

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núms. 20-21

SUMARIO

ESTUDIOS

- GARCÍA M. COLOMBÁS, M. B., *Feijoo y el lulismo* pág. 113
ENRIQUE DE ANTÓN CUADRADO, *Plenitud metafísica de la filosofía luliana*. pág. 131
FR. BARTOLOMÉ M. XIBERTA, O. CARM., *El presunte racionalisme de Ramon Llull* pág. 153

NOTAS

- R. D. F. PRING-MILL, *Ramón Llull y la «De divisione naturae»* pág. 167
HELMUT RIEDLINGER, *Ein wiedergefundenes werk Raimund Lulls aus der zeit des Viennenser Konzils: «De divina habentia»* pág. 181
S. GARCÍAS PALOU, *Circunstancias históricas que inspiraron la composición del «Tractatus de modo convertendi infideles», del Bto. Ramón Llull* pág. 189
GABRIEL LLOMPART, C. R., *San Onofre, eremita, en el medioevo mallorquín*. pág. 203

TEXTOS

- JOSÉ M.^a MADURELL Y MARIMÓN, *Desmanes antilulianos* pág. 209
L. PÉREZ MARTÍNEZ, *Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca*. pág. 217

BIBLIOGRAFÍA

- I. *Sección de estudios lulianos* (por R. D. F. PRING-MILL), pág. 223. — II. *Sección general de estudios medievales*, pág. 224. — III. *Sección de bibliografía general selecta*, pág. 232. — IV. *Obras recibidas*, pág. 238.

CRÓNICA

- I. *Una conferencia luliana de Miss Yates en Oxford*, pág. 242. — II. *Tres conferencias del Prof. Pring-Mill*, pág. 243. — III. *Conferencias del Dr. J. N. Hillgarth en Palma de Mallorca y en Nueva York*, pág. 245. — IV. *Conferencias del Dr. Garcías Palou en Freiburg, Munich y Palma de Mallorca*, pág. 246.

EN PREPARACIÓN:

ACTAS

DEL

I CONGRESO INTERNACIONAL DE LULISMO

Celebrado en Formentor (Mallorca) durante los días 19-23, abril, 1960.

Se publicarán íntegramente:

Los cuatro *discursos*: de presentación, de apertura, de resumen y de clausura del congreso;

las siete *ponencias*,

las cincuenta y seis *comunicaciones*

y las múltiples intervenciones de los congresistas, con motivo de la lectura de las ponencias y comunicaciones.

Dos tomos, en 4.º – A punto de salir el tomo I.

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)

A V I S O

Se ruega a los señores suscriptores de ESTUDIOS LULIANOS que no procedan a la encuadernación del Tomo VII, correspondiente al año 1963, sino al recibir los índices completos del mismo, que se distribuirán con el núm. 1-2 (1964) que ya se está imprimiendo para su inmediata distribución.

El Secretario

de Lullus en el *Synonyma de Feijoo*, t. 1, p. 175. «... 5 páginas. Así escribía el P. Feijoo cuando escribía a la francesa».⁵

1 E. LONGPRÉ, *Lulle Raymond*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 9, col. 1138.

2 E. ROGENT-E. DURAN, *Bibliografía de les impressions lulianes*, Barcelona, 1927, p. 316.

3 J. AVINYÓ, *Història del lulisme*, s. l., 1925, p. 641.

4 Francisco de Paula CANALEJAS, citado por S. BOVÉ, *El sistema científico luliano*, Barcelona, 1908, p. 175.

5 *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 3, Madrid, 1881, p. 71.

FEIJOO Y EL LULISMO

El P. Benito Jerónimo Feijoo es considerado como «uno de los más violentos adversarios del lulismo». ¹ Se le ha llamado «detractor de Ramón Llull», ² «adalid» de la «cruzada» del siglo XVIII contra su doctrina, ³ «contradictor infatigable e incorregible de los lulianos». ⁴ Todos hemos leído alguna vez las líneas del joven e impetuoso Menéndez Pelayo de los *Heterodoxos* que tanto han contribuido a mantener la fama del P. Feijoo ligero y tenaz antilulista:

«Confieso que nunca he podido leer sin indignación lo que escribió de Raimundo Lulio. Juzgar y despreciar a tan gran filósofo sin conocerle, ¿qué digo?, sin haberle tomado nunca en las manos, es uno de los rasgos más memorables de ligereza que pueden hallarse en el siglo XVIII. Si Feijoo hubiera escrito así siempre, bien le cuadraría el epíteto de *Voltaire español*, no por lo impío, sino por lo superficial y vano. Ni siquiera después que recia y sesudamente le impugnaron los padres Tronchón y Torreblanca, Pascual y Fornés, se le ocurrió pasar los ojos por las obras de Lulio, que de cierto no faltarían (a lo menos algunas) en la biblioteca de su convento. Dijo que no gustaba de *malbaratar el tiempo*, y que se daba por satisfecho con haber visto una *idea* del sistema de Lulio en el *Syntagma* de Gassendi, donde apenas ocupa dos páginas. Así escribía el P. Feijoo cuando escribía a la francesa». ⁵

1 E. LONGPRÉ, *Lulle Raymond*, en *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 9, col. 1138.

2 E. ROGENT-E. DURAN, *Bibliografía de les impressions lulianes*, Barcelona, 1927, p. 316.

3 J. AVINYÓ, *Història del lulisme*, s. l., 1925, p. 641.

4 Francisco de Paula CANALEJAS, citado por S. BOVÉ, *El sistema científico luliano*, Barcelona, 1908, p. 175.

5 *Historia de los heterodoxos españoles*, t. 3, Madrid, 1881, p. 71.

De las páginas que siguen deducirá el lector hasta qué punto son fundados los precedentes asertos. Aunque, claro es, no voy a hacer aquí una apología de Feijoo. Tampoco pretendo narrar la historia de las controversias lulianas originadas y mantenidas por el célebre benedictino gallego, historia ya trazada en sus líneas generales⁶ y cuyo examen detallado resultaría muy largo y fatigoso. El presente estudio es tan sólo un esfuerzo sincero por comprender el antilulismo feijoniano, determinar en lo posible sus causas y delimitar su extensión.

Procediendo por orden cronológico, lo primero que debemos admitir, por poco que conozcamos al benedictino gallego, es que nada —ni el hábito monástico que vestía, ni su textura mental, ni una adhesión obligatoria e irrevocable a determinado sistema filosófico-teológico—, absolutamente nada predisponía a Feijoo contra las doctrinas lulianas. Espíritu extremadamente curioso y abierto a todos los vientos, «ciudadano libre de la república literaria, ni esclavo de Aristóteles, ni aliado de sus enemigos»,⁷ podemos estar ciertos de que, si debía declararse por o contra el lulismo, se decidiría por propia determinación, por íntimo convencimiento, y de ningún modo dejándose arrastrar por movimientos gregarios de cuerpo o de escuela.

Me parece indubitable que lo que le movió a interesarse por el Arte luliano fue su deseo de renovar los métodos pedagógicos y científicos entonces corrientes. Nuestras noticias para el período anterior a la polémica se reducen a este solo dato: consta que ya en 1733 deseaba adquirir «el Arte de Raimundo Lulio». ⁸ Pero es ésta una noticia

6 T. y J. CARRERAS Y ARTAU, *Feijoo y las polémicas lulianas en el siglo XVIII*, Madrid, 1935. Comunicación leída en el XIV Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, celebrado en Santiago de Compostela el año 1934 (6 páginas). Los autores han incluido este trabajo, anotándolo convenientemente, en su *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. 2, Madrid, 1943, p. 371-376.

7 FEIJOO, *Teatro crítico*, t. 7, discurso 13, n.º 35.

8 En 9 de enero de 1733 escribía Feijoo, desde Oviedo, al P. Martín Sarmiento, residente en Madrid: "Digo que V. Md. me compre [...] el Arte de Raimundo Lulio si se hallase, que lo dificulto". Citado por G. MARAÑÓN, *Las ideas biológicas del Padre Feijoo*, Madrid, 1934, p. 141, nota 2. Es, por tanto, inexacta la frase de CARRERAS Y ARTAU (*Historia...*, t. 2, p. 374): "Sólo cuando la polémica tocaba a su fin, a Feijoo le dió la corazonada de enfrentarse con las obras de Lull". En realidad, como se ve, esta "corazonada" es anterior a la polémica. Más infeliz todavía es lo que escribe Menéndez Pelayo en el párrafo citado al principio de este estudio.

preciosa, ya que pone en evidencia 1) que el asunto ya le ocupaba al menos unos diez años antes de pronunciarse sobre él —por tanto, no obró nuestro monje con la precipitación que se le atribuye— y 2) que, si no tuvo hasta muy tarde conocimiento directo de la obra de Llull —cosa que tantas veces le echaron en cara sus adversarios—, esto ocurrió a pesar suyo.

Con todo eso, creyó sinceramente el crítico benedictino poseer una idea justa acerca del Arte luliana «muchos años» antes de manifestarla en público,⁹ el año 1742, en su carta —tan dura— titulada *Sobre la Arte de Raimundo Lulio*.¹⁰ Feijoo está tan seguro de lo que dice, que no duda en formular su sentencia a modo de definición dogmática: «La *Arte Magna* de Lulio, sin perplegidad alguna, pronunció que es enteramente vana y de ninguna conducencia para el fin que su autor propone» (nº 2). Y añade que es «sumamente inferior a la lógica y metaphysica de Aristóteles» y que sólo se enseña públicamente en la isla de Mallorca, por motivos mas bien patrióticos que científicos, lo cual es prueba de su actual desprestigio (nº 4). En abono de su aserto —y no como fundamento de él, aunque así suela decirse—, cita Feijoo los juicios de «dos grandes críticos en materia de ciencias»: Francis Bacon,¹¹ su guía preferido en este terreno,¹² y el jesuíta René Rapin¹³ (nº 5). Al final de la carta leemos esta nota, que nos descubre su fuente de información: “porque entiendo que los escritos de Raimundo Lulio ya son muy raros” —recuerda aquí Feijoo evidentemente su vano intento de adquirirlos—, “advierdo que quien quiere enterarse de lo que es su *Arte Magna* hallará en Gasendo (tom. I. Philosoph. lib. I. de Logica, capit. 8.) una exacta análisis de ella”.¹⁴

9 Cf. *Iusta repulsa de iniquas acusaciones*, 2.^a impresión, Madrid, 1749, p. 8.

10 *Cartas eruditas*, t. 1, carta 22. Cf. ROGENT-DURAN, *o. c.*, n.º 320.

11 Para la postura de Francis Bacon respecto al Arte luliana, cf. CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. 2, p. 301-302.

12 Cf. MARAÑÓN, *o. c.*, p. 54-55.

13 Para el antilulismo de Rapin, cf. CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. 2, p. 303.

14 PETRI GASSENDI... *Opera omnia*, t. 1, Lyon, 1958, p. 56-59.

En las *Cartas eruditas*, t. 2, carta 13, n.º 70, defiende expresamente Feijoo que para impugnar “con conocimiento” el Arte de Llull “basta haber visto la idea o planta de ella en Pedro Gasendo y en Eusebio Amort”.

Para la posición de Gassendi respecto al lulismo, cf. CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. 2, p. 302-303,

Fue, a no dudarlo, una consulta que le hicieron, lo que motivó esta carta; ¹⁵ pero su publicación sólo pudo obedecer al ímpetu crítico del benedictino, a su “designio de impugnar errores comunes, sin restricción de materias”, ¹⁶ que, como se sabe, era el objeto de todas sus actividades de publicista. Y él mismo declarará más tarde que sola la “compasión” le movió a “la obra de misericordia de desengañar a los pobres que caen o pueden caer” en el “error” de querer aprender todas las ciencias mediante el estudio del Arte de Ramón Llull. ¹⁷

Como es natural, la carta de Feijoo produjo enorme conmoción entre los lulistas propiamente dichos y aun en círculos mucho más amplios. Porque el benedictino no se había limitado a declarar vana e inútil el Arte luliano: había escrito, además, que Ramón Llull, “por cualquier parte que se le mire, es un objeto bien problemático”, esto es, un personaje muy discutido; y, aunque en una especie de posdata advierta que lo dicho del *Arte Magna* “no obsta a que el autor merezca aplausos por otros capítulos”, en las cuestiones controvertidas no se pronuncia a favor de Llull, aunque tampoco en contra, limitándose a declarar que no es lícito tenerle por hereje, como pretenden algunos. ¹⁸

15 Feijoo recibía innumerables cartas, en las que se le consultaba toda suerte de cosas i tenía que dedicar días enteros al despacho de su correspondencia cf. MARAÑÓN, *o. c.*, p. 16-17). Por otra parte, nos consta —el mismo Feijoo nos lo dice (cf., por ejemplo, *Justa repulsa...*, p. 46)— que al menos algunas de sus *Cartas eruditas* eran respuestas a consultas que se le había hecho y que el creía interesante dar al público. Ahora bien, la carta 22 del tomo I es la última de una serie de tres en que contesta a un religioso sobre diferentes métodos de adquirir pronto y con el menor esfuerzo posible una suma considerable de ciencia. Nuestro benedictino defiende que para llegar a ser sabio no hay más que tomar “el camino carretero” del estudio constante y fatigoso, “sin recurrir a algún medio extraordinario para facilitar los progresos en las ciencias” (n.º 6).

16 *Teatro crítico*, t. 6, prólogo.

17 *Justa repulsa...*, p. 8: “Muchos años antes de escribir en este asunto me lastimaba de los que fundados en unas noticias vagas de que dicho Arte servía para instruir en todas las ciencias [...], perdían malamente el tiempo en mandar a la memoria aquel agregado de inútiles convinaciones, sucediéndoles lo mismo que a los investigadores de la piedra philosophal, cuyo trabajo se va todo en humo”. *Ibid.*, p. 8-9: “Esta compasión me movió a la obra de misericordia de desengañar a los pobres que caen o en adelante pueden caer en error tan nocivo, para que no malogren miserablemente el tiempo”.

18 Este apéndice a la carta 22, impreso en itálicas y sin numerar, probablemente lo añadió Feijoo por sugestión de algún amigo o amigos a quienes solía dar a leer sus escritos antes de publicarlos. Nos consta de otros casos semejantes. Pare-

Feijoo se hallaba en aquel entonces en el apogeo de su carrera literaria; sus obras eran leídas en toda España y aun en el extranjero; muchos le consideraban un oráculo. Era preciso contestar a su criterio. Los lulistas se aprestaron a combatirle, y sus réplicas no se hicieron esperar mucho tiempo.

Acaso los primeros en salir a la palestra¹⁹ fueron dos capuchinos de Valencia, los padres Marcos Tronchón y Rafael de Torreblanca. Se ha escrito que su *Apología de Lulio*²⁰ es una obra "improvisa-

ce evidente que el objeto de estas líneas no es otro que mitigar en lo posible la mala impresión que sin duda causarían en algunos espíritus las rotundas afirmaciones precedentes. Con todo, no es lícito dudar de su sinceridad. Lo que el beneditino impugna, en la utilidad del Arte luliano; nada más.

19 La obra de Feijoo suscitó una infinidad de escritos de controversia, que van de la hoja volante hasta las obras en varios tomos. Todas las bibliografías de este tema son incompletas, incluso la de A. MULLARES CARLO (en FEIJOO, *Teatro crítico universal*, t. 1, Madrid [*Clásicos castellanos*], 1923, p. 63-86), por otra parte muy útil, y la reciente y más técnica, pero hartamente imperfecta, de C. PELAZ FRANCIA, *Contribución al estudio bibliográfico de fray Benito Jerónimo Feijoo*, Méjico, 1953 (tesis policopiada). No pretendo señalar aquí cuanto se escribió en el decurso de esta contienda sobre el lulismo, sino que me limito, ciñéndome a mi tema, a dar noticia de las obras que tuvieron alguna influencia en el ánimo y en los escritos del monje beneditino. Señalo, con todo, como una de las primeras réplicas que suscitó su primera carta la *Monitio ad lectorem* que un autor anónimo colocó al frente del tomo I de *Opera parva* del beato Ramón Llull, Palma de Mallorca, 1744 (cf. ROGENT-DURAN, *o. c.*, n.º 325). Este escrito (23 páginas) está enteramente dedicado a impugnar a Feijoo "ab extrinseco", reservándose su autor los argumentos "ab intrinseco", es decir, tomados del Arte misma, para otra ocasión (p. 22-23). Su tono es comedido. Opone a las "autoridades" citadas por el crítico beneditino el caso que hicieron de la doctrina de Llull algunos reyes, especialmente Felipe II; trata, sobre todo, del culto antiquísimo y aprobado por la autoridad eclesiástica que se tributa al beato en la isla de Mallorca; sostiene que si un hombre tan santo ha asegurado repetidas veces que su Arte es fruto de una iluminación divina, debe reputarse temerario decir que el Arte no sirve para nada, sobre todo si afirma sin haber saboreado la doctrina luliana en su misma fuente; etc. El autor se extraña mucho de que Feijoo no se informara acerca del culto que se da a Ramón Llull en Mallorca, ya que esta isla no está muy lejos "et tunc praelatum haberet laudabilis memoriae Illustr. et Rever. D. D. Fr. Benedictum Pañellas, religiosa professione et amicitia sibi coniunctum" (p. 3-4).

20 El P. LUIS DE FLANDES publicó este escrito de sus hermanos de hábito al frente de *El antiguo académico contra el moderno scéptico o dudoso, rígido o moderado*, Madrid, 1742, 2 vols. El cuerpo principal de esta obra consiste en "la defensa de un sistema de filosofía natural, abigarrada mezcla de física pitagórica

da”,²¹ pero esto es decir muy poco: hase de añadir enseguida que constituye un alegato científicamente flojo, y sobre flojo, extremadamente inhábil. Importa subrayarlo, pues ello constituye, a lo que entiendo, la clave esencial para comprender la ulterior conducta del benedictino en todo este negocio. Repetidas veces reprenden los capuchinos a su adversario por su total ignorancia de lo que impugna, pero no muestran ellos mismos conocer mejor lo que defienden. En vez de ir al fondo del asunto y probar a Feijoo el error en que se halla y cuán imperfecta y desenfocada es la noticia que del Arte luliana se da en el *Syntagma philosophicum*, de Gassendi, se limitan a oponer a los dos autores aducidos una fastidiosa lista de doscientos favorables a Lull, listas que extractaron, con muy poca maña por cierto, del primer tomo de la edición maguntina de las obras del gran mallorquín.²² Ni se reducen a esto sus desaciertos. Llamam a Feijoo “escritor engañoso” y procuran comprometerle con ciertas suspicacias malévolas, como aquella frase que tanto ofendió al benedictino: “el Adonis del Padre Maestro, el herege Bacon de Verulamio” (n.º 56).

Tal modo de proceder revela un completo desconocimiento no sólo del talento, sino también del talante del célebre escritor. Debe leerse toda la carta *Sobre Raimundo Lulio*,²³ en que Feijoo les responde, para darse perfecta cuenta de su gran ventaja, bajo todos los aspectos, sobre sus contradictores. Su argumentación es, en general, acertada y convincente; su vigor y brío en la defensa y el ataque, sencillamente magníficos. Con gracia y nobleza responde a las pésimas insinuaciones de los capuchinos. “La expresión tiene *filis*” —escribe a propósito de la citada frase: “el Adonis del Padre Maestro, el herege de Bacon de Verulamio”—; “y aun por eso mismo es poco proporcionado a las barbas de aquel gran canciller de Inglaterra, que ciertamente no tenía cara de Adonis” (n.º 8). ¿Qué importa que Bacon fuera hereje

con la metafísica platónica y con ideas lulianas” (CARRERAS Y ARTAU, *Historia*, t. 2, p. 371). El P. Feijoo rebatió el “librejo” del P. Luis de Flandes en la carta 4 del tomo III de sus *Cartas eruditas*; pero en ella no trata especialmente de la cuestión luliana que nos ocupa.

21 CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. 2, p. 371.

22 Beati RAYMUNDI LULLI... *Opera*, t. 1, Maguncia, 1721, p. 1-51: *Testimonia virorum illustrium...*

23 *Cartas eruditas*, t. 2, Madrid, 1745, carta 13. Cf. ROGENT-DURAN, *o. s.*, n.º 333.

si no se le cita para cosa que ataña directa o indirectamente a la religión? “Sí, reverendísimos míos, he hablado siempre con aprecio de este autor herege y le elogiaré siempre que se ofrezca; pero conteniéndome siempre, como hasta ahora, dentro de los límites permitidos” (n.º 9). Feijoo siente el valor que la razón le comunica. “El nombre odioso de herege, quando tan fuera de propósito se toma por pretexto para hacer aborrecible la cita de algún autor que lo fue, es un coco de que artificiosamente usan algunos para amedrentar a los párvulos de la república literaria cuando la cita los “incomoda” (n.º 7). “Déxese, pues, a la gente ruda esa vulgar cantilena de despreciar cuanto hay en los hereges sólo porque lo son. Lo bueno se puede apreciar en cualquiera parte que esté” (n.º 13).¹⁴

Con elegante facilidad se aplica Feijoo a destruir el aparatoso castillo de autoridades levantado por los capuchinos(n.os 38-63). Unos porque no son autores, otros por parciales, otros porque no se refieren al Arte de Lull, otros porque resultan enteramente desconocidos y no se cita siquiera la obra en que se declaran por el sistema luliano, otros por otras causas que sería fastidioso enumerar, la gran mayoría de los personajes alegados es rechazada por la crítica, es cierto que no siempre impecable, pero en conjunto contundente, del beneditino gallego. Muchos de tales testigos, que los capuchinos dividen en lulistas de primera y segunda clase, son gente agitada por una pasión ciega (n.º 41), que tributan a su maestro los más exagerados e inadmisibles elogios, como prueba Feijoo, lleno de sincera indignación (nn. 43-48). Tal falta de serenidad y mesura, por no decir carencia de entendimiento, le enoja y exacerba sobremanera.

A los dos sabios de peso que adujo contra el Arte luliana en la carta anterior, añade ahora, acomodándose al método de los capuchinos, los testimonios, cuidadosa y exactamente transcritos y citados, de otros ocho autores, de valor desigual, es cierto, pero todos ellos célebres y desapasionados: el jesuíta Juan de Mariana, el franciscano Wading, el canónigo regular Amort, don Nicolás Antonio, Diego Saavedra Fajardo, el marqués de Saint-Aubin (Gilbert-Charles Le Gendre) —“que no por ser marqués, deja de ser uno de los hombres más eruditos de este siglo”—, “nuestro famoso crítico Don Juan Mabillon” y el gran

24 Con razón se queja Feijoo (n.º 10) de que los apologistas no nombren nunca a Bacon sin darle el execrable epíteto de hereje. Bastaba decirlo una sola vez, y aún sobraba, puesto que para la presente cuestión nada importa su herejía.

Ludovico Antonio Muratori (núms. 19-37).²⁵ Tales son sus fiadores. ¿Qué pinta al lado de estos claros y sensatos varones la muchedumbre de hombres, en su inmensa mayoría oscuros y apasionados, citados, con razón o sin ella, por los apologistas capuchinos?

Hay más todavía. Aun dando por supuesto que los doscientos nombres contenidos en su colección fueran todos legítimos y respetables, son muchos más “con grande exceso y no menos autorizados” los que están contra el Arte. Porque, en realidad —y éste es un nuevo argumento al que atribuye Feijoo gran importancia—, “se puede declarar que el cuerpo de la religión de San Francisco está tácitamente contra ella” (n.º 64). La orden franciscana, en efecto, que considera a Ramón Lull como hijo suyo, si viera en el Arte por él inventada la utilidad y excelencia que le atribuyen sus panegiristas, introduciría su estudio en las innumerables escuelas que posee. Si creyera esta especie de lógica superior o, al menos, tan buena como la de Aristóteles, “la razón, la equidad y aun la religión” la inclinarían a preferir la obra de un hijo suyo, “ilustre por su santidad y martirio, a la de un filósofo gentil” (n.º 65).

