Oliver, C. R., y P. Fray A. Soria, O. F. M.

El texto crítico se prepara en el *Instituto luliano* de la universidad de Freiburg, y los volúmenes se publican en Palma de Mallorca.

El R. P. Basilio de Rubí, O. F. M. Cap., nos expuso con datos muy preciosos la historia de la filosofía medieval en los PP. Franciscanos de Barcelona.

Lección del P. Fray Basilio de Rubí, O. F. M. Cap., acerca de «La escuela franciscana de Barcelona y su significación en la escolástica medieval».

Orígenes

Barcelona, a excepción de los siglos XIII-XV, que nos ocupan, no fué nunca propiamente un centro escolar. Los grandes centros de estudios de la Corona de Aragón radicaron en sus orígenes en Toulouse, Montpellier y Perpiñán. En el siglo XIV, tuvieron singular predicamento en Barcelona, predicamento que fue suplantado, en el siglo XV, por la categoría que tomaron los estudios generales de Zaragoza, Lérida, Valencia y Palma.

Precursor de la escuela de Barcelona fué el ministro general de la orden de frailes menores, el gallego fray Golsalvo de Balboa, maestro que fué de Duns Escoto en París (1303), plasmador del filósofo franciscano gallego-portugués Alvaro Pelayo (Pelagio) y orientador del sentido escotista que tomó la naciente escuela franciscana de Barcelona.

Con Golsalvo de Balboa influenciaron la escuela de Barcelona Pedro Juan Olivi (1248-1298), cuyas doctrinas sobre la pobreza y las

orientaciones que dió a la escolástica fueron asimiladas por los franciscanos Pedro Oriol (Aureolus) († 1322) y Arnaldo de Vilanova desde la universidad de Montpellier.¹

Ramón Llull (1235-1315) y el lulismo influenciaron poco este primer período de la escuela franciscana barcelonesa. Llamado Llull a Barcelona por el obispo franciscano Bernardo Pelegrí para evangelizar la judería, no explicó allá, que sepamos, su *Ars Magna*; en 1305 volvía Llull a esta ciudad donde puso el *explicit* a su obra: *De erroribus iudeorum*.

Teólogos escotistas

Los fundadores de la escuela franciscana de Barcelona fueron Juan de Quintana, maestro en la universidad de París y prior de la Sorbona en 1277, célebre en filosofía y teología según la referencia que de este autor dió Alonso Vilasanta OM, en su prólogo al *Libro de las Sentencias* de Guillermo Rubió (ed. de 1517); Arnaldo de Claramunt, laureado en la Sorbona en 1277 y doctorado en París por el Papa Juan XXI;² Poncio Carbonell, custodio de la provincia franciscana de Cataluña en 1272. Escribió una *Postilla bíblica*, de singular predicamento en la edad media; no faltan autores que afirman ser la misma *Catena aurea* que la posteridad ha atribuído a santo Tomás. Bernardo Pelegrí, que fué profesor de san Luis de Toulouse, hijo de Carlos Martel, detenido en rehenes por Pedro el Grande durante los años 1280-1286 en el convento grande de San Francisco de Barcelona, denominado también de San Nicolás de Bari o «Dormitorio de San Francisco». En este convento tenía su sede la escuela franciscana de Barcelona. San Luis de Toulouse vistió el hábito franciscano en Barcelona, durante este período.

De marcada significación escotista fueron los profesores franciscanos de Barcelona (1321-1326) Alfredo Gunter (Gualtero)³; Guillermo

¹ El padre Martín de Barcelona, O. F. M. Cap., cita también a Nicolás Bonet (Bonetti), descendiente de la nobleza catalana que acompañó al rey Pedro el Grande, de la Corona de Aragón, en la conquista de Sicilia (M. DE B.: *Nicolas Bonei OM, doctor proficuus*, en «Estudios Franciscanos» 37 (1926) 96-111; In. *Un filosof català medieval*. «Critèrion» 10 (1934) 191-192).

² El citado P. Martín de Barcelona hace también mención de Guillermo de Falgar, que escribió unos *Comentarios a las Sentencias*.

³ Sus obras: *Disputationes quodlibeticas* (París); *In libros Sententiarum* (Ms. Catedral de Pamplona); *De tribus usitatís christianorum actibus* (Basilea 1504, 1507); *Dicta fratris Aufredi Conterii, lectoris Barchinone*.

Rubió († 1333)⁴ nacido éste en San Vicente de Ordal de Villafranca del Panadés y provincial de Cataluña; Antonio Andreu (1280-1350c), denominado *doctor dulcifluus*, uno de los mejores discípulos de Escoto y de los principales profesores de los estudios generales de Lérida;⁵ Juan Basols († 1347), *doctor ordinatissimus*, conocido por el primer y más fiel discípulo de Escoto: fue novicio, alumno y también profesor en Barcelona antes de doctorarse en París;⁶ Pedro Tomás, (1280-1350), que escribió en Barcelona, a petición de sus alumnos (1316-1320), un tratado sobre *La inocencia original de la Virgen*. Es fama que sus apreciaciones inmaculistas dieron base a las controversias que, por orden de Juan XXII, tuvieron lugar en el Concilio de Viena. A éstas asistió Ramón Llull en los años 1311-1312;⁷ Juan Marbres, conocido con el nombre de Joannes Catalanus o canónicus, porque murió canónigo de la catedral de Toulouse: era éste, como los que le precedieron, ferviente escotista.⁸

Como colofón de la escuela escotista en Barcelona citaremos la controversia surgida con motivo de un sermón que predicó el franciscano Francisco Batlle en el convento grande de San Francisco de Barcelona el día de Viernes Santo, 17 de abril de 1351. Dijo que en el *Triduum mortis* la Sangre de Cristo estaba separada de su alma y que por consiguiente no merecía el culto de latría. El inquisidor general de la Corona de Aragón, Nicolás Rosell (1314-1362), dominico, denunció esta proposición como condenable. Francisco Batlle, en conferencia pública, apoyó sus afirmaciones con la autoridad de san Buenaventura, Francisco Mayron, y Ricardo de Mediavila. El proceso de Barcelona fué reclamado desde Aviñón, un siglo después, por seguirse parecido encartamiento contra san Jaime de la Marca († 1476).⁹

⁴ Sus obras: *De universalibus; Quodlibeta, In quatuor sententiarum.*

⁵ Sus obras: *Logica vetus o Isagoge Porfirii; Praedicamenta et postpraedicamenta; In VI libris Gilberti Porretani; In Perihermeneias, Divisiones Boetii; Quodlibetica; Tractatus de syllogismo et topico; Quaestiones ordinariae; Tria principia rerum; Metaphysicae Aristotelis expositio.*

⁶ Sus obras: *In quatuor sententiarum.*

⁷ Sus obras: *De esse intellectu, De formalitatibus ad mentem Scoti, De originale innocentiae B. M. V.*

⁸ Sus obras: *Quaestiones super octo physicorum; Lectiones magistrales, In quatuor sententiarum; Quaestiones disputatae; Quaest. dialecticae; Quaest. metaphysicae.*

⁹ Podríamos citar entre los profesores franciscanos de Barcelona, de filiación escotista, Tomas Olzina, maestro de teología en 1330; Juan de Peguera, que leía las *Sentencias* en 1382; Poncio Sa Clota, que explicaba escritura en Barcelona en 1382;

El lulismo en Barcelona

Introdújolo propiamente en Barcelona el inquisidor general de Aragón, el dominico Nicolás Eymerich (1320-1399) en la desplantada oposición que hizo al franciscano Juan Laton, maestro de la escuela de Barcelona, que en 1376 aspiraba doctorarse en París. En el proceso que se le siguió, Eymerich logró que se condenara la obra escrita por Ramón Lull: *Filosofía d'Amor*. Juan I, de la Corona de Aragón, en 1386, reunió una comisión de obispos y teólogos para que estudiaran la obra. El 25 de abril de 1288 esta comisión declaraba, en acta notarial, que las proposiciones del *Libre de Amor* condenadas por Eymerich en su versión latina, eran verdaderas y católicas en el texto catalán original. Los escándalos que provocó Eymerich fueron, aquellos días, fabulosos. De ellos arranca la afición que tomó la escuela franciscana barcelonesa al estudio del lulismo.

Tuvo acentuados motivos de polémica con motivo del sermón que predicó el franciscano Juan Roca el día 8 de diciembre de 1407 en la catedral de Gerona. Denunciado por el inquisidor dominico Miguel Despuig, el rey Martín el Humano llevó la controversia a Barcelona; ésta tuvo lugar en el convento grande de San Francisco el 20 de abril de 1408, en la que Juan Roca tuvo resonante y popular triunfo. La controversia fué llevada al Concilio de Constanza de 1415: trajo consigo la conversión al lulismo del cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464) y la solemne definición dogmática de la Inmaculada, en el Concilio de Basilea (1431-1439), el 17 de septiembre, festividad de las llagas de San Francisco, de 1439.

El fracaso del Concilio de Basilea, en este mismo año, hizo abordar jurídicamente esta definición.¹⁰

El lulismo proyectado desde Barcelona creaba en Montpellier la figura de Ramón Sibiuda (Sabunde) († 1436) con su *Libre de las creaturas* o *Teologia natural*, reasumido, dos siglos después, por el capuchino Juvenal Annaniensis de Nonsberg (1635-1714) en sus obras: *Solis intelligentiae lumen indeficiens* (Augsburg 1686) y *Theologiae naturalis ad hominem et ex homine* (Id. 1702).

Berenguer des Guanecs, lector de teología y batchiller en artes en Barcelona; Jaime de Casà, que en 1396 escribió el libro: *De la concepció virginal* (Aviñón 1396) falsamente atribuido a Ramón Lull.

¹⁰ Véase: P. BASILIO DE RUBÍ O. F. M. CAP., *La escuela franciscana de Barcelona y su intervención en los decretos inmaculistas de la Corona de Aragón*, «Estudios Franciscanos» 57 (1956) 363-406.

La escuela del sentido común

Inicióla el infante Pedro de Aragón, (1305-1381) (franciscano desde 1358), con su tratado: *Del regiment de la cosa pública*, y llevóla a coronamiento el genial fray Francisco Eiximenis, nacido en Gerona en 1340, licenciado en París y Oxford y doctorado en Toulouse en 1374. Profesor de filosofía y teología en el convento de Barcelona, escribió allá, «a petición de los reverendos consellerses y a instancia de los devotos y honorables ciudadanos», los trece libros *El Crestià* que le han dado celebridad. El *Dotzè del Crestià: Del regiment de la cosa pública*, terminólo en Valencia. En 1400 fue nombrado obispo de Elna, en el ejercicio de cuyo cargo murió en 1415.¹¹

Contraposición de la escuela del buen sentido fue el tristemente célebre fray Anselmo Turmeda († 1420) con su libro: *Disputa de l'ase* (Barcelona 1926).

Continuador de la obra de Eiximenis fué su casi homónimo Juan Exemeno († 1420), nacido también en Gerona. Nombrado obispo de Malta por el papa Luna, fué consultor de Jaime de Urgell «el disortat» en el pleito de sucesión de la corona de Aragón. Tradujo el libro de Ubertino de Casale: *Arbor vitae crucifixi* y publicó una *Quarentena de contemplació*, dividida en cuarenta jornadas y seis «xepelts».

Como coronamiento de la escuela del sentido común citaremos al velantino Juan Luis Vives (1492-1540), franciscano en su espíritu, que con sus *Diálogos* y su *Introducción a la sabiduría* centró el pensar filosófico que viene encarnado en nuestros días en *El Criterio* y la obra filosófica de Jaime Balmes.

Estos fueron los hombres de la escuela franciscana de Barcelona y la orientación que dieron a la escolástica medieval durante el siglo XIV y en los primeros lustros del siglo XV.

Uno de los centros más acreditados en España por su riqueza de fondos manuscritos medievales es el Monasterio de S. Lorenzo del Escorial. El R. P. SATURNINO ALVAREZ TURKENO, O. S. A., con la precisión que le caracteriza, nos dió cuenta de la labor realizada por los PP. Agustinos en sus relaciones con la Filosofía Medieval.

¹¹ Sus obras: *El Crestià* (13 libros); *Summa Theologiae*, (Ms. catedral de Valencia); *Libre dels àngels* (Bruselas 1518; Ms. 137 París) *Vida de Jesucrist* (Ms. 213 París; Archivo catedral de Barcelona); *Scola Dei*, o *tractat de contemplació* (Barcelona 1494); *Cercapou*, *Ars predicandi populo* (Ms. 1383); *Pastorale* (Barcelona 1495); *Exposició dels psalms penitencials* (Gerona 1495).

Intervención del P. Saturnino Álvarez Turienzo, O. S. A.

En cuanto a los órganos de información, dijo, hay que contar en primer lugar la obra del P. Gregorio de Santiago Vela: «Ensayo de una Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de S. Agustín» (Madrid, 1916). Las obras de los PP. Agustinos de El Escorial han aparecido en las siguientes revistas: *Archivo Agustiniiano, Religión y Cultura* (Madrid, 1928 ss.), *Augustiniana* (Lovaina, 1954 ss.), *Augustinianum* (Roma, 1961 ss.), *La Ciudad de Dios* (El Escorial, 1881 ss.). Ninguna de estas Revistas es especializada en Filosofía Medieval, ni siquiera en estudios sobre la Edad Media; pero todas admiten artículos que pueden interesar a ese respecto. Particularmente, *La Ciudad de Dios*, por su larga vida y por las publicaciones anejas de su Biblioteca. Dentro de esas publicaciones se inició una colección de textos que lleva el título: «Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini Veteris et Medii Aevi».

En torno a las indicadas revistas trabajan en temas relacionados con nuestra cuestión, Ignacio Aramburu, Director actual del Archivo, más bien historiador erudito en cuestiones de la Orden. En el mismo caso se encuentra Miguel de la Pinta Llorente.

Trabajos más cercanos a la Filosofía desarrolla Lope Chilleruelo, preocupado por S. Agustín, concretamente por el capítulo de su epistemología. Le sigue en este punto su discípulo José Morán, que recientemente ha publicado un enchiridion sistemático de la doctrina agustiniana a este respecto: «La teoría del conocimiento en S. Agustín» (Valladolid, 1961).

En la misma casa de estudios donde residen éstos últimos (Valladolid) fué profesor el P. Gregorio Suárez, muerto prematuramente siendo catedrático de Metafísica en la Universidad Pontificia de Salamanca. Publicó diversos trabajos sobre la «Metafísica de Egidio Romano». En la enseñanza dentro de la Orden le sucedió Fidel Casado, que se ocupa directamente en estudios de Filosofía Medieval sobre autores agustinos.

En relación con *Religión y Cultura* citamos a Ramiro Flórez, dedicado a la Filosofía de S. Agustín, concretamente a su antropología. Tiene publicado un libro sobre el particular —su tesis doctoral— «Las dos dimensiones del hombre agustiniano» (Madrid, 1958).

En torno a la *Ciudad de Dios*, citaremos los nombres de Angel Custodio Vega y Ursicino Domínguez del Val como patrólogos; David Gutiérrez, Fernando Rubio, Juan Manuel del Estal y Andrés Manrique, como historiadores de la Iglesia o la cultura eclesiástica; Rubio, Polentinos, Justel y Ramis como arabistas (estos tres últimos en período de formación); Gabriel del Estal, A. Folgado, B. Difernan dentro de la Filosofía del Derecho; en más estricta relación con la Filosofía los PP. Ulpiano Alvarez, interesado también en S. Agustín (*El conocimiento en S. Agustín: Abstracción-iluminación*. El Escorial, 1963) y José María Ozaeta, con diversos estudios sobre la persona en autores medievales, particularmente en Egidio Romano. Personalmente aludió el P. Alvarez Turienzo a su último libro *Nominalismo y comunidad* (El Escorial, 1961).

En campos auxiliares interesa destacar los trabajos de catalogación de los PP. Andrés, Alonso, Rubio..., que preparan reediciones de catálogos antiguos o elaboran otros nuevos; en este último caso se hallan los de manuscritos griegos y de incunables.

Como obras publicadas, además de las anteriormente citadas revistas, hay que consignar las obras anejas a la *Ciudad de Dios*: Toda la Biblioteca «La Ciudad de Dios», con dos secciones: eclesiástica y jurídica. Varios de sus títulos pueden interesar a la investigación filosófica medieval. A estas publicaciones hay que añadir los cuadernos,

en forma, por lo general, de separatas de la Revista. Los Textos iniciados por el P. Vega se van a continuar como una de las secciones dentro de la Biblioteca. Para más detalles de los títulos de estas publicaciones se pueden consultar los Índices de la Ciudad de Dios (El Escorial, 1962), o los catálogos de las mismas.

Como líneas directrices de un trabajo ulterior se podrían señalar las siguientes: a) Estudio de S. Agustín y la corriente agustiniana medieval, pre y postomista. b) Aportaciones sobre autores medievales, particularmente agustinos. c) Investigaciones sobre la filosofía árabe y la tradición bizantina, en relación con los fondos árabes y griegos de la Real Biblioteca de El Escorial.

A continuación el Dr. D. JOSÉ M.^a RUBERT CANDAU nos hizo la exposición de algunas de las características peculiares de la filosofía del s. XIV, sobre todo de las relacionadas con una teoría del conocimiento. Todos los estudios que el Sr. Rubert Candau ha publicado sobre la filosofía del s. XIV, centrados principalmente en la figura de Guillermo Rubió, eran la mejor recomendación de su comunicación. En esas investigaciones se concretan las peculiaridades de la *via nova*, nombre con que se caracterizó en su origen el movimiento peculiar del s. XIV.

Comunicación del Dr. Rubert Candau

Duns Escoto, expresó el comunicante, no representa la peculiaridad de esta vía, la cual diverge en los puntos esenciales de la posición escotista; pero sí fué el Doctor Sutil, con el planteamiento y solución de sus propios problemas, el filósofo anterior más importante de donde arrancan las discusiones de este siglo. Duns Escoto pesa en gran modo en la problemática peculiar del s. XIV. Sin haberse llegado a una madurez suficiente en la rigurosa investigación que nos permita enjuiciar las características decisivas de esta corriente filosófica y su influencia en el movimiento filosófico posterior, se cuenta ya con algunas de ellas muy importantes, que nos abren, por un lado, una más justa comprensión de este siglo, y, por otro, una valoración más exacta en el origen y desarrollo de la filosofía moderna.

Las aportaciones del Sr. R. Candau ponen de manifiesto algunos de estos aspectos. Se refieren a los sectores capitales de la problemática filosófica, como el tema del conocimiento, la ciencia y la fe; las determinaciones metafísicas del ser; Dios; el mundo; el alma; y los fundamentos de la moral. Es muy difícil englobar las características de la *via nova* en unos pocos denominadores. No es, sin embargo, aventurado señalar, como uno de ellos, el espíritu eminentemente crítico que le obliga a enfrentarse más rigurosamente con la actitud radical de toda filosofía. Otro lo constituye la simplificación de la estructura metafísica de los entes. Mas es el análisis del conocimiento, con la compleja problemática que supone, uno de sus temas más preferidos y el que ha dejado una huella más profunda en el origen de la filosofía moderna. Son muchos los prejuicios hoy todavía reinantes, por influencia del pasado, que nos obstruyen una auténtica visión. La problemática es riquísima y se abre con la caracterización del conocimiento en su doble modalidad de conocimiento intuitivo y abstracto, denominación ésta última que no coincide con la concepción dada hoy más corrientemente.

La discusión arranca, como lo ha probado el Sr. R. Candau, de la problemática escotista. En el desarrollo de la discusión no es Ockham el representante de las posi-

ciones extremas. Ockham es, sin duda, un destacado singular de la *via nova*, pero no es el iniciador ni mucho menos, ni su posición en ella es la única, aunque las circunstancias han favorecido en gran manera a que se le haya dado mayor relieve.

La discusión arranca en su punto inicial de la caracterización dada por Duns Escoto al conocimiento intuitivo y al abstracto. La dualidad específica de ambos conocimientos se deriva, para Escoto, de que son diversas las razones formales que los motivan. Es el objeto en su propia y actual existencia lo que motiva por sí la intuición, mientras que en el conocimiento abstracto, ya no es el objeto real, sino otra realidad distinta en la cual se halla contenido el objeto en cuanto a su ser cognoscible, bien sea como causa virtual de su conocimiento, o bien sea en forma de una semejanza representativa. Son dos, para Duns Escoto, las relaciones que entraña el conocimiento intuitivo: una relación de semejanza actual y una relación real de unión objetiva peculiar del conocimiento.

Este doble nexo es el que va a ser sometido a una amplia discusión en la *via nova*. Ockham admitirá que se dan de hecho ambas relaciones en el plano fáctico de la realidad natural, pero añade que la relación de unión de presencia del objeto existencial no es de esencia metafísica. La presencialidad real del objeto la interpreta como una mera exigencia causal del conocimiento intuitivo, y por lo mismo esta exigencia causal cabe ser suplida por la causa suprema. Guillermo Rubió, partiendo en el análisis de una base que arranca de W. Chatton, sostiene contra Ockham que aun en el estado actual de naturaleza fáctica se da la intuición sin la presencia actual del objeto. Esta es necesaria sin duda en el origen de la intuición, pero no para que ésta se mantenga posteriormente.

Pedro Auréolo va todavía más lejos. Destaca con gran vigor que la diferencia específica entre el conocimiento intuitivo y el abstracto no se halla en el motivo formal de la presencia del objeto, sino sólo en la diversa modalidad vivencial con que éste se nos acusa. El conocimiento es de esencia puramente intencional y esto significa para Auréolo que siempre se da, al conocer, un objeto aparente engendrado por la misma actividad del conocimiento. Existe no sólo en el conocimiento abstracto sino también en el conocimiento intuitivo. Es obvia su existencia en las falsas intuiciones, pero en la visión normal pasa desapercibido por coincidir el objeto aparente con el objeto real. El problema de las falsas intuiciones constituye el gran problema de discusión que obliga a forjar diversas teorías que puntualizan el alcance riguroso de la intuición.

El que haya detallado estos resultados concretos de las investigaciones realizadas no obedece a puntualizar su contenido sino a destacar la importancia en el desarrollo posterior de la filosofía. Es evidente con estos resultados que el problema crítico del conocimiento, tal como lo plantea Descartes al inaugurar la filosofía moderna, no tiene ningún sentido en la posición escotista, pero ya es comprensible en el campo filosófico creado por la *via nova*. Las perspectivas, por tanto, que ofrece este campo abierto de investigaciones cobran una importancia destacada, porque se trata con su ayuda de aclarar la situación actual en que se ha desembocado en el problema nuclear del conocimiento. Es la misma esencia de la intencionalidad cognoscitiva, tan debatida hoy, la que exige un esclarecimiento más logrado. Duns Escoto reconocía las graves dificultades con que se encontraba para englobar la intuición, tal como él la caracterizaba, dentro de las categorías aristotélicas. Mas hay que pensar si éstas son suficientes para englobar la naturaleza propia de la intencionalidad cognoscitiva.

Los trabajos fundamentales, en los que se desarrollan estas investigaciones del Dr. R. Candau sobre filosofía medieval son los siguientes:

- 1) «El conocimiento de Dios en la filosofía de Guillermo Rubió». Madrid [1936].
- 2) «La filosofía del s. XIV a través de Guillermo Rubió». Madrid, 1952.
- 3) «En torno a la interpretación del ockhamismo». Madrid, 1953.
- 4) «Los principios básicos de la Ética en el ockhamismo y en la vía moderna de los siglos XIV y XV». Madrid, 1959.

El R. P. Jesús Muñoz, S. J., nos dió cuenta de las actividades y proyectos de la Universidad Pontificia de Comillas.

Disertación del P. Jesús Muñoz, S. J.

Es claro, dijo, que entre los nombres que deben citarse sobre medievalismo en la Universidad Pontificia de Comillas, eclipsa a todos el del R. P. Manuel Alonso. Después de contribuir poderosamente a la vida intelectual de la Universidad durante los años de profesorado en activo, ha centuplicado su labor científica sobre filosofía medieval desde que, dedicado exclusivamente a la investigación, nos viene ofreciendo con singular fecundidad los frutos más maduros de su trabajo medievalista.

Tema capital de ellos lo son las relaciones entre la filosofía árabe y la Escolástica medieval. Atiende singularmente en su estudio a señalar los vínculos ideológicos entre ellas, determinando previamente los autores de las obras más significativas por su influjo en ese trasvase del pensamiento antiguo al cristiano medieval a través del arabismo, y fijando críticamente su texto a base de los códices primitivos árabes o latinos, según los casos; con la particular circunstancia de que, por sagaz selección del investigador, sea frecuente el encontrar en tales ediciones las tres características de ser obras de gran importancia en la edad media, tratarse de inéditos hasta el presente y ser originales de españoles o estar estrechamente relacionadas con el pensamiento medieval español.

Es natural que el mérito de ese trabajo haya sido reconocido universalmente. Precisamente una de las primeras obras que, a ruegos de diversos investigadores, se ofreció a reproducir por medios fotomecánicos la Sociedad Internacional para el estudio de la Filosofía Medieval, hace muy pocos años, fué la *De Anima* de Pedro Hispano, editada en Madrid (C. S. I. C.) por el P. Alonso en 1943 y agotada en el 57. Felizmente, nuevas posibilidades españolas realizaron lo que la generosa oferta de la reproducción fotomecánica no hubiera podido lograr: una edición perfeccionada, que ha publicado, en 1960, en su

vol. 4 de la sección Estudios la colección LIPE (Libros Pensamiento), aneja a la revista del mismo nombre de las Facultades filosóficas de la Compañía de Jesús en España.

Obras medievales filosóficas editadas por el P. Manuel Alonso son:

Pedro Hispano: I. *Scientia libri 'De Anima'*. 1.^a edic. C. S. I. C., Madrid 1941, 570 pp. 2.^a edic. LIPE, 1961, 504 pp. II. *Comentario al «De Anima» de Aristóteles*. C. S. I. C. 1941, 784 pp. III. *Expositio libri de anima. De morte et vita et de causis longitudinis et brevitatis vitae. Liber naturalis de rebus principalibus*. C. S. I. C. 1952. 508 pp. IV. *Expositio librorum Beati Dionysii*. Instituto Alta Cultura, Lisboa. 1957. 741 pp.

Alvaro de Toledo: *Comentario al «De substantia orbis» de Aristóteles*. C. S. I. C. 1944. 282 pp.

Domingo Gundisalvo: *De scientiis*. C. S. I. C. 1954. 182 pp.

Hermann de Carintia: *De essentiis*. Miscelánea Comillas. 1946. 101 pp.

De los numerosísimos estudios, imposible no hacer mención de los relativos al clásico *Liber de Causis*, y a los *De causis primis et secundis*, *Liber de Unitate et Uno*, *Liber de ortu scientiarum*, y *Tractatus de anima*, varios de ellos anónimos hasta la identificación de su autor por nuestro investigador.

No negaremos que el filósofo puro, aun reconociendo el mérito innegable de tales búsquedas y hallazgos, no puede cohibir del todo la pregunta sobre la utilidad ideológica de estos descubrimientos. La respuesta plenamente satisfactoria nos la da el capítulo de proyectos, futura síntesis y complemento de la labor múltiple del P. M. Alonso. Esto lo deberá ser una obra de historia de filosofía sobre los orígenes de la Escolástica medieval. La trascendencia de un estudio a fondo de esta clase no requiere encarecimientos.

Para colaborar en estos trabajos, en ambos aspectos latino y árabe, está ultimando su preparación el joven profesor, que muy pronto iniciará sus clases de filosofía medieval en la Universidad Pontificia de Comillas, R. P. T. de Andrés.

El tema típicamente histórico-crítico no ha sido, sin embargo, el principal al que se ha dirigido el afán investigador de los profesores de la Universidad de Comillas. Más interesa la verdad misma que lo dicho acerca de ella por otros, salvados siempre los derechos de la historia para el enriquecimiento cultural y los deberes hacia los Maestros medievales clásicos.

Armonizando ambos puntos de vista, el criterio fundamental induce a una investigación de lo antiguo, lo medieval en nuestro caso, con deliberado propósito, siempre que para ello hubiere lugar, de perfeccionamiento, complementación y aun rectificación de lo recibido del saber tradicional. Empeño semejante, y de no menos honor para la sabiduría filosófica del medioevo, es el ver de hallar en ella, guardado siempre el máximo respeto a la objetividad, las soluciones básicas y definitivas a la problemática actual o, al menos, la raíz de ellas.

Pues bien, representante muy distinguido de este modo de estudiar la filosofía medieval (por referirme a quien puede ser mencionado con más libertad) lo tuvo hasta no hace mucho la Universidad de Comillas en el que era su Decano de Filosofía cuando le sorprendió la muerte, en plena madurez y vigor intelectual, hace tres años.

A este tipo pertenecen estudios del P. Cuesta como el muy apreciado en el IV Congreso Tomístico Internacional, sobre *Contacto y esencial divergencia entre la metafísica de Sto. Tomás y el Existencialismo*. Análoga igualmente es la orientación de las tesis que en su *Ontología* dedica al estudio e interpretación de los hechos empíricos base del existencialismo y a la crítica de las afirmaciones capitales de la axiología.

Su atención al examen de lo perfeccionable en la doctrina filosófica medieval no fué menos viva ni menos constante. Prescindiendo de detalles, un problema trascendental a la filosofía, por invadirla toda y por el alcance extraordinario de sus consecuencias, fué el gran tema de su preocupación filosófica. El problema de «la Participación», por lo que hace a nuestro caso, la del singular respecto del universal. La explicación racional inadecuada lleva al ultrarrealismo platónico. Mérito notable del trabajo del P. Cuesta fué señalar los aspectos vulnerables, por razón ultrarrealista, de importantes tesis metafísicas en un grado u otro medievales, y exponer con eficacia el modo de rectificar lo, a su juicio, no admisible, advirtiendo lealmente que no era necesario para ello buscar otras soluciones que la dada ya por Suárez.

Este estudio es punto original y de manifiesto relieve en su citada *Ontología*. Al mismo dedicó un extenso trabajo en «Miscelánea Comillas», además de importantes alusiones en diversas páginas de «Pensamiento». Pero su intención había ido aún más lejos. Entre sus inéditos de muy varios asuntos ocupa numerosos folios un estudio, no terminado, sobre *La depuración suareciana de la teoría de la par-*

ticipación, examinada ésta desde sus antecedentes ya en la filosofía india, pasando por la platónica, estoica y neoplatónica hasta llegar a autores cristianos medievales.

Esta doble actitud fundamental, que queda ilustrada con la mención de las dos clases de escritos del P. Cuesta, señala la de los Profesores de la Facultad filosófica de Comillas interesados por la investigación medieval. Si se me permite una alusión al volumen de este tipo aparecido más recientemente, hace poco más de un año, la *Psychologia philosophica*, creo poder afirmar que el detallado estudio que en ella se hace de la iluminación según S. Buenaventura y el dedicado al origen de las ideas según los medievales Sto. Tomás y Capréolo, contrastados por los subsiguientes Cayetano, Ferrariense y Juan de Sto. Tomás, naturalmente siempre a base de las fuentes, son trabajos de investigación con aportaciones positivas sobre tema filosófico medieval.

Precisamente las conclusiones obtenidas con absoluta independencia respecto de la iluminación bonaventuriana me traen a la memoria el resultado singularmente valioso logrado por otro de los profesores de la Universidad de Comillas, el R. P. J. González-Quevedo, sobre tema si no medieval en estricta cronología, sí por otros graves títulos: el de la *iluminación según S. Agustín*. Es notable su descubrimiento de la vía media, perfectamente justificada por la objetiva documentación agustiniana, entre el agustinismo ontologista de unos y el aristotélico-tomista de otros. El iluminismo bonaventuriano resulta, según el estudio mencionado arriba, la natural e ingeniosa evolución, revestida con atuendo aristotélico, de la genuina iluminación de S. Agustín.