Concluído el examen del argumento *ab auctoritate* —ya que los apologistas capuchinos “sólo usaron de la autoridad y en ninguna manera del raciocinio”—, quiere Feijoo, “por vía de supererogación, argüir algo *a ratióne*” (n.º 69). Y aduce aquí un nuevo argumento, que juzga eficacísimo y es independiente de si se conoce bien o no el Arte luliana. Este argumento no es otro que el hecho patente de “lo poco que ha servido a los que lo han estudiado” (n.º 71). Porque, “¿no nos dirán los

25 Para el antilulismo de casi todos estos personajes, puede verse CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. 2, Índice alfabético, s. v. Mas, por lo que se refiere a Mabillon, se equivocan los autores al afirmar que el ilustre maurino aconsejaba a los monjes abstenerse de las lucubraciones del Arte por reputarlas “peligrosas para la vida contemplativa y ascética” (p. 303). He aquí el texto original de Mabillon, que Feijoo traduce a la letra: “A plus forte raison faut-il excepter la chimie, la pierre philosophale, l'art de Raimond Lulle, qui ne sert de rien [soy yo quien subraya], l'astrologie judiciaire, la chiromantie et les autres espèces de divination, qui sont des restes du paganisme” (*Traité des études monastiques*, París, 1691, p. 314). Esta sentencia terminante, pronunciada por un monje que gozaba de inmensa fama de sabio, prudente y santo, no podía menos de impresionar profundamente a Feijoo, sobre todo atendiendo al contexto. No cabe duda de que Mabillon, como, a lo que creo, el propio Feijoo, fue víctima de los falseadores de la doctrina de Ramón Lull.

reverendísimos apologistas qué milagros hicieron estos lulistas de primera clase? ¿Qué adelantamiento en las ciencias y artes? ¿Qué nuevos inventos?“ (n.º 75).

Los mismos apologistas —claro es que sin advertirlo— le ofrecen otra arma que esgrimir contra ellos. Feijoo había afirmado que las doctrinas lulianas sólo se enseñaban en la universidad de Mallorca, y sus adversarios le corrigen diciendo que también se enseñaron en las universidades de París, Valencia y Barcelona (n.º 83). Luego —concluye el benedictino—, si se suprimieron estas cátedras, es evidente que los resultados de tal enseñanza no correspondieron a las esperanzas que en ella se había puesto (n.º 84).

Contra los conatos de los capuchinos por conducir la polémica hacia cauces menos arduos, reacciona Feijoo precisando que “la disputa es únicamente si el Arte de Lulio es útil o inútil“ (n.º 6). Y en otro lugar declara formalmente: “Esto es lo que siento del Arte de Lulio, dentro de la cual contengo y he contenido siempre mi censura. Déxole y siempre he dexado a salvo a Lulio su santidad, su martyrio y su culto“ (n.º 77).

En resumen, la impericia de los apologistas —por otra parte, cargados de buena voluntad—, sus exageraciones, sus intentos de hacerle decir lo que no dice a fin de desviar la polémica, “las alabanzas excesivas y verdaderamente intolerables que algunos de los autores alegados dan a Lulio“ (n.º 41) y que los apologistas toman a la letra, todo su escrito contribuyó grandemente a confirmar al crítico benedictino en la idea, que había leído en los libros y que ahora la propia experiencia le inculcaba, de que un lulista de primera clase es un “apasionado de primera clase“ (n.º 38).

A este formidable escrito del P. Feijoo —el más largo e importante de los cuatro que publicó a lo largo de la polémica— respondieron los seguidores del sistema luliano con tres obras de volumen y valor muy diferentes. Eran sus autores los franciscanos Bartolomé Fornés y Francisco de Soto y Marne, y el cisterciense y profesor de teología lulista de la universidad de Mallorca, Antonio Raimundo Pasqual.

El *Liber apologeticus*, de Fornés,²⁶ redactado en latín y en estilo

26 *Liber apologeticus Artis Magnae B. Raymundi Lulli, doctoris illuminati et martyris, scriptus intus et foris ad iustam et plenariam defensionem famae sanctitatis et doctrine eiusdem ab iniuriosa calumnia ipsi inique, opinative et qualitercumque illata*, Salamanca, 1746. Cf. ROGENT-DURAN, o. c., n.º 336. Para el autor y

escolástico, tuvo poca difusión.²⁷ Superado tres años más tarde por la obra de Pasqual, no parece que ejerciera ninguna influencia ni en los escritos ni en la mente de Feijoo. Podemos, pues, prescindir de él en un estudio que no se propone trazar la historia de la controversia.

Muy diferente es el caso de las *Reflexiones crítico-apologéticas*, del P. Soto y Marne.²⁸ Pero hay que añadir en seguida que esta obra no tuvo otro resultado que el de desacreditar aún más ante el erudito benedictino a los ya tan maltrechos lulistas. Es verdad que el cronista franciscano no trata únicamente de Ramón Llull y sus doctrinas, sino de otras muchas cosas, entre las cuales hallamos la defensa del supuesto y anual milagro de las famosas florecitas blancas de San Luis del Monte, que Feijoo había demostrado muy bien que no eran otra cosa

su obra, cf. CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. 2, p. 358-362, 372 y 377-378. Noto que el *Liber apologeticus* (p. 77 ss.) defiende que Ramón Llull conocía el arte de trocar los metales en oro, la piedra filosofal y la medicina general, cosa que ciertamente no podía hacerle recomendable al benedictino. A. R. PASQUAL (*Examen de la crisis...* [cf. *infra*], t. 1, prólogo, sin paginar), amigo y compañero de estudios de B. Fornés en Maguncia, califica a éste de "cumplido y exacto", pero más parecen estas palabras un cumplimento que una calificación sentida. De hecho Pasqual, al conocer el libro de Fornés, reanudó la composición del suyo propio, que había interrumpido al enterarse de que el franciscano estaba escribiendo contra Feijoo prueba evidente de que no le satisfizo su obra.

27 El propio fray Bartolomé Fornés vertió su obra al castellano con intención de publicarla también en esta lengua y alcanzar así un número de lectores mucho mayor. Pero la impresión proyectada y para la cual se habían dado y las necesarias licencias, no llegó a realizarse, tal vez porque entretanto apareció la obra de Pasqual. La Biblioteca Provincial de Palma de Mallorca conserva el original de la traducción (ms. 238).

28. *Reflexiones crítico-apologéticas sobre las obras del R. R. P. Maestro Fr. Benito Gerónimo Feijoo en defensa de las milagrosas flores de San Luis del Monte, de la constante pureza de fe, admirable sabiduría i utilissima doctrina de el iluminado doctor y esclarecido mátyr el B. Raymundo Lulio...*, t. 2, Salamanca, 1749. El autor emprende la defensa de Ramón Llull en la *Reflexión II* de este segundo tomo de su grande y desgraciada obra de controversia. Cf. ROGENT-DURAN, *o.c.*, n.º 345. El tomo I fue publicado asimismo en Salamanca el año anterior, 1748. Cf. C. PELAZ FRANCIA, *o.c.*, p. 103-104.

El P. Soto y Marne, persona de las más calificadas dentro de su orden a juzgar por los títulos que ostenta, era literariamente conocido por un disparatado *Florelegio sacro*, colección de sermones llenos de ideas peregrinas y redactados en el más insufrible estilo culterano.

que huevecillos de insectos.²⁹ Pero se presenta como paladín luliano y, en un estilo que quiere ser sublime y cae en ridículo y extravagante, pretende demostrar “la prodigiosa sabiduría y constante pureza de fee de el iluminado y esclarecido mártir el B. Raymundo Lulio, disipando a fogosas radiaciones de la verdad las densas nubes que, compactadas a vaporosas preocupaciones de el engaño, vaguean sostenidas de el más injustificable empeño” (p. 4). Ahora bien, en empresa tan sublime no duda el autor franciscano en valerse de armas tan innobles como son el dicterio y la calumnia, tachando de plagiarlo al benedictino, aseverando que cuanto éste ha escrito son “impertinencias, fruslerías, errores y contradicciones”, y mezclando con estas graves inculpaciones los más desafortunados elogios, lo que deja al lector aturcido.³⁰ Y para colmo de desaciertos, tiene la infelicísima idea de dedicar su obra al propio Feijoo, el cual, sin poderse contener ante “los hediondos humos de groseras calumnias, de viles dicterios, de atroces injurias, de testimonios falsos, de imposturas enormes” que tan atolondradamente le ofrece el franciscano, contesta con un vigoroso y admirable escrito polémico, la *Justa repulsa de iniquas acusaciones*,³¹ donde campean su estilo magnífico por su naturalidad y

29 Mucho se ha hablado de esta polémica. Una idea de ella puede verse en MARAÑÓN, *o.c.*, p. 74-75.

30 Vicente DE LAFUENTE, en sus *Preliminares a las Obras escogidas del padre fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro*, Madrid (*Biblioteca de autores españoles*, 56), 1863, p. xxxi, escribe: “En el padre Soto Marne no veo más que un fraile rencoroso y vengativo por ver rebajados algunos sujetos y objetos que su orden creía respetables y como la ira es mal consejero, amontona contra Feijoo dislates sobre dislates”. Desde luego este juicio es mucho más certero que ciertas reivindicaciones verdaderamente incomprensibles que a veces se leen en ciertos libros modernos.

31 Madrid, 1749. Hay una segunda impresión del mismo año, de la que me sirvo aquí. Cf. ROGENT-DURAN, *o.c.*, números 346 y 347. M. MENÉNDEZ PELAYO (*Historia de los heterodoxos...*, t. 3, p. 67, nota) califica de “altanera” esta indignada respuesta al P. Soto y Marne, y añade que es “lo más insolente” que ha leído en castellano, fuera de los *Opúsculos* de Puigblanch. A mí me parece muy exagerado este juicio, al paso que creo más justa la apreciación de MILLARES CARLO (*o.s.*, p. 39) al hablar, refiriéndose a la réplica de Feijoo, de “briosa defensa, rebosante de indignación y amargura, que no sorprende en un anciano de setenta y tres años, débil en lo físico, pero pletórico de entereza moral”. Por su parte los profesores CARRERAS Y ARTAU califican este escrito feijooniano de “opúsculo de circunstancias literariamente estimable, aunque doctrinalmente de ningún valor”. Claro

sencilla flexibilidad,³² su acostumbrada claridad de ideas, su fina causticidad, su gracia en la réplica, pero que, por lo que hace a nuestro asunto, no contiene más que la ratificación de su primer juicio sobre el Arte luliano.³³

Cansado, sin duda, de tanto argumentar estúpido y desmañado, halló, por fin, Feijoo en el P. Antonio Raimundo Pasqual un digno y noble adversario. El cisterciense mallorquín era un lulista no exento de pasión, pero al mismo tiempo un hombre inteligente y tal vez el mejor conocedor del sistema luliano.³⁴ Pasqual iba a levantar el nivel de la polémica y explicaría al benedictino, que nada tenía de enemigo irreductible, lo que era en realidad de verdad la tan discutida Arte de Ramón Llull.³⁵ Su *Examen de la crisis de el Rmo. Padre Maestro Don Benito Feijoo, monge benedictino, sobre el Arte luliano*,³⁶ obra bien planeada y escrita con orden y claridad, constituye, irremediablemente, “la pieza más interesante y positiva de la polémica”,³⁷ desde el punto de vista del progreso de los estudios lulianos.

que es “doctrinalmente de ningún valor”, puesto que no se ocupa de doctrina, limitándose su autor en confirmar sus posiciones, rebatir las calumnias del P. Soto y Marne y, por añadidura, criticarle su estilo.

32 El P. E. FLÓREZ (*Cartas eruditas*, et. 2, aprobación) reputaba el estilo de Feijoo de imposible emulación. MARAÑÓN (*o.c.*, p. 87) considera al benedictino como “el creador en castellano del lenguaje científico”. Hoy día es general la admiración por el estilo, tan sorprendentemente moderno, del P. Feijoo.

33 *Iusta repulsa...*, p. 8-10.

34 Sobre Pasqual, véanse las páginas que le dedican CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. 2, p. 364-368 y 374-376, y asimismo E.-W. PLATZECK, *Al margen del lulista P. Antonio Raimundo Pasqual, O. Cist.*, en *Analecta sacra Tarraconensia*, t. 14 1942, p. 183-197. S. BOVÉ (*o. c.*, p. 211) no hace más que expresar la opinión general al calificarle de “discípulo de nuestro Beato, el más notable y el más profundo de la Escuela”. Esto no implica, sin embargo, que no se contagiara, en Maguncia, de algunas doctrinas equivocadas del fanático lulista alemán I. Salzinger y, en particular, de su excesiva pasión por todo lo que él consideraba luliano, lo fuera o no lo fuera de hecho. Incluso los profesores CARRERAS Y ARTAU (*Historia...*, t. 2, p. 366) apuntan que, a lo que parece, “el buen cisterciense acabó por caer en su vejez en una verdadera luliomanía”.

35 No quiero decir con esto que esta idea del Arte Luliana sea completamente exacta; pero sí era suficiente para corregir y completar la parcial y desenfocada que el benedictino había leído en sus fuentes de información.

36 2 vols. Madrid, 1749 y 1750. Cf. ROGENT-DURAN, *o. c.*, núms. 344 y 350.

37 CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. 2, p. 376. En las páginas 374-376 de esta obra se hallará un análisis del *Examen de la crisis...*, de Pasqual.

Ya el primer volumen de Pasqual impresionó agradablemente a Feijoo, pese a que esté dicho tomo en gran parte dedicado a rebatir sus propios argumentos. En su contrarréplica, *Respuesta al Rmo. P. M. Fr. Raymundo Pasqual en asunto de la doctrina de Raymundo Lulio*,³⁸ que publicó el benedictino al año siguiente, se complace en reconocer que el cisterciense “se expresa con claridad y despejo“ y que “tiene pluma para manejarla tan bien como el que mejor“; pero, claro, “si tomara otra mejor causa entre manos“; porque, “en defensa de Lulio, ¿qué puede hacer el hombre de más habilidad?“ (n.º 1). Basta esta frase para cerciorarnos de que la argumentación de Pasqual no le había convencido. Y en efecto, con razones no desprovistas de peso, sigue sosteniendo aquí que es perfectamente lícito formar prudente juicio de la utilidad o inutilidad del Arte sin necesidad de leerla (n.º 3 y 42); vuelve a ponderar la fuerza probativa de los autores que ha citado (n.º 4); sopesa con cuidado el testimonio, que juzga de gran importancia, del cronista Wading (núms. 5-13); etc. En medio de su argumentación leemos esta frase penetrante: “No ignora él (Pasqual) la general desestimación que padecen los autores lulistas en todas partes, a excepción de Mallorca; y esto es lo que mata a los mallorquines” (n.º 17). Recapitula luego (n.º 19-30) gran parte de lo que expuso extensamente en la carta anterior (números 38-64) y contesta a algunos puntos particulares del libro del cisterciense. Dos veces resume sus principales argumentos contra el Arte luliana (números 42-44 y 65-68), los cuales, a lo que dice, le evitan la pérdida de tiempo que representaría el estudio directo de las obras de Llull. Recordémoslos aquí. El primero es el testimonio de “diez sabios muy conocidos en el orbe literario” que niegan la utilidad del Arte; el segundo los proporciona el hecho de que la orden franciscana no admite el Arte en sus escuelas, lo que al menos significa que no la considera inspirada; tres universidades —y éste es el tercer argumento—, después de enseñarla algún tiempo, la han rechazado; el cuarto y más importante argumento —“se pone en el supremo grado de urgentísimo”— es el poco fruto que vemos que ha dado el Arte en aquellos que lo han estudiado, a pesar de la tan

38 *Cartas eruditas*, t. 3, Madrid, 1750, carta 26. Cf. ROGENT-DURAN, *o. c.*, n.º 349. CARRERAS Y ARTAU, (*Historia...*, t. 2, p. 373) opinan que esta respuesta es “bastante comedida en la forma y, desde luego, la más seria de todas las impugnaciones escritas por Feijoo a la doctrina de Llull”.

decantada facilidad y brevedad que los lulistas le atribuyen, no habiendo ninguno de éstos que pueda compararse con los más aventajados en cada una de las ciencias.

Las precedentes razones bastan y sobran a Feijoo para saber a que atenerse. Pero en adelante ya no le podrán acusar de desconocer personalmente el Arte luliana. “Sin haber hecho diligencia alguna” para lograrla, la tiene en su biblioteca. Hace ya tres años que “de su propio motivo” un monje catalán del monasterio de Montserrat le envió “el Arte y algo más que el Arte” (n.º 70).³⁹ En efecto, el libro en cuestión no era otro que el primer volumen de *Opera parva*, de Llull, editado en Palma de Mallorca el año 1744, que contiene, además del *Ars brevis*, el *Liber correlativorum*, el *Tractatus de venatione medii inter subiectum et praedicatum* y otros tratados de esta índole.⁴⁰ ¡Introducción bien poco amena a la maravillosa obra del beato Ramón Llull! Además, penetrar en los secretos del Arte luliana no es cosa fácil ni placentera.⁴¹ No podemos extrañar que a Feijoo no le entusiasmara la lectura de este pequeño volumen. El latín de Ramón Llull le pareció desigual y bárbaro; sus definiciones, “tautológicas o, por lo menos, pueriles; y la doctrina sobre Dios, el ángel, el cielo, el hombre, etc., tan peregrinas, que no valía la pena de tomarlas en serio, como lo ejempli-

39 J. CARRERAS Y ARTAU (*El lulisme*, en RAMON LLULL, *Obres essencials*, Barcelona, 1957, p. 82) escribe que la intervención del P. Pasqual “obligà Feijoo a un estudi directe dels escrits de Ramon Llull”. Pero el mismo FEIJOO (n.º 70) afirma expresamente —y no hay porqué no prestarle crédito— que, si conoce finalmente el Arte, no es “porque la lectura de su libro [=el tomo I de Pasquall] me haya movido a ello”.

40 Cf. ROGENT-DURAN, *o. c.*, n.º 325.

41 S. BOVÉ (*o. c.*, p. 572) reproduce las que califica de “confesiones notabilísimas” del obispo lulista Juan Maura Gelabert, en las que leemos lo que sigue: “Tantas veces había oído repetir que el *Arte Magna* era ininteligible, que llegué a creerlo de buena fe; y, habiendo comenzado allá en mis mocedades a leerla con esta prevención, me confirmé más y más en ella. Aquellas figuras geométricas, aquellos signos alfabéticos, aquellas sutiles combinaciones acompañadas de extraño y duro tecnicismo; todo esto, que constituye a un mismo tiempo el armazón y la clave del *Arte Magna*, confunde y desalienta al novel filósofo todavía no avezado a las sutilezas metafísicas”. Ciertamente que Feijoo distaba mucho de ser por entonces un “novel filósofo”; pero, aunque no lo diga Maura, también los filósofos veteranos, máxime del tipo del benedictino, se sienten de buenas a primeras extraños a la técnica del Arte.

ficó con aquella teoría de la animación de los cielos, que le parecía inverosímil fuera divulgada en pleno siglo XVIII".⁴²

En 23 de junio de aquel mismo año 1750 Fernando VI había dado una real orden, singular en la historia literaria, prohibiendo que se imprimiera nada contra el célebre benedictino, ya que "ha merecido a su majestad tan noble declaración de lo que le agradan sus escritos".⁴³ Mas esto no impidió la publicación del segundo tomo del *Examen*, del P. Pasqual, en el que se daba, por fin, una "muy segura" exposición del sistema del Arte luliana⁴⁴ y otras disertaciones útiles para su comprensión y justo aquilatamiento.

Asimismo en 1750 Pasqual estuvo en Madrid, tal vez a fin de lograr, entre otras cosas de interés luliano, el permiso para publicar este volumen. Corre por los libros que Pasqual y Feijoo trabaron, en Madrid buena amistad.⁴⁵ Se dice también que al leer las obras del cisterciense —sería este segundo tomo del *Examen*—, exclamó el crítico benedictino "Si esto es el lulismo, yo soy lulista".⁴⁶ No me ha sido posible verificar ni una cosa ni otra. Pero aunque estas anécdotas no fueran ciertas, me parece significativo que corran semejantes rumores, los cuales suponen la ciencia luliana de Pasqual y las buenas disposiciones de Feijoo para con el verdadero lulismo. Lo seguro es que el polígrafo gallego no publicó nada más sobre el asunto, sea a causa de su reciente amistad con éste, sea por lo que fuere. La última palabra correspondió al cisterciense, lo que puede interpretarse como un brillante triunfo.

*
**

A lo que dice un buen conocedor de la obra feijooniana y, para mí, perspicaz intérprete del gran benedictino, Feijoo "se derramó

42. CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. 2, p. 374.

43. Acerca de esta real orden pueden verse las opiniones encontradas de MARAÑÓN, *o. c.*, p. 21 y 266-267, y J. DE ENTRAMBASAGUAS, en el *Prólogo* a P. JERONIMO FEJOO (*Antología*), t. 1, Madrid (*Breviario del pensamiento español*, 1942, p. 16—17).

44. CARRERAS Y ARTAU, *Historia*, t. 2, p. 325.

45. J. M. BOVER, Biblioteca de escritores baleares, t. 2, Palma de Mallorca, 1868, p. 58; CARRERAS Y ARTAU, *Historia...*, t. 1, pág. 373.

46. S. BOVÉ, *o. c.*, p. 212.

en sus páginas con un candor singular";⁴⁷ y el propio Feijoo nos asegura: "Lo que en gran parte ha conciliado crédito a mis obras y aún puedo decir que a mi persona, no es el artificio [como afirmaba el P. Soto Marne], antes lo contrario de el artificio, esto es, la naturalidad, la franqueza, la abertura de ánimo, la sinceridad, el candor".⁴⁸ Todas estas virtudes, tan monásticas, brillan, a mi entender, en la controversia que nos ha ocupado.

Procedió Feijoo en esta contienda con sinceridad perfecta. Negó la eficacia del Arte luliana porque creyó que debía hacerlo. Y la atacó con argumentos que le parecían convincentes y que en realidad pesan más de lo que suele decirse. Porque de hecho, aunque él creyera que impugnaba la verdadera Arte de Ramón Lull, lo que ante todo combatía eran las deformaciones del Arte, las exageraciones que habían divulgado acerca de ella lulistas fanáticos e ignorantes. En negar la utilidad del Arte, sobre todo para aprender todas las ciencias, y sólo en esto, consiste de hecho el antilulismo del erudito benedictino. Si manifiesta a veces despegue excesivo respecto a Ramón Lull e incluso alcanzan las salpicaduras de su censura el conjunto de la doctrina del Beato, esto es debido al ardor de la lucha y a la inepticia de sus contradictores que atacaban cosas que él nunca había afirmado y no supieron enseñarle a amar a Ramón Lull, ni cuál era la verdadera naturaleza del Arte Magno, ni la belleza de sus concepciones, Menéndez Pelayo, pese a todo el rencor que sentía por el benedictino gallego, no podía menos de admirar su "bizarria y agudeza" de entendimiento,⁴⁹ cosa que, por lo demás, descubre al punto cualquiera que se asome a sus obras. Ahora bien, a los hombres inteligentes, que de veras buscan la verdad, hay que convencerlos con razones; pretender deslumbrarlos con fuegos artificiales es trabajo perdido y, en fin de cuentas, contraproducente.

Demasiado cuesta al historiador averiguar lo que de hecho aconteció para que pierda el tiempo en divagar acerca de lo que, en otras circunstancias, hubiera sucedido. Mas, sin perderme en conjeturas, no puedo menos de expresar aquí, a guisa de colofón, una impresión persistente que me ha producido la lectura de las piezas de este deba-

47. MARAÑÓN, *o. c.*, p. 70.

48. *Justa repulsa...*, p. 36.