Debo mencionar también la tesis doctoral defendida hace poco más de un mes sobre *Sustancia y accidente* por uno de nuestros más recientes doctores, obra de amplia visión de lo antiguo y lo actual por examinar al detalle el valor de la crítica de Amor Ruibal sobre ese importante aspecto del saber antiguo.

Comunicación del Dr. Cruz Hernández

El día 28 inauguró las sesiones informativas el insigne arabista, a la sazón Alcalde de Salamanca y hoy Gobernador Civil de Albacete, Excmo. Sr. D. Miguel Cruz Hernández. Nos presentó un cuadro de conjunto del estado actual de la investigación en el campo de la filosofía árabe en España. No era su intento descender a muchos detalles para no ser excesivamente prolijo y para no herir la susceptibilidad de nadie con omisiones involuntarias.

Por los años 1746 a 1778 D. Miguel Casiri, sacerdote católico de lengua árabe, recibió de los reyes D. Fernando VI y Carlos III el encargo de ordenar y de catalogar la colección de obras arábigas de El Escorial. El mismo D. Miguel fué el principal promotor del resurgimiento de los estudios árabes, que desde 1772 se establecieron de nuevo en Alcalá y en Madrid.

Se puede decir que hasta el s. XIX no se tuvieron en cuenta las fuentes de lengua árabe. A mediados de este siglo es cuando comienza la auténtica investigación. Las dos figuras más representativas de este movimiento fueron Dieterici y Renán. En toda esta investigación los romanistas no hicieron caso alguno a los arabistas.

El resurgimiento del arabismo español se inicia en Granada a fines del siglo pasado y comienzos del actual. Algo después se va desarrollando en Madrid el interés por los estudios arábigos que va a cristalizar bien pronto en la «Escuela de Estudios Árabes». El iniciador y el primer gran maestro fué D. Francisco Codera, quien publicó 10 tomos de la biblioteca árabe hispánica. De su estilo surgió tangencialmente D. Julián Ribera. Éste logró formar un núcleo a su alrededor, que se puede considerar como fundamental en el desarrollo del arabismo español. Hasta ahora no se puede decir que haya habido nada de importancia en el campo de la filosofía.

De este grupo de Ribera se destacó la gran figura de D. Miguel Asín Palacios. Su virtud más característica fué su inmensa capacidad de trabajo. Era de parecer que la labor de los arabistas debía consistir más en ser lectores que traductores. Leer los documentos árabes para estudiarlos y comunicar el fruto de estas investigaciones a los no arabistas. Las traducciones no darían nunca con exactitud el pensamiento del autor, y por eso no eliminarían nunca la necesidad de que hubiese siempre arabistas de profesión. Este arabista debería estar preparado para practicar los tres votos de la profesión de arabismo: el de pobreza, ya que estos estudios nunca serían lucrativos; el de castidad, sin las cargas familiares; y el de obediencia a la letra del texto.

La especialidad de D. Miguel no fué la filosofía estricta, sino el pensamiento en general de los autores de lengua árabe, y aun éste primordialmente en cuanto relacionado con la religión. Es decir, los influjos mutuos entre el Islam y el Cristianismo. Un Islam cristianizado, que a su vez había tenido sus orígenes en un cristianismo anterior. Fueron numerosos sus estudios sobre los autores árabes. De Avempace nos entregó las obras sobre el intelecto, la carta de Adios, el Régimen del Solitario y trabajos doctrinales. Corrigió a Munk en un fragmento atribuido a Avempace y que resultó ser de Al-Farabi.

Sus estudios sobre Algacel hicieron época. Elaboró un estudio originalísimo sobre el neoplatonismo musulmán, reconstruyendo la figura de Ibn Masarra y todo su pensamiento sin haber podido conseguir ni una obra suya, a través únicamente de otras fuentes. Estudió también a Ibn Hazm de Córdoba teniendo en cuenta los cuatro tomos de su Enciclopedia. Dejó a un lado a Ibn Tufail, cuyo aspecto literario suele servir de pantalla a sus méritos filosóficos entre los investigadores.

En la figura de Averroes descubrió facetas nuevas, sobre todo en su influjo en el Cristianismo y de una manera especial en Sto. Tomás. Uno de sus temas preferidos fué el del averroísmo teológico de Sto. Tomás. También contribuyó no poco a fijar la posición de Averroes en la historia del pensamiento: ni ateo, ni librepensador, ni mero comentador de Aristóteles. Si bien Gauthier no se decidió a aceptar plenamente las conclusiones de Asín, no cabe duda de que el peso de la opinión pública entre los estudiosos de Averroes se inclina más hacia éste último. Se embarcó también D. Miguel

en el estudio de la Lógica de Ibn Tumlús de Alcira. Analizó el final del neoplatonismo español en las figuras de Ibn Arabí y de Ibn al-Sid de Badajoz. Descubrió los aspectos literarios, históricos, místicos y aun el comunismo de la escuela masarrí, sin olvidar la escuela de Almería.

Todo este material fué tan ingente que, al tratar de recopilar la historia de la filosofía musulmana española, el setenta y cinco por ciento del trabajo se lo daban hecho al Sr. Cruz Hernández los trabajos de D. Miguel Asín. Pero se puede decir que el fruto más maduro de la obra del Sr. Asín es la Escuela de Estudios Árabes. En ella trabaja en el terreno de la filosofía principalmente el P. Alonso. Son notables sus estudios sobre Averroes. La inspiración de su investigación la ha tomado de D. Miguel Asín, hasta el punto de que intenta hacer con él una revalorización similar a la que Gauthier hizo con Renán. Su obra de la Teología de Averroes es un modelo en su género. Ha contribuído no poco a la fijación de la cronología de las obras de Averroes. Sostiene, con documentos bien fehacientes, que Averroes no es un mero comentarista de Aristóteles, sino un pensador original. Pero su obra más fundamental consiste en sus estudios sobre la historia de los traductores medievales españoles, en los que derrocha un acopio de datos que le han hecho célebre entre los especialistas de este ramo.

En la misma escuela trabajó D. Carlos Quirós, un gran conocedor del árabe, adquirido durante el ejercicio de su cargo de Coronel del Cuerpo de Capellanes Castrenses en Marruecos. Fué profesor durante varios años de la Historia del Derecho musulmán. Y compuso la edición y la traducción al español del Compendio de la Metafísica de Averroes. Otro de los grandes investigadores de la cultura islámica fué D. Angel González Palencia, quien tradujo a Ibn Tufail. Sus estudios revistieron más bien un carácter literario que filosófico.

Un segundo grupo de discípulos de Asín, formado principalmente por historiadores y literatos, ha rodeado la prestigiosa figura de D. Emilio García Gómez. Él fué el discípulo predilecto de Asín, si bien sus aficiones se han desarrollado preferentemente en el campo de la literatura y de la poesía. Ha sido muchos años el Director de la Escuela de Estudios Árabes, que es sin duda ninguna la institución española de estudios árabes, que más prestigio tiene en el extranjero.

No es nada fácil una especialización en la filosofía musulmana. Además de un conocimiento profundo del árabe, se requiere estar bien versado en las tres escolásticas: cristiana, judía e islámica, en la teología dogmática, en la mística y en la tecnología propia de los términos estrictamente filosóficos. Por eso no es raro ver surgir especialistas de la filosofía musulmana en el seno de las Órdenes religiosas. Independientemente de las Escuelas, se han ido formando algunos arabistas, que han desarrollado una labor digna de tenerse en cuenta. Además del P. Alonso del que ya se ha hablado, están los estudios del P. Gómez Nogales, principalmente sobre Averroes. Sus puntos de vista llamaron la atención de los medievalistas en los dos Congresos Internacionales de Filosofía Medieval.

Otro de los grandes especialistas de este género es el R. P. Darío Cabanelas, O. F. M., gran conocedor de la filosofía, de la lengua y de la literatura árabes. En este mismo orden hay que citar el círculo de los PP. Agustinos, que cuentan con su famosa biblioteca árabe, una de las más ricas del mundo. Fué una lástima que la tragedia roja segase en flor tantas esperanzas como allí había cifradas.

Tampoco se puede dejar en el olvido al R. P. Félix M.^a Pareja con su inmenso caudal de conocimientos y que está reputado hoy día como uno de los mejores islamó-

logos del mundo. Su islamología es una de esas obras que acreditan la seriedad científica de un autor.

El P. Lator desarrolló una labor extraordinaria. Salido de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid, ha brillado bastante en la órbita del P. De Bouyges en Beirut (Líbano).

A este grupo de trabajadores independientes habría que adjudicar al Catedrático de Barcelona D. José M.^a Millás Vallicrosa. En su especialidad no sólo entran los hebreos, sino que ha hecho trabajos muy valiosos en el campo de la ciencia árabe, de influjo en la filosofía, ya que los autores que ha investigado no son científicos puros, sino también filósofos.

Hoy día con todos estos trabajos se le ha abierto un horizonte amplísimo tanto al arabismo oriental como al occidental. Ya pasaron aquellos tiempos en que Ortega, gran desconocedor de lo medieval y de lo árabe, podía adoptar una postura de desprecio olímpico hacia todo lo árabe. Ya se comienza a incluir en las Historias de la Filosofía el período de la filosofía musulmana. Y así, prosigue el Sr. Cruz Hernández, el caso edificante del P. Fraile, que incorpora en su obra *La Historia de la Filosofía Musulmana Española*, que publicamos hace algún tiempo. Y termina diciendo que para no desconocernos, se hacían absolutamente imprescindibles estos contactos que ahora hemos iniciado.

Palabras del P. Gómez Nogales, S. J.

Al final tomó la palabra el P. Gómez Nogales para advertir que, por modestia de su autor, la ponencia había tenido un fallo fundamental y era el de no habernos dado cuenta del papel que el mismo Sr. Cruz Hernández había desempeñado en el arabismo actual, tanto en sus contactos con especialistas extranjeros, como en la síntesis que nos había hecho con su *Historia de la Filosofía Musulmana Española*, que hoy día se podía presentar como la única obra de conjunto de ese género. Ni se podían echar en olvido sus preciosas investigaciones sobre Avicena y Averroes.

Intervención del Dr. Sergio Rábade

A continuación, tomó la palabra el Catedrático de Valencia D. Sergio Rábade, señalando aquellas líneas del pensamiento filosófico de la última Escolástica que mejor podían ayudarnos para la comprensión histórica del pensamiento contemporáneo. Se ha superado, nos decía, en la actualidad el falso concepto renacentista de edad «media». Y se va generalizando la opinión de que entre el pensamiento medieval y el moderno no hay solución de continuidad.

Cuanto más se estudia la última Escolástica, menos originalidad se atribuye al pensamiento moderno. Esta es la única perspectiva históricamente legítima para interpretar la filosofía moderna. La proyección del pensamiento de la última Escolástica sobre la evolución posterior ha sido especialmente estudiada en tres líneas:

1) *Lógica*: Boehner, Salamucha, Bochensky, el propio Prantl. Además de los lógicos del s. XIII, han interesado especialmente Ockham, Burleigh, Ps.-Escoto, Buridano, A. de Sajonia, Paulo Véneto. Se ha descubierto una lógica formal muy elaborada.

2) *Física*: sobre todo desde Duhem. Los estudios se han centrado sobre la nueva concepción del movimiento y la teoría del *impetus*, contra la teoría de acto-potencia y de las cualidades aristotélicas. La novedad de Galileo desaparece progresivamente al

irse conociendo las doctrinas de los físicos de París: Jorge de Bruxelles, A. de Sajonia, Thimo el Judío...

3) *Ética*: sobre todo en orden a encontrar las premisas del voluntarismo moral divino y del determinismo luterano. Se rastrean desde Escoto y hay que afirmarlas desde Ockham.

Pero están sin estudiar en gran parte o casi del todo, desde este ángulo de consideración, los aspectos metafísicos y psicológicos. En los metafísicos incluimos los gnoseológicos o críticos. La gran originalidad del s. XIV aparece:

a) Por el criticismo del pensamiento inmediato anterior, a pesar de un aparente tradicionalismo muy medieval.

b) Sobre todo, porque en él se apuntan casi todas las novedades del pensamiento posterior: escolástico, racionalista, empirista. Hasta se han querido buscar precedentes de Kant.

Los rasgos que ciertamente han ejercido un influjo en autores posteriores se podrían centrar en los tres capítulos siguientes:

a) Como precedentes de la Escolástica posterior, principalmente de Suárez, habría que señalar las teorías sobre el concepto objetivo y conceptualismo, abstracción reflexiva y abstracción precisiva, abaliedad y teologismo, el principio de individuación como pseudo-problema, la teoría de los modos, la primacía gnoseológica del singular. El anillo histórico acaso haya que buscarlo en la cátedra de Durando de la Universidad de Salamanca.

b) Sobre el racionalismo y en concreto sobre Descartes, influyeron sin duda las teorías sobre el lugar céntrico de la gnoseología, el intuicionismo, esencialización del pensamiento, esencialización de la cantidad, negación de la estructura hilemórfica humana, repudio del sistema categorial aristotélico, el *Deus deceptor* como preludeo del *genius malignus*.

c) Sobre el empirismo tuvieron que influir: el proceso del alma admitida por la fe a la negación de los actos psíquicos; de ahí la admisión de solos fenómenos, actos; y por último el empirismo de Auréolo y de Ockham.

Todo esto está muy poco estudiado, tanto por lo que se refiere al conocimiento del s. XIV, como a su proyección en el pensamiento posterior. Del s. XIV la figura más estudiada es Ockham, sobre todo desde Ph. Boehner, seguido por los Franciscanos de N. Y., aparte de investigadores independientes como Hochstetter, Baudry, Giacon, Guelly... Apenas si se han estudiado Durando, Auréolo y el nominalismo post-ockhamista.

Comunicación del Dr. Millàs Vallicrosa

El Sr. Catedrático de la Universidad de Barcelona, D. José M.^a Millàs Vallicrosa, nos dió una visión de conjunto sobre el estudio de la filosofía hispano-hebrea. Se lamentó de la falta de estudiantes en las cátedras de hebreo. Tampoco contamos en España con una historia de la filosofía hispano-hebraica completa. La de Bonilla San Martín tiene el gran fallo de truncarse con la figura de Maimónides. Desconoce los siglos XIV al XVI. No se habla en ella de la Cábala, ni del averroísmo entre los autores judíos, ni de los aristotelistas, ni de las polémicas religiosas. Está ausente, por ejemplo, todo el mundo que refleja la impugnación del Arzobispo de Granada contra los judaizantes. Hoy nos falta la persona que complete esa historia.

Se detiene principalmente el Sr. Millàs Vallicrosa en la figura Selomó ibn Gabirol, al que le ha dedicado un libro de 200 páginas, para analizar sus dos facetas de poeta y filósofo. El volumen apareció en la colección de la Biblioteca Hebraico-Española. Su poesía, en la que no pocas veces se reflejan sus ideas filosóficas, es un claro indicio de su espíritu religioso. Difícilmente se le podrá acusar de panteísta emanatista. Es verdad que al vivir en la primera mitad del siglo XI, no puede menos de recibir un fuerte influjo del neoplatonismo entonces reinante sobre todo en Zaragoza. Esto no quita para que se manifieste como un creyente fiel. Tiene emocionados cantos al Mesías. Es talso atribuir a Munk el descubrimiento de que el Avicebrón de los escolásticos era el mismo Ibn Gabirol de los hebreos. Ya en la Edad Media se había caído en la cuenta de esta identificación.

Anteriormente a Jesucristo, se había manifestado la derivación del «logos» a la «voluntad». Esta misma concepción es la que pasa a Ibn Gabirol. Según él la creación procede de la voluntad. Crear no es otra cosa que educir de la nada. Dios llamó a la nada y ésta se rompió. Llamó también al mundo y éste se expandió. Extrae sin pozal del pozo de la nada. A todo lo que no sea Dios atribuye una composición de materia y forma. De la misma manera que Maimónides frenó a Aristóteles en el s. XII, también Ibn Gabirol frenó al emanatismo entonces reinante.