49. *Historia de los heterodoxos...*, t. 3, p. 77.

te en torno al lulismo. Y es ésta. Si inmediatamente después de la aparición de la primera carta feijooniana contra el Arte del B. Ramón Lull hubiera publicado el P. Pasqual, no el primero, sino el segundo tomo de su *Examen*, es decir, si hubiera explicado a Feijoo lo que era en verdad aquello que atacaba sin conocerlo bastante,⁵⁰ yo no puedo asegurar que el polígrafo benedictino se hubiera convertido en ferviente lulista y aceptado el Arte con todos sus pormenores; sí creo que las cosas hubieran tomado un rumbo enteramente distinto. Pero, como de ordinario sucede, el varón sabio y sesudo redactó y pulió lentamente su respuesta en el silencio y la meditación antes de lanzarla al público; y se apresuraron a salir a la palestra los entusiastas ineptos, no armados de sólidas razones, sino con solo sus fuegos de artificio de autoridades mal traídas, de insufribles hipérboles, de retórica vacía, cuando no echan mano de la páfida insinuación o de la injuria descarada. Todo esto puede deslumbrar al vulgo, pero sólo sirvió para repeler al inteligente adversario.⁵¹ Y de este modo el P. Benito Jerónimo Feijoo, “la máxima figura española del siglo XVIII por su erudición y su espíritu crítico”,⁵² ha pasado a la historia cual

50. Es verdad que el P. PASQUAL (*Examen...*, t. 1, prólogo, sin paginar) asegura que a raíz de la publicación de la primera carta feijooniana, contra el Arte de Lull, en 1742, escribió al benedictino, el cual no le contestó; pero no sabemos qué contenía esta carta del cisterciense. Seguramente no daría una explicación del Arte; al menos Pasqual no lo dice.

51. Dejo al prudente lector que juzgue de la exactitud de la frase de Menéndez Pelayo citada al principio de este estudio: «recia y sesudamente le impugnaron [a Feijoo] los padres Tronchón y Torreblanca, Pascual y Fornés», en la que cabe, indudablemente, por lo menos un gran distinguo. Y lo mismo debe decirse, con mucha más razón, del infeliz aserto de AVINYÓ (*o. c.*, p. 641): «l'omniscient P. Feyjoo, combatut lleal i gloriosament pels PP. Pascual, Fornés, Tronchón y Torreblanca», que, como se ve, no es más que un desmañado plagio de las precedentes líneas de Menéndez Pelayo. Los profesores CARRERAS Y ARTAU (*Historia...*, t. 2, p. 373), luego de tachar de superficial al P. Feijoo, añaden: «Cierto que no rayaban a mucha altura algunos de sus contradictores», lo que es ciertamente hacer a éstos mucho favor. Tampoco me parece justo atribuir al monje gallego, como hacen los mismos autores (p. 374), la culpa de que toda la polémica se deslizará «en una fastidiosa revista de autoridades en pro y en contra» —lo que tampoco es del todo cierto, como hemos visto—, pues el propio Feijoo —también queda dicho— se quejaba de que los apologistas capuchinos sólo hubieran aducido argumentos *ab auctoritate* y ninguno *a ratione*.

52. A. MUÑOZ ALONSO, *Feijoo y Montenegro, Benito Jerónimo*, en *Enci-*

furibundo enemigo del B. Ramón Llull, y sus obras, que alcanzaron suma copiosísima de lectores,⁵³ contribuyeron más que cualquier otra causa, en el siglo XVIII, a desacreditar el lulismo.⁵⁴

GARCÍA M. COLOMBÀS LLULL, m. b.

clopedia filosofía editada por el Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2, col. 304. Cf. M. MENÉNDEZ PELAYO, *La ciencia española*, t. 1, Madrid, 1876, p. 208: «Feijoo es el hombre a quien más debió la cultura española en el siglo XVIII».

53. El propio FEIJOO (*Teatro crítico*, t. 6, prólogo) dice que de los tomos V y VI de su *Teatro* se tiraron 3.000 ejemplares. Basándose en diversos datos V. DE LAFUENTE (*o. c.*, p. XXVI-XXVII) calcula que hasta aquella fecha se habían impreso 420.000 volúmenes de las obras feijoonianas. Como hemos visto, los ataques del monje gallego al Arte se hallan en los tres primeros tomos de las *Cartas eruditas* y en la *Justa repulsa*. C. PELAZ FRANCIA (*o. c.*) describe o, al menos, conoce diez ediciones del tomo I hechas entre 1742 y 1787 (p. 95—97), once del tomo II aparecidas en los años 1745—1787 (p. 98—101), diez del tomo III entre los años 1750 y 1787 (p. 107—109) y nueve de la *Justa repulsa* entre 1749 y 1786 (p. 105—107) Recientemente, J. DE ENTRAMBASAGUAS (*o. c.*, t. 1, p. 56—57) ha creído todavía interesante incluir en su antología feijooniana una página de la carta 22 del tomo I, que titula: *Raimundo Lulio y su «Lógica»*.

54. MENÉNDEZ PELAYO (*Historia de los heterodoxos...*, t. 1, p. 513) escribe, refiriéndose al lulismo, acaso no sin cierta exageración: «como el siglo pasado [=s. XVIII] gustaba más de decidir que de examinar, dio la razón a Feijoo, y por lo que toca a España, sus escritos se convirtieron en oráculo». S. BOVÉ (*o. c.*, p. 173 y 175) descubre la influencia de la crítica de Feijoo incluso en las páginas que Torres y Bages dedica a Llull en la tradición catalana.

PLENITUD METAFÍSICA DE LA FILOSOFIA LULIANA

(BOSQUEJO)

PRELIMINAR

Hablar de Metafísica hace tan sólo treinta o cuarenta años venía a ser algo así como ponerse de puntillas para hacerle cucamonas a la luna; cosas de niños ingenuos o de alucinado que pretendiendo acariciar al satélite con que sueña pierde el equilibrio estable de la tierra firme y marcha dando traspiés. La Ciencia estaba ahí, con mayúscula y predicamento, como único dictamen de verdad y absoluto anatema de doctrina. La naturaleza, aquel monstruo huracanado, tempestuoso y abismático, ya se hallaba sometida o cuando menos domeñada; el hombre había conseguido echarle la camisa de fuerza de su omnipotente tecnicismo, y lo mismo en el ámbito de los espacios infinitos que en el sutilísimo misterio del microcosmos la razón era señora.

No había sino dos cosas en la realidad del Universo: dos elementos —los únicos— constitutivos del cosmos: el hombre razonador y las cosas naturales: razón y fenomenismo. Un pensamiento a canon y medida y una ingente naturaleza. Y en suma, naturaleza también, el pensamiento sometido. La Física era soberana.

Pero, claro es, la Naturaleza continúa su proceso... y algo cambia en esa naturaleza. La Física —como toda cosa— tiene sus límites que la definen como tal. Definición de su realidad, aparte de la de su concepto. Esos límites, un más y un menos, un superior y un inferior, un más acá y un más allá. El más acá de la Física no solicita por lo pronto nuestra atención filosófica; nos interesa el más allá. En cuanto damos el salto nos hallamos en la Metafísica; más allá de la propia Física, —parece que queramos decir—; más allá de la naturaleza. ¿Tal vez el mundo del pensamiento?

No propiamente tal: a éste podríamos llamarle el mundo de más acá, que nos dejaría insumidos en el feudo de lo lógico o mera-

mente formal. Ahora bien: ese mundo de más allá —el que encontramos una vez traspuestos los límites de la naturaleza o de lo físico— es un mundo de realidad. Tiene como peculiar característica no sólo la condición de hallarse más allá del campo de lo fenoménico, sino también más allá y más acá del pensamiento. Más allá, porque lo trasciende, más acá porque lo mueve; allá como meta que se alcanza; acá como principio de un proceso que nos conduce a la meta.

El hombre, que se nos había quedado reducido a un más o menos simple o más o menos complejo retazo de la naturaleza, se nos convierte en un móvil natural que apunta a lo trasnatural desde el fondo más entrañable de su intranaturalidad. El hombre, que posee como entraña de su ser un corazón que piensa, un corazón que siente y un corazón que quiere, tendrá que ser —es decir, será— naturaleza por lo que tiene de pensar, por lo que tiene de sentir y por lo que tiene de querer. No obstante, por lo que tiene de entrañable es pensar, ese sentir y ese querer arraigan sobre algo priorativo —previo a lo natural—.

En el origen del hombre hay algo que precede a lo meramente físico: es su límite de acá. Cumplido, pues, normalmente su proceso natural, ¿cómo desde tal raíz no había de llevar impulso para trascender el otro límite hasta llegar más allá de lo que es naturaleza? ¿Cómo, si procedemos y somos *ante φυσικς*, no vamos a alcanzar y no seremos *meta φυσικς*? El hombre —naturaleza— sepera la naturaleza y es un ente metafísico. El hombre quiere saber y sobre todo saberse; por eso cuando busca la verdad se encuentra con la Metafísica.

El hombre Raimundo Lull apetece la verdad, quiere la verdad. Y la quiere y la apetece con ahinco y con anhelo. Mas no le basta creer en ella ni poseerla como un sabio con la lucidez de su razón; habrá que participarla a la razón de los demás. Vamos, pues, a ver cómo este hombre afanoso y anhelante nos da conocimiento de esa verdad que es el ente metafísico.

EL SER PRECARIO FRENTE AL SER

Decir conocimiento metafísico equivale a decir conocimiento del ser. No de este ser o de aquel ser —este ente o aquel ente— sino «del ser en cuanto ser», su objeto formal propio.

La formalidad de este objeto, inaprensible a los sentidos, aleja a la mayoría de los hombres de una especulación que no se mueve sino en un campo de puras abstracciones. Parece que en un ámbito de tal especie tiene que quedar el filósofo como flotando en el vacío, perdido y enajenado en la mera idealidad, precisamente y necesariamente por buscar la realidad.

¿Por qué no ha de bastarnos con saber de nuestra situación de antes, de ahora y de después, y por qué se ha de aventurar la ciencia en más problema que indagar con precisión cómo se comporta cada cosa en cada uno de sus momentos y dada en cada momento la circunstancia en que se encuentra? ¿Por qué el afán de buscar en las honduras donde se esfuman los concretos y se borran las precisiones y los límites?

Si sólo hubiera *cosas* en el mundo... Si el mundo se redujera al mundo de las cosas...

Si sólo hubiera cosas en el mundo ¿para qué la Metafísica? El hombre sería una cosa. Si el mundo se redujera —y pretenden reducirlo— al mundo de las cosas, el hombre dejaría de ser hombre para hacerse positivista. Esto es lo que estuvo a punto de acontecerle en un pasado reciente cuyas consecuencias todavía padecemos; esto es lo que pudiera todavía acontecernos si, no nos apresuramos a asentar la Metafísica sobre el fondo humanal que a gritos nos reclama. La metafísica de Ramón Llull es el reclamo encendido de ese fondo de lo humano.

“Sí; investigar sobre el ser es lo mismo que interrogarse sobre el sentido de una palabra” —nos dice un filósofo católico—. “Son algunas palabras —añade— la materia propia sobre la cual va ejercitándose la reflexión metafísica”. (1)

Cuando la Metafísica es eso y sólo eso, cierto es que nos hallamos en ese mundo insubsistente contra el que clama el *Eclesiastés*: “Vanidad de vanidades. Y todo vanidad”. Pero no son todo vanidades; podemos buscarle al ser un contenido, algo que le acredite como una realidad, lo que vendrá a ser lo mismo que buscarle al ser su propio ser.

Ciertamente. Si al ser le pedimos ser, es porque tira de nosotros; va tirando de nosotros, queramos que no queramos, en virtud de su fuerza natural. Luego es algo más que mera palabra ese ser al cual tendemos en cuanto seres que pensamos. Por eso somos y por eso es.

1—GILSON (E) — *L'être et l'essence*. París, 1948.

La palabra adquiere contenido como una cosa fecunda preñada de realidad.

Ahora bien; la realidad de la cosa no aparece si no se ve, si no se toca, si no se mide, si no se calcula; ha de ser una realidad aparente en el campo de lo físico, o, dicho de otro modo, de la naturaleza. Es ésa una realidad que no satisface en modo alguno nuestra ansiedad metafísica. Habrá que buscarla, en consecuencia, fuera del mundo de las cosas: en los seres que no se cosifican, en las cosas, —si las llamamos así— que constituyen el mundo del espíritu.

Miremos, pues, ese mundo.

Si nos fijamos en él, dos *cosas* —siga valinedo la palabra— se le presentan al hombre como realidad ineludible, notoriamente transfísica y notoriamente realidad: él mismo en su ser que quiere. Y allá, en su instinto, o aquí, en su entraña más al vivo, su complemento y contrapolo, el ser primario y final que es su principio y su meta: Dios, su Señor Soberano.

Así, de esta manera, viene a toparse con el ser Raimundo Llull. No al encontrarse con las cosas, sino al tener conciencia de sí mismo, en cuanto echa adentro su mirada; y al percatarse, cuando mira afuera, que allá en el fondo o en el trasfondo hay algo más de lo que ve.

Su mirar hacia fuera le lleva a las cosas varias y múltiples del mundo; de esa multiplicidad y variedad ha de nacer en su mirada el hábito de relación, mirada ya no de lejos, sino de entendimiento. La otra, de adentro, le mete en la entraña herida de su inquietante sentir. Y siente esa entraña al vivo como un ser en indigencia.

“Yo, que soy hombre culpable, mezquino, pobre, pecador, menospreciado por las gentes, indigno de que mi nombre sea inscrito en este libro ni en otro alguno...” —dice en el *Libre del gentil los tres savis*—. “Un hombre pobre, pecador, menospreciado...” —gime en *Doctrina pueril*... “no soy digno de que en esta obra...” —llora en el *Libre de Contemplació*.

¡Qué poco soy, oh Señor, —parece que nos diga— qué poco ser es mi nada!

He aquí el ser sobre en cual Ramón Llull hila su Ciencia; una ciencia a la cual le invita ese inefable y por lo pronto incomprensible que tiene allá frente a su nada y que se le viene ofreciendo como acuciante contrapolo de su ser mezquino. Lo casi nada frente al Ser plenario. Desde esta primaria situación vital de su pobre entendimiento,, su

procesión metafísica a lo largo de su vida de sentir, de pensar y de querer.

SER PRECARIO Y DEVINIENTE

El precario ser que es cada uno, se halla constituido por una materia y una forma; cuerpo y alma, si entendemos el compuesto substancial de la manera más simple. Pero es éste un emparejamiento que, por el hecho de haberse efectuado, no adquiere entidad propia; no basta materia y forma, ahí la una con la otra; Raimundo Llull así lo entiende y por eso no sosiega —ni se aviene a sosegar— en el ser que ya está ahí: cuerpo y alma conyugados. Le es menester algo más, le es necesario que el ser sea; necesita la conjugación de esos sus dos elementos: El ser es, si es operante.

Porque todo aquello que es, obedece a dos principios: el de su estar o permanencia en lo que es y el de su obrar. (2) El cuerpo es lo pasivo —o la materia— y el alma la actividad, la fuerza operativa. “Todo lo que es creatura —aclara Llull— o es substancia o es accidente” “Todo lo que es substancia, es unidad y es trinidad: unidad en cuanto substancia primera y trinidad en cuanto compuesta de materia, de forma y de la concordancia con la cual forma y materia se unen”. Y todo lo que es accidente, “concordancia también entre él y su sujeto”. (3)

Es esa concordancia —en cuanto acto que está siendo— la propia médula del ser. Al ser que sólo está ahí le pasa lo que al tiempo encadenado entre dos topes de medida; que no es ser, sino ente muerto. Aunque un muerto que no ha vivido.

Para que no quede duda alguna, he aquí esta afirmación del “*Arbre de Sciencia*” (4) como el clavo de remache de tantos otros asertos de igual significado: “La acción y la pasión son los primeros accidentes que salen de las causas primeras”. La acción y la pasión primero que la misma cualidad.

No podría ser de otro modo en el latir del pensamiento de un hombre de los afanes de Llull, lo cual quiere decirnos en lenguaje liso y llano, y, si se quiere, vulgar —y en un sentido antropológico— que

2—*Arbre de Sciencia* — Dels habits del arb. human.

3—*Libre de demostracions* — Libr. III-XIII-2

4—*Arbre de Sciencia* — De acció e passió.

“tal obras, así eres”. Y en el orden general del ser, que nada es sino en la acción propia y entrañable de sí mismo que llamamos acto.

Se es en acto o no se es: acto precario e indigente por el cual vamos siendo en cada latido personal o Acto excelente y sumo por el cual es el Ser en plenitud.

—“Amado ¿qué eres tú?

—Amigo, yo soy Dios y deidad, infinitud e infinir, eternidad y eternar, bondad y bonificar”. (5)

No se puede expresar mejor la idea del ser en cuanto siendo.

Y referido al ser precario...

“Si el alma racional fuese más ser en cuanto lo que es que por amar y conocer a Dios, sería más noble su ser que el acto de conocer y amar a Dios, y no en Dios, sino en sí mismo hallaría su reposo” (6)

El ser precario que somos tiene conciencia de su constitutiva imperfección, como lo acredita el propio Lull en sus sinceras y espontáneas afirmaciones de humildad. De su naturaleza puede despegarse; se siente por lo pronto, y en el estrato más bajo, un pobre ser elementalizado; no más que lo que es la piedra: cosa inerte, carente de vida en la materia de su cuerpo. Pero es algo más que materia; también en él, como en la planta, se da lo vegetativo. Y otra cosa: los sentidos. Y la imaginación. Y la razón. Una quintuple o sextuple naturaleza de “elementar, sentir, imaginar, memorar, pensar y querer”. (7) Es algo que le viene dado y es algo que está comprometido a dar.

En su ser originario, por lo pronto, causa material y causa formal lo condicionan. La material le ofrece el cuerpo, que es elementalidad; la formal lo predestina a ser lo que tendrá que ser. Por ley de predestinación el hombre cuenta con un fin: un fin de doble sentido; por una parte a resolverse en el tiempo, por la otra, en el orden de intención.

Predestinado su ser por la causa primera de todos los seres, ¿qué le queda sino ser eso que está siendo y que le es dado? Pero tiene conciencia también de sus posibilidades. “Tot hom pot aver volentat en fer bé e en esquivar mal” (8); y adviene asimismo de ese modo a la

5—*Arbre de Philos. d'Amor* — De la 7.^a part. De les quest. de Deu e amor.

6—*Libre de anima racional* — 1.^a part. Questio.

7—*Fèlix de Maravelles* — 8.^a part. C. I.

Blanquerna — Etc.,

8—*Múltiples textos*.

conciencia de su finalidad, toda vez que se siente siendo y responsable de su ser. Puede preguntarse y se pregunta: ¿Qué soy yo? Mas antes de contestarse viene a caer sobre él la presunción de su fatal sometimiento. Un ser caído, inconsciente, esclavo de su naturaleza... Mas liberado como esclavo por la esclavitud a su Señor.

“Poder, que sabes y quieres a Todo tí mismo; Saber, que quieres y puedes a Todo tí mismo; Querer, que puedes y sabes a Todo tí mismo; tomadme todo mi poder, y saber, pues me habéis tomado mi querer”. (9)

Aquí el ser precario se confiesa rendida dedicación al Ser primero. De tal manera, el fin a que es llevado su ser —el Bien o Dios— es su principio.

Principio y fin se convierten, o, cuando menos, se condicionan. Nos lo va a decir en “*Ars Amativa Boni*”: “el fin es eso en lo cual el principio se halla reposo”. Y, sin embargo, no será el reposo la condición de su ser, pues siendo naturaleza condicionada por el tiempo, resulta un ser deviniente.

Hay una interpretación metafísica de nuestro ser de hombres que, cogida a la letra, parece que anula la posibilidad de una antropología dinámica del autónomo devenir de la persona; es aquella afirmación de Enrique Bergson y de Fichte según la cual “somos obrados más que obramos”. Vendríamos a caer en el abismo de la fatal naturaleza para no ser ni más ni menos que un paciente elementado.

Pero lo cierto es que Raimundo, afirmando con denuedo su pie sobre la elementalidad, advierte estratos más altos que le desligan de su ser elemental, y, sintiéndose entonces un pensar, se lanza al fin que le llama y que le atrae. E intuye que el fin le será su principal condicionante. Y así, desde su naturaleza, que le empuja hacia el abismo de la cosa elementada, hasta su fin que tira de él hacia lo alto y le da vuelo, se halla este ser en marcha sujeto a un determinismo riguroso, que, si por una parte es riguroso, por la otra le confiere libertad; esa humanal libertad de alas al infinito que solicitan una meta y que se llama voluntad.

Por ella queda vencida nuestra natural naturaleza. No consistimos en superavit de pasión de tal modo que nuestra acción sea tan sólo de déficit; no nos damos por condenados a ser movidos por fuer-

zas extrañas a nuestras propias fuerzas; no nos basta sentirnos impulsados por impulso perteneciente a nuestro ser —aunque se llame élan vital— si no es fuerza de nuestra voluntad, porque “¿cómo sería amable la vida, ni Dios, ni el Bien, ni nada si no fuese la voluntad?” (10) Ni ¿cómo sería esa vida si yo no fuera por otro, ni podría ser yo por otro si no tuviera intención a un fin por carecer de voluntad?

He aquí la voluntad que hace al ser que ya está siendo.

ANSIEDAD DE SER

Superados lo elemental, lo vegetal, no sensorial, lo imaginal, nos hallamos con el ser verdaderamente racional que es el ser humano, una feliz conjugación y una inquietante coyunda de entendimiento y voluntad, de razón y volición. — De la conjugación de esos factores, la excelencia mayor del ser precario y contingente. También Raimundo Llull es ese ser y también entiende que así es el hombre: voluntad y entendimiento; la voluntad, el impulso y la razón, el piloto de su ser en devenir.

Cuando el hombre vive su sentir, lo vive como naturaleza, como otro bruto cualquiera sujeto a ley natural; de bruto a bruto no va nada y el hombre no ha nacido todavía. Es algo así como aquel niño de la gacela de Aben Tofail que, al recibir sus primeras impresiones, va conociendo una vida lejos aún de la que llamamos racional. Las impresiones se mantienen, se relacionan; el niño adquiere facultad de representación, e imagina; de relación, y relaciona; y así, relacionando sus representaciones, recuerda, y objetivándolos, piensa. Luego, en movimiento de nuevas reacciones, lanza todo eso que había ido recibiendo y todo aquello que él mismo elaborara. Y lo lanza fuera de sí mismo... hacia el ámbito de su contorno, en réplica de devolverle al mundo, transfigurado por él, lo que el mundo le ofreció. Se lo ha devuelto, ciertamente, centuplicado y configurado a su manera como un maravilloso artificio, producto de su propia actividad. Ahí estaba el mundo; aquí está ahora él; el hombre, devolviendo en cosas, que son ideas, el regalo que el mundo le hizo de sí mismo. Conjugación

10—*Proverbis de Ramón* — 108-1
Ars Amat. Boni — De vol.

de realismo e idealismo que es el acto de ser el pensamiento, y muy acusadamente el pensamiento de Llull.

El hombre es sujeto de razón y sujeto de querer. Ir fundiendo todos éstos, para lograr un querer solo bajo el cual se vayan promoviendo los sucesivos querer, es labor de la razón. Ir haciendo esos momentos racionales, latidos de la vida del sujeto que es el hombre, es obra de la voluntad.

Predestinados a ser, tenemos por necesidad que ser, y al tener que ser alguna cosa queremos el ser que vamos siendo.

Con reiteración ahinca Llull los fondos de sus principios en la idea del mundo como acto de voluntad soberana y en la idea del individuo que marcha hacia su propia ser. Voluntarismo absoluto referido a Dios y voluntarismo relativo de la persona humana: sometimiento de la voluntad a la Voluntad suprema.

“Oh, Dios mío y Señor —clama Llull estremecido de voluntad ardorosa que se rinde a la suprema Voluntad— Vos que sois la Verdad, abrid mi boca con verdad, de modo que nunca pase por mis labios palabra que no sea verdadera”. (11)

Y clama nuevamente, como creatura sometida según orden natural:

“Oh benigno Señor, colmado de Virtudes y Plenitud de todo Bien. En un orden de grandeza habéis establecido al hombre, pues, por razón de la libertad en que su voluntad se siente de elegir hacer el bien o hacer el mal, afirma en él el mérito de gloria o el mérito de pena; y por razón de obra consecuente que es lo que se cumple por la potencia motiva, acontece lo que por necesidad ha de acontecer, puesto que en vuestra omnisciencia se halla previsto que así acontezca”. (12)

Le advierte en estas nobles palabras el clamor de la indigente criatura que, asentándose en ejercicio de voluntad de querer, y de querer lo más sublime, se repliega, en su indigencia estremecida, a su naturaleza terrenal. Es eso lo que el hombre primariamente es, y siente, como en un escalofrío, que es eso: naturaleza, tierra, limitación, penuria, impotencia, cárcel; pero se yergue hacia su fin, ansiosamente y lleno de esperanza y de fe, y siente que puede ser más.

No en el ser que ya es está su ser definitivo, sino en el ser que

11—*Libre de Contemplació en Deu* — C-23.

12—*Libre de Contemplació en Deu* — C-51-25

debe ser. Podemos entender aquí y tenemos que entender que en esta escalofriante y bellísima duplicidad de la criatura humana nos hallamos en la superación de la pugna determinismo-libertad. Si el hombre es naturaleza casi espíritu, menester es sublimarlo haciendo del espíritu su propia naturaleza.

Así, la vida se le ofrece al hombre como materia modelable, y le es necesario —porque ese es su destino y porque ese es su querer— configurar esa materia, dándole la forma que a su propio fin le debe.

Ortega nos habla de naufragio, Raimundo Llull de predestinación; Ortega del dramático y cotidiano quehacer de salir del caos de las cosas en actos sucesivos de cada momento y circunstancia. Raimundo, del deseo de un orden que a la vez que es un anhelo, nos solicita como fin. Este orden se halla fuera de nosotros y a la vez en nosotros, empezando por el orden natural y culminando en el espíritu que somos: atención al fin —y al Fin más alto— e intención de ordenarnos en El. El pie de Ortega afirma sobre un destino ya dado; el pie de Raimundo Llull asienta sobre el fin que hay que lograr. El ser del uno está ahí, a la vista de la razón, el ser del otro hay que amasarlo a fuerza de voluntad. El desvalido que es el hombre se nos queda con Ortega en su fatal invalidez y es un ser que no cuaja ser, por exceso de razón: trasunto de la negación a que se llega por la vía del existencialismo nihilista. El indigente de Llull remonta su invalidez y es ser y lo sigue siendo por un acto muy sencillo: el simple hecho de querer. Ya veremos en qué culmina este acto de querer.

La vida es acto y potencia. Como acto, eso que está y que cada uno ha ido haciendo hasta ahora —bien pobre cosa—: naturaleza y efecto. Como potencia, lo que puede ser —acaso pobre cosa también—; mas un poder que se resuelve en el acto de querer. El acto de querer —magna cosa— por el cual el hombre es.

Yo soy porque quiero ser, es verdad agustiniana. Recordemos aquella amorosa y metafísica a la vez, exhalación del Santo de las Confesiones.

“Non ergo essem; Deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. An potius non essem nisi in Te”.

Raimundo Llull la hace suya y la vive como ser. El ser que estaba ahí, y queda como pedestal y trampolín, no es más que trampolín. El ser es eso que está siendo y que está siendo porque quiere. Querer de su propio fin, amor de su propio ser. Como cae la piedra, cae el hom-

bre; la piedra a su centro material de gravedad, el ser del hombre, hacia su bien. El hombre frente a ese bien resulta un doble sujeto: de predestinación, como decíamos, en cuanto el bien tira de su ser; de volición y libertad en cuanto sujeto de intención.

“El hecho de la libertad que somos es más claro y seguro que la existencia de los cuerpos” —dice Gatry— en rotunda afirmación que se encuentra también en Degerando. Pues bien, para Raimundo Llull somos libres porque estamos destinados a ser libres. Sometidos, como toda criatura, necesariamente a Dios, tenemos y gozamos, como ninguna la libertad de dirigirnos a Dios. Es por esa libertad como seremos el hombre verdadero que creemos ser y que queremos ser. Por nuestra naturaleza, por nuestra elementativa, piedra, llama, bruto, hombre —oímos reiteradamente en “*Ascenso y Descenso del entendimiento*”—, somos lo que somos y nada más y sólo eso. Pero como quiera que toda naturaleza está sujeta a pasión, y aún la piedra, sin dejar de ser la piedra, puede llegar a ser la estatua, por eso el hombre, sin dejar de ser naturaleza, y en lo que tiene de tal, puede trascender su ámbito de cerrada materialidad y fatal encadenamiento. Todo depende, en última instancia, de la causa eficiente a tal efecto: la de la estatua no está en la piedra misma, la del hombre sí se halla en él.

ESENCIALIDAD

“En la forma y la materia humana está la esencia del hombre” —nos dice Raimundo Llull en *Félix de maravelles* (13). No nos dice esto gran cosa, como no sea la simple aplicación a nuestro caso de la definición general.

Nos dice más esto otro: “Quiere esta regla —y es referencia del *Ars Amativa Boni*— que el hombre, aún sin voluntad aparente hacia un objeto, se manifieste como amabilidad” (14).

Podrá, pues, su razón hallarse obnubilada; en tal caso, la criatura racional no actúa como racional. Pero jamás podrá faltarle su querer, —sea el que fuere—, pues, aunque no se manifieste hacia un objeto, su querer se halla en latencia: un querer subyacente, a modo de

13—*Félix de Maravelles* — 8.^a part C. I.

14—*Ars Amat. Boni* — Reg. XI-1

substracto entitativo y que tiene fuerza operativa. Lo que uno está queriendo, sin saberlo, también le está ordenando como ser. En el orden psicológico, asimismo, este subconsciente del querer se halla dotado de eficiencia; el hábito, por una parte, y el sentido antropagógico que da Raimundo Llull a casi toda su obra de escritor, por otra, así nos lo dan a entender.

El querer es, propiamente, la esencialidad del ser precario; querer sometido a fin, es cierto, pero querer de un fin que sea el Bien.

Ya tenemos, pues, al hombre en posesión de voluntad; ya tenemos el ser del hombre en cuanto es su voluntad. Voluntad libre, —entiéndase bien— pero no soberana, pues, si hemos de partir de la idea de que nosotros somos, y de que somos nosotros, hemos de pensar también que queremos hacernos otros, mejorando nuestro ser.

Ya tenemos al hombre libre y ya somos voluntad, “una propiedad por razón de la cual son deseables la bondad, la grandeza, la eternidad, etc.” (15) Una propiedad que nos lleva derechamente al Fin.

La realidad de esa cosa que es la voluntad la entiende Llull como agente en función o acto que se cumple en intención al Bien, pero que no podría cumplirse, si no se hallara en ella el principio de su movimiento, pues que “para ligar la voluntad a amar y el entendimiento a entender no basta la universal amabilidad ni la universal inteligibilidad sin la universal amatividad y la universal intelectividad” (16)

Lo que viene a significar que los principios del acto son realmente dos: El Fin o Bien sin lo cual no hay acto, y el querer ese Bien y que es nuestra libre determinación.

Querer es, pues, la raíz de libre determinación de la persona. Porque queremos, somos y somos lo que queremos. Querer y ser se convierten en el acto en que consiste el hombre.

Por si acaso nos olvidamos, nos recuerda Llull que “la voluntad es principio universal”, y por si acaso no le queremos conceder la importancia primordialísima que en realidad posee, sigue diciéndonos “que tiene natural inclinación a amar lo amable y a odiar lo odiable”. (17)

15—*Ars Amat. Boni* (De voluntate)
Art Demonstrativa.
Taula general.

16—*Ars Amat. Boni* — Reg. II-2.

17—*Ars Amat. Boni*, Etc.

Raimundo Llull, tan apegado a la entidad de la cosa, a la entidad que es el ser mismo, constantemente se nos manifiesta con la propensión habitual a encarar el ser en cuanto obra mas bien que en cuanto está. Se comprende que así sea por cuanto es la voluntad lo que da su ser al hombre y se comprende que entienda así, que el ser del hombre es su querer, por cuanto el ser se nos da en su acto como operante. (17^o)

Bien el ser como entidad, bien el ser como operante, constantemente nos sorprende en Ramón Llull esa doble mirada de su entendimiento que va encerrando sus objetos, contemplándolos alternativamente, ya en el aspecto entitativo, ya en el aspecto formal de actividad. Pero formalidad de un pensamiento que espeja la realidad del ser. En este caso de ahora, las dos facetas de este modo: facultad de volición (ser en acto o en potencia de acto), o volición en ejercicio (acto siendo). No obstante su propensión definitoria y su peculiar racionalismo, y acaso precisamente por la peculiar intencionalidad que da movimiento a su razón, resalta la preferencia de Llull por la interpretación funcional sobre la meramente entitativa.

La aplicación que hace Llull de esa libertad con que el hombre cuenta, es decidida y rigurosa aplicación a su fin. Entiende que ese fin es el Bien, y entiende y siente y cree que ese Bien es sólo uno y se llama Dios. A Dios hay, pues, que dirigirse haciéndole meta de la vida y diana permanente y renovada de cada uno de nuestros actos: de nuestros actos de pensar, de nuestros actos de decir y de nuestros actos de querer. Pensamiento, palabra y obra en vista al fin, al Bien, a Dios.

Pensamiento del hombre, palabra del hombre en vista al fin ¿qué son sino voluntad?

La voluntad es intención moviéndose a su propio fin. Hay otro movimiento que es previo a la intención y que podemos referir al de ordenación de la potencia a su objeto; es aquella tendencia natural

17—“Y conviene que la bondad sea grande bondad por razón de bonificativo, bonificable, bonificado y bonificar, sin los cuales no puede llegarlo a ser”.

(Ars Amat. Boni. Tertia Dist. De magnit.

“*Aeternitas quaesivit a bonitate, utrum potestas sit melior in amare quam in amore?* (Ars. Amat. Boni — 5.^a Dist. — Bonitas — Aeternitas).

“*ut enim defectus amoris magis amare existentiam rei quam agentiam*”.

(Ars. Amat. Boni — 2.^a part. Questio — 2).

a que nos hemos referido y que es gravitación de cada cosa a su ser; carecía de entendimiento y ésta lo tiene, tendencia con dirección de entendimiento.

Adquiere aquí sentido en Llull la concepción unitiva de la vida del Universo de manera semejante a como se nos va mostrando en la gradación de los seres, desde lo elementativo hasta lo racional. En parecido sentido se expresará siglos más tarde otro español, —Luis Vives—, en su “Introducción a la sabiduría”: “De modo que todas las cosas se sometan al hombre y en éste, el cuerpo a la mente y la mente a Dios”.

Hondo valor metafísico la doctrina de la intención. Porque soy hombre, soy; es el eco de esta doctrina en el interior del alma humana. Pero no soy hombre si no voy más allá de mi ser hombre; si no soy un hombre con intención al Fin, con intención al Bien, si no soy un hombre en Dios. San Agustín añadiría: Si no encuentro a Dios en mí. Para Raimundo, el modo de estar Dios en el hombre es el acto de quererlo y amarlo como propio Bien.

Voluntad o querer de un ser que quiere y que es el hombre, finalidad o Bien, que es lo que quiere; no cabe resolver en otra cosa la esencialidad de este ser, sino en Amor.

HACIA LA PLENITUD

El hombre no llega a ser. Y padece —es ser paciente— porque se da cuenta de que no llega.

Aquel que sin terminar su camino olvida que hay una meta, niega su ser y se aniquila. El que marcha su camino, y aunque sepa que no llega, sigue en él, alimenta su pobre ser, que es más ser cuanto más lejos. Destino heroico y excelso del hombre es ése que le confiere la ley de su predestinación: ir creando su propio ser desde el fondo de su nada.

Cuando sordos a la voz de nuestra ley humanal, no cumplimos según fin y no queremos y no tenemos en nosotros ni amor de voluntad ni voluntad de amor y Bien, nos quedamos maltrechos en nuestra entraña misma, tal como padece la piedra, “aunque por sí no siente” —aclara Llull— cuando se resquebraja; o la llama, cuando la apaga el viento, y no cumple su misión, que es *llamear*, o el león, cuando lo cazan y ya

no puede *leonar*. Dolor de todo y cada cosa en el incumplimiento de su fin; dolor de su vacío, que es el dolor de su no ser.

Ser y no ser. Bien y mal. He ahí los dos polos sobre los cuales va girando la vida humana y, por lo tanto la entidad del hombre.

Seremos inanidad — o vanidad— si nos afirmamos en el cuerpo que también en parte somos; pero seremos plenitud, si nos vamos configurando como un árbol humanoal que con sus raíces en tierra alcanza frutos que la razón entiende como bien y la voluntad los quiere por ser bien y por creer que son el Bien.

O vanidad de vanidades o plenitud de plenitudes, eso puede ser el hombre. O es, y, porque ama, quiere ser... o deja de ser, porque no quiere ser, ya que no ama.

Son dos platillos de una balanza de la cual el hombre mismo tiene el fiel. Para afirmar este fiel vivirá Raimundo Llull asentando su propia figura con la fijeza de un roble. Amor de bien y amor del prójimo viene a ser la levadura de esta moral que hay que erigir como logro de una vida y realización del propio ser.

En el camino del ser hemos llegado en nuestro ascenso a la eminencia luminosa donde abreva nuestras ansias la Filosofía del amor. Raimundo nos lleva a ella y nos advierte de ella que es una ciencia que se ordena “de tal modo que por ella conozca el hombre los principios y desarrollo y partes del amor, y por tal conocimiento alcance a ordenar su voluntad en intención a amar el Bien y odiar el mal a fin de hacer efectivo el amor con afirmación de caridad como una gracia de Dios”. (18)

Quiere decir esto que por motivo de conocimiento consigue el hombre poner tensa su atención y enderezar su voluntad hacia el objeto amable, en virtud de cuyo acto adquiere el hábito de caridad y amor con que da natural y espontáneo testimonio de la acción de Dios en él. Lo cual, en sentido de ciencia agustiniana, equivale a decir inclinación y actividad de cada cosa solicitando su propio centro —*pondus meum*—, lo que en términos de ciencia natural, con aire de suficiencia, se despacha proclamando que es acción del subconsciente.

El hombre en cuanto hombre ha de obrar con conocimiento y ha de tener conocimiento para operar sobre su ser. Es lo que Llull nos

18—*Arbre de Philosophia d'Amor*. De la div. del arbre.

dice en su definición: el hombre como animal racional homificante. Sí; el hombre consiste, en la perogullada de ser un hombre y de serlo de inmediato, y de serlo siempre y permanentemnte. Por lo tanto de *tener que ser un hombre*; nada más y nada menos. Ni menos, pues que supera su propia naturaleza, ni más, pues tiene más alto a Dios. Con lo cual el hombre viene a ser la indeclinable voluntad de sutura que va de una materia que pesa a un espíritu que solicita,

Planea de este modo la humana criatura como un ser en trascendencia. Es éste propiamente el encuadramiento que al hombre de Llull más conviene en el marco de la terminología metafísica. Según esto, no lo que sea el hombre es el problema luliano, sino quién sea cada uno, con lo cual lo metafísico se resuelve en un plano antropológico y moral.

Mundo menor le llama Fray Luis de Granada, como le llamó siglos antes San Buenaventura, como ya le había considerado San Gregorio al denominarle criatura universal, como lo entiende Weigel, como también lo considera Llull al hallar en él resumidos, desde lo inferior o elementativo hasta el orbe de la razón y de la fe, todos los grados del conocimiento y del ser.

Lo que Anaxágoras había ya entrevisto en lo simple como microcosmos, puesto que lo simple natural encierra la complejidad de toda la naturaleza, Raimundo Llull lo intuye y lo comprende en el hombre, quien entrañado en lo animal y radicado en lo vegetativo y materializado en lo elemental, encierra capacidades para entender todo ese mundo que la razón es capaz de desplegar y para amar todos los seres que la voluntad pueda querer. Es pequeño este ser que entiende y ama, pero es grande, precisamente porque entiende y porque ama; más aún: porque sabe conjugar entendimiento y amor. En esa conjugación, el plenario perfil de la persona.

Raimundo Llull mueve a Félix, su héroe del "Libre de maravelles" a demandar lo que es el hombre, y, aparte de que el buen ermitaño le ha demostrado por razones las partes de la persona, sus funciones y su naturaleza, se le muestra la respuesta al vivo en dos modos de comportamiento. Allá en un momento y lugar de su afanosa transhumancia se encuentra nuestro Félix a dos extraños personajes: Quendiriahom y Pochmopreu. Félix les escucha. Dice Pochmopreu: "Sólo a Dios conviene honrar, pues ninguna otra cosa hay en el mundo que sea

por sí misma sino El; todo lo otro procede de la nada y a la nada tornaría, si no lo mantuviese Dios”.

Se nos queda reducido, según esto, el ser del hombre a bien poca cosa; a menos que poca: la nada. La conclusión clamorosa a que pretende haber llegado el moderno existencialismo, ya la encontramos en Llull sin tantos clamoreos.

Pero Llull es un camino y tiene en cuenta la meta y ansía llegar a ella y nos enseña que el ser es anhelo de llegar.

Es verdad que nada somos; pero es más verdad todavía que queremos ser. Nuestra cabal denominación: *Homo viator*. El hombre es un ser que apetece, que desea, que quiere o que no quiere, que prefiere, que elige, que ama: una realidad de todo eso, una potencia de sus fines en su dinámica vital. Quiero vivir, porque quiero ser y sólo soy y sólo vivo porque quiero —podría definirse a sí mismo el hombre que Llull entiende y el hombre que Llull es. Ese nuestro sentir, según el cual nos parece estar queriendo, ese entender que algo se quiere y ese querer que queremos, no será nada; pero es el hombre. Es el hombre que, al renunciar a su nada, renuncia porque quiere ser, y porque quiere está siendo. Es el hombre del más hondo sentir cristiano. Y en modo particular es el hombre de Raimundo Llull.

AMOR Y PLENITUD

La culminación de la metafísica del ser luliano nos transporta a la feliz delicuescencia de ese ser; los límites de la precaridad se han hecho evanescentes, casi al contacto de la infinitud. Si toca con la tierra, es tan sólo con su prójimo, que es otro ser trascendente en el camino hacia Dios; la gravitación es a lo alto, y hacia allá todos tendemos.

No es un ser como la piedra, puesto que se ha ido desprendiendo de casi toda su natural terrenidad; su potencia, cada vez más positiva —puesto que gracias a ella, se va acercando al ser que quiere—, afirma cada vez con más ahinco las condiciones de su ser en acto. Jamás dejará de ser potencia, y es ésta la preciosa condición que le permite seguir en agonía para lograr el mayor bien que pueda de su Amado. Es una cuasi actualidad frente a la total actualidad; muy le-

jos una de otra por la distancia que existe de potencia a ser: el infinito los separa; y una cuasi actualidad, porque el amor los une.

Nos hallamos sumergidos en una zona incandescente y culminal de la concepción agustiniana, que entiende cada cosa del mundo como solicitada por el centro de su propia gravedad. Es una teoría newtoniana antes de Newton y que trasciende los límites de la materia. ¿Cuándo —parece que diga— cada cosa tomará la dirección de su propio centro? ¿Cuándo el hombre, que tiene por centro a Dios, terminará por arrumbar a Dios? Ama demasiadas cosas y se desliga de sí mismo para ligarse excesivamente a ellas; y o ama su propio ser, pues que no ama su propio Bien.

Bien y ser y bien y vida se convierten e identifican.

El bien es ser; porque es bien. El ser es bien; porque es. El problema del hombre es éste ¿Es acaso el hombre un bien? O de un modo más preciso: ¿el ser del hombre es un bien?

El ser del hombre no es un bien, pues que no es en verdad el ser. Pero el ser del hombre no es un mal, pues es potencia de ser: consiste en un *debe ser*, solicitado por un fin; consiste en querer ser, movido por su amor. El fin, que llama al hombre, y el amor, que le lleva a él, configuran el ser precario en su más alta realidad. La esencia del ser del hombre es este aliento intencional y ascensional que le absuelve desde Dios y que le impele desde sí mismo.

Si el ser es la verdad, el ser del hombre es eso. Como su ahí es una marcha, la esencialidad con que se halla actualizado es —si se entiende negativamente— la fuga de lo que ya era con las alas de lo que quiere. Vuelta siempre hacia lo mismo: despegamiento de la nada y anhelo de plenitud. Trascendencia. Y no la angustia ni la desesperanza, sino la fe, la esperanza y el amor. Como el ser es un camino, el hombre es dolor de ser y alegría de seguir.

¡Oh qué bellamente y con qué vigor dan forma a la figura de Llull esos restallidos de su gozo! Cantando su alegría entona sus alabanzas. Y resuenan sus clamores del *Libre de Contemplació* con la sencilla grandilocuencia de los Salmos. “¡Oh, Señor, cuán grande es la alegría de mi gozo y mi placer! ¡Bendito seáis, Señor, que habéis hecho que mi fuerza sea mayor que la fuerza de los montes!” (19) “Antes se hará polvo la roca, que deje de ser el hombre que se alegra

19—*Libre de Contemplació en Deu*. — Cap. II — 27.

de vuestro ser". (20) "Oh, gozo de mi corazón, si yo pudiera sentirte con todos mis sentidos! ¡Sentir esa alegría con mis ojos, con mi boca, con mis manos!" (21)

Como es largo el camino desde el amigo hasta el Amado, el ser del hombre es sacrificio: una entrega de su ser por el querer del Amado.

Podemos preguntar al buen Raimundo: ¿Qué es amor?

Y nos responde con sus libros y su vida: Dejar de ser uno mismo para que sea el Bien querido: la Bondad, la Grandeza, la Verdad, etc., para que alcancen actualidad analógica en cada uno de los hombres los tributos de Dios.

PLENITUD METAFÍSICA

Posiblemente se echará de menos una ordenación regular, sujeta a canon, en este análisis metafísico de la Filosofía de Ramón Llull. Comenzar por donde él comienza en el orden de la definición; asentar, piedra tras piedra, cada una de las definiciones, tal como él nos las ensarta, por ejemplo, en el primer capítulo de la segunda parte de los "*Proverbis de Ramón*":

"1— Ens es ço qui ha totes coses". "3— De fora ens no està neguna cosa". "17— Ens qui es per estar es per si mateix, e ens qui es per obrar, es per altre..."

Con tal procedimiento casi nunca llegaríamos a la verdad de su Filosofía; no se puede encajar exactamente en muchas definiciones del mismo Llull el pensamiento dominante y operante a lo largo de sus obras.

Creemos que no es ése el camino: la Metafísica de Raimundo Llull escapa a los trillados esquemas de la Metafísica al uso; el ser que podemos atribuir a su Filosofía no es el ser pensado del razonador, sino el ser vivido del hombre y del creyente, del ente de maravilla que es ésta a la vez paupérrima y opulentísima alimaña que se arrastra y vuela por la tierra y por el aire, que se deja manejar por los espasmos de sus pasiones y que, sobre todo, se enciende de ideales y de amor en afán de una vida y de una esencia de sabor ce-

20-21—*Libre de Contemplació en Deu.* — Cap. II-28 Cap. II-22-23.

leste y divino. Le cuadra más y mejor la ingrávida y luminosa nubosidad platónica que el ceñido cinturón aristotélico.

No quiere esto decir que no le convenga bajo ningún aspecto un *modus ordinationis*. Ahora bien, ese modo no es el modo de su *Ars Magna*. Tampoco estrictamente el de una fenomenología.