Otra figura estudiada principalmente por el Sr. Millàs es la de Yehudá ha-Leví, poeta y apologista, al que le ha dedicado un volumen de 284 páginas. Es muy probable que haya habido en él cierto influjo de Algacel, aunque no es del todo claro. Como Algacel, trata de destruir las teorías de los filósofos. Lo cual se explica tanto más cuanto que el Dios de la Biblia no podía ser el de Aristóteles.

En el campo de la filosofía hebrea son dignas de tenerse en cuenta las traducciones orientales del fondo de Toledo y el manuscrito ovetense. Particular mención merecen las relaciones de Llull con la filosofía hebraica. En el libro de las dignidades, por ejemplo, la de la gloria tuvo que salir de la Cábala. Se sabe que Llull dirigió una obra a tres hebreos. En la astronomía son notables las relaciones mutuas que establece entre la astrología y lo somático. Y para salvar la libertad de los cielos recurre a los hebreos.

En una historia de la Filosofía Hebrea Española no puede faltar la narración de las polémicas entre maimonidistas y antimaimonidistas. Es muy importante también la magna asamblea promovida por el Papa Pedro Luna, en la que se trató el punto de las polémicas entre cristianos y judíos. P. Pacios transcribió esta polémica a base de tres manuscritos. Sólo una polémica judía rechaza el cristianismo valiéndose de razones filosóficas. Por último, subrayó el Sr. Millàs los argumentos contra la Física de Aristóteles.

Disertación del P. Eusebio Colomer, S. J.

El Profesor de la Facultad de Filosofía de los Padres Jesuítas en San Cugat del Vallés (Barcelona), R. P. Eusebio Colomer, S. J., quiso dar a su comunicación un tono sencillo y confidencial entre compañeros de vida y de esfuerzos. No pretendía en su charla sacar a relucir los méritos de sus congéneres de ayer. Sería ridículo, porque son pobres comparados con otros más brillantes. Trataba únicamente de dar a conocer humildemente los trabajos realizados y en vías de realización para animarnos a la tarea.

Se va a limitar a los trabajos sobre Filosofía Medieval realizados por los Jesuitas de la Provincia Tarraconense que, como se sabe, ocupa el territorio perteneciente al antiguo Reino de Aragón. En este grupo de Jesuitas dos son los centros de interés hacia los cuales se orientaron sus investigaciones: la filosofía catalana medieval (en la que entrarían como temas naturales de estudio relacionados con ella la filosofía árabe, Sto. Tomás y la Baja Edad Media) y la Segunda Escolástica Hispana, de una manera muy particular Suárez.

En el terreno de la filosofía catalana medieval, el verdadero pionero de la misma es el P. Miguel Florí, balmesiano y lulista. Sus trabajos más dignos de tenerse en cuenta fueron: en primer lugar, *Las relaciones entre la filosofía y la teología y el concepto de filosofía cristiana en el Arte Magna de R. Lulio* (Razón y Fe 106 [1934] 289, 450; 107 [1935] 171).

Dues noves testimoniances sobre el Dr. Illuminat (AST 12 [1936] 177 ss.).

Actualidad de R. Lulio (Razón y Fe 124 [1941] 156).

El principio de coincidencia de Nicolás de Cusa ¿inspirado en Ramón Lull? (Las Ciencias 7 [1942] 585-606).

La historia filosófica del Lulismo (Pensamiento 3 [1947] 199-210).

Pero tal vez el más insigne investigador de la Provincia en lo medieval es el P. Miguel Batllori. Gran historiador de la cultura hispánica ha desarrollado su actividad en tres centros principales de interés: Gracián, el Setecientos italo-español (Artea-ga)-Llull y Arnau de Vilanova-Borgia. En la Biblioteca publicada por G. M. Bertini; 28 números sobre 170 se refieren a estudios lulianos o arnaldianos: 3, 4, 7, 8, 12, 27, 33, 34, 49, 63, 64, 65, 74, 75, 76, 94, 100, 101, 111, 120, 121, 130, 131, 146, 147, 165, 166, 167. Otros estudios del mismo Padre dignos de tenerse en cuenta sobre estos temas serían los siguientes:

Records de Llull i Vilanova a Italia (AST 10 [1934] 11-43).

Relíquies manuscrites del lullisme italià (AST 11 [1935] 129-141).

El lulismo en Italia. Ensayo de síntesis (RdF 2 [1943] 253-313, 497-537).

Introducción bibliográfica a los estudios lulianos. Palma de Mallorca, 1945.

Arnau de Vilanova. Obres catalanes. Vol. I: Escrits religiosos; Vol. II: Escrits mèdics. Barcelona, 1947 (con un prólogo de D. J. Carreras Artau).

La patria y la familia de Arnau de Vilanova (AST 20 [1947] 5-75: en colaboración con J. Carreras Artau).

Ramón Llull. Obras literarias. Madrid, BAC, 1948 (Prólogo general, *Vita coetanea*, Libro del orden de caballería, Félix o las maravillas del mundo y Bibliografía selecta).

Documentación de Marsella sobre Arnau de Vilanova y Joan Blasi (AST 21 [1948] 75-119).

Arnau de Vilanova antiescolástico. Congreso Escolástico Internacional, Roma, 1951.

Les versions italianes medievals d'obres religioses de Mestre Arnau de Vilanova. Archivio italiano per la storia della pietà, Roma, 1951, 395-462.

Orientaciones bibliográficas para el estudio de Arnau de Vilanova (Pensamiento 10 [1954] 311-323).

El lullisme del primer Renaixement. IV Congreso Histórico de la Corona de Aragón. Palma, 1955.

Ramon Llull: Obres essencials (intr. y notas a la *Vida coetània* y al *Libre de meravelles*; el P. Arbona *Libre de Contemplació*).

Introducción a Ramón Llull, Madrid, 1960.

El P. Colomer se consideró a sí mismo como continuador de la obra de los PP. Florí y Batllori, habiendo estudiado principalmente las relaciones entre Llull y Nicolás de Cusa. Fué tal la modestia con que expuso su labor, que al final el Prof. Carreras Artau tuvo que subrayar los méritos del P. Colomer, que había realizado descubrimientos sensacionales en los orígenes de las ideas de Nicolás de Cusa. Las obras principales del P. Colomer se podrían reducir a las siguientes:

Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek. Berlín, 1961.

Doctrinas lulianas en Emmerich van den Velde. Una nueva aportación a la historia del lulismo (Estudios Lulianos 3 [1959] 117 ss.).

Ramon Llull i Nicolau de Cusa, a la llum dels manuscrits lul·lians de la Biblioteca cusana (Estudios Lulianos 4 [1960] 130 ss.).

El ascenso a Dios en el pensamiento de R. Llull. II Congreso Internacional de Filosofía Medieval y Pensamiento 18 (1962).

Tiene también en preparación un estudio sobre «Nicolás de Cusa, Estudios y selección de obras». Y además otro sobre «Selbsverständnis des Raimun Llull» para la *Mediävistentagung* de Colonia, dedicada al tema: «Das Berufsbewusstsein und Selbverständnis des spätmittelalterlichen Menschen».

Comunicación del P. Roig Gironella, S. J.

El P. Juan Roig Gironella se ha movido principalmente en la línea de una investigación suareciana. No debemos extrañarnos, dijo, de incluir a Suárez en lo medieval, tanto porque así debe ser de derecho, como porque de hecho los Congresos no lo excluyen. Y es que, en efecto, la síntesis de la filosofía medieval perdura a través de la segunda escolástica española. Las obras principales del P. R. Gironella en esta dirección son:

La síntesis metafísica de Suárez (Pensamiento 4 [1948] 169-213).

Carácter absoluto del conocimiento en Suárez (Pens. 15 [1959] 401-438).

La potencia obediencial según Suárez en los confines entre la filosofía y la teología (Pens. 16 [1961] 77-87).

La oposición individuo-universal en los siglos XIV y XV punto de partida de Suárez. II Congreso Internacional de Filosofía Medieval y Española. 10 [1961] 189-200.

Para la historia del nominalismo y de la reacción antinomialista de Suárez (Pens. 17 [1961] 279-310).

Algunas observaciones sobre la distinción modal y sobre la distinción escotista «formalis ex natura rei» (Estudios Eclesiásticos 18 [1944] 202-215).

El principio metafísico de finalidad a través de las obras de Sto. Tomás (Pens. 16 [1960] 289-316).

Tiene en preparación el P. R. Gironella un texto medieval perdido: El «Clarificatorium Logices» de Luís Pitoys.

En el terreno de la filosofía árabe se ha distinguido el R. P. Félix M.^a Pareja, que nos ha ofrecido una síntesis muy buena tanto de las ideas filosóficas de los árabes como de su bibliografía. Está preparando además un diccionario árabe, en el que se da cabida también a los términos filosóficos.

En la Baja Edad Media se ha especializado el R. P. Francisco de P. Solá. Sus trabajos más importantes son: Suárez y las ediciones de sus obras. Monografía bibliográfica con ocasión del IV Centenario de su nacimiento 1548-1948. Barcelona, 1948.

Tiene en preparación: el Manuscrito de Ripoll 71 del Archivo de la Corona de Aragón. Descripción y transcripción del tratado «De Sacramento altaris» de Ockham (importante para la doctrina de la sustancia y el accidente).

El manuscrito latino 15.888 de la Biblioteca Nacional de París: «De Sacramento altaris».

El manuscrito Ripoll 77 B del Archivo de la Corona de Aragón: Comentario al libro II de las Sentencias, en el que se puede ver la contraposición entre Auréolo y Durando. Como se ve de cierta importancia para la historia del Nominalismo. (Cfr. Grabmann y Anneliese Maier en Gregor.).

Por último, el P. José C. Sola ha hecho estudios importantes sobre la figura de Sto. Tomás. Se refieren principalmente a la recepción de la Metafísica de Aristóteles en la Edad Media, en particular en Sto. Tomás. Ha publicado el Comentario de Sto. Tomás al Libro Gamma de la Metafísica: introducción y texto. Y nos ha expuesto la idea que tenía Sto. Tomás sobre la estructura de la Metafísica de Aristóteles.

Disertación del P. Eleuterio Elorduy, S. J.

También el R. P. Eleuterio Elorduy, S. J., quiso obsequiarnos con una comunicación suya sobre la situación actual del Neoplatonismo, cuyo texto ofrecemos a continuación.

Orientaciones actuales del Neoplatonismo

Las orientaciones de los estudios neoplatónicos están en función del juicio que se forme de Ammonio Sakkas, de Orígenes y de Plotino, los tres personajes principales del neoplatonismo primitivo, que Hierocles llamó la *Generación Sagrada*.

Orientación primera.—La orientación representada por Zeller y Prächter, cultivada hoy por los filólogos plotinistas, polarizó en Plotino todo el movimiento neoplatónico, hasta el punto de que se podrían identificar como sinónimos los términos de Neoplatonismo y Plotinismo. En esta orientación la figura de Ammonio se desvanece como una *gran sombra*. Así la llamó Theiler, y lo siguen repitiendo los plotinistas actuales como una denominación acertada, que es al mismo tiempo solución de un grave problema y liberación de grandes preocupaciones. Las menciones honoríficas que Porfirio, Longino, Eusebio, Teodoreto y Hierocles, tributan a Ammonio como creador y figura destacada de la Generación Sagrada, se pueden dejar a un lado desde el momento en que Ammonio no sea más que una sombra impalpable. En esta orientación desaparece también Orígenes, pues de él no se conservarían más que dos menciones incidentales de la *Vita Plotini* con la cita de dos títulos de obras perdidas. Con las sombras de Ammonio y de Orígenes el neoplatónico, se ha ido también disipando

otra sombra no menos oscura y gigantesca: la del Ps. Dionisio con la teoría de que el Ps. Areopagita había sido un epígono de Proclo.

Segunda orientación.—En 1936 publicó Cadiou su obra: *La Jeunesse d'Origène* defendiendo la identidad entre el Orígenes eclesiástico y el neoplatónico. La absorción del neoplatonismo en el plotinismo debía ser abandonada según esta obra, que en los años inmediatos a su publicación cosechó más críticas que adhesiones. La opinión de los filólogos e historiadores seguía favoreciendo a la teoría del Orígenes neoplatónico, oyente de Ammonio y diverso del escritor eclesiástico, introducida por Valois, aceptada por Baur y Zeller, y posteriormente en la R. Encyclopädie de Pauly por Beutler y Schwyzer, así como por Danielou (1948) y Dörrie (1956). Últimamente se anuncia otra obra de Weber en el mismo sentido, con el título: *Origenes der Neuplatoniker*. Con todo, desde 1954 se impone, con la excepción de Dörrie y Weber, la tesis contraria, defendida por Hanson (1954), Cruzel (1956), Harder, Dodds y Theiler (1959), Henry (1960), Hornus (1961) y el mismo Danielou, que ha abandonado su teoría anterior en 1961. El *Lexikon* f. Theologie u. Kirche acepta esta opinión que nos parece indiscutible. H. Rahner y otros muchos críticos la consideran verdadera. Según esta opinión, dentro del neoplatonismo, hay dos ramas colaterales, la de Orígenes y la de Plotino, nacidas del tronco común de Ammonio. Según esto hay un neoplatonismo cristiano incluso anterior al neoplatonismo gentil de Plotino. Cada una de las dos ramas posee una literatura frondosa e importante. En la rama origeniana, además de las obras de Orígenes, especialmente el *De principiis* (230) y *contra Celsum* (245 ?) hay que mencionar a Eusebio, *Historia Ecclesiastica* y *praeparatio evangelica*, a los capadocios y Teodoreto *Cur. affect. graec.* En la rama plotiniana se injertan Porfirio, Jámblico y Proclo. Dejamos sin catalogar a San Agustín, a Mario Victorino, Nemesio y Filopono por el lado cristiano, lo mismo que a Sinesio de Cirene, y por el lado helénico a Calcidio, Simplicio, Hierocles y Damascio, con otros cristianos y paganos pertenecientes tal vez al tronco común de Ammonio.

Tercera orientación.—Es la rama central neoplatónica de Ammonio Sakkas. Para medir su altura e importancia faltan datos, que sólo se podrían ir obteniendo mediante reuniones y publicaciones sucesivas. Por hoy sería difícil obtener más datos sobre la aceptación que halla esta corriente, que las recensiones acerca de la obra Ammonio Sakkas, vol. I publicada en Oña en 1959. En los juicios se distinguen dos as-

pectos ambos importantes para el neoplatonismo y mutuamente separables. El primero comprende los estudios sobre la persona y doctrina de Ammonio Sakkas. El segundo se refiere a su identificación con el autor del *Corpus dionisiacum*. En el primer tema son muchos y cada vez más numerosos los críticos no dispuestos a considerar a Ammonio como una sombra que pasó. Hasta qué punto pueden conocerse hoy las ideas de Ammonio y su influjo en el neoplatonismo, depende del valor que posean sus fragmentos y de las relaciones de afinidad o de semejanza que tienen con las ideas areopagíticas. Una cosa parece cierta, y es que el estudio comparativo de los fragmentos de Ammonio con los escritos areopagíticos proporciona elementos cada vez más instructivos para definir la orientación doctrinal de Ammonio.

Una vez fijadas las siluetas de los tres grandes neoplatónicos, ¿cuáles son las características de Orígenes, Plotino y Ammonio?