Es la analítica de los contenidos reales de una idea desde el fondo vital de un ser pensante que para ser pensante ha de sentir, y porque piensa y siente ha de querer. Fundidas en el mismo ser esas tres facultades y entendidas como acto en la unidad del ser, entonces y sólo entonces puede aprehenderse la unidad entitativa que para Raimundo Llull representan *modus essendi et cognoscendi*, a lo cual, ciertamente, no alcanzaremos, si consideramos cada una de las tres en peculiar y radical autonomía.

El doble objeto metafísico —Dios y el hombre— que es la permanente ocupación de su pensamiento, no caben en los moldes exclusivos de las razones necesarias, si lo que verdaderamente interesa es el ser en su sentido analógico y desde el punto de vista de su mutua interacción. El ser que es y el que quiere ser: Ser (verbo) como auténtica existencia, y ser (nombre) como en posesión de una —también auténtica— esencialidad.

La acción de fin como acto, sobre la intención como potencia, es notoria: se llama predestinación; la acción de la potencia hacia su finalidad es el acto de querer.

El *modus ordinationis* de Raimundo Llull, según un bifronte criterio a la vez metafísico y moral, nos concede libertad para movernos por los ámbitos sin límites del ser. Pero nos lo ofrece en su Acto puro y pleno, a fin de hacer el ser aprehensible desde uno de los polos del ámbito total; y, desde el otro, afirmándose en la analogía, nos retrae a nosotros mismos, analogados con el Sumo Ser. Y así, pues, aprehendidos ya nosotros como un apenas acto en su misérrima potencia, nos va abriendo a que entendamos nuestro ser en actos sucesivos de potencia cada vez mayor.

Nuestro ser se nos ofrece como una forma subsistente, permanentemente cambiante, un devenir, cierto es, cual muchos dicen que somos.

El hombre no es que sea un ser histórico regido desde fuera —ahora esto y luego aquello—; es que eso que se llama el ser histórico del hombre, es su conciencia en devenir, no su conciencia del

devenir. Al *sentirse* siempre en marcha, *se piensa* como potencia y *quiere* llegar a ser más ser.

Lo indefectiblemente inquietante de la Metafísica estriba en que su objeto, el ser al cual persigue y que tantas veces pretendió tener cogido, se le escapa como una anguila. “Todos los esfuerzos de la analítica existencialista se afanan por una meta: la de encontrar un modo posible de responder a la pregunta que interroga sobre el ser en cuanto ser” —así lo proclama Heidegger en su obra “*El ser y el tiempo*”.

Que se llegue a tal situación después de tantos siglos de pensamiento gastado a partir de Parménides y de Aristóteles, revela que el puro intelectualismo no es suficiente por sí solo para llevarnos a la solución. El intelectualismo de Raimundo no es ése: “Quo magis Amicus intelligit suum Amatam, eo magis habet sua voluntas virtutem in amare”. (22) En ningún caso dejaba a la razón desnuda de voluntad.

Pero la razón fría y a secas se nos ofrece muchas veces. A esa razón, el ser transinefable— le resulta inaprehensible; tiene que resultarle inaprehensible. Pero eso nada cae más de lleno en los límites conceptuales del ser que ser que se desvive por ser y vive para ser. Su ejemplaridad nos la ofrece Ramón Lull en sí mismo y en su obra.

Como fondo de toda ella, lo mismo de su metafísica que de su moral, nos encontramos con los atributos de la Suprema Realidad que llama Dignidades. Aquí su ejemplarismo. El hombre, ser-idea, ante la Idea Soberana; el hombre, ser-realidad, ante la Suprema Realidad. Una ciencia —Teo-antropología— que explica al hombre en el ámbito de Dios y que a su vez explica a Dios acreditando el ser del hombre. Es una doble mirada en la cual la razón no ha de ser todo; hay la fe y hay el amor.

El acto metafísico del hombre es el buscar la verdad; la busca para conocerla y al conocerla la quiere; y la quiere, no tan sólo porque quiso conocerla, sino porque la Verdad le da su gracia y él se resuelve en amor: el acto de plenitud de la Ciencia de Ramón Lull, del propio Ramón Lull y de nosotros.

ENRIQUE DE ANTÓN CUADRADO

Barcelona

EL PRESUMPTE RACIONALISME DE RAMON LLULL

S'em permetrà que repregui el tema del racionalisme atribuït al Mestre Ramon Llull, tema que varem examinar en unes lliçons donades a l'Escola Lulliana de Palma de Mallorca el Nadal de 1946¹. Voldriem refermar la tesi que aleshores defensàrem, ço és: Que l'acusació principal que li adrecen, en tant que pretenia provar racionalment els articles de la fe, reposa en una doctrina que corre entre els teòlegs, pero no expressa la verdadera essència del dogme; que si copsem allò més pregò de la doctrina cristiana, les afirmacions lullianes es mantenen en una perfecta ortodòxia.

I

L'ACUSACIÓ

Judicant per la insistència amb què Ramon Llull es defensa, sembla que ja en els seus contemporanis trobà contradicció. De totes maneres no degué ésser gaire greu, perque a la doctrina lulliana deixaren uns "vuitanta anys" de tranquil·litat.

El gran acusador fou el gironí Nicolau Eymeric, O.P., Inquisidor general del reialme d'Aragó. Eymeric s'ocupà de Llull tot dreçant llistes dels errors que els inquisidors havien de tenir presents per a complir llur deure de guardians de la fe. Segons conta, ell d'antuvi havia entrat en sospites sobre l'ortodòxia dels llibres que el «mercator» mallorquí havia escrit «in vulgari catalonico quia totaliter grammaticam ignorabat»; en conseqüència, s'havia imposat la tasca d'examinar-los, i havent-se convençut de què les sospites eren ben fundades, ho donà entenent al Papa Gregori XI (1370-1370); revisats per més de vint mestres en teologia, hi assenyalaren més de cinc cents errors; ell n'escollí cent per al

1 Foren publicades en "Studia monographica et recensioni", vol. I (1947) 5—32.

seu *Directorium Inquisitorum*². Encara el Papa promulgà la butlla «Conservatione pietatis», ordenant que tots els llibres de Lull fossin denunciats i cremats³.

Al racionalisme es refereixen els errors 96.97.98.

«Nonagesimus sextus error: Quod omne- articuli fidei et ecclesiae sacramenta ac potestas papae possunt probari et probantur por rationes necessarias demonstrativas et evidentes; et ipse Raymundus dicit se probare per rationes quas adducit, quas dicit et reputat esse tales sed homines inscii et peccatores non intelligunt eius rationes. = In libro De articulis fidei et in libro Contemplationum, in libro De ecclesiasticis proverbiiis et in libro De planctu Raymundi

«Nonagesimus septimus: Quod fides est necessaria hominibus insciis rusticis ministrilibus et non habentibus intellectum elevatum, qui nesciunt cognoscere per rationem et diligunt cognoscere per fidem, et quod homines grossi ingenii et illiterati et inscii diligunt cognoscere articulos fidei per fidem et non per rationem et facilius trahuntur ad veritatem christianorum per fidem quam per rationem, sed homo subtilis facilius trahitur per rationem quam per fidem. In libro Contemplationum.

«Nonagesimus octavus: Quod ille qui cognoscit per fidem ea quae sunt fidei potest decipi, sed ille qui cognoscit per rationem non potest falli; nam fides potest errare et non errare, et si homo errat per fidem non habet tantam culpam sicut si erraret per rationem, et sicut verius cognoscimus ea quae videmus quam ea quae palpamus, ita verius sumus dispositi ad cognoscendum veritatem per rationem quam per fidem, sed sicut palpando aliquando invenimus veritatem, ita etiam quandoque per fidem cognoscimus veritatem, sicut caeci qui aliquando inveniunt quae volunt, aliquando non. In libro Contemplationum...»

D'ençà que l'acusació de racionalisme fou llençada des d'un llibre destinat a servir de guia pràctica als inquisidors, Ramòn Lull ja no es trauria fàcilment de damunt la taca d'heterodòxia, i l'entusiasme dels deixebles romandria impotent davant d'una «dada històrica establerta». Hom podrà parlar amb veritat «de l'eterna qüestió» del Lullisme.

2 *Directorium Inquisitorum*, ed. Barcinone 1503. El referent a la qüestió luliana es troba a ff. 101 —105 i 122 .

3 La realitat fou molt més complicada. Vegeu EFREM LONGPRÉ, art. «Lulle Raymond», al *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. IX (1926) 1072—1141. Una esplèndida monografia, de la qual ens servirem molt en aquest article.

Encara modernament s'han oït veus acusadores. Deixant de banda el judici depriment d'Ernest Renan⁴, Marcellí Menéndez y Pelayo després de remarcar l'oposició de Llull a Sant Tomàs, en fa aquesta presentació: «Temptativa arriscada, a dues passes de l'error... Doctrina sobre la fe propedèutica, vertaderament digna de censura, bé que pregona i enginyesa... A moltes proposicions es podrà donar un sentit ortodoxe... pero no es pot negar que aquesta escala i aquests graus tendeixin a confondre les esferes de la fe i de la raó»⁵. Maurici De Wulf escrivia: «Oposa (a l'averroisme) una manera racionalista de referir la filosofia a la teologia: essent racional tot lo de la fe, la raó pot i deu demostrar-ho tot, fins els misteris... Llull altera el sistema escolàstic sobre les relacions entre la teologia i la filosofia, i confòn aquésta amb l'apologètica»⁶.

Però a hores d'ara constatem que felixment el terreny està abonat per a una revisió total. El mateix De Wulf canvià darrerament el seu judici escrivint: «R. Llull movent-se en la direcció tradicional de l'augustinisme, estableix relacions d'estreta dependència entre les dues ciències. No és que atribueixi a la raó el poder de provar tot el dogme (allò que ell nomena raons necessàries, sovint no són més que raons probables), sino que la raó demostra als contradictors de la fe que tenen tort al rebutjar-la⁷. No cal dir que Efrem Longpré l'absol plenament: «L'apologètica de R. Llull és sana: no és altra cosa sino la traducció simple i ornada d'imatges de l'esforç, dialèctic i racional de Sant Anselm, dels Victorins i de tots els agustinians del segle XIII, sobretot de Sant Bonaventura i de Roger Bacò»⁸.

II

TEXTOS ORIGINALES

L'acusació d'Eymeric retrèia no un sinó tres punts censurables: la pretensió de provar racionalment els articles de la fe, la preferència

4 ERNEST RENAN, *Averroès et l'Averroisme* (1866), p. 259: «Le rationalisme le plus absolu et les extravagances du mysticisme se succédaient comme un mirage dans les hallucinations dialectiques de ce cervau troublé».

5 MARCELINO MENÉNDEZ, *Historia de los heterodoxos españoles*, ed. 2, t. III (1917), pp. 265=267.

6 MAURICE DE WULF, *Histoire de la Philosophie médiévale*, ed. 5, t. II (1925), pp. 144.

4 M. DE WULF, *Histoire...*, ed. 6 t. II (1936), 313.

8 E. LONGPRÉ *l. c.*, col. 1123.

donada a la raò per damunt de la fe i l'exaltació de la certesa racional sobre la certesa de fe. Cal reconèixer que aquesta triple acusació es fonamenta en la realitat dels textos lullians. En reportem alguns entre mil.

1. *De maiori agentia Dei*⁹

Pròleg: «Cum infideles tantum contentur quantum possunt ad improbandum quod in Deo non sit beatissima Trinitas neque ipse sit incarnatus, idcirco ad confundendos ipsos facimus istum librum. Cum igitur communis sit opinio inter latinos quod possunt solvere obiectiones quas contra beatissimam Trinitatem et Incarnationem faciunt infideles, ideo non intendimus facere obiectiones nec ipsas solvere in hoc libro, sed illis qui eas promittunt solvere relinquimus antedictas... Sed quia de ratione veritatis est quod probetur et etiam probabiliter defendatur, hac de causa intendimus probare quod Deus est trinus et etiam incarnatus, et hoc ita rationabiliter quod intellectus quoad suam naturam non poterit oppositum invenire...»

Final de la primera distinció: «Diximus de maiori agentia Dei, per quam venati sumus per suas rationes intensive divinas personas sive divinam Trinitatem, propter quam venationem intellectus humanus est contentus, sub habitu tamen fidei, sicut dixit Isaias propheta «Nisi credideritis, non intelligetis». Et sic consequentia credulitatis est intelligere beatissimam divinam Trinitatem. Non tamen dico comprehendendo sed apprehendendo, et promitto solvere omnes obiectiones quae fieri possunt contra ea praelibata...»

Conclusió del libre: «Factus est liber in quo ostenduntur duodecim argumenta tam rationabiliter posita, quod intellectus humanus non potest negare per rationem considerando, et per ipsa potest solvere omnes obiectiones factas contra maiores et minores propositiones,posito quod ipse intellectus sit bene fundatus...»

2. *Libre de Demostracions* 10

Pròleg: «Com lumà enteniment sia menyspreat sejus enfre els homens qui dien que aquell no pot entendre per necessaries rahons

9 Publicat en «Estudis Franciscans», 46 (1934) 307=320. Cf. pp. 307. 315. 319=320.

10 *Libre de Demostracions qui es una branca de l'Art d'atrobare veritat*, edició Mallorquina de les obres originals, t. XV (1930). Cf. pp. 3=4. 7=8. 9.

la sancta trinitat de Deu ni la gloriosa encarnació del Fill de Deu... per gracia de Deu comensa aquest Libre e proposa aquest acabar, per tal quels infeels sien enduyts a la cancta fe catòlica e que al enteniment sia conegut lonrament e la vera luu per la qual Deus l à inluminat con pusca entendre los articles per rahons necessàries.».

Llibre I: «Certa cosa es e manifesta que error mills es mortificada e destruida ab rahons necessaries que ab fe, e assò es per so cor enteniment e lum de saviesa se convenen en entendre, e fe e innoxencia se convenen en creure... Los infeels... son pus aparellats a rebre veritat per necessaries demostracions que per fe ni per creensa demostrada a ells per home; car Deus tan colament es aquell qui dona lum de fe als homens qui s convertexen creent veritat, mas home per la vertut de Deu ha poder d entendre e de mostrar e de reebre veritat per rahons necessaries. On com assò sia en així, si era cosa que l enteniment no no agués possibilitat de entendre los articles per necessaries rahons, mas que ab fe tan solament hom pogués aquells creure, seguir sia que Deu e menor e defalliment se concordassen contra major e acabament, en quant no auria ordenat ni vulgut que la major utilitat fos, e auria vulgut que fos la menor tan solament...»

Capítol II: «...Si era cosa que l'enteniment no agués possibilitat de entendre los articles, seguir sia que la ànima auria major possibilitat de entendre les cosas ab qui menys se cové a demostrar e a significar, e que agués major impossibilitat de entendre los objectes pus nobles los quals mills significa e demostra: e assò es impossíbol».

3 *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto* 11

Part. I, nn. 1=4: «Aliqui dicunt quod non sit bonum quod fides possit probari... B. Augustinus fecit librum ad probandam divinam Trinitatem supposito merito fidei, contra quam fidem ipse non fuit, quia erat sanctus. Iterum Thomas de Aquino fecit unum librum contra gentiles, qui requirunt rationes quia nolunt dimittere credere pro credere sed credere pro intelligere, ipse autem... non intendebat destruere fidem, quia fuit vir sapiens et catholicus. Iterum doctores Sacrae Scripturae conantur, quantum possunt, deducere rationes ad probandam divinam Trinitatem et Incarnationem... El ideo ego, qui sum verus catholicus, non intendo probare articulos contra fidem sed mediante

11 Edició Maguntina, e. IV (1729), opuscle 11, pp. 1=2.

fide, cum sine ipsa non possem probare: nam articuli sunt per superius et meus intellectus est per inferius et fides est habitus cum quo intellectus ascendit supra vires suas. Non autem dico quod probem articulos fidei per causas, quia Deus non habet causas supra se, sed per talem modum quod intellectus non potest rationabiliter negare illas rationes et possunt solvi omnes obiectiones contra ipsam factae et infideles non possunt destruere tales rationes vel positiones; talis est ista probatio, sive dicatur demonstratio sive persuasio vel quocumque alio modo possit dici, hoc non curo...»

4 *Libre de Contemplació en Deu* 12

Capítol 187 «[10] Com l'ome savi disputa ab l'ome errat... sil veu que sia home de gros enteniment e que no sia home subtil, molt mills lo porá trer de sa error ab auctoritats e ab miracles de sants que li fassa creure, que no fará ab raons ni ab arguments naturals; car home de gros enginy pus prop es de fe que de raó... [11] Com home subtil disputa, Sènyer, ab altre home subtil, sil vol trer de sa error ni endur a veritat, cové que desput ab ell per raons silogitzans naturals en les coses sensuales e en le scoses entellectuals, car molt mills endúu home subtil a veritat per raons que per fe ni per auctoritat...»

III

DEFENSA

Ens referirem d'antuvi a la primera proposició censurada per Nicolau Eymeric, la que solen discutir amics i detractors: la pretensió de provar racionalment els articles de la fe.

Que Llull la tenia aquesta pretensió en un grau més accentuat que no pas la generalitat dels escolàstics, ningú no ho negarà, car ell és el primer a proclamar-ho contrapossant-se a la opinió comú i playent-se de l'actitut generalment observada pels doctors. Vegeu els textos 1=3.

Però és errònia tal pretensió? Des de Nicolau Eymeric fins als adversaris moderns ho donen per descomptat veient en ella l'anul·lament

12 Edició Mallorquina, t. IV (1910), p. 172. Suposo que aquest és el lloc pres de mira per Nicolau Eymeric.

del caràcter de misteri propi de les veritats específicament cristianes. Tanmateix el caràcter de misteri totstemps ha estat reconegut com a essencial al Cristianisme i avui és objecte d'una definició dogmàtica explícita, car el concili Vaticà va ensenyar aquesta doctrina entorn a les relacions entre la fe i la raó:

«El sentiment perpetuu de l'Església sempre ha ensenyat i ensenya que hi han dos ordes de coneixença, que difereixen no sols per llur principi ans també per llur objecte. Difereixen per llur principi, car en l'un coneixem per la raó natural, en l'altre per la fe divina; difereixen per llur objecte, car a més de les veritats on pot arribar la raó natural s'ens proposen per creure misteris recòndits en Déu, els quals no poden aparèixer, si no son divinament revelats... La raó, il·luminada per la fe, cercant diligentment i sòbria, assoleix amb l'ajut de Déu un xic d'intel·ligència certament molt fructuosa dels misteris, sigui per analogia amb les coses conegudes racionalment, sigui pel nexce que dits misteris tenen ells amb ells i amb el darrer fi de l'home; però jamai esdevé capaç de percebre'ls com les veritats que formen el seu objecte propi. Car els misteris de Déu per llur natura trascendeixen talment l'intel·lecte creat que, àdhuc després de verificar-se la revelació i d'abraçar-se la fe, queden coberts amb el vel de la mateixa fe i com envoltats de calitja, tant com durant la vida preregrinem lluny del Senyor: car caminem en fe i no en visió... Si algú digués que en la divina revelació no s'hi contenen misteris vertaders i pròpiament dits, ans bé que tots els dogmes de la fe una intel·ligència ben conreada els pot entendre i demostrar pels principis naturals, sigui anatema ¹³.

Desvirtuar aquesta dificultat cabdal (fins diria única) ha estat totstemps qüestió de vida o mort per al lullisme. El Mestre mateix se n'adonà i en cercà la solució. Podem reduir a tres punts principals les seves observacions: a) la prova no és pròpiament demostració, bé que a les intel·ligències ben preparades s'imposi amb necessitat; b) no es desenrotlla pas independentment de la fe, ans bé inspirant-se en ella i subjectant-se-li; c) és un procediment seguit per grans doctors.

Totes tres solucions tenen un valor indiscutible. Amb la primera el Mestre Mallorquí s'atansa a Sant Tomàs, perbé que molts es pre-

¹³ Concili Vaticà, sessió III, cap. 4 «De fide et ratione» amb el seu canon 1; DENZINGER, 1795=1796. 1816.

guntaràn quina mena de necessitat imposen unes raons que no arriben a demostracions. La segona semblaria manvellada a Sant Anselm. La tercera als nostres dies fa sentir tota la seva força, per tal com ara ningú desconeix que el camí de les raons necessàries abans de Llull l'havien fressat Sant Anselm, Ricart de San Víctor i altres mitjuevals i abans encara Sant Atanasi. No hi enclouré pas Sant Tomàs, a desgrat del que diu Llull al text 3, car és massa explícita la diferència que posa en la *Summa contra Gentiles* entre els arguments provatius dels tres primers llibres i les raons de conveniència del llibre quart.

Aquesta tercera observació és pràcticament decisiva, car pocs s'avindràn a estendre un certificat d'heterodòxia a aquells llumenars de la fe i de la teologia. De totes maneres no seria demanar molt que hom perdonés al zel de Ramon Llull si, per tal de fer més planera l'acció dels missioners, atribuïa més força del just als raonaments que palesen la concordància dels misteris cristians amb la raó natural. Tant més que al seu temps la doctrina entorn a les relacions entre els dogmes i la raó natural no havia trobat la formulació definitiva, car la doctrina de Sant Tomàs no s'havia imposat encara. De fet, mentre els averroistes proclamaven l'oposició entre la veritat racionalment demostrada i els dogmes revelats, mant teòleg, sense arribar a tant, col·locava els dogmes totalment fora del camp de la raó; altres arriscaven que la raó natural espontàniament es decanta a la banda contrària del que la fe cristiana imposa; alguns tenien per axioma que tota proposició inclosa en el Símbol (àdhuc l'existència d'un sol Déu) no podia ésser objecte de demostració. Per contra, no mancava un Enric Gantès per a sostenir que amb l'estudi racional dels dogmes se n'assolia una coneixença essencialment superior a la que proporciona la fe senzilla i que posseint una sola premisa revelada entorn de la divina essència, es podia provar la SS. Trinitat i l'Encarnació com a conclusions teològiques. El mateix Sant Tomàs després de donar-nos a la *Summa contra Gentiles* I, 3 una teoria tant precisa sobre les relacions entre la fe i la raó, proposa arguments racionals per a les divines processions, l'encarnació, la visió intuitiva, la revelació, amb frases tan categòriques, que són el turment dels que malden per ajustar-les als principis reconeguts avui dia unànimament. Pareu esment, a tall d'exemple, a les disputes entorn al pensament del Sant sobre l'apetició natural de la visió intuitiva.

Si's tractés, doncs, tan sols d'excusar el procediment de Ramon Llull, la tasca ja la tindriem acomplida. Però crec que podem anar més

endavant i esborrar-li totalment la taca d'heterodòxia. Per aixó basta examinar acuradament el concepte de misteri.

En aquest punt la veritat dogmàtica essencial es que els dogmes de la SS. Trinitat i de l'Encarnació i altres encara són misteris en sentit estricte. Però què vol dir misteri? Sota aquest nom sovint entenem una proposició la veritat de la qual no es demostra amb arguments racionals. A base d'aquesta interpretació és fou possible a Eymeric censurar la ambició lul·liana de provar els articles de fe. Però al meu albir és una interpretació superficial que no reflecteix pas lo més íntim de la doctrina entorn a la sobreracionalitat de la fe cristiana. Repetiré el que escrivia en una altra avinentesa ¹⁴:

El mot misteri significa primàriament la propietat per la qual les coses divines s'ens presenten com transcendint la nostra capacitat intel·lectual. Aquesta propietat deriva de la infinita perfecció de Déu i acompanya els atributs de la invisibilitat, incomprehensibilitat i inefabilitat. Par raó d'aquets atributs les coses divines no s'atenyen amb aquells modes de coneixença amb els quals copsem els objectes talment que n'esdevenim mesura i posseïdors, sino tant sols es posen davant nostre com a objectes de contemplació, fent-nos sentir sobre tot llur sublimitat i transcendència i excitant aquella suprema admiració i reverència que nomenem adoració. Pres en aquest sentit primari el concepte de misteri està insaparablement lligat a l'excel·lència de l'orde sobrenatural. I no es limitat a la imperfecció de la nostra actual coneixença en enigma, ans bé ressalta més encara en la visió intuitiva; més que nosaltres mortals, percebeixen els benhaurats que el Déu que contemplen cara a cara és un misteri incomprehensible i inefable.