Orígenes

El gran escritor alejandrino se formó en su infancia y primera juventud en la teología judeo-cristiana, es decir en la tradición eclesiástica y en el estudio de la Biblia del A. y N. T. Llevaba varios años en la dirección de la escuela catequética, cuando tal vez entre los 30 y 40 años, ingresó en la escuela filosófica de Ammonio, donde asimiló a su modo la filosofía helénica, con frecuencia con criterios distintos de Ammonio. Así, Orígenes no admitió el dogma de la infinitud divina enseñado por Ammonio y Plotino, pues le pareció incompatible con las teorías cognoscitivas de Platón y de Aristóteles. Tampoco admitió la doctrina de Dios Uno y Unificador, pues la unificación de las cosas por una causa única, destruye dos principios básicos del pensamiento griego: 1.º La índole cerrada e incommunicable de cada una de las especies o eidos de los seres, dotados de su unidad inmanente, sin que tengan que recibir de fuera su cohesión interna. 2.º La necesidad de la materia, considerada como indispensable por todas las escuelas anteriores a Ammonio y al Ps. Areopagita.

La jerarquía de los seres, tema clásico del neoplatonismo, reviste en Orígenes una forma especial, que se repite en Porfirio, discípulo tal vez del viejo Orígenes a quien conoció siendo joven. En la misma forma encontramos jerarquizado el mundo en Jámblico y Proclo. Su sistema se refleja en un pasaje recogido por San Ambrosio en el comentario a San Lucas calcado en comentarios origenianos, sólo en parte conservados actualmente. La frase incluída en las lecciones de

la FERIA IV de Pascua de Resurrección, dice así aludiendo al *Cor* 15, 42 interpretándole arbitrariamente:

«In corpore autem resurgemus. Seminatur enim corpus animale, surgit corpus spiritale: sed illud subtilis, hoc crassius, utpote adhuc terrenae labis qualitate concretum» (S. Ambrosio, *Expos.* ev. Lucae X 169.170; CSEL 32 IV, p. 520. En la *praef.* XIII aduce Schenkl los argumentos para probar la dependencia literal originiana de S. Ambrosio en los dos primeros libros. La dependencia debe extenderse también más o menos a otros libros y entre ellos al pasaje de Orígenes, que comentamos).

La doctrina de este pasaje refleja el pensamiento evolucionista griego, resumido en la teoría de la apokatastasis o retorno de mundos sucesivos en serie indefinida, aunque Orígenes supone una creación primera intempore y la existencia de inteligencias incorpóreas, a las que se asemeja el alma, que es también incorpórea. El pensamiento de Orígenes es, por lo tanto, cíclico. Es también característico su concepto de pecado, como mancha o labes contraída por la unión al cuerpo. De ahí la necesidad de la purificación, pero determinada por la índole de esa mácula material. Consecuencia de este principio es la existencia de demonios malos por naturaleza, aunque supuesta la libertad, ya que los ángeles y almas contaminadas por la materia constan de una naturaleza viciada y mala. Puestos estos principios es obvio que Orígenes tropezara con dificultades serias para conciliar en Dios la Trinidad con la Unidad, y para admitir el mundo sobrenatural de la gracia tanto habitual como actual, con todas las repercusiones históricas de esa actitud en el arrianismo, en el pelagianismo y en la doctrina luterana de la concupiscencia considerada como pecado.

Plotino

Plotino admite la doctrina fundamental del Uno, pero no la unicidad divina. Complemento de la doctrina del Uno es la Jerarquía de los seres, principio básico que asoma en el estoicismo y es elaborado por los neoplatónicos, que se apoyan sin excepción en esa doctrina. Plotino no admite la apokatastasis para el mundo de los inteligibles, pero sí para el mundo de la naturaleza sensible. Su sistema es por una parte lineal para los inteligibles, y por otra parte cíclico para los seres contaminados con la materia. La unificación de los seres admitida por Plotino, no es efecto de la acción del Uno sobresustancial, sino del Bien participado por el alma particular de cada uno, purificada de

toda contaminación material. Los inteligibles son incorpóreos, el mundo es eterno para Plotino. En la jerarquía de los seres hay que distinguir dos clases de materia: La intelectual, que es ser, pues lo inteligible es ser y nada más que ser; y la materia sensible, que es no ser no-ser, y mala. Véanse las propiedades de la materia en En II 4, 14-16; III 7, 6; VI 1, 26. Su concepto del mundo es rectilíneo o lineal para el hombre bueno, y cíclico o de sucesivos retornos para los hombres y animales propensos a la materia. Plotino admitió la doctrina trinitaria en tríadas inteligibles subordinadas al Uno o Bien supremo. En su sistema no encaja el dogma de la libertad, fundamental de la doctrina de Orígenes.

Ammonio

En los fragmentos de Ammonio y en el *Corpus dionysiacum* la doctrina del Uno unificador no sólo es fundamental, sino que es principio estructurador de todo el sistema en todas las ramas del saber y de la realidad. El alma, como realidad incorpórea y simple da cohesión al cuerpo vivo. Los inteligibles no sólo gozan de su intrínseca unidad, sino que son principio de ella en las jerarquías inferiores de los seres. Dios, bondad infinita, es Unidad absoluta de infinita perfección, unificadora de la creación entera, obra de la voluntad del Padre mediante el ser del Hijo en la actividad del Espíritu Santo. El medio de establecer la unidad de los inteligibles con Dios es la schesis, vinculación por la que Dios se apodera de las criaturas racionales para elevarlas a un nivel óptico superior al que les corresponde por naturaleza. El pecado consiste en la schesis viciosa, es decir en vinculaciones por las que las criaturas se apoderan de un ser racional angélico o humano. La schesis es también el principio de la unión del Verbo con la humanidad y del alma con el cuerpo. En estas diversas clases de schesis deben distinguirse, por lo tanto, las de índole cognoscitiva y afectiva, en las que participan activamente los inteligibles, es decir los ángeles y el alma, y la schesis natural óptica perfectiva, sólo realizable por el Verbo divino. La schesis viciosa destruye lo que hace positivamente la schesis divina. La schesis, buena o mala, es principio de toda sociabilidad.

De esta exposición interesante de los tres neoplatonismos, dedujo el P. Elorduy, en una visión muy personal, las aplicaciones sistemáticas de ella derivadas. El neoplatonismo de Orígenes sería en el campo filosófico mucho menos especializado y sistemático que los de Plotino y Ammonio. El neoplatonismo de Plotino con su gran concentración psíquica y metafísica orientada al campo de las vivencias religiosas ha

encontrado una resonancia más amplia en el pensamiento europeo, especialmente fuera del catolicismo. El neoplatonismo de Ammonio, tan emparentado con el Ps. Areopagita, es el más auténtico y primitivo y el que más se parece a la orientación agustiniana. A través de la inspiración areopagítica de S. Buenaventura y de Sto. Tomás ha hallado en Suárez uno de sus representantes más auténticos.

Intervención del Dr. José Manzana

En sustitución del R. P. Manuel Alonso, S. J., aceptó el tener una comunicación sobre la labor realizada en la Biblioteca del Seminario de Vitoria, el Rvdo. Sr. D. José Manzana. Se le invitó, no tanto porque contasen todavía en dicha Biblioteca con fondos medievales de importancia para la filosofía, sino porque podía servir de modelo para una realización similar en este campo de la filosofía. Efectivamente funciona en el Seminario de Vitoria un Centro de Estudios Medievales. Hasta ahora este Centro se ha reducido a investigaciones de códices y documentos referentes a los sínodos medievales españoles. Se tiene la intención de publicarlos todos en una colección que podría llevar por título «Corpus Synodorum Hispanarum medii aevi».

Ya se han publicado algunos avances. El Centro ha investigado en una docena de archivos de catedrales españolas. Las fotocopias correspondientes están en la sección de microfilm. El asunto es estrictamente jurídico-disciplinar; pero se tiene la intención de ampliarlo a otros ámbitos. En el cambio de impresiones, se expresó el deseo de que este método que se está aplicando a los sínodos medievales se extienda a otros terrenos, con el fin de que podamos tener pronto noticia de todas las riquezas manuscritas encerradas en nuestros fondos catedralicios. Y nadie mejor que un Seminario para realizar esta labor de información de lo existente en un terreno estrictamente clerical.

Mención de una comunicación del Dr. F. de Urmeneta

El Dr. D. Fermín de Urmeneta envió una comunicación escrita de un trabajo elaborado por él sobre asunto medieval y que llevaba el título: «Valores morales y sociales de vigencia perenne (Glosas actualizadoras de ideas de S. Buenaventura)». De él se dió cuenta a la Asamblea, si bien no se le dió lectura, por ser un punto muy determinado de investigación doctrinal, más que una información de un sector amplio de la filosofía medieval.

Fruto principal de la reunión

Pero, además de esta información de los distintos sectores de la filosofía medieval cultivados en España, quizá el fruto principal de esta reunión ha sido el haber cristalizado en una Asociación, que aune nuestros esfuerzos y nos estimule en nuestras investigaciones. Las últimas sesiones de la tarde se dedicaron a puntualizar los extremos necesarios para la organización de esa Sociedad. Se repartió a los presentes un guión de trabajo y de sugerencias para ordenar la discusión. El P. Gómez Nogales dirigió unas palabras para determinar los caracteres que debería tener nuestra Sociedad, tal como se desprendía de los deseos de todos. Ante todo, podíamos darnos por muy satisfechos del éxito de esta nuestra primera reunión. Había servido para conocernos, para estimularnos con los trabajos de los demás, respetando siempre la libertad de las actividades de los individuos y de las sociedades ya existentes. Por eso mismo, deberíamos

quedar en algo concreto antes de separarnos. Dos deberían ser los criterios que habrían de presidir la estructuración de nuestra Sociedad: no perdernos en una burocracia y respetar la máxima independencia de los socios y de nuestra sociedad.

Para salvaguardar estos dos criterios, deberíamos llegar en primer término a una máxima simplicidad de organización. Por ahora, un Presidente y un Secretario, que nos convoquen cuando decidamos y que nos pongan en comunicación unos con otros. Si la realidad de la institución impone otros cargos, crearlos. Pero no crear ahora un andamiaje utópico para necesidades que ahora no existen. Ni esperar que los cargos nos empujen: sería absorber nuestra actividad en una burocracia, e imponer a los demás directrices que no comparten con peligro de dispersarnos.

Para conseguir la independencia, a pesar de que en un principio se proponía el nacer dependiendo de la SEF, que nos resolvería las dificultades jurídicas de todos los comienzos, parece que va prevaleciendo en la mayoría el deseo de crear una Asociación totalmente independiente desde el primer momento. Esto llevaría consigo una representación jurídica más completa y flexible ante organismos similares internacionales y una mayor facilidad para la inclusión en nuestra Sociedad de miembros tales como los Teólogos y Místicos, que, sin ser estrictamente Filósofos, estarían interesados por la cultura medieval en general.

Nombre, naturaleza y contextura de la Asociación

Toda la discusión se desarrolló en torno a los puntos del guión, llegándose a las siguientes conclusiones. Quedó aprobado el que nos constituyésemos en una Asociación, no Sociedad, con el fin de conseguir la mínima complicación burocrática. El nombre debería ser el de «Asociación para la Filosofía Medieval». No sería ni una sección de la S.I.E.P.M., ni de la SEF, sino una sociedad totalmente independiente. Por ahora no habría más cargos que los de Presidente y Secretario. Por unanimidad quedaron nombrados Presidente el Sr. Carreras Artau y Secretario el P. Gómez Nogales. Para problemas de cierta urgencia, que pudieran surgir antes de la próxima asamblea, se nombraron también como Vocales Consultores al P. Álvarez Turienzo, O. S. A., al Dr. Rábade y al Dr. Garcías Palou.

La Asociación constaría de tres clases de miembros: titulares (personas físicas en número ilimitado), miembros asociados (personas morales agrupadas en sociedades o instituciones) y miembros bienhechores. Los miembros titulares para ser admitidos deberían ser presentados al menos por un miembro titular y ser aprobados en la Asamblea general. Como miembros titulares fundadores serían admitidos todos los que habían estado presentes en esta primera Asamblea. Deberían pagar 100 ptas. de cuota. Los asociados 200 y los bienhechores 500 cada año.

Se celebrarían dos clases de reuniones. Las ordinarias, una vez al año, que se determinaría en cada Asamblea general. En principio no parece mal durante la semana de Pascua. Además de estas ordinarias, se podrían celebrar otras extraordinarias, cuando lo pidan las circunstancias y según las condiciones que se especifiquen en el reglamento.

Domicilio social y órgano oficial de la Asociación

También se determinó que la Asociación adoptase por ahora como domicilio el del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, contando para ello con la amabili-

dad del Presidente del Instituto «Luís Vives» de Filosofía. Se debería contar además con algunos servicios. Por ejemplo, el de una Biblioteca, formada principalmente por las obras de los socios. Todos deberíamos comprometernos a dar un ejemplar de todo lo que publiquemos (artículos de revistas o libros) para constituir el fondo fundamental de esa biblioteca. Se organizarían también servicios informativos, tanto de un buen fichero de todo lo medieval español, como sobre todo de un boletín en el que se publicasen todas nuestras actividades. Al tratar de escoger un órgano oficial que se comprometiese a publicar ese Boletín, hubo diversidad de criterios. Algunos proponían la revista *Pensamiento* por su seriedad científica. Otros preferían alguna revista que no estuviese tan asociada a una Orden Religiosa, como podría ser la *Revista Española de Filosofía*. Y, por último, nos decidimos por una publicación que fuese estrictamente medievalista como es *Estudios Lulianos*. Sobre todo, teniendo en cuenta que, a pesar del título, es una revista no exclusivamente centrada en la persona del Beato Ramón Llull, sino de todo el mundo que le rodeó; es decir, prácticamente, de la Edad Media en general.

Hacia un reglamento

Finalmente, se acordó que la próxima reunión se celebrase en la semana de Pascua del año 1963. Se le encargó al P. Gómez Nogales que redactase el Reglamento de la Asociación para someterlo al estudio y a la aprobación de la próxima Asamblea. Y se dió amplia libertad a la Junta de Gobierno para que señalase el programa de las materias que en ella se habían de tratar, sin que perdiese nunca el carácter esencialmente informativo de las actividades de los medievalistas españoles que había tenido la presente reunión. Por último, se encargó a todos hiciesen extensivo el conocimiento de nuestra Asociación a los medievalistas españoles que conociesen y que no hubiesen estado presentes en esta Asamblea por olvido completamente involuntario de los organizadores. Ya que el criterio que se había seguido para la invitación era a base principalmente de los asistentes a los últimos Congresos Internacionales de Filosofía Medieval o inscritos en ellos.

El P. Gómez Nogales recordó a todos que hiciesen el favor de enviarle antes del 15 de noviembre la relación de todos los trabajos o actividades que hubiesen desarrollado al cabo del año, con el fin de que apareciesen en el Boletín que publica la Sociedad Internacional para el Estudio de la Filosofía Medieval con sede en Lovaina. Se encargó también a dicho Padre que diese los pasos necesarios para el reconocimiento oficial de nuestra Asociación y para conseguir las subvenciones que a esta clase de entidades suelen ofrecer los organismos culturales del Gobierno.

S. GÓMEZ NOGALES, S. J.
Decano de la Facultad Complutense
de Filosofía, S. J.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS RECIBIDAS¹

Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Duque de Medinaceli, 4. Madrid (14).

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Relaciones entre Portugal y Castilla en la época del Infante D. Enrique (1393-1460)*. Madrid, 281 págs.

VILÁ PALA, (SCLAP.), CL., *Fuentes inmediatas de la Pedagogía*. Madrid, 1960.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Castilla, el Cisma y la Crisis conciliar*. Madrid, 459 págs.

OCHOA SANZ, J., C. M. F., *Vincentius Hispanus, canonista boloñés del S. XIII*. Roma-Madrid, 184 págs.

G. MONSEGÚ, B., *Filosofía del Humanismo de Juan Luis Vives*. Madrid, 364 págs.

DÍAZ, JOSÉ SIMÓN, *Bibliografía de la literatura hispánica*. VI. Madrid, 963 págs.

GARCÍA MARTÍNEZ, FIDEL, *Evolución del Dogma y Regla de Fe*. 237 págs.

Edizioni Empireo. Napoli.

CROCCO, A., *Gioacchino da Fiore. La piú singolare ed affascinante figura del Medioevo Cristiano*. Napoli, 203 págs.

Ediciones J. Flors. Via Layetana, 53. Barcelona.

ALONSO ALONSO, M., *Pedro Hispano. Obras filosóficas. Scientia libri de Anima*. Barcelona, 502 págs.

Edit. Beauchesne. Rue de Rennes, 117. París.

PRAT, F., *La théologie de Saint Paul* (Dos tomos). París, 605 y 612 págs.

Casa Editrice «Miscellanea Francescana». Via S. Teodoro, 42. Roma (357).

M. MANELLI, S., O. F. M., *Pietro Aureoli, O. Min. († 1322) e la questione del «debitum peccati» in María*. Napoli, 123 págs.

¹ De cada una de estas obras, se publicará, próximamente, la correspondiente recensión o nota bibliográfica.

Editorial Studium. Bailén, 19. Madrid.

CASANOVA SÁNCHEZ, U., *Ortega. Dos filosofías*. Madrid, 320 págs.

CANZIANI, L. M., *La Misión de María a la luz del Dogma de la Asunción*. Madrid, 568 págs.

Edit. Dalmau y Jover S. A. Pasaje Santo Domingo, 1, bajos. Barcelona.

VALLES, E., *Atlas de Historia*. Barcelona, 42 láminas.

Editorial Herder. Avenida José Antonio, 591. Barcelona.

GABOARDI, A., *El Método Apologético*. Barcelona, 86 págs.

OGGIONI, Y., *El Misterio de la Redención*. Barcelona, 184 págs.

ALLEVI, L., *Misterios Paganos y Sacramentos Cristianos*. Barcelona, 85 págs.

PARENTE, P., *La Psicología de Cristo*. Barcelona, 66 págs.

BONNEFOY, J. F., *El Primado de Cristo*. Barcelona, 160 págs.

GALBIATI, E., *Teología de la Inspiración*. Barcelona, 62 págs.

SCHULTZE, B., *Teología Latina y Teología Oriental*. Barcelona, 80 págs.

Presentado por MARTIAL LEKENK, *Místicos franciscanos*. Barcelona, 391 págs.

SHEED, F. J., *Teología y sensatez*. Barcelona, 423 págs.

DURREVELL, F. X., *La Resurrección de Jesús Misterio de Salvación*. Barcelona, 389 págs.

Editorial Labor, S. A. Provenza, 88. Barcelona (15) - Madrid - Buenos Aires.

KLIMKE-COLOMER, *Historia de la Filosofía*. Barcelona - Madrid - Buenos Aires, 977 págs.

Editorial Cisneros. San Buenaventura, 1. Madrid (5).

MADARIAGA, B., O. F. M., *La Filosofía al interior de la Teología*. Madrid, 197 págs.

Pontificium Athenaeum Antonianum. Via Merulana, 124. Romae.

LUSZCZKI, L., O. F. M., *De Sermonibus S. Joannis a Capistrano*. Roma, 315 págs.

Editions L'Ecole. 11, rue de Sèvres. París (6).

MUNCH, L. y MONTJUVIN, J., *Panorama de Historia de la Iglesia*. París.

MONTJUVIN, J., *Panorama de Historia Bíblica*. París.

Editrice Dottor Carlo Marzorati. Via Privata Borromei, 1 B/7. Milano (317).

SCIACCA, M. F., *Filosofía e Metafísica* (Vols. I y II). Milano, 228 y 254 págs.

SCIACCA, M. F., *Pascal*. Milano, 250 págs.

SCIACCA, M. F., *Dall'Attualismo allo Spiritualismo Critico* (1931-1938), 559 págs.

Edit. Gredos. Benito Gutiérrez, 26. Madrid (8).

GALINO, M. A., *Historia de la Educación. I. Edades Antigua y Media.* Madrid, 596 págs.

Editorial Lethielleux. 10. Rue Cassette. París (VI).

BARON, R., *Science et sagesse chez Hugues de saint Victor.* París, 275 págs.

GUY, JEAN-CLAUDE, *Jean Cassien, Vie et doctrine spirituelle.* París, 140 págs.

DELALANDE, J., *Les extraordinaires Croisades d'enfants et de pasteurs au moyen âge. Les pelesgrinages d'enfants au mont Saint-Michel.* París, 134 págs.

Centro di Studi sull'Antico Cristianesimo. Università di Catania.

BOEZIO, *Opuscoli teologici. Testo con introduzione e traduzione di E. Rapisarda.* 88 págs.

BOEZIO, *Philosophice Consolatio.* Id., 221 págs.

ORIENZO, *Carme esortativo (Commonitorium).* Id., 32 págs.

PRUDENZIO, *Psychomachia.* Id., 112 págs.

Casa Editrice Herder. Via Norico, 6, Casella Postale 413. Roma.

BONNEFOY, O. F. M., J. F., *La Primaute du Christ selon l'Écriture et la Tradition.* Roma, 467 págs.

BONNEFOY, O. F. M., J. F., *Le Ven. Jean Duns Scot, docteur de l'Immaculée-Conception. Son milieu. Sa doctrine. Son influence.* Roma, 564 págs.

WALZ, O. P., A., *I Domenicani al Concilio di Trento.* Roma, 438 págs.

Edizioni Paoline. Via S. Francesco, 42. Albano Laziale (Roma).

DE BERGOMO, F. P., *In Opera Santi Thomae Aquinatis index seu tabula aurea eximii doctoris.* Alba-Roma, 250 págs.

Editorial Herder. Santiago de Chile.

KÜNG, H., *El Concilio y la Unión de los cristianos.* Santiago de Chile, 207 págs.

Società Editrice Internazionale. Corso Regina Margherita, 176. Torino.

FAVALE, A., *I Concili Ecumenici nella storia della Chiesa.* Torino, 518 págs.

Edit. Subirana. Puertaferriosa, 14. Barcelona (2).

GRASSO, D., *¿Es posible la unión de las iglesias?* Barcelona, 158 págs.

Ediciones Paulinas. Carretas, 12. Madrid.

VARIOS AUTORES. *El Concilio y los concilios.* Madrid, 406 págs.

LESSEUR, I., *Diario y Pensamientos.* Madrid, 305 págs.

DUPERRAY, J., MONSEÑOR, *Hacia un Amor más grande.* Madrid, 262 págs.

Desclée de Brouwer. París.

BRUNO DE JÉSUS-MARÍA, *Saint Jean de la Croix.* París, 422 págs.

G. Mori & Figli. Via Sampolo, 6. Palermo.

BONAFEDE, G., *S. Bonaventura.* Benevento, 262 págs.

BONAFEDE, G., *Antología del pensamiento franciscano.* Palermo, 394 págs.

Centro de estudios de San Isidoro. Plaza de Regla, 6. León.

MADOZ, S. J., J., *S. Isidoro de Sevilla (Semblanza de su personalidad literaria).* León, 195 págs.

ISIDORIANA, *Estudios sobre S. Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento.* León, 556 págs.

LÓPEZ-SANTOS, L., *Crónica general de los actos celebrados en León: 1 de Mayo* León, 235 págs.

Editorial Tecnos. O'Donnell, 27. Madrid (9).

NICOL, E. D., *El problema de la Filosofía Hispánica.* Madrid, 207 págs.

Societa Editrice Vita e Pensiero. Via Necchi, 2. Milano.

La Vita comune del Clero nei secoli XI e XII. Atti della settimana di studio: Mendola, settembre, 1959. Vols. I y II. 529 y 388 págs.

Société d'Histoire et d'Archéologie de l'Arrondissement.

Provins (France).

VEISSIÈRE, M., *Une communauté canoniale au Moyen Age. Saint Quiriace de Provins (XI^e - XIII^e siècles).* 421 págs.

Ediciones Guadarrama. Lope de Rueda, 13. Madrid.

LORTZ, J., *Unidad europea y cristianismo.* 311 págs.

GILSON, E., *El Filósofo y la Teología.* Madrid, 288 págs.

Desclee de Brouwer. 22, Quai au Bois. Bruges (Belgique).

XXXI^{me} semaine de Missiologie Louvain. Devant les sectes non-chrétiennes. 310 págs.

Ins. Etudes Medievales. Montreal o Paris.

DELHAYEI, P. H., *Pierre Lombard. Sa vie, ses oeuvres, sa morale.* Monreale o Paris, 107 págs.

Ed. Fax. Zurbano, 80. Madrid (3).

OLAECHEA LABOYEN, J. B., *El próximo concilio.* Madrid, 206 págs.

Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex.

MCEVEDY, C., WOODCOK, J., *The Penguin Atlas of Medieval History.* 95 págs.

Desclée et Cie. Editeurs S. A. Tournai (Belgique).

GUY BOUGEROL, J., *Introduction a l'etude de S. Bonaventure.* Paris - Tournai - New York - Roma, 267 págs.

Darton Longman et Todd. 29a Gloucester Road, London, S. W. 7.

ARMSTRONG, A. H., and MARKUS, R. A., *Christian faith and greek Philosophy.* London, 162 págs.

Ed. Marietti. Roma.

S. THOMAE AQUINATIS, *Liber de Veritate catholicae fidei seu Summa contra gentiles.* Vols. II y III. Roma-Taurini, 326 y 541 págs.

Ediciones Dinor, S. L. Manterola, 1. San Sebastián.

RIBER, S. M. R., M., *Cristo, Centro de la Creación (En la Sagrada Escritura).* 81 págs.

Ed. Revista de Occidente. Bárbara de Braganza, 12. Madrid.

SÖHNGEN, G., *El camino de la teología occidental.* 124 págs.

Editorial Litúrgica Española, S. A. Av. José Antonio, 581. Barcelona.

BOGLIOLO, L., *El problema de la filosofía cristiana.* 207 págs.

Editions Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain.

VYVER, E. VAN DE, ENRICUS BATE, *Speculum divinatorum et quorandam naturalium.* Tom I, 260 págs.

J. CARRERAS ARTAU ET JUAN TUSQUETS, *Apports hispaniques a la Philosophie chrétienne de l'Occident.* Louvain, 201 págs.

Servicio Español del Profesorado del Movimiento. Madrid.

VARIOS, *El hombre y lo humano en la cultura contemporánea.* 502 págs.

Weindenfeld and Nicolson. 20 New Bond Street. London (VV 1).

HEER, DRIEDRICH, *The Medieval World (Europe 1100-1350).* 365 págs.

Librería Editorial «Augustinus». Cea Bermúdez, 59. Madrid.

MUÑOZ ALONSO, A., *Presencia intelectual de San Agustín*. 232 págs.

Bruno Cassirer (Publishers) Ltd., 24 Russell Square, London (VVCI).

WALZER, RICHARD, *Greek into Arabic* (Oriental Studies I). 256 págs.

Editions du Seuil. 27, rue Jacob. París (VI).

ROUX, JEAN-PAUL, *Les explorateurs au moyen age*. 189 págs.

MEYENDORFF, JEAN, *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. 187 págs.

Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela.

OLASO JUNYENT, S. J., LUIS M., *Derecho de gentes y comunidad internacional en Francisco Suárez, S. J.* 74 págs.

INDICE

del Volumen VI (1962)

INDICE GENERAL

ESTUDIOS

ALVARO DE BARCELONA, O. F. M. CAP. (P.), <i>Llull i el doctorat de la Immaculada</i>	5-49, 221-255
MILLÀS VALLICROSA (J. M. ^a), <i>El «Tractatus novus de Astronomia», de Ramón Llull</i>	257-273
PONS (A.), <i>Mn. Mateu Gelabert ferm apologista de Ramon Llull</i>	83-104
YATES (FR. A.), <i>Ramón Llull y Johannes Scotus Eriugena</i>	71-81
ZARAGÜETA (J. DE), <i>La vida de Blanquerna, culminante en la contemplativa del amor divino</i>	51-70

NOTAS

ALLERIT (O. D ^o), <i>Ramón Llull y la tradición del eremitismo apostólico</i>	105-115
BRUMMER (R.), <i>Un poème latin de controverse religieuse et le «Libre del gentil e los tres savis» de Ramon Llull</i>	275-281
GARCÍAS PALOU (S.), <i>La presencia de Focio en una obra del Bto. Ramón Llull, en sus relaciones con su supuesta primera estancia en el Oriente cristiano (1279-1281?)</i>	139-150
GARCÍAS PALOU (S.), <i>Las «rationes necessariae» del Bto. Ramón Llull, en los documentos presentados, por él mismo, a la Sede Romana</i>	311-325
LLOMPART, C. R. (G.), <i>El tema medieval de la Virgen del manto en el siglo de las reformas</i>	299-310
MOREY (G.), <i>Puntos de relación entre la «Historia del Ingenioso Hidalgo D. Quijote de la Mancha» y el «Libre del Orde de Cavallería» de Ramón Llull</i>	117-126
SECRET (F.), <i>Qui était Libanius Gallus, le maître de Jean Trithème?</i>	127-137
SEELEMANN (B.), <i>Presencia del «Cantar de los cantares» en el «Libre d'Amic e Amat» del Bto. Ramón Llull</i>	283-297

TEXTOS

MADURELL MARIMÓN (J. M. ^a), <i>La Escuela de Ramón Llull, de Barcelona</i>	187-209
MUNTANER (J.), <i>Epistolari entorn a una tesi lul·liana</i>	179-185
PÉREZ MARTÍNEZ (L.), <i>Intervención de la Santa Sede en la causa luliana</i>	151-178

BIBLIOGRAFIA

Obras recibidas en la redacción. 363-368

CRONICAS

<i>Asociación Española para el estudio de la Filosofía Medieval</i>	227-361
<i>VII Centenario de la Conversión del Bto. Ramón Llull: I. Carta pastoral del Excmo. y Rdmo. Sr. Obispo de Mallorca.</i>	211-216
<i>II. Publicación del Certamen Científico-Literario del Centenario</i>	217-219

INDICE DE MATERIAS

- CARTA al molt R. P. Provincial de Sant Francesch, 183-85.
- CARTA pastoral del Excmo. y Rdmo. Sr. Obispo de Mallorca, escrita con motivo del VII centenario de la conversión del Beato Ramón Llull, 211-16.
- CERTAMEN científico-literario del VII centenario de la conversión del Beato Ramón Llull: Cartel de premios, 217-18; bases generales, 218-19.
- EPISTOLARI entorn a una tesi lul·liana, 179-83.
- ESCUELA de Ramón Llull, de Barcelona, 187-88; sus alumnos, 188-89; lectores, 189-202; protectores, 202-209.
- INTERVENCIÓN de la Santa Sede en la causa luliana. Avance de un estudio crítico: Plan del estudio, introducción, siglas más usadas, 156-59; fuentes inéditas, 160-67; fuentes impresas, 167-71; repertorios y catálogos de fondos lulianos, 171-73; bibliografía, 173-78.
- LLULL I EL DOCTORAT DE LA IMMACULADA: Doctrina de Ramon Llull: Autoritats o raons, 6-10; ment de Llull respecte a la Immaculada, 10-11; anuncia la Immaculada, 11-12; insinua la Immaculada, 12-13; pressuposa la Immaculada, 13-14; afirma la Immaculada, 15; defensa la Immaculada, 15-16; prova la Immaculada, 17-19; valor de l'argumentació llulliana, 19-30; càrrecs presentats contra l'argumentació llulliana, 31-45; apodicticitat de l'argumentació, 45-47; la doctrina de Llull i la declaració dogmàtica, 47-48; esguard final a la doctrina, 48-49.
- Circumstàncies: Connexió, 221-22; requisits no justos demanats al defensor de la Immaculada, 222-24; com Llull respon als requisits no justos, 224-44; requisits justament demanats al defensor de la Immaculada, 244-45; com Llull respon als justos requisits, 245-50; qüestions neutres i marginals, 250-55.
- MATEU CELABERT ferm apologista de Ramon Llull, 83-104.
- PERSONA de Blanquerna en la última etapa de su vida, 55-58.
- PRESENCIA del «Cantar de los cantares» en el «Libre d'Amic e Amat»: La búsqueda, 284-87; anhelo y enfermedad, 287-89; el «despertar» del amante, 289-90; la proximidad del amado y el encuentro de los amantes, 290-92; glorificación del amado, 292-94; la naturaleza, 294; monte. llanura, león. 294-95; árboles, flores y frutos, 295-97.
- PRESENCIA de Focío en una obra del beato Ramón Llull, en sus relaciones con su su-puesta primera estancia en el oriente cristiano (1279-1281?), 139-50.
- POÈME latin de controverse religieuse et le «Libre del gentil e los tres savis» de Ramon Llull, 275-81.
- PUNTOS de relación entre la «Historia del Ingenioso Hidalgo D. Quijote de la Mancha» y el «Libre del Orde de Cavalleria» de Ramón Llull, 117-26.