En canvi, el que certs dogmes de la fe siguin o no demostrables, depèn d'una altra circumstància, val a dir, del que tinguin o no un nexa necessari amb les coses sabudes amb la raó natural. Per què podem demostrar l'existència de Déu tot i essent Déu el misteri per antonomàsia? Perque l'existència de les creaturas està necessàriament subordinada a l'existència del Creador. Per què no podem demostrar racionalment la trinitat de les divines Persones? Respòn Sant Tomàs: Perque l'omnipotència creadora convé a Déu per raó de la seva única essència i no en funció de la distinció de Persones ¹⁵. Per què no es pot demos-

14 *Tractatus de Verbo incarnato*, q. 49 (Matriti 1954), p. 649.

15 S. THOMAS, *Summa* I, q. 32, a. 1.

trar l'encarnació del Verb? Per tal com res del que troben en les creatures l'exigeix, depenent, pertant, exclusivament d'un decret lliure de Déu. Així, doncs, sembla un deplorable error de perspectiva el considerar en la raò de misteri nomès la indemostrabilitat; i així resulta injust atacar en nom d'una concepció tan migrada l'ortodòxia d'un procediment que, en tot cas, només teològicament serà errat.

Podriem afegir que entre les raons necessàries de Ramón Llull i les raons de conveniència de Sant Tomàs, després de tot, no hi ha tanta diferència que es pugui senyalar amb precisió. Llull adverteix que no es tracta pas de demostracions i que potser són simples persuasions (text 3), i Sant Tomàs empra ordinàriament la forma d'argumentació absoluta sense expressar cap atenuació. Una diferència tan oscil·lant no serveix pas con a distintiu de la veritat dogmàtica contra l'error.

Voler constrènyer amb arguments racionals a abraçar al Cristianisme serà un optimisme il·lusionari i, si tant volen, pueril, però res no té de racionalisme. El racionalisme consistiria en voler penetrar l'íntima essència de Déu o la realitat de les divines Persones o la funció del Verb sostenint la naturalesa humana; també ho seria el rebaixar aquestes altíssimes realitats al nivell de les realitats creades talment que poguessin reunir-se com a elements d'un únic sistema de coneixences, com pretenien els semiracionalistes del segle passat. Però d'aital racionalisme Ramón Llull n'és a les antípodes, posat que ningú com ell ha sabut ajuntar el fervor missioner al més pregònd misticisme ¹⁶. Tanmateix no és gens difícil espigolar textos on reconeix humilment la inescandallable pregonesa de les divines perfeccions. Serveixi de prova el capítol 177 del *Libre de Contemplació* ¹⁷.

[1] Ah Deus gloriós, misericordiós, piadós, poderós, virtuós! Confiant en la vostra ajuda e en la vostra gracia, lo vostre servidor a onrament e a reverencia de Vos encerca, Sènyer, en l'esser de la vostra essencia si ja porà venir a certa conexasa d'aquella cosa que es la vostra deitat, lo qual encercament fa, Sènyer, per dues entencions.

[2] La primerra entenció per que la mia anima encerca aver conexasa del vostre esser, es, Sènyer, per tal que mills e pus ferventment

¹⁶ Ho ha vist bé Menéndez y Pelayo, o. c., p. 265: «No pretende Lulio (que aquí estaría la heterodoxia) explicar el misterio, que es por su naturaleza incomprendible y supraracional». Tantdebó s'hagués atingut sempre a aquesta observació.

¹⁷ *Libre de Contemplació*, c. 177; edició Mallorquina, vol. IV, pp. 76=85.

s'enamor de Vos, e pus lóngament sia contemplant en Vos; car encercant vos s enamora hom de Vos, car on més ha hom se pensa en Vos, més crex la amor e la fervor e la gloria e la laor que hom ha en Vos.

[3] Vertuos Senyor! La segona entenció... es per so que pusca cativar e termenar les vertuts de la sua ànima en son encercament; car tal encercament comensa on defallirà sa conexensa e totes ses vertuts. On, est encercament, Sènyer, se fa a gloria e laor de Vos; car on pus l ànima defall a atényer e a saber l esser de la vostra essencia, pus ha conexensa del vostre excellent esser qui es tan gran e tan noble que nulla anima d home no pot apercebre ni atényer tota la noblea ni la vertut qui es en nostra divina essencia...

[14] ...En totes IIII maneres pot hom venir a certa conexensa de la vostra gloriosa essencia. On, com mon enteniment aja encerca sobre la quinta manera en tots temps, Sènyer, puria encerca que ja res no atrobaria, enan on més encercaria menys atrobaria; car les coses impossibols a saber e a conèxer, on més les vol hom conèxer ni apercebre pus fortment se rebava l' enginy e la conexensa del home...

[15] En axí com lo mirall no pot demostrar les figures que son detràs ell ni celles que lo son sobre lony, en axí a la mia anima no es donat poder ni natura ni propietat ni manera segons la qual sia poderosa d apercebre qual cosa ni que sia la vostra essencia en sí mateixa...

[16] ...En axí com al enteniment del home es cosa possíbol que aperceba e entena tot so qui dintre es termens tro als quals ha vertut e poder de entendre e d apercebre, en axí es cosa natural e segons raó que enteniment d home no pusca apercebre part: los termens tro als quals es termenada sa vertut e forsa.

[17] Com aquella cosa qui es la vostra essencia jo no pusca apercebre qual ni que sia en sí mateixa, no esdevé, Sènyer, sino per defalliment de ma conexensa qui defall a reebre mejor cosa de sí mateixa... Aquesta ignorancia qui es en la mia ànima esdevé per la gran noblea qui es en la vostra gloriosa essencia.

[18] ...Com la vostra essencia sia infinida e la mia ànima sia fenida e termenada, per assó no es meravella si la cosa infinida no pot tota esser coneguda per la cosa finida...»

Qui cerqui afinitats amb l'autor d'aquestes dites, no vagi pas als racionalistes que ensalcen l'abast universal de la intelligència humana;

vagi més bé al Ps. Dionís Areopagita o a Sant Joan de la Creu el Doctor Místic.

* * *

Dos mots encara sobre les altres acusacions. Nicolau Eymeric vegé un menyspreu de la fe en ço que Ramòn Llull la presentava com apropiada als rústecs, mentre lloava les argumentacions com convenients als esperits més subtils.

Però llàstima que no llegís més enllà dels mots, car en el text que va censurar (text 4) hauria vist que el mot fe no es referia a la fe formal sinò als arguments apologetics externs, autoritats i miracles, en oposició als arguments interns que fan ressaltar el valor immanent de la religió cristiana: mètode apologetic que es palesà molt eficaç des dels primers segles de l'Església (Aristides). Certament no reservava als rústecs la fe formal, val a dir, l'adhesió a la doctrina cristiana, qui posava tant d'interés en fer-hi arribar els savis. Eymeric cometé una confusió semblant a la dels teòlegs moderns que a base del lema de Sant Anselm «Credo ut intelligam» obriren les portes a un Teologia Nova de caire subjectivístic, com si el *Credo* posat abans del *ut intelligam* comportés un acte preracional.

Una remarca semblant farem a l'altre plany d'Eymeric per la menor fermesa que veu atribuïda als que abracen la doctrina cristiana només per fe. Tampoc aixó es refereix a la fe formal, ans bé a la fe no sostinguda per la coneixença científica dels seus motius interns.

Un nou malentès podria suscitar-se d'un text citat per Menéndez y Pelayo: «Quando est in aliquo gradu intelligendo, fides disponit illum in illo gradu credendo ut ascendat in alium gradum intelligendo, et sic gradu in gradum quousque intellectus ascendit ad primum obiectum et in ipso quiescit intelligendo...»

Què vol dir aquest engranatge progressiu d'actes de fe i d'intel·ligència? Hi veurem un altre menyspreu de la fe com si es convertís en una simple plataforma per a assolir graus més elevats de ciència? Seria una interpretació indubtablement errada, que només podria sortir de qui ignorés que la «intel·ligència de la fe», la sagrada teologia, no entra pas en substitució de la fe, ans al contrari, té la missió de presentar-li molt exactament el seu objecte.

Com a final, voldria proposar al judici dels lectors aquesta apreciació global del lullisme que sintetiza les darreres observacions. El procediment de Ramòn Llull en substància no és ni més ni menys que una magnífica exaltació de la Teologia de front al simple catecisme. El seu tort fou que parlà de raons *necessàries*; hauria expressat millor la realitat del seu sistema i tot hauria quedat en bon lloc, si hagués dit raons *internes*.

FR. BARTOMEU M. XIBERTA, O. CARM.

Roma

RAMÓN LLULL Y LA «DE DIVISIONE NATURAE»

Una nota sobre la segunda monografía luliana de Miss Yates*

Miss Frances A. Yates nos acaba de brindar una segunda monografía luliana,¹ y los que recuerdan su primera contribución² —o que leyeron la presentación española de sus tesis en un artículo posterior en estas páginas³— ya sabrán que cuando Miss Yates entra en el campo de los estudios lulianos hay que esperar ideas muy nuevas: tan nuevas que empiezan por sorprendernos demasiado para podernos convencer, pero cuyo verdadero valor se deja reconocer cuando la controversia que suscitara se ha sosegado. Su primera monografía abrió un camino completamente nuevo en la dilucidación del Arte luliano, al sugerir que era un sistema de *lógica natural* que subía y bajaba por la escala del ser, basándose en las correspondencias analógicas entre sus distintos peldaños o escalones. El aspecto más revolucionario de su manera

* Ahora que está finalmente a punto de publicarse el presente estudio, su autor se siente obligado a subrayar el hecho que fue escrito en agosto de 1962. Desde entonces, ya se ha publicado en esta misma revista el texto de la comunicación sobre "Ramón Llull y Johannes Scotus Eriugena" que Miss Yates había mandado al Primer Congreso Internacional de Lulismo en 1960 (*Estudios Lulianos*, VI, 1962, pp. 71-87). Pero aunque esta comunicación sea posterior en cuanto a la fecha de su publicación a la monografía cuyas tesis se examinan en este estudio, en 1960 —cuando fue leída en Formentor— representaba tan sólo una anticipación de dicha monografía. En el presente estudio ya se consideran, por lo tanto, los puntos esenciales de aquella comunicación, aunque no se la vaya citando paso a paso.

1 Frances A. Yates, *Ramon Lull and John Scotus Eriugena* (Warburg Institute, Londres, 1960) 44 pp., 4 láminas, 6 chelines (tirada aparte del *Journal of the Warburg & Courtauld Institutes*, XXIII, 1960).

2 *ib.*, *The Art of Ramon Lull: an Approach to it through Lull's Theory of the Elements* (Warburg Institute, Londres, 1954) 59 pp., 13 láminas, 8/6 chelines (tirada aparte de la misma revista, XVII, 1954).

3 *ib.*, "La teoría luliana de los elementos", *Estudios Lulianos*, III (1959) ps. 237-250, IV (1960) pp. 45-62, 151-166.

de ver el Arte era la idea que su combinatoria pudiera estar modelada sobre las técnicas de la astrología y de la medicina astrológica, y que la teoría luliana de los elementos debiera de ser, por lo tanto, una clave esencial para la comprensión de su argumentación artística tan complicada. Hasta entonces, la crítica luliana había concentrado sobre un aspecto mucho más evidente del Arte: su intento de relacionar todos los campos del conocimiento humano a ciertos *predicados absolutos*, las Dignidades divinas. Véase claramente que estas Dignidades formaban la base de la estructuración analógica del cosmos luliano, pero la manera en que se les utilizaba como la base para un *ars inveniendi veritatem* sistemáticamente combinatorio había permanecido oscuro hasta que Miss Yates pudo demostrar —y creo que, de hecho, lo demostró concluyentemente⁴— que las operaciones del Arte estaban modeladas sobre las que el Beato y sus contemporáneos creyeron ser las operaciones de la misma naturaleza: “les obres naturals” (*Art demonstrativa*, ORL, XVI, p. 17).

Su nuevo estudio es casi sorprendente como aquél, y sin duda alguna de tanta o mayor importancia para el futuro de los estudios lulianos. Siempre se había dudado de cuáles debieran de ser los orígenes específicos de la doctrina luliana de las Dignidades, aunque se concedía generalmente que era una doctrina más o menos augustiniana en el fondo. Ahora, Miss Yates nos ha mostrado dos cosas: en primer lugar, que la interpretación de las Dignidades como los arquetipos del ser corresponde de una manera bastante sorprendente a la interpretación de Juan Escoto Erígena de tales atributos divinos como *causas primordiales*, tal como éste la expresara en su *De Divisione Naturae*; y, en segundo lugar, que la relación entre la doctrina de las Dignidades y las operaciones de los elementos se hace mucho más comprensible si se mira a la luz de la doctrina de Escoto Erígena según la cual los cuatro elementos serían los instrumentos empleados por dichas causas primordiales en la labor de la creación. Conviene notar, asimismo, que Miss Yates subraya el hecho que la cosmología del Erígena se distingue de la luliana notablemente en cuanto carece por completo de la orientación astrológica de ésta, ya que la cosmovisión astrológica no había

⁴ V. mis reservas a las tesis de Miss Yates en *Estudios Lulianos*, II (1958) pp. 154-156, donde se precisan algunas de las diferencias principales entre nuestros puntos de vista.

penetrado el occidente todavía en el siglo IX. Aunque esto arguye la probable intervención de intermediarios, creo que Miss Yates ha podido establecer de una manera incontestable a la *De Divisione Naturae* como la fuente por lo menos indirecta de gran parte de la cosmología luliana, la cual es —a su vez— la base indispensable de las operaciones del Arte. La primera parte de su nueva tesis vióse apoyada de una manera interesantísima cuando su propia comunicación sobre “Ramón Llull y Johannes Scotus Eriugena” (v. *Estudios Lulianos*, VI, pp. 71-81) al I Congreso Internacional de Lulismo en abril de 1960 (la primera divulgación de su nueva teoría) fue seguida muy de cerca por una comunicación del Dr. Giulio Bonafede, de Palermo, el cual había llegado completamente independientemente a una teoría muy parecida, también tomando al Erígena como fuente de la doctrina luliana de las Dignidades.

Ahora bien, aunque estoy de acuerdo —después de ver las pruebas que Miss Yates y el Dr. Bonafede han proporcionado— en que la *De Divisione Naturae* tiene que ser la fuente de muchas ideas del Beato, no puedo hacer menos que expresar ciertas reservas acerca de muchos de los detalles del nuevo estudio de Miss Yates. Preocupándose sobre todo por establecer los puntos de contacto entre ambos pensadores, no se ha detenido tanto cuando se trataba de precisar las diferencias entre sus sistemas, y me parece que estas diferencias pudieran ser más importantes de lo que Miss Yates quisiera conceder. Más serio es el hecho de que quizás haya llegado a ver semejanzas que no existen en la verdad, a fuerza de interpretar diversos textos lulianos a la luz de la *De Divisione Naturae*. Ya notaremos algunos casos de interpretaciones de esta índole, pero antes de proceder con el análisis del artículo, quiero insistir una vez más en la importancia de sus tesis generales.

Miss Yates empieza por volver a subrayar el hecho de que existen relaciones entre la doctrina de las Dignidades y la teoría luliana de los elementos, porque esto le ha parecido muy importante para las relaciones entre Llull y Erígena: hasta que se conociera la importancia de la teoría elemental en Llull, no había para qué llamar la atención a la *De Divisione Naturae* como fuente posible de su cosmología, evidentemente neoplatónica y augustiniana en sus líneas generales. Pero si existiera un escritor que frecuentaba las obras de San Agustín y del Pseudo-Dionisio, y que construyera “un sistema universal a base de principios divinos, relacionándolos con una teoría de los elementos y

con un empleo peculiar de las categorías, su obra pudiera muy bien representar la fuente de las ideas lulianas” (p. 3). Tales son, efectivamente, las características del sistema construido por Escoto Erígena en su *De Divisione Naturae*.

Allí todas las cosas que existen se dividen en cuatro clases: (1) *creat et non creatur*, o sea Dios como fuente de todo lo que existe; (2) *creatur et creat*, o sean las causas primordiales, como Bonitas, Essentia, etc., que son “lo que los griegos llaman Ideas” y que constituyen, en conjunto, el Logos; (3) *creatur et non creat*, o sea todo lo que se halla en el campo del tiempo y del espacio, lo cual se deriva de las causas primordiales a través de los cuatro elementos, que son “los instrumentos creadores de las causas primordiales”, de los cuales “elementos católicos y universales se derivan las cualidades elementales sobre cuyas interrelaciones toda la orden de la creación queda construida, desde lo más bajo hasta lo más alto”: y finalmente (4) *nec creat nec creatur*, o sea Dios como el fin de todo: toda la creación tiene que regresar a las causas primordiales de las cuales procedió, y el microcosmo humano tiene un papel importantísimo que jugar en esto en cuanto fue cuando la Segunda Persona de la Trinidad se hizo hombre que “la creación fue redimida en él, de modo que él y la creación entera pueden elevarse de nuevo... hacia Dios. Así es que las causas primordiales, que son el Logos como Creador, no sólo descieneden a través de toda la creación sino que también ascienden de nuevo a través de ella, mediante el Logos como Salvador” (p. 5).

Comentando de una manera general sobre este sistema, Miss Yates destaca los siguientes puntos importantes: “En las causas primordiales y su relación con los elementos, tenemos por fin algo que pudiera explicar las relaciones entre las Dignidades lulianas y los elementos. En la identificación de las causas primordiales con el poder creador de la Segunda Persona... hallamos una idea que pudiera aclarar la relación entre las Dignidades lulianas y la Trinidad. Y en la doctrina mística del re-ascenso de toda la creación a las causas primordiales hay algo que nos recuerda aquel *ascenso y descenso* que Lull promete a los estudiantes de su Arte que concentran sobre Bonitas etc. como cualidades propias de los elementos” (p.5). Hay que decir inmediatamente que la relación que aquí se sugiere entre un re-ascenso de la creación entera *al fin del tiempo* y el ascenso y descenso continuo del Intelecto en el Arte luliano me parece débil, especialmente cuando recordamos que

el ascenso y descenso del intelecto pueden explicarse adecuadamente con pensar en la contemplación neoplatónica de la *analogía entis* ya tradicional en la escuela augustiniana y anselmiana. Y temo que la presencia de paralelos tan atrevidos (no es éste el único ejemplo) pudieran restar valor a otros que son, de hecho, muy convincentes. Tales son los otros señalados en esta cita, los cuales quiero examinar mucho más detenidamente.

Empecemos por considerar el campo de los principios divinos. Miss Yates señala que la fuente de la doctrina del propio Erígena acerca de las causas primordiales tiene que ser el *De Divinis Nomini-bus* del Pseudo-Dionisio, para el cual Bonitas, Essentia, etc. son las *optimas processiones*, y subraya la sugerencia de Mlle. d'Alverny⁵ que su transformación en *causas primordiales* en la *De Divisione* pudiera haber sido influida por la interpretación de este pasaje en un sentido "creacionista" por Máximo el Confesor (v. *Ambigua*, P. L. 122, 1199 ff.). Hasta aquí, notemos que Llull y Escoto Erígena están de acuerdo en cuanto a dicha transformación de los nombres divinos. El Erígena nunca llama sus causas primordiales "Dignitates Dei", aunque hable de *Dignitas* con respecto al lugar del hombre en el universo (siguiendo en esto al mismo Máximo y a Gregorio de Nyssa), pero sí les llama —entre otras muchas cosas— "principia exempla", lo cual constituye cierto paralelismo entre su terminología y la del Beato. Varían en número y orden (aunque casi todas sus listas empiezan, como las del Beato, con Bonitas), pueden barajarse para los fines de la contemplación, se prestan a ser contempladas —como los principios de la Figura A luliana— de una manera circular, y el Erígena hasta llega a describir una figura que tendría que parecerse bastante a nuestra Figura A, aunque no parece haber llegado a representarla: "ut hoc exemplò rerum sensibilium clarius elucescat, centrum et circumscriptum ei circulum diligenter intuere, rectasque lineas a centro inchoatas, et ad circulum porrectas, ibique terminatas", con el Verbum Dei como centro, y los principios colocados en su derredor (v. el pasaje de la *De Divisione*, P. L. 122, 622-6, que se cita como apéndice a la monografía de Miss Yates). Creados *ab eternitate* por Dios en el Verbo, no hay otra criatura que se interponga entre estos principios y la Trinidad

5 M. Th. d'Alverny, "Le cosmos symbolique du XIIIe siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1954 (pp. 31-81) v. p. 44.

(“quia nulla creatura inter ipsa et unam omnium causam interposita est”, P. L. 122, 616), de modo que puede decirse que —mediante el Verbo— *participan* en la Trinidad (Yates, ps. 7-8). Hasta aquí, el paralelismo entre ambos sistemas me parece muy notable, y creo que Miss Yates y el Dr. Bonafede tienen que tener razón en ver tales principios del Erígena como la fuente de la doctrina luliana de las Dignidades.

Miss Yates va más allá, sin embargo, para sugerir que aquí tenemos la raíz de la idea de un Arte que subiera hasta la Trinidad a través de las Dignidades, bajando de nuevo de la Trinidad a todos los *sujetos* posibles a través de la misma serie de principios absolutos. Es posible que así sea, aunque hasta ahora yo no puedo ver en las ideas expuestas más que la fuente de la doctrina de las Dignidades en sí. Lo que me parece más peligroso es que Miss Yates llegue a interpretar las Dignidades y sus correlativos casi a manera emanaciones, gracias a los dejos de emanacionismo que coloran la doctrina de las causas primordiales en el Erígena. Como vimos, estas causas no pertenecen a la primera de las cuatro *divisiones naturae* (creadora e increada) sino a la segunda (creada y creadora), siendo “principalia exempla, quae Pater in Filio fecit”. Creadas por el Padre en el Hijo, estas causas se identifican en su totalidad con el Verbo, mediante el cual el Padre prosigue con la labor de la creación. Fuese o no panteísta Escoto Erígena, es innegable que esta distinción tan neoplatónica tiende a establecer las causas primordiales como una primera zona de emanaciones. Hay más: es la Tercera Persona que logra los efectos de las causas primordiales, encargándose de la producción de los elementos, así que la labor de la creación se lleva a cabo por la intervención sucesiva de la *essentia* del Padre, del *virtus* del Hijo (manifestado en las causas primordiales) y de la *operatio* del Espíritu Santo (produciendo las primeras esencias elementales de las causas primordiales, v. más abajo). Esta división queda reflejada en todas las criaturas como una esquematización ternaria a base de *essentia*, *virtus* y *operatio*, un ternario de principios correlativos que recuerda los ternarios augustinianos de la *De Trinitate*, aunque la terminología empleada parece derivarse (v. Yates p. 23) más bien del tratado del Pseudo-Dionisio sobre las jerarquías celestiales. Miss Yates quiere ver aquí, en este ternario de correlativos erigenistas —más bien que en los ternarios augustinianos citados por el P. Platzeck en “La combinatoria

luliana” (*Revista de Filosofía*, 1953-4) —la fuente de la doctrina de los principios correlativos lulianos, los cuales ella interpreta muy a la luz de la *De Divisione Naturae*.

Por una parte, me parece que hay más afinidad entre los correlativos lulianos y el ternario augustiniano “amans, et quod amatur, et amor” (*De Trinitate*, VIII, 10) que entre los correlativos lulianos y los erigenistas, y creo además que la doctrina de los correlativos lulianos se desarrolló en gran parte precisamente dentro del campo del amor y bajo la influencia directa de San Agustín (v. *Romanistisches Jahrbuch*, VII, p. 243). Por otra parte, creo que Miss Yates ha deformado la doctrina luliana muy seriamente al intentar hacerla conformar con el ternario erigenista, identificando las Dignidades con la Segunda Persona de la Trinidad e aislándolas de la Primera por completo. Como muestra de la interpretación impuesta sobre las doctrinas lulianas por Miss Yates, baste considerar un esquema que nos propone (p. 25) para representar “las progresivas *correlativaciones* de las Dignidades y de las esencias elementales”:—

ESSENTIA DEL PADRE

VIRTUS DEL HIJO

Dignitates, o

causas primordiales

BONIFICAT[IV]UM

BONITAS (et alia)

|

BONIFICABILE BONIFICARE

|

OPERATIO DEL ESPÍRITU

los efectos de las causas

(esencias elementales)

IGNIFICATIVUM

IGNEITAS (et alia)

|

IGNIFICABILE IGNIFICARE

Este esquema me parece contradecir las ideas del Beato en varias maneras, y primeramente porque representa las Dignidades únicamente al nivel del Hijo, limitando su despliegue correlativo a este nivel, mientras Ramón Llull insiste repetidas veces en que la Bonitas de Dios se despliega en un ternario de Bonificativum, Bonificabile y Bonificare *cuyos tres miembros corresponden a las tres Personas respectivamente*, con el tercer correlativo (Bonificare) procediendo de la interacción de los otros dos, tal como el Espíritu Santo procede del Padre y el Hijo. Baste citar el *Liber de Correlativis Innatis* (1310): “Diximus autem Patrem unam esse Personam, Filium aliam, Spiritum Sanctum aliam, quae quidem tres Personae, una Bonitas existunt, una Magnitudo &c., una natura, & substantia, & essentia indivisa, & una Deitas; tamen, quia sicut correlativa supradictarum rationum differunt, constituunt hoc modo; nam

Tiva praedictarum Personam Patris constituunt: & *Bilia*, Personam Filii; ipsum vero *Are*, videlicet *bonificare*, *magnificare* &c. Personam Spiritus Sancti, sub ratione amoris” (ps. 50-51, en *Opera Parva*, I, Palma 1744). Y creo que por lo menos los inicios de la misma doctrina, aunque expresada con la ayuda de una terminología mucho más primitiva, están implícitas en muchas de las “demonstraciones” de la Trinidad en el tercer libro del *Libre de demostracions* (c. 1275, v. *Romanistisches Jahrbuch*, VII, ps. 245-6).

También creo que la sucesión de *fases* (por no emplear la palabra *emanaciones*) en la labor de la creación, tal como la vemos en la columna izquierda de este esquema, es totalmente incompatible con la visión luliana de la creación. Por una parte, el Beato nos dice —a pesar de aquella identificación de los tres tipos de correlativos como características de las tres Personas respectivamente— que *cada una de las tres Personas* tiene que ser al mismo tiempo agente, paciente y acción en Dios (*iamant, amat y amor*) v. *Libre de demostracions*, ORL XV, p. 245, cit. *Romanistisches Jahrbuch*, VII, p. 243); puede haber habido cambios en el pensamiento del Beato en cuanto a este particular (uno de los objetos de mi estudio prometido de su terminología trinitaria será, precisamente, averiguar si los hubo, o si los cambios fueron solamente cambios terminológicos), pero no creo que su doctrina trinitaria conformara con la del Erígena en ninguna época. Por otra parte, no recuerdo ninguna exposición de la creación en las obras lulianas que nos pareciese sugerir tal repartimiento de dicha labor entre las tres Personas divinas. Ahora bien, todo esto no quiere decir que Miss Yates no tenga toda la razón al buscar el origen de las Dignidades en aquellas *causas primordiales*; pero me ha parecido imprescindible indicar aquí las reservas muy fuertes que me han inspirado sus interpretaciones de las doctrinas trinitarias del Beato.

Si pasamos ahora al campo de los elementos, notaremos otros casos de paralelos importantes, pero también cabe dudar si los dos sistemas puedan indentificarse hasta el punto sugerido por Miss Yates. En el sistema de la *De Divisione*, la tercera división (*quod creatur et non creat*) —“el universo creado de todo lo que se conoce en la generación, en el espacio y en el tiempo” (p. 5)— se deriva de las causas primordiales mediante la intervención de los elementos “en su forma primaria”: los cuatro elementos son al mismo tiempo los efectos directos de la operación de las causas primordiales, y sus instrumentos

para el resto de la labor de la creación. Estos elementos primitivos no son los elementos corpóreos que conocemos por experiencia directa, sino esencias incorpóreas que existen de una manera muy pura en la materia informe: “Catholica quoque solent appellari, id est, universalia; ex ipsis siquidem propria singulorum corpora fiunt” (P. L. 122, 664). Los *elementos católicos* constituyen, por decirlo así, un *medio* entre las causas primordiales y el resto de la creación, el cual consiste en las interrelaciones de las cuatro cualidades elementales, que proceden (como otra zona de emanación) de los mismos *elementos católicos*.

Ahora bien, estos *elementos católicos* ya están sumisas de por sí a las *categorías* del tiempo y del espacio, “y las cualidades elementales, con todo lo que procede de ellas, están sumisas a éstas y a todas las demás categorías” (p. 11). Efectivamente, si tales son las ideas del Erígena, Miss Yates tiene mucha razón el decir que “las categorías parecen ser aquí... más bien una creación divina que emana de las causas primordiales, o un instrumento de su poder creador al informar el caos informe, que instrumentos de la razón humana” (p. 11). Y Miss Yates sugiere que las *quaestiones* del Arte luliano, basadas en las categorías, pudieran estar relacionadas a las Dignidades de la misma manera. De hecho, el Beato tiene ideas muy parecidas en cuanto a la existencia de los cuatro elementos en una forma muy sutil e incorpórea (v., p. e., “les branques” del Arbre elemental del *Arbre de sciència*, ORL XI, ps. 27-30), y también en cuanto a la presencia de las categorías en el caos: al estudiar el *Liber Chaos* del Beato, Miss Yates ha podido encontrar una serie de ideas paralelas que son muy importantes, sobre todo con respecto a las esencias elementales (Igneitas, Aeritas, Aqueitas y Terreitas) y con respecto a las diez categorías aristotélicas (v. Yates ps. 18-21). Si no hubiera ningún otro pensador que colocara las categorías en el caos (con la excepción de discípulos del Erígena tales como Honorio Augustodunense en el s. XII, los cuales pudieran haber sido los intermediarios entre el irlandés y el mallorquín), este paralelismo sería una prueba decisiva de la influencia de la *De Divisione Naturae* sobre la cosmología luliana.

Todavía hace falta averiguar, sin embargo, si la tradición erigenista era la única fuente posible para tales ideas acerca de las categorías (y cabe estudiar no sólo la tradición cristiana sino también la arábica en este particular). Sería importante, además, hacer un análisis más detenido de las ideas lulianas, como también de las relaciones entre

las categorías del *Liber Chaos* y las *quaestiones* del Arte. Aunque debemos recordar que las “regles e questions” no adquieren toda su importancia hasta las Artes de la segunda época, hay que reconocer que el *Liber Chaos* es de los años entre 1275 y 1281, así que si existiera una relación innegable entre las teorías físicas de este libro y las de la *De Divisione*, ya le tendríamos al Beato influido por Escoto Erígena en años próximos a los de la invención del Arte. Todavía quedaría por demostrar, asimismo, la influencia decisiva del Erígena en el génesis del *Ars Magna* primitivo. Aquí tocaría volver a escudriñar no solamente el *Ars Magna* primitivo y el *Ars Universalis* sino también todo el *Libre de contemplació* y el *Libre del gentil* a la luz de las ideas de Miss Yates, ¡pero no me atrevo a intentarlo dentro de los límites de esta nota!

Hemos hablado en estos últimos párrafos más bien de las relaciones entre los elementos y las categorías que de las relaciones entre aquéllos, las causas primordiales y las Dignidades. Aquí las cosas se complican un poco en cuanto a lo luliano gracias a la manera de proceder de Miss Yates: en su primer artículo, había empezado por estudiar la analogía entre la combinatoria del *Ars Magna* definitivo y la combinatoria astrológica del *Tractatus de Astronomía*, y ahora vuelve sobre el mismo terreno para destacar de nuevo que el Beato insiste —en la obra astronómica (o sea *astrológica*)— que las Dignidades son para él las auténticas *cualidades propias* de los cuatro elementos, y por lo tanto de los cuerpos celestiales. En el sistema del Erígena, las esencias elementales se hallan inmediatamente debajo de las causas primordiales (más arriba que el cielo *y que los ángeles*), y parece que son los instrumentos *exclusivos* de las causas primordiales, o sea que ninguna parte de la creación inferior puede derivarse de éstas sino mediante la intervención de dichas esencias elementales. Y Miss Yates deduce, de las relaciones entre elementos y Dignidades en el *Tractatus de Astronomía*, que lo mismo tiene que haber sido verdad para el Beato.

Aquí conviene hacer varias observaciones. En primer lugar, para encontrar las verdaderas relaciones entre la astrología y el Arte lulianos no conviene partir de las Artes posteriores de nueve Dignidades ni de una obra tardía como el *Tractatus de Astronomía* (1297), sino buscar cómo se relacionaban en la primera época, cuando ambos sistemas funcionaban sobre la misma base cuaternaria (v. loc. cit. n. 4). En segundo lugar —y aquí ya se trata de algo mucho más serio— me parece que acercarse al Arte por el estudio de una de sus aplicaciones

científicas pudiera falsear la dirección de una influencia: el trabazón entre Dignidades y elementos que Miss Yates ha hallado en la *Astronomia* pudiera estar presente en ella precisamente porque aplicábase en ella un Arte basado en las Dignidades al campo de la astronomía, con una consiguiente interpretación de las influencias celestiales a la luz de una doctrina antecedente acerca de la influencia de las Dignidades sobre todos los escalones de la creación. Miss Yates nos dice que “quizás... la astrología del Arte no se mostraba cuando éste se empleaba para fines apologéticos, sino tan sólo cuando se empleaba en las ciencias que estaban basados sobre los principios astrológicos, como la medicina” (p. 31); puede ser que sea así, pero suponer esta supresión de principios astrológicos inherentes en el Arte siempre que éste no se aplicara a temas netamente astrológicos es, según mi parecer, una hipótesis innecesaria. Y creo que para poder establecer la relación que Miss Yates ha querido ver entre la operación de las Dignidades y la operación de los elementos de una manera concluyente, tendríase que mostrar la presencia de esta relación precisamente en obras cuyo tema no tuviese nada que ver con la operación de las influencias celestiales en el campo de los *elementata*.

Este punto es muy importante para la interpretación tanto del Arte como de la cosmología que el Arte presupone. Por mi parte, sigo estando de acuerdo con lo que Miss Yates ahora cree que fué un “error” en su primer estudio luliano: “a saber, que entonces pensaba que Lull estaría empleando la teoría de los elementos como algo por el cual se arguía hacia arriba (por decirlo así), y analógicamente, desde el esquema estructural” (*the patterns*) “del mundo natural hacia el esquema estructural del mundo divino”. Y sigue diciendo: “Ahora, sin embargo, es patente que los elementos son para Lull, como para Escoto Erígena, los efectos inmediatos de las causas, o sea de las Dignidades. Como esencias elementales en el caos, tienen la misma capacidad para desplegarse correlativamente” (*the same power of correlative expansion*) “que las *Dignitates*. Sobre la escala del ser, están arriba y no abajo, encontrándose inmediatamente debajo de las mismas *Dignitates*. Como esencias en el caos, representan la primera sección” (*stage*) “en la tercera división de la naturaleza, [siendo] los efectos de las causas. Son la Operatio del Espíritu que procede del Virtus del Hijo” (p. 25). En primer lugar, creo que con lo dicho arriba acerca del esquema de la correlativación ya podemos deshechar esta última afirmación por

completo. En segundo lugar, aunque estoy de acuerdo en que las Dignidades obran a través de las esencias elementales y de los elementos concretos en los *elementata*, no creo que pueda afirmarse que los elementos sean los instrumentos *exclusivos* de las Dignidades, ni que vengan inmediatamente después de las Dignidades en la escala del ser.

¿Qué sería entonces de la manifestación de las Dignidades en las tres potencias del alma, o en los ángeles? No tenemos que olvidar que en el *Arbre de sciència* (para citar tan sólo la descripción más enciclopédica del cosmos luliano) los elementos se describen en el primer árbol, y aunque dependan de las influencias celestiales descritas en el Arbre celestial, éste es anterior (o sea *inferior*) al Arbre angelical. Más arriba del Arbre celestial, me parece que los elementos ya no cuentan para nada. Hasta el presente, todos los textos lulianos que he estudiado describen una estructuración del mundo *material* que se parece, efectivamente, a la visión de la *De Divisione Naturae*, pero no me he dado cuenta de nada que sugiriese que el mundo *espiritual* estuviese estructurado a base de los elementos, sino tan sólo a base de la manifestación *directa* de las Dignidades (y, a medida que se desarrolla la doctrina trinitaria de los correlativos, por la correlativación de las mismas Dignidades).

Me parece que también conviene distinguir muy claramente entre la estructura del Arte luliano en sí y la estructura del universo que este Arte se empleaba para investigar. Conceder que las esencias elementales fueran “los efectos inmediatos de las causas, o sea de las Dignidades”, en el campo de los *elementata* no significa necesariamente que las operaciones elementales jugasen otro papel *en el Arte* que el de proporcionar un modelo para su combinatoria, cuya argumentación pudiera seguir siendo netamente analógica (y nada más) en todos los otros campos que servía para investigar. Esta argumentación *tiene que ser analógica*, desde luego, *cuando se aplica a la presencia de las Dignidades en Dios*, y yo sigo creyendo que lo es siempre que esté aplicando técnicas combinatorias derivadas del estudio de los elementos *a sujetos no elementados*. Ahora bien, cuanto más se parezcan la cosmovisión erigenista y la cosmovisión luliana con respecto al mundo material, tanto más justificable debiera de haberle parecido al Beato la aplicación de estas técnicas analíticas de naturaleza combinatoria (cuya eficacia parecía evidente en el campo de la inves-

tigación de “les obres naturals”) a otros campos del conocimiento humano.

Hay otros pormenores en que no estoy de acuerdo con la interpretación de las ideas lulianas que hallamos en el nuevo estudio de Miss Yates que no puedo considerar en esta ocasión, como también muchas otras sugerencias muy llamativas: tal es, p. e., la idea de que el Beato pudiera haber llegado a conocer las ideas de la *De Divisione* gracias a la divulgación de esta obra entre los albigenes, en tierras de Provenza, y por lo tanto no solamente en Montpellier sino quizás también en Cataluña, por influencia de los refugiados que se escaparon a la corte catalana como consecuencia de la cruzada; o el papel que pudiera haber jugado la *Clavis Physicae* de Honorio Augustodunense en dicha transmisión. Pero me parece que muchos detalles de su argumento tan sugestivo hubieran quedado más claros si hubiera distinguido mejor entre las aplicaciones particulares del Arte y el Arte como un *ars inveniendi veritatem* general, como también entre los procedimientos técnicos del Arte en sí y la cosmología cuyos diversos aspectos tenía el objeto de investigar. Es, también, peligroso citar las obras tardías del Beato cuando se está investigando el origen de sus ideas, en lugar de examinar las primeras obras en que estas ideas se manifiestan, porque el sistema luliano se desarrolló de una manera sorprendente entre el *Libre de contemplació* y el *Ars Magna* definitivo.

Algunos de los paralelos entre el sistema del irlandés y el sistema luliano en su forma definitiva parecen menos significantes cuando vemos que el fenómeno luliano que se cita fue la consecuencia de una evolución interna que partiera de una posición bastante menos parecida a la de la *De Divisione*: estoy pensando, aquí, por una parte en el empleo que Miss Yates hace (p. 14) de la *tabula Artis Brevis*, y por otra parte en su discusión de la correlativación del cosmo luliano (para la cual v. ahora la tercera parte de mi propio *El Microcosmos Lullianum*, Palma 1961). Pero a pesar de todas estas reservas (que no pude dejar de formular sin incurrir el peligro de parecer estar recomendando muchas interpretaciones que me parecen dudosas, por llamativas que sean) estoy sinceramente convencido que Miss Yates nos acaba de presentar —por segunda vez— con una contribución de altísimo valor para el progreso de los estudios lulianos. Ya no puede caber duda que la *De Divisione Naturae* ejerciera una influencia muy importante sobre el pensamiento del Beato, aunque en vista de sus muchas divergencias tan

notables me parece seguro que dicha influencia se ejerciera indirectamente, a través de intermediarios que todavía están por identificar (y conviene repetir que Miss Yates también está pensando, desde luego, en una influencia *indirecta*, aunque no se atreviera a intentar la identificación de los intermediarios precisos sino tan sólo a indicar algunas posibilidades para la investigación posterior.

Unas cuantas palabras más, en conclusión, acerca de las contribuciones lulianas de Miss Yates (y palabras que escribo muy sinceramente a manera de elogio y no de crítica): creo que uno de los mayores méritos de su manera de proceder consiste en presentar sus ideas no solamente de una manera muy sugestiva sino también de un modo tan llamativo y *provocativo*, estimulando sus lectores a una reconsideración radical de sus propias ideas sobre cada particular. Su entusiasmo es contagioso, hasta cuando la conduce a ofrecernos oportunidades para criticarla. Un investigador menos apasionado hubiera abierto menos caminos, queriendo protegerse contra las posibilidades del contrataque, con la consecuencia de que hubiera terminado por contribuir infinitamente menos al desarrollo de nuestros conocimientos.

R. D. F. PRING-MILL

Oxford

EIN WIEDERGEFUNDENES WERK RAIMUND LULLS
AUS DER ZEIT DES VIENNENSER KONZILS:
«DE DIVINA HABENTIA»

Der im 15. Jahrhundert geschriebene, aus dem Colegio mayor von Alcalá stammende Codex 65 der Madrider Universitätsbibliothek ist ein gewichtiger, von der Forschung bisher nicht herangezogener Zeuge der Lullustradition. Eine genaue Beschreibung der ganzen Handschrift wird erst der im Druck befindliche Band V der *Opera latina* enthalten. Doch soll bereits jetzt das bemerkenswerteste Stück aus dem Codex angezeigt werden.

Unmittelbar nach dem im Dezember 1311 in Vienne vollendeten *Liber de ente reali et rationis*, der die fol. 104r - 139v ausfüllt, beginnt auf fol. 139v ein Werk, dem wie mehreren anderen Lullusbüchern derselben Handschrift weder ein Titel noch die übliche Anrufung Gottes vorangestellt ist. Das Initium lautet:

Divinam habentiam intendimus venari cum decem principis Artis generalis, tenendo modum ipsius Artis. Quae principia sunt haec: Divina bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, intellectus, voluntas, virtus, veritas, gloria et cum concordantia. Quia cognita sua habentia, habemus cognitionem de sua existentia, essentia, substantia et natura et cetera agentia. Quae cognitio erit valde alta, utilis et profunda. Subiectum huius libri est compositum ex subiecto theologiae, quod est Deus, et subiecto philosophiae, quod est intelligibile. Et hoc facimus, ut iste liber sit theologicus et philosophicus, et quia cum tali subiecto intellectus humanus erit valde altus et profundus in scientia. In arte ista intendimus facere positiones cum lumine fidei. Quas positiones reducemus ad syllogismos primitivos, veros et necessarios, ut apparebit in processu. Ratio, quare hoc facimus, est, quia lumen fidei disponit syllogismum primitivum, verum et necessarium et per quid demonstrativum tali modo, quod humanus intellectus non potest rationabiliter intelligere ipsum syllogismum esse falsum, neque oppositum syllogismum esse verum.

Auf fol. 155r endet das Werk mit folgendem Explicit:

Finite est quinta distinctio quaestionum. Et data est doctrina, per quem modum artificialiter possunt fieri quaestiones de Deo per modum intelligendi et solvere¹ omnes obiectiones, quas infideles possunt facere contra sanctam fidem catholicam. Si autem aliquos errores in hoc libro contra sanctam fidem catholicam,² ignoranter dixi, eo quia vere catholicus sum. Et ideo submitto librum istum ad correctionem sanctae ecclesiae Romanae. *Ad laudem et honorem Dei finivit Raimundus istum librum in civitate Viennae, in qua erat concilium generale, mense Ianuarii anno 1311 incarnationis Domini nostri Iesu Christi. Amen.*

Der fehlende, auch an keiner anderen Stelle der Handschrift feststellbare Titel des Werkes kann, solange wir nur diesen einen Text besitzen, nur durch Konjektur aus dem Initium und aus dem Gesamthalt erschlossen werden. Wahrscheinlich hiess er *De divina habentia* oder *Liber de divina habentia*. Auf jeden Fall wird man annehmen können, dass die seltene Formulierung *divina habentia* im Titel vorkam, weil sie im Initium als Gegenstand der Untersuchung genannt ist und tatsächlich auch das durchgängige Thema des Werkes bildet.

Raimund Lull soll das Buch während des Konzils in Vienne vollendet haben, und zwar im Januar 1312, wenn wir die heute übliche Anstelle der von Raimund gebrauchten Jahreszählung *ab incarnatione* zugrundelegen.

Falls die Angaben des Explicit zutreffen, haben wir ein echtes, nicht unbedeutendes Werk Raimunds vor uns, das in seiner Ausdehnung etwa dem bekannten *Liber lamentationis philosophiae*³ entspricht aber der ganzen Lullusforschung, die wir überblicken können, bisher unbekannt war. In keinem einzigen Werkkatalog konnten wir einen Titel feststellen, der sich mit einiger Wahrscheinlichkeit auf das vorliegende Werk beziehen liesse.

Entwertet das Schweigen der Kataloge die Angaben der Madrider Handschrift? Keineswegs. Denn der im August 1311 vollendete Katalog des Electoriums konnte das Buch nicht enthalten; das später angefügte Supplement aber erhebt, wie man weiss, keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Alle übrigen Gesamtkataloge aber verlieren, weil späteren

¹ So der Codex; vielleicht zu verbessern in: solvi.

² Hier ist ein Wort zu ergänzen, vielleicht: protuli, oder: inveneris.

³ RAIMUNDUS LULLUS, *Liber lamentationis philosophiae*; cf. P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris*, II, Paris 1934, nr. 335, fd. Der *Liber lamentationis philosophiae* steht in unserem Codex auf f. 65r — 80r, nimmt also, von derselben Hand in gleicher Grösse geschrieben, etwa den gleichen Raum ein wie der *Liber de divina habentia*.

Datums, gegenüber unserer Handschrift an Gewicht. Wenn in ihnen der Titel eines nur begrenzt verbreiteten Werkes fehlt, ein Titel, der so besagt dies nichts gegen die Echtheit; vor allen dann nicht, wenn ohnedies vielleicht früh durch Textverderbnis verloren gegangen war, die Glaubwürdigkeit der handschriftlichen Angaben durch äussere und innere Gründe gestützt wird.

Dies trifft in unseren Fall zu. Denn die Handschrift enthält ausser dem *Liber de divina habentia* sieben echte Werke Raimunds und schreibt ihm kein apokryphes Werk zu. Der *Liber de divina habentia* erscheint genau an der chronologisch richtigen Stelle, unmittelbar nach dem im Dezember 1311 verfassten *Liber de ente reali et rationis*. Bisher musste man zwischen Dezember 1311 und März 1312, dem Entstehungsmonat des *Liber de ente simpliciter absoluto*, eine beträchtliche Produktivitätslücke annehmen. Nun kann sie durch den im Januar 1312 vollendeten *Liber de divina habentia* bestens ausgefüllt werden. Nach diesen äusseren Kriterien zu urteilen, ist also das Zeugnis des Explicits durchaus glaubwürdig. Dagegen ist es völlig unwahrscheinlich, dass ein späterer Lullist — zu welchem Zweck auch? — eine so treffende Datierung und ein so seltsames Thema hätte finden können, das sehr wohl unserem eigenwilligen Doctor Illuminatus, aber kaum einem unoriginellen Epigonen zuzutrauen ist.