- ¿QUIÉN ERA Libanio Galo, el maestro de Juan Trithème?, 127-37.
RAMÓN LLULL y Juan Scoto, 71-81.
RAMÓN LLULL y la tradición del eremitismo apostólico, 105-115.
«RATIONES NECESSARIAE», del Bto. Ramón Llull, en los documentos presentados, por él mismo, a la Sede Romana, 311-25.
TEMA medieval de la Virgen del manto en el siglo de las reformas, 299-310.
«TRATADO nuevo de astronomía» de Ramón Llull, 257-73.
VIDA de Blanquerna culminante en la contemplativa del amor divino, 51-70.

INDICE ONOMASTICO

- Abd-El-Jalil (J.-M.), 254
Abelard (P.), 275, 276, 279, 280
Abrahan, 277
Adán, 13, 18, 22, 29, 40
Aguiló (E.), 167, 172
Agustín (S.), 7, 72, 80, 92, 98, 340, 341, 346
Ainaud (J.), 193
Alagón (Arzobispo), 215
Al-Battani, 260
Albertino (A.), 167
Albizzi (F.), 157, 167
Albumasar, 263
Alcover (M.), 173
Al-Farabi, 347
Alfonso IV, 176
Alfonso X, 117, 263
Alfonso el Magnánimo, 191, 198
Alfonso (P.), 188, 275
Alejandro IV, 99
Alexandre (N.), 99
Algacel, 347
Alí ben Ragel, 263
Aloma, 51, 52
Alonso (M.), 328, 340, 343, 344, 348
Alòs-Moner (R. d'), 167, 171, 238, 329, 330
Altaner (B.), 279
Alvarez de Toledo (F.), 168
Alvarez (S.), 327, 340, 341
Alvarez (U.), 340
Alvaro de Tarfe, 123
Alverny (M. T. d'), 72, 74, 81
Allerit (O. d'), 115
Allison (E.), 250
Amado Lusitano, 128
Amann (E.), 144
Ameri, 224, 248
Américo Vespuccio, 303
Amonio, 105, 109, 358
Amorós (L.), 224, 234
Andrés de Palma de Mallorca, 173
Andrés (T. de), 344
Andreu de Palma, 15, 17, 39, 242, 253
Andreu (A.), 337
Andreu (F.), 302, 303
Anselmo (S.), 7, 80, 98
Anselmo de Aosta (S.), 149
Anselmo de Cantorbery (S.), 73, 142, 143
Antich (A.), 167
Antolín (G.), 171
Antonio (S.), 204
Antonio el Ermitaño (S.), 105, 109
Aramburu (I.), 340
Arcangelo da Roc, 22, 224, 228, 234, 235, 247, 248
Arce de Herrera (J.), 154, 156, 166
Arias de Loyola, 154, 157, 171
Aristóteles, 7, 117, 129, 135, 347
Arnaldo (P.), 162
Arrona (M.), 7
Arslan (E.), 304
Asín (M.), 283, 347, 348
Astrain (A.), 173
Atanasio (S.), 109, 110
Augurio (S.), 201
Auréolo (P.), 342
Avellaneda, 119, 123
Avempace, 347
Averroes, 7, 239, 347, 348
Avicena, 7
Avinyó (J.), 10, 16, 24, 145, 167, 171, 173, 178, 226, 228, 229, 238, 242, 251
Ayerbe (F. de), 197

Azara (J. N. de), 168
 Azarquiel, 260
 Azembaut de Foix, 198
 Babbini (L.), 46, 224, 229, 233, 235, 244,
 247
 Bacon (R.), 266
 Bachelet (Le), 36
 Balaguer (A.), 198
 Balic (C.), 9, 21, 30, 31, 32, 35, 38, 222,
 224, 230, 234, 236, 248
 Baró (J.), 187, 200
 Barré (H.), 253
 Basilio de Rubí, 45
 Basols (J.), 337
 Bataillon (M.), 130, 173
 Batiffol (P.), 222
 Batista (J. M.), 171
 Batlle (F.), 337
 Batllori (M.), 79, 140, 170, 171, 227, 230,
 238, 319, 329, 330, 332
 Bauzá (A.), 217
 Bauzá (S., obispo), 214
 Beltrán de Heredia (V.), 167
 Bellell (P.), 187, 189, 193
 Belloch (J. de), 191
 Bellver (A.), 156, 165, 167
 Benedicto XIII, 187
 Benedicto XIV, 155, 158, 160, 162, 178
 Benito de Nursia (S.), 111, 112, 114
 Bennassar (P.), 167
 Berard (H.), 156, 162
 Berard (N.), 154, 156
 Berenguer (Obispo), 166
 Bernardo (S.), 113, 196, 224, 253, 307,
 308
 Bernardo de Bartolomeis, 153
 Bernardo de Cabrera, 198
 Bernardo de Campos, 162
 Berthaud de Saint-Denys, 227, 228
 Bett (H.), 72
 Bihl (M.), 253
 Billot, 101
 Billuart, 99
 Bisquerra (A.), 89
 Blanco (P.), 162, 171
 Blumenkranz (B.), 275, 279
 Bocaccio, 280
 Bofarull (F. de), 168, 197, 198, 199, 201,
 206
 Boleslao, 114
 Bols (B.), 188, 193, 202, 203, 204, 205
 Bols (P.), 193
 Bollons (J.), 187, 194, 195, 202
 Bonet (N.), 336
 Bonifacio (S.), 112, 113, 114
 Bonifacio VIII, 316, 317, 319, 320, 321
 Bonllavi (J.), 188, 208, 209
 Bonnefoy (J. F.), 19, 21, 22, 26, 28, 32,
 35, 41, 42, 44, 226, 229, 241, 242, 243,
 244, 247, 251, 254
 Bonneval (A. de), 307
 Bonnín Noguera, 188
 Bordoy (F.), 164
 Bordoy (M.), 165
 Borrás (J.), 250
 Borrásá (L.), 204
 Bosius (A.), 130
 Bové (S.), 7, 45, 47, 169, 227, 251
 Bovelles (C. de), 128, 129, 130, 131, 134
 Bover (J. M.^a), 174
 Bover (S.), 87, 88, 92, 93, 102
 Bowle, 119
 Boyhahia Abu, 164
 Boyl (B.), 169
 Brambach (W.), 174
 Bréguet, 233
 Bréhier (E.), 227
 Bremond (A.), 168
 Brummer (R.), 281
 Bruno (S.), 114
 Buades (A.), 168
 Buenaventura (S.), 98, 143, 148, 324, 337,
 346
 Busquets (A.), 157, 168
 Cabanelas (D.), 348
 Cabrini (F.), 305
 Ça-Font (J.), 203
 Ça-Font (J. M.), 188, 203, 206, 208
 Calasanç d'Igualada, 174
 Caldentey (M.), 35, 174
 Camarena (J.), 174
 Camesasca (E.), 301
 Camillo (G.), 131
 Camón Aznar (J.), 310
 Campaner (A.), 163
 Campins (P. J., obispo), 156, 215
 Camps (F.), 300
 Canet, 182

Canyelles (G.), 191, 192, 194, 204, 205
 Capkun-Delic (P.), 5, 46, 224, 240, 241, 247
 Cappuyens, 79, 80
 Capréolo, 346
 Caraffa (M.^a), 302
 Carbonell (F.), 162, 200
 Carbonell (L.), 162
 Carbonell (P.), 336
 Carbonell (P. M.), 162, 200
 Cardils (L.), 187, 188, 193
 Carlos II, 167
 Carraria (P. de), 162
 Carreras Artau (J.), 8, 9, 10, 15, 16, 17, 24, 130, 131, 132, 140, 174, 187, 193, 195, 197, 199, 227, 228, 230, 235, 236, 237, 238, 239, 242, 279
 Carreras Artau (T.), 8, 9, 10, 15, 16, 17, 24, 130, 131, 132, 140, 174, 227, 228, 230, 235, 236, 238, 239, 242, 279
 Carrió (G.), 88
 Casado (F.), 340
 Casellas (A.), 169
 Casiano, 149
 Casiri (M.), 347
 Castro (A.), 276, 278
 Cayetano de Thiene (S.), 301, 302, 303, 304, 305
 Cecchin (A. M.), 35
 Celestino V, 145, 146, 147, 150, 318, 319, 320
 Cerchari (E.), 174
 Cervantes (M. de), 117, 118, 119, 120, 123
 Gide Hamete Benengeli, 117, 118, 119, 123
 Cistellini (A.), 305
 Claperós (A.), 203
 Claramunt (A. de), 336
 Clarís (J.), 196
 Clarís (P.), 196
 Clascar (F.), 284
 Clascar (P.), 100
 Cleary (G.), 174
 Clemente IV, 150
 Clemente V, 146, 147, 227, 331
 Clemente XII, 90
 Clemente XIII, 90
 Clemente XIV, 158
 Cocon (J.), 131
 Codera (F.), 347
 Colomer (E.), 242, 351
 Colom Ferrà (G.), 226
 Colón (C.), 233, 303
 Combes, 233
 Comte (J.), 187, 201
 Cortés (H.), 303
 Costa (J.), 187, 201
 Costa y Llobera, 102
 Coxe (H. O.), 171
 Criado (J. P.), 232
 Crispin (G.), 275, 279
 Cuesta, 345, 346
 Custurer (J.), 160, 165, 166, 168, 174, 175, 176
 Chabás, 329
 Chapelier (J.), 128
 Chatton (W.), 342
 Chiappini (A.), 173
 Chietini (E.), 224, 237
 Chilleruelo (L.), 340
 Daguí (P.), 177
 Dalmau (B.), 193
 Dámaso (S.), 135
 Darrouzès (J.), 109
 Demers (G.-Ed.), 311
 Denifle (H.), 227, 231, 238
 Denzinger (H.), 99
 Deria (J.), 187, 188, 193
 Descós (A.), 169
 Desprès, 233
 Despuig (L.), 96
 Dez-Clapers (G.), 187, 197, 198, 199
 Dez-Clapers (M.), 199
 Dez-Clapers (R.), 198
 Dez-Pujol (G.), 188
 Diago (F.), 174
 Díaz de la Guerra (J., obispo), 88, 89, 90, 91, 92, 94, 98, 100, 156, 158, 162, 170
 Díaz y Díaz (M. C.), 171
 Diego de Arnedo, 177
 Dimas de Miguel, 154, 156, 160, 162, 171
 Domingo (Sto.), 96, 162
 Doucet (V.), 229, 235
 Draconcio, 109, 110
 Duch (J.), 209
 Duch (P.), 209
 Dufoureq (Ch.-E.), 168
 Duhr (J.), 9

Durán (E.), 159, 172
 Echard (J.), 177
 Edison, 233
 Egidio Romano, 7
 Ehrle (F.), 168
 Elcano (S.), 3, 3
 Elorduy (E.), 354
 Enciso (J., obispo), 211
 Endres (J. A.), 73
 Erasmo, 130, 178
 Eva, 13, 14, 18, 29
 Evast, 51, 52
 Exemeno (T.), 187, 139
 Eymerich (N.), 98, 99, 100, 191, 152, 155,
 162, 165, 167, 168, 175, 177, 178, 187,
 205, 242, 249
 Ezdras, 129
 Fàbregues, 101
 Fajarnés (E.), 168
 Far (B.), 187, 202
 Faraday, 233
 Feijoo (B. J.), 170
 Felipe II, 154, 156, 157
 Felipe III, 157
 Feret (P.), 228
 Fernández (A.), 303
 Fernández (G. F.), 232
 Fernández (J.), 174
 Fernández de Navarrete, 257
 Ferrera (F. de), 188, 193, 194, 195, 196,
 200, 201, 202, 204, 205, 206, 208
 Ferrera (G. de), 188, 189, 204
 Figuerola (A.), 188
 Figuerosa (A.), 190, 191
 Figuerosa (P.), 190
 Figuerosa (R.), 191
 Finke (H.), 81, 169, 329
 Fita (F.), 169
 Fitz (J.), 119
 Fliche (A.), 142
 Fluviá (J.), 200
 Focio, 139, 145, 148, 149, 150, 314
 Fogolino (M.), 304
 Folguers (F.), 188
 Forcella (V.), 174
 Fornés (B.), 98, 101, 155, 157, 164, 165,
 169
 Fornés (M.), 161
 Francisco de Asís (S.), 103, 106, 112, 309
 Franklin, 233
 Frigola (B.), 187, 188, 189, 193, 194, 195,
 196, 197, 206
 Frigola (L.), 187, 189, 193, 196
 Frigola (P.), 196
 Fructuoso (S.), 201
 Fulton, 232
 Furió (A.), 174
 Fuster (F.), 204
 Gabriel (ermitaño), 100
 Gaiffier (D. de), 170
 Galcerán Albanell, 202
 Galcerán de Fontelles, 191
 Galmés (S.), 140, 145, 149, 175, 176, 178,
 225, 230, 275, 316, 319
 García Garcés, 224
 García (E.), 348
 García (R.), 147, 150, 319, 320
 Garcías Palou (S.), 8, 9, 140, 145, 150,
 229, 234, 235, 246, 277, 280, 312, 313,
 314, 318, 327, 333, 335
 Garrido (F.), 88
 Garrido (P. M.), 311
 Gaston Salet, 324
 Gaufredi (R.), 231
 Gauthier, 347, 348
 Gazulla (F.), 175, 253
 Gelabert (M.), 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90,
 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
 102, 103, 104, 175
 Gener (J.), 200
 Germain de Canay, 128, 129
 Gerontio, 110
 Gerson, 242
 Ghazan, 149
 Gianbattista da Crema, 304
 Gifreu de Palma (J.), 160
 Gilabert (J.), 185
 Ginard (R.), 231, 253
 Ginebret (D.), 198
 Giner de los Ríos, 119
 Giordano Bruno, 154, 169
 Glorieux (P.), 172, 227, 229, 230
 Gohorry (J.), 129, 131
 Goicoechea (J.), 22
 Golubovich (G.), 140
 Gómez (M.), 175
 Gómez (S.), 349, 359, 360, 361
 Gomis (A.), 192