Zu sehr tragen auch Zielsetzung, Aufbau, Gedankenführung und der ganze Stil des Buches die Züge des Meisters, als dass man es aus inneren Kriterien einem anderen als ihm selbst zuschreiben könnte.

Ziel des Buches ist es, die *divina habentia*, das göttliche Haben, d. h. die besondere Art, wie Gott sich selbst und die Welt besitzt, zu untersuchen, um dadurch zugleich das ganze Dasein, Wesen und Wirken Gottes deutlicher zu erblicken. Insbesondere ist aber der Nachweis der vier wichtigsten Glaubensartikel⁵ angezielt, der Trinität, der Inkarnation, der Schöpfung und des ewigen Lebens. Mit Hilfe der aus der *Ars generalis* bekannten zehn Prinzipien *bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, intellectus, voluntas, virtus, veritas, gloria* und *concordantia* soll dieser Nachweis erbracht werden.

Das Buch ist in fünf Distinktionen eingeteilt. Die erste behandelt

⁴ RAIMUNDUS LULLUS, *Liber de ente simpliciter absoluto* (GLORIEUX fv), f. 2r — 8r; *De articulis fidei* (GLORIEUX bo), f. 8v — 27r; *Liber de Deo* (GLORIEUX en), f. 27v — 55r; *Liber natalis pueri parvuli Iesu Christi* (GLORIEUX fa), f. 55v — 65r; *Liber lamentationis philosophiae* (GLORIEUX fd), f. 65r — 80 r; *Liber de ente reali et rationis* (GLORIEUX fu), f. 104r — 139v; *Liber novus Physicorum* (GLORIEUX et), f. 155v — 163r.

⁵ 'Probavimus quattuor articulos magis principales in sancta fide catholica': *Liber de divina habentia*, Dist. IV, f. 148v.

die Trinität, die zweite die Inkarnation, die dritte die Schöpfung, die vierte das ewige Leben, die fünfte beantwortet Fragen.

In der ersten Distinktion wird in neun Syllogismenreihen aufgrund der ersten neun Prinzipien der *Ars generalis* das innergöttliche Haben als ein Besitzen in der Höchstform der *concordantia* dargestellt. Da diese *concordantia* nur in einer Mehrheit, näherhin in der Dreiheit des Habenden, des Gehabten und des Habens selbst, verwirklicht wird, folgt daraus die Dreieinigkeit.

Die zweite Distinktion zeigt in zehn Syllogismen, dass Gott als höchste Ursache auch die höchste Wirkung bei sich haben muss, woraus sich die Menschwerdung ergibt.

Thema der dritten Distinktion ist das göttliche Haben der Welt in der Weise der absoluten Herrschaft (*dominium*). Im Hinblick auf die zehn Grundprinzipien wird daraus die Schöpfung und ihr zeitlicher Anfang abgeleitet.

Die vierte Distinktion geht davon aus, dass Gott in seinem Wirken immer ein höheres Ziel vor sich hat. Daraus ergibt sich die Erhöhung der Engel und Menschen zur Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes im ewigen Leben.

In der fünften Distinktion werden über 120 bedeutsame Fragen zu den vier behandelten Glaubensartikeln erörtert.

Das Buch bewegt sich ganz im Rahmen der späten Theologie und Philosophie des Doctor Illuminatus. Doch ist hier ausdrücklicher als in irgend einer anderen Schrift das göttliche Haben zum Thema gemacht. In geistvoller Weise wird dieses Haben zunächst als innergöttliches Miteinandersein, dann als die Ubereinkunft Gottes mit der Welt in der Menschwerdung, in der Weltschöpfung und —erhaltung und in der Mitteilung des ewigen Lebens gedeutet. So erscheint in dem wiedergefundenen Werk, wenn auch überall die bekannten Motive auftauchen, das tiefe, vielschichtige und auch in die Zukunft weisende Denken Ramon Lulls in einer neuartigen, so in keinem anderen Buch voll sichtbaren Perspektive.

Diese summarischen Andeutungen mögen zur vorläufigen Feststellung der Echtheit des Werkes genügen. P. Antonio Oliver wird den *Liber de divina habentia* zusammen mit den übrigen Viennenser Werken in Bälde edieren. Dann erst wird das hier Angedeutete zu Ende geführt und die Echtheit über die eindeutige Angabe des *Explicit* hinaus auch aus der Struktur und Gestalt des Textes selbst erwiesen werden können.

HELMUT RIEDLINGER
Universität Freiburg i. Br.

RESUMEN DE LA NOTA DEL DR. RIEDLINGER

El Códex 65 de la Biblioteca Universitaria de Madrid, procedente del Colegio Mayor de Alcalá y escrito en el s. XV es un notable testimonio de la tradición luliana, que no ha sido tenido en cuenta hasta hoy por los investigadores.

En el vol. V del las *Opera Latina*, ya en prensa, se dará una detallada descripción de todo el ms.

Lo que ahora hace el caso es lo siguiente:

Inmediatamente después del *Liber de ente reali et rationis*, que ocupa los folios 104r - 139v, empieza, en el fol. 139v, una obra, que, como la mayoría de las de Llull contenidas en este mismo ms., no encabeza ningún título ni invocación a Dios.

El incipit es el siguiente: *Divinam habentiam intendimus venari cum decem principiis Artis generalis, tenendo modum ipsius Artis. Quae principia sunt haec: Divina bonitas, magnitudo, aeternitas, potestas, intellectus, voluntas, virtus, veritas, gloria et cum concordantia. Quia cognita sua habentia, habemus cognitionem de sua existentia, essentia, substantia et natura et cetera agentia. Quae cognitio erit valde alta, utilis et profunda. Subiectum huius libri est compositum ex subiecto theologiae, quod est Deus, et subiecto philosophiae, quod est intelligibile. Et hoc facimus, ut iste liber sit theologicus et philosophicus, et quia cum tali subiecto intellectus humanus erit valde altus et profundus in scientia. In arte ista intendimus facere positiones cum lumine fidei. Quas positiones reducemus ad syllogismos primitivos, veros et necesarios, ut apparebit in processu. Ratio, quare hoc facimus, est, quia lumen fidei disponit syllogismum primitivum, verum et necessarium et per quid demonstrativum tali modo, quod humanus intellectus non potest rationabiliter intelligere ipsum syllogismum esse falsum, neque oppositum syllogismum esse verum.*

El explicit, fol 155r, termina así: *Finita est quinta distinctio quaestionum. Et data est doctrina, per quem modum artificialiter possunt fieri quaestiones de Deo per modum intelligendi et solvere omnes obiectiones, quas infideles possunt facere contra sanctam fidem catholicam. Si autem aliquos errores in hoc libro contra sanctam fidem catholicam, ignoranter dixi, eo quia vere catholicus sum. Et ideo submitto librum istum ad correctionem sanctae ecclesiae Romanae. Ad laudem et honorem Dei finivit Raimundus istum librum in civi-*

tate Viennae, in qua erat concilium generale, mense Ianuarii anno 1311 incarnationis Domini nostri Jesu Christi. Amen.

El título de la obra que no figura en ningún lugar del ms., y puesto que no poseemos ningún otro texto de ella, puede conjeturarse sólo por el initium y el contenido. Debió ser seguramente «*De divina habentia*» o «*Liber de divina habentia*». Puede admitirse que la extraña fórmula *divina habentia* pasó al título, por figurar en el inicio como objeto de la investigación y por ser en realidad el tema en torno al que gira la obra.

Llull debió terminar el libro en Vienne durante el concilio, y concretamente en enero de 1312, traduciendo a nuestro estilo la datación del Explicit. Según los datos de ese explicit, tenemos delante una auténtica y muy significativa obra de Llull, cuyo desarrollo es parecido al conocido *Liber lamentationis philosophiae*, y que hasta hoy había permanecido desconocido a toda la investigación luliana. En ningún catálogo podemos señalar un título que permita relacionarlo con alguna verosimilitud con esta obra. ¿Ese silencio de los catálogos hace sospechosos los datos del ms. de Madrid? De ningún modo.

El catálogo del Electorium, terminado en agosto de 1311 no pudo contener este libro; el Suplemento que más tarde se le añadió, no pretende, como todos saben, ser completo. Los demás catálogos más tardíos, pierden peso ante nuestro manuscrito. Que en tales catálogos falte el título no dice nada contra la fe que merecen los datos del ms. avalados por criterios externos e internos.

Nuestro ms., en efecto, contiene, además del *Liber de divina habentia*, siete obras auténticas de Ramón, y no le atribuye ninguna apócrifa.

Cronológicamente el *Liber* ocupa un lugar perfecto, inmediatamente después del *Liber de ente reali et rationis* acabado en diciembre 1311.

Hasta ahora debía admitirse un considerable hueco de productividad entre diciembre 1311 y marzo 1312, mes de la redacción del *Liber de ente simpliciter absoluto*. Hueco que queda ahora bien cubierto por el *Liber de divina habentia* concluido en enero 1312.

El fin, construcción, sucesión de argumento y todo el estilo del libro llevan el sello del Maestro.

Fin del libro es investigar el *haberse de Dios*, es decir, la forma como Dios se posee a Sí y al mundo, y exponer su ser, su esencia y su obra teniendo de mira principalmente los cuatro artículos de la fe: la Trinidad, la Encarnación, la creación y la vida eterna, y con

la ayuda de los diez principios de la *Ars generalis* se lleva adelante la argumentación y la demostración.

El libro se divide en cinco distinciones: la 1.^a trata de la Trinidad; la 2.^a, de la Encarnación; la 3.^a, de la creación; la 4.^a, de la vida eterna, y la 5.^a responde a las cuestiones.

El libro se mueve, pues, en su conjunto en el campo de la teología y filosofía tardía del Doctor Iluminado, y en él aparecen los motivos conocidos y comunes en sus obras, mas apoyando un pensar profundo, estratificado, clarividente, en una perspectiva nueva, que no es visible en ningún otro libro.

Basten esas sumarias anotaciones para dejar por ahora firme la autenticidad de la obra. El P. Antonio Oliver editará pronto por primera vez el *Liber de divina habentia* juntamente con las restantes obras del período vienense. Entonces podrá completarse con todo detalle lo que aquí queda sólo indicado, y demostrarse la verdad del Explicit por la estructura y conjunto del texto mismo.

CIRCUNSTANCIAS HISTÓRICAS QUE INSPIRARON LA COMPOSICIÓN DEL «TRACTATUS DE MODO CONVERTENDI INFIDELES», DEL BTO. RAMÓN LLULL

De los cuatro Papas a los que, según consta históricamente, el Bto. Ramón Llull expuso sus planes y propósitos misionológico-apolo-géticos, ecuménicos y de cruzada, y a quienes pidió con encarecimiento la realización de los mismos (Nicolás IV¹, Celestino V², Bonifacio VIII³ y Clemente V⁴), sin duda alguna, fue el primero —gran conoedor del Oriente cristiano⁵ y primer Papa franciscano⁶— el que tuvo que inspirarle más viva confianza y en el que, lógicamente, pondría más firmes esperanzas.

La erección canónica del colegio misionero de Miramar (Mallorca), en virtud de Bula de Juan XXI (1276)⁷, para la formación

¹ Presentóle los escritos «*Quomodo Terra Sancta recuperri potest*» (Ed. Beati Magistri Raimundi Lulli OPERA LATINA, a magistris et professoribus edita *Maioricensis Scholae Lullisticae*, Fasc. III, Mallorca, 1954,96-08) y «*Tractatus de modo convertendi infideles*» (*Ibidem*, págs. 99-112).

² *Petitio in civitate neapolitana sancto Patri Coelestino quinto*. (Ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, 50-51).

³ *Petitio Raimundi pro conversione infidelium* (Ms. París, Nat. Lat. 15450, 543 r.-543 v). *Liber apostrophe sive de Articulis Fidei sacrosanctae et salutiferae Legis christianae* (Ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729).

⁴ *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (Ed. Longpré, *Criterion*, Barcelona, 1927, 266-278). *Petitio Raimundi in concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam* (París, Nat. Lat. 15450, 543 v, 544 r.).

⁵ En 1272— dos años antes de la celebración del concilio lugdunense segundo, fue enviado por Gregorio X, juntamente con otros tres frailes menores, a Constantinopla, para trabajar allí a favor de la unión de las iglesias latina y griega. Y allí estuvo hasta que emprendió viaje a Lyon (1274), a donde acompañó a la embajada imperial que tenía que asistir a la asamblea conciliar. (AM. TEETAERT, *Nicolás IV*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Fascicules XCI-XCII, París, 1930, col. 536.— RICARDO GARCIA VILLOSLADA, S. J., *Historia de la Iglesia Católica*, II, Edad Media, Madrid, 1958, 650).

⁶ L. WADDING, *Annales Minorum*, V, Quaracchi, 1931,187.

⁷ JOANNES XXI, Reg. Vat. 38, fol. 15 v. 16 r. Ep. LIII.

de trece frailes Menores⁸, elegidos para consagrarse a la evangelización del pueblo musulmán⁹, y su funcionamiento durante unos años¹⁰ tuvo que dar a conocer, según es obvio, el nombre del Bto. Llull a Fray Jerónimo de Ascoli, a la sazón Ministro General de aquéllos, y futuro Papa, con el nombre de Nicolás IV.

El mallorquín no pertenecía a la Orden¹¹; y se constituía en bienhechor insigne de la misma, al lograr del Infante, D. Jaime —más tarde rey de Mallorca— la dotación de dicho colegio,¹² y, al conseguir dependiera del Ministro Provincial de los mismos Frailes Menores, a tenor de la referida Bula pontificia.

Obra grande de singulares merecimientos, que ornán la figura egregia de San Ramón de Penyafort, fueron sus colegios de lenguas, de Túnez, Barcelona, Valencia, Murcia, Játiva...

A empresa de tanta trascendencia consagró su talento y sus fuerzas, al renunciar, en 1240, al más alto cargo de la Orden de Frailes Predicadores, cuando el Bto. Ramón Llull contaría, a lo más, unos doce años.¹³

La escuela de lengua arábiga de Túnez llegó a su época de mayor esplendor durante el pontificado de Alejandro IV (1254-1261). La también de árabe, de Barcelona o Valencia, que antecedió a la de

⁸ «...monasterium sive locus religiosus de tuis bonis propriis construat in quo tredecim fratres ordinis minorum, qui iuxta ordinationem et institutionem provincialis ministri continuo in arabico studeant commorentur, ut tandem instructi competenter in illo ad terras paganorum se conferant animarum profectibus intendentes». (Reg. Vat. cit., fol. 15 v.).

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ El silencio de tres años (1276-1279) nos lo revela dedicado, al parecer, al colegio de Miramar (S. GALMES, Prev., *Dinamisme de Ramón Lull*, Mallorca, 1935, 18.) Pero no es posible expresar con exactitud durante cuánto tiempo enseñó árabe y apologética misionera a los frailes menores, escogidos por el Ministro Provincial; del mismo modo que nada consta de la duración del colegio mismo. El *Libre de Blanquerna* parece testimoniar que en 1283, aun subsistía (Lib. IV, cap. 80, ed. *Obres essencials*, I, Barcelona, 1957, 230). «...l'apostolí, e los cardenals, expresa, e'ls religiosos, a honrar la glòria de Déu, ordenaren que de tots los religiosos qui havien ciència, fossen assignats frares a aprendre diverses lenguatges. e que'n fossen fetes diverses cases per lo món, e que a lurs missions fossen bastantment procurats e ordenats, segons la manera del monestir de Miramar, qui és a l'illa de Mallorca».

¹¹ Sabemos que el Bto. Llull fue terciario franciscano. Fray Nicolás Eymerich, inquisidor lo afirma (J. TARRE, *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, Analecta Sacra Tarraconensia, XIV, 1941, 161). Sin embargo, no se sabe cuándo ingresó en la Tercera Orden de San Francisco.

¹² «...statuisti et etiam ordinasti ut in insula Maioricensi ad te iure hereditario pertinente, in loco qui dicitur Daya in parochia sancti Bartholomaei Vallis de Mossa, monasterium... de tuis bonis propriis construat...». (Reg. Vat. cit., fol. cit.). —*Vita Raimundi Lulli*, n. 17. Edit. B.A.C., *Ramón Llull, Obras literarias*, Madrid, 1948, 57.

¹³ JOSE M.^a COLL, O. P., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, Analecta Sacra Tarraconensia, XVII, 1944, 115-135.

Murcia ,abrió sus puertas durante el reinado de Urbano IV (1261-1264); y, finalmente, erigióse otra en dicha última ciudad, entre los años 1265 y 1268, que son los del pontificado de Clemente IV. Además, en 1281, Fray Ramón Martí, de la Orden de Frailes Predicadores regía, en Barcelona, una escuela de hebreo, después de haber enseñado, en la misma ciudad, la lengua arábica, que había aprendido en la escuela de Túnez.

Es innegable que la Orden de Santo Domingo de Guzmán, anteriormente al pontificado de Juan XXI (1276-1277) —conocido en la historia de la ciencia por *Petrus Hispanus*— había erigido, por lo menos, cuatro escuelas de lenguas, para la debida preparación de misioneros. En cambio, la Orden de Frailes Menores no contaba con ninguna; y esto, a pesar del espíritu misionero que San Francisco de Asís supo infundir en ella.¹⁴

Por aquel motivo, el nombre de la escuela de «*Daya*» tuvo que llevar consigo a los oídos de su Ministro General Fray Jerónimo de Ascoli el de su fundador Ramón Llull. Pero no existe prueba alguna que nos autorice para sostener que llegaron a conocerse personalmente, durante los años del Generalato de aquél, el cual comenzó en 1274, al ser elegido en el capítulo general de Lyon (Francia),¹⁵ para suceder a San Buenaventura, ya Cardenal, y finió en 1279, cuando el capítulo general de Asís nombró sucesor suyo a su propio Vicario General Fray Bonagrazía.¹⁶

Ocasión muy propicia para el inicio de relaciones directas de índole personal hubiera sido el capítulo general que la Orden de Frailes Menores celebró en Padua en 1276,¹⁷ el mismo año de la erección canónica del colegio misionero de Miramar. Mas, por razón de sus quehaceres en la curia romana, Fray Jerónimo de Ascoli no asistió al mismo.¹⁸

Tampoco pudieron conocerse personalmente en Lyon (1274), con motivo de la celebración del concilio ecuménico; porque, si bien es verdad que allí estuvo el ilustre franciscano acompañando a los emisarios del Emperador Miguel Pelaeólogo VIII,¹⁹ que habían de pactar

¹⁴ «Lo monestir de Miramar feu a frares Menors donar per sarrayns a preïcar» (*Cant de Ramon*, ed. Obres de Ramon Lull, XIX, Mallorca, 1936, 257).—Fr. AGOSTINO GEMELLI, O. F. M., *Il francescanesimo*, Milano, 1956, 82 ss.

¹⁵ AM. TEETAERT, art. cit., ed. cit., col. 536.—L. WADDING, ob. cit., IV, 1931, 466.

¹⁶ L. WADDING, ob. cit. V. 80.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 18.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ AM. TEEFAERT, art. cit., col. 536.—R. GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., 650,

la unión con Roma, sin embargo, el Bto. Lull no acudió a aquella ciudad.²⁰ Por lo menos, no se tiene noticia alguna de su estancia en Lyon.

Ya quedó demostrado anteriormente que el *Liber de Sancto Spiritu*, opúsculo manifiestamente orientalista, —escrito con la finalidad primaria de probar que la tesis latina relativa a la Procesión de la tercera Persona de la Santísima Trinidad de Dios es la verdadera— no fue presentado al concilio lugdunense segundo, ni fue concebido inmediatamente después de su celebración.²¹ No pertenece al año 1274, como opinó Mn. Salvador Galmés (²¹,b), porque su contenido revela unas circunstancias históricas totalmente diversas de las que siguieron a aquella asamblea conciliar, en la que la embajada del referido emperador Miguel Paleólogo VIII —integrada por Germán, antiguo Patriarca de Constantinopla, Teófanos, Metropolitano de Nicéa, Jorge, acropolita, senador y canciller, y, finalmente, dos oficiales de la corte— presentó al concilio una carta del mismo y otra firmada por crecido número de obispos y clérigos, todos los cuales profesaban obediencia a la sede Romana y la fe católica.²²

El Papa ordenó que fueran leídas las cartas imperiales, las cuales contenían la profesión del símbolo que Roma había enviado al referido Miguel Paleólogo VIII, y, además, la aceptación sincera y cordial de la doctrina verdadera, santa, católica y ortodoxa de la Iglesia Católica-Romana, juntamente con el reconocimiento de su Primacía. Finalmente, el emperador mandaba que la iglesia griega aceptara el símbolo anterior al cisma.

Leídas las cartas imperiales, se cantó el *Te Deum* por la Asamblea conciliar; habiéndolo entonado en griego la embajada oriental, la cual repitió dos veces la fórmula *Qui ex Patre Filioque procedit*.²³

Luego que los emisarios imperiales hubieron regresado a Constantinopla, el nombre del Papa fue escrito en los dípticos, y Gregorio X —el Pontífice reinante a la sazón— fue proclamado Pontífice supremo de la Iglesia apostólica y Papa ecuménico.²⁴

²⁰ S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de Sancto Spiritu», de Ramón Lull, ¿fue escrito con motivo de la celebración del II Concilio de Lyon (1274)?*, Estudios Lulianos, III, 1959, 66.

²¹ *Ibidem*, 62-70.

²¹,b. Ob. cit., pág. 12.

²² CH. J. HEFELE-DOM H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VI, première partie, París, 1914, 172-173.—El texto griego y latino de la carta imperial pueden leerse en L. Wadding, ob. cit., IV, 436-443.

²³ *Ibidem*, 176-178.

²⁴ *Ibidem*, 209.

De este breve relato se deduce que la unión de Roma y Constantinopla había quedado pactada. Por lo cual, no se concibe que en las circunstancias creadas por los expresados acontecimientos de Lyon, que el Bto. Ramón Llull tuvo que conocer,²⁵ pudiera escribirse una obra de los tonos vivamente polémicos del *Liber de Sancto Spiritu*, que contiene unas nada elogiosas referencias al clero griego²⁶ y expresiones algo humillantes para Constantinopla y el emperador bizantino.²⁷ Y, si lo hubiera compuesto antes de que la asamblea conciliar iniciara sus tareas, no hubiera dejado de presentarlo a la misma, porque lo que le sobraba para ello eran medios de suma eficacia.²⁸

A quien conozca la intrepidez de ánimo del Bto. Ramón Llull²⁹, le causará extrañeza su ausencia de Lyon, con ocasión de un acontecimiento trascendental como la celebración de un concilio ecuménico, convocado por Gregorio X para tres fines, que, precisamente, el Bto. Llull llevó siempre en el alma: reforma de la vida de la Iglesia, unión con los griegos y socorro de Tierra Santa.³⁰ Y, sin embargo, no queda indicio documental de la presencia del dinámico mallorquín en aquella ciudad.³¹

Carecería de base histórica la hipótesis de una relación directa y personal entre Fray Jerónimo de Ascoli y el Bto. Llull, mantenida

²⁵ S. GARCÍAS PALOU, art. cit., 69.

²⁶ «Et adhuc ulterius, cum graecus clericus non sit princeps, nec dominium constantinopolitanum per miraculum sit datum Ecclesiae Graecorum, demonstratur quod latinis conveniat major et nobilior vita quam graecis. ...Ulterius Latini excedunt graecos in numero, et habent... plures clericos, plures religiosos, et majorem scientiam, et dant plures elemosinas: amplius, latini habent plures religiosos, qui habent magis et magis contemplativam vitam quam graeci; et clerici latinorum magis honorantur quam clerici graecorum; et in quantum clerici latinorum non habent uxores, sunt magis dispositi ad divinum officium. Clericus, qui non habet uxorem, magis possit odire luxuriam et magis diligere castitatem, quam clericus, qui habet uxorem...» (P. II, cap. IX, edic. cit., 9-10).

²⁷ «...certum est ...Romam semper fuisse caput mundi, et ideo ad significandum quod dominium romanum debeat subjugare totum mundum