González (A.), 348
 González (J.), 346
 Gonzalvo (F.), 187, 188
 Gottron (A.), 175
 Gradonico (P.), 230
 Grahit (E.), 175
 Gramme, 233
 Granollachs (B. de), 197
 Greco, 310
 Gregorio de Niza (S.), 72
 Gregorio X (S.), 146
 Gregorio XI, 152, 162, 175
 Gregorio XIII, 153
 Gual (A.), 154, 156, 157
 Guanez (B. de), 338
 Guardia (G.), 198
 Guasp (M.), 94
 Guillem (J.), 160
 Guillermo de Ware, 32, 248
 Guilleumas (R.), 209
 Guimaraens (Ag. de), 231
 Guimaraens (F. de), 224, 240, 244, 245, 247
 Guix, 20, 25, 26, 34, 35, 39, 231, 236, 242, 246, 251, 253, 254
 Gunter (A.), 336
 Gutenberg, 233
 Gutiérrez (C.), 175
 Gutiérrez (D.), 340
 Hatzfeld (H. A.), 175
 Hauréau (B.), 172, 228, 258, 328
 Hausherr (I.), 105
 Hefele-Leclercq, 141, 146, 147, 150
 Heitz (P.), 309
 Hemmer (H.), 318, 319
 Hernández (J.), 176
 Herodes, 92
 Herrera (J. de), 154, 156, 157, 161, 175, 178
 Hilgarth (J.), 71, 73
 Hirsch-Reich, 332
 Hitti, 263
 Hoffmann (E.), 81
 Honecker (M.), 81
 Honorio Augustodinense, 73, 79, 81
 Honorio IV, 235
 Hugo de S. Víctor, 80
 Ignacio de Loyola (S.), 176, 178, 301
 Iriarte (M. de), 175, 320
 Irsay (S. d'), 230, 231
 Ivars (A.), 175
 Jaime I el Conquistador, 146, 151, 211
 Jaime II, 176
 Jakob I Fugger, 303
 Janer (J.), 200, 209
 Jerónimo (S.), 111, 135
 Joaquín de Brandebourg, 131, 134
 Jobit (P.), 239
 Jorge Manuel, 310
 Juan Bautista (S.), 321
 Juan Capelario, 127, 131
 Juan Crisóstomo (S.), 170
 Juan de la Cruz (S.), 177, 285
 Juan de Santander (Obispo), 214
 Juan Evangelista (S.), 105
 Juan I, 187, 205, 338
 Juan XXI, 107, 336
 Juan XXII, 337
 Kamar, 145
 Keicher (P. O.), 268
 Kelly (M.), 119
 Klaiber (L.), 175
 Klibansky (R.), 81
 Korosak (B.), 31
 Krzanic (C.), 239
 Ladernosa (B. de), 190
 Laín Entralgo, 333
 Langosco (C. de), 304
 Lansol (R. de B.), 181
 Latassa (F. de), 175
 Latko (E. F.), 240, 248, 255
 Leclercq, 111, 112
 Leibniz, 101
 León XIII, 93
 Libanio Galo, 127, 130, 131, 132, 133, 135, 136
 Lieb (N.), 303
 Littré (E.), 172, 258
 Liutger (S.), 112
 Lombardo (P.), 7, 17, 313
 Longpré (E.), 8, 10, 49, 71, 106, 140, 145, 172, 230, 231, 236, 242, 252, 323
 Lope de Vega, 119
 Lucas Evangelista (S.), 201
 Lucino (L. M.^a), 90
 Luis del Páramo, 168
 Luis de Villafranca, 175
 Ludolfo de Columba, 198

- Lutero (M.), 301, 305, 306, 307, 309
 Lutzemburgo (B. a), 167
 Lladó (J.), 172
 Lleuger (J.), 191
 Llobera (J. de), 190, 191
 Llobet (J.), 187, 197
 Llompart (C.), 310
 Llonga (M.^a), 304
 Llorens (B.), 187, 189, 196
 Llull (B.), 86
 Llull (R.), 200
 Madrona (Sta.), 201
 Maduell (A.), 49, 255
 Madurell (J. M.^a), 176, 190, 191, 192,
 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 201,
 202, 203, 204, 205, 206, 209
 Magallanes (H. de), 303
 Magnati (V.), 304
 Magrini (E.), 32
 Mahomat Abdellá Ben Acet, 167
 Maimónides, 117, 118
 Mandonet (P.), 239
 Manoir (H. du), 254
 Manresa (R. M.^a de), 10
 Manzana (J.), 328, 359
 Marçal (F.), 169
 March (J. M.^a), 176
 Marí (J.), 198
 Marimón (B. de), 192, 204
 Marinelli (O.), 332
 Marquès d'Alós, 89
 Marraccio (L.), 254
 Martí (F.), 197
 Martí (P.), 187, 190
 Martín de Barcelona, 169, 193, 200, 329,
 330, 336
 Martín de Vilaragut, 188, 189, 193, 203
 Martín el Humano, 205, 338
 Martín (S.), 96, 203
 Martín IV, 145
 Martín V, 153, 191
 Martines (I.), 188, 192, 195, 202, 204, 206
 Martines (V.), 202
 Martínez (P. de A.), 246
 Martorell (F.), 199
 Marx (J.), 81
 Masguillem (J. de), 187, 189
 Massutí (M.), 257, 263
 Mateo d'Acquasparta, 143, 148
 Maura (B.), 94
 Maura (J.), 45, 88, 101, 102
 Maximiliano, 127
 Máximo el Confesor, 72
 Mayol (P. A.), 161
 Mayron (F.), 337
 Melanio, 136
 Melchisedech, 280
 Mendía (B.), 172, 312, 324
 Menéndez y Pelayo (M.), 118, 176, 257,
 311, 328, 331
 Mercati (A.), 169
 Michel (P. H.), 128
 Migne (J. P.), 275, 279
 Miquel (S.), 203
 Miguel Paleólogo VIII, 141, 145
 Millás (J. M.^a), 273, 327, 350
 Miquel (F. A.), 200
 Miralles (Arzobispo-Obispo), 215
 Miralles (J.), 87, 102, 163, 172, 176
 Miralles de Imperial (C.), 176
 Misser (S.), 254
 Moll (D.), 94, 163
 Montalto (Duque de), 182
 Montgolfier, 233
 Montoliu (M. de), 227, 283, 284
 Morán (J.), 340
 Morey (G.), 126
 Moroni (G.), 176
 Mulet (A.), 176
 Müller (E.), 251
 Muntaner (J.), 169
 Muntaner (L.), 94
 Muñoz (J.), 328, 343
 Nadal (L.), 176
 Nallino (A. C.), 160
 Narbona (A. de), 310
 Naudé (G.), 129
 Nicolás de Cusa, 81, 334, 338.
 Nicolás de Pax, 131
 Nicolás IV, 145, 146, 316, 317, 318
 Nicolau (B.), 45
 Nicolau (M.), 176
 Niépce, 233
 Nordenskjöld, 257
 Núñez de Haro (A.), 160, 162
 Obrador (M.), 87, 88, 172
 O'Connor (E. D.), 248
 Ojeda (A. de), 303

Olarra (J. de), 161, 172
 Oleza (F. de), 154, 157
 Oleza (J. de), 169
 Oliver (A.), 300, 335
 Olivi (P. J.), 225, 226, 335
 Osona (J.), 189
 Otger (C.), 187, 188
 Otón III, 114
 Ottaviano (C.), 15, 17, 172, 231, 238
 Pablo (S.), 147
 Pacetti (D.), 226
 Pagoz, 54
 Pascual (A. R.), 86, 99, 101, 155, 157,
 160, 162, 176, 177, 226, 228, 230, 231,
 235, 238
 Pascual (P.), 205
 Pastor (J.), 183, 205, 208
 Paulino (obispo), 111
 Paulo IV, 154
 Pedro (S.), 147
 Pedro Damiano (S.), 112, 113
 Pedro de Alagón, 88, 91
 Pedro de Alcántara, 35
 Pedro de Aragón, 339
 Pedro de Mena o de Nieva, 162, 187, 199,
 200
 Pedro de Morella, 146
 Pedro el Ceremonioso, 205
 Pedro el Grande, 336
 Pedro Pascual (S.), 248
 Peers (E. A.), 176
 Pelagio, 127, 131, 134, 136
 Peña (F.), 153, 156, 162
 Perals (C.), 188, 191
 Perdrizet (P.), 299, 301, 307
 Pere (B.), 203
 Pere (J.), 203
 Pérez (G.), 190, 204
 Pérez (L.), 159, 164, 172, 176, 178
 Perilli (P.), 154, 173
 Petit (J.-B. du), 44
 Pi (B.), 191
 Pico de la Mirándola (J.), 127, 128
 Picó (R.), 102
 Picornell, 101
 Pizá (S.), 103
 Planas (J.), 198
 Plano (J. de), 198
 Platón, 7, 129
 Platzeck (E.-W.), 71, 72, 108, 177
 Plotino, 71, 357
 Pompei (A.), 21, 29, 235, 243
 Pons (A.), 104, 177
 Pons (B.), 204
 Pontich (N.), 208
 Pontich (P.), 188, 208
 Portes (C.), 187, 189, 193
 Post (Ch. R.), 303, 306
 Pou (J. M.^a), 161, 172, 177, 242
 Preuss (H.), 306
 Probst (J.-H.), 72, 107, 177, 236
 Puig (N.), 202
 Puig (S.), 242
 Pujol (J.), 83
 Querfurtensi (B.), 113
 Quéñiff (J.), 177
 Quintiliano, 135
 Rábade (S.), 349
 Rajola (F.), 196
 Ramis de Ayreflor (J.), 177
 Ramón de Penyafort (S.), 225
 Raúl (E.), 240
 Renán, 239, 347, 348
 Renedo (A.), 177
 Reparaz (C. de), 257
 Resch (P.), 110
 Reus (B.), 103
 Riber (L.), 177, 225
 Ribes (A.), 204
 Ribes (B.), 204
 Ribes (F.), 184
 Ribes (J.), 204
 Ricardo de San Víctor, 7, 80, 312, 324
 Riera (A.), 188
 Riera (J.), 157, 169
 Riera (P. A.), 155, 165
 Riera (S.), 161, 180, 182
 Ringgren (H.), 293
 Riquer (M. de), 283, 284, 297
 Rius (J.), 24
 Roberto Belarmino (S.), 155, 173
 Roca d'Oidor (J. Bta.), 95
 Roca (J.), 169, 338
 Roda (M. de), 168
 Rodolfo (S.), 113
 Rodolfo de Columba, 198
 Rodríguez (A.), 91
 Rodríguez (F.), 119

- Rogent (E.), 159, 172
 Roig (J.), 353
 Romualdo (S.), 112, 113, 114
 Ros (J.), 187, 197
 Roschini (G. M.), 22, 234, 246
 Rosselló (J.), 144, 238
 Rossinyol (P. J.), 87
 Rosso (M.), 319
 Roura (J.), 177
 Rousseau (O.), 105
 Rubert (J. M.^a), 327, 341
 Rubí (B.), 164
 Rubí (B. de), 327, 335, 338
 Rubí (S.), 169
 Rubió (A.), 169, 329, 330
 Rubio (F.), 340
 Rubió (G.), 337, 342, 343
 Rubió (J.), 172, 178, 200, 202, 209, 236, 237, 239
 Ruhmkorff, 233
 Ruiz de Arcaute (A.), 178
 Ruiz de Ribera (A.), 154
 Ruiz Peña (A.), 88
 Rullán (I.), 103
 Rupert, 275
 Ruysbroeck (J.), 175
 Sabater (J.), 178
 Sabellico (G.), 129
 Sabunde, 178
 Sacco (G.), 254
 Sa Clota (P.), 337
 Safont (M.), 192
 Sahl ben Bisr, 263
 Sainz (F.), 170
 Sala (B.), 201
 Salaverdenya (E.), 189
 Salazar (A.), 71
 Salellas (S.), 170
 Salomón, 283, 284, 285, 287, 290, 291, 293, 294, 296
 Salvá (B.), 17, 43, 178, 312
 Salvá (M., obispo), 215
 Salzinger (I.), 99, 139, 145, 147, 160, 313, 315, 316, 317, 318, 321, 323
 Sallambé (G.), 167
 Sampol (P.), 178
 Samuel de Algaida, 45
 Sanabre (J.), 173
 Sánchez (C.), 278
 Sánchez (F. J.), 178
 Sancho (A.), 109
 Sancho (Rey de Mallorca), 167
 Sanford (E. M.), 73
 Sanxo (P. A.), 170
 Sanzio (R.), 301
 Sarton (G.), 266, 329
 Savonarola, 178
 Sayol (B.), 200
 Sayol (E.), 200
 Sbaralea (J. H.), 170
 Scaduto (M.), 178
 Schleicher (W.), 279, 283
 Scoto (J.), 5, 6, 21, 22, 30, 31, 32, 35, 37, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 222, 226, 229, 230, 234, 236, 240, 241, 243, 246, 248, 253
 Schott (C.), 129, 130, 131
 Schramm (A.), 306
 Schreiber (G.), 81
 Schreiber (W. L.), 309
 Secret (F.), 132
 Sedacer (A.), 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 201, 202, 203, 205, 207
 Seelemann (B.), 297
 Seguí (G.), 253
 Seguí (J.), 178
 Sena (Duque de), 119
 Senefelder, 233
 Sentenach (N.), 303
 Serra (M.), 165, 166
 Serra (P.), 206
 Serrano (L.), 161, 173
 Sesa (Duque de), 154
 Silbernagel (E.), 127
 Simeón el Nuevo Teólogo, 105, 109
 Soler (P.), 188
 Sollier (J. B.), 160, 162, 167
 Sommervorgel (C.), 178
 Soto (F. de), 170
 Stegmüller (F.), 226, 235, 331, 335
 Stephenson, 232
 Steva (A.), 205
 Stöhr (J.), 171
 Suessmann (V.), 299
 Sugranyes (R.), 279
 Sulamita, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 297

Sureda (F.), 173, 178.
 Susta (J.), 178
 Tapiés (F.), 202
 Tarré (J.), 173, 178, 227, 231, 238, 239
 Teetaert (A.), 229
 Thomàs de Tournon (C.), 90
 Tomás de Aquino (Sto.), 7, 81, 98, 107,
 143, 148, 149, 224, 233, 316, 336, 345,
 347
 Tomás (M.), 174
 Torelló (A.), 161
 Torelló (R. M.), 231
 Tortosa (P.), 162
 Triándico, 136
 Trithème (J.), 127, 128, 129, 130, 131,
 132, 133, 134, 135
 Truyols (A.), 97
 Ulasco Lusitano, 132
 Unamuno, 118, 120
 Unger (D. J.), 47
 Urbano II, 149
 Urbano IV, 143
 Urbano VIII, 90, 92, 155, 215
 Urgell (J. de), 339
 Urmeneta (F. de), 359
 Valentí (J. I.), 178
 Valton, 231
 Vallasc (M.), 188
 Vancell (J.), 93
 Van Steenberghe (F.), 242
 Vázquez (G.), 170, 178
 Verne (J.), 247
 Vernet (J.), 257
 Vich (F.), 155, 158, 165
 Vilanova (A. de), 227, 328, 329, 330, 331,
 332, 333
 Villalmonte (A. de), 239, 243, 311
 Villalpando (J. Bta.), 154
 Villanueva (J.), 95, 146, 178
 Villien (A.), 231
 Vincke (J.), 178
 Virduengo (J.), 129
 Vitoria (F. de), 242
 Vives (J. L.), 339
 Vloberg (M.), 303
 Wadding (L.), 173, 174, 177, 231, 321
 Walther (H.), 276, 280
 Watt, 232
 Wier (J.), 129
 Wohlhaupter (E.), 228
 Wurzbourg (J. de), 132
 Xiberta (B.), 312
 Xiberta (B. M.), 236
 Ximenis (S.), 198
 Yates (F. A.), 81, 258
 Zaragüeta (J.), 70

EN PREPARACION:

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)

ANALECTA MEDIAEVALIA NAMURCENSIA

14

UN TRAITÉ DE MORALE ÉCONOMIQUE
AU XIV^e SIÈCLE

LE

TRACTATUS DE USURIS
DE MAITRE ALEXANDRE D'ALEXANDRIE

TEXTE PUBLIÉ ET COMMENTÉ PAR

A.-M. HAMELIN, O. F. M.

LECTEUR AU CLÉRICAT THÉOLOGIQUE FRANCISCAIN
PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

EDIT. NAUWELAERTS
2, PLACE CARDINAL MERCIER
LOUVAIN

LIBR. FRANCISCAINE
2080 OUEST, BOUL. DORCHESTER
MONTRÉAL - CANADA

LIBRAIRIE GIARD
2, RUE ROYALE
LILLE

(Con licencia eclesiástica)

Edición crítica de las
OPERA LATINA del B. Ramón Lull

Ha salido 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».

Está a punto de salir el TOMO IV.

PRECIO DE VENTA AL PÚBLICO: 10 DÓLARES

Dirijanse los pedidos a:

ESCUELA LULÍSTICA MAYORICENSE, APARTADO 17, PALMA DE MALLORCA (ESPAÑA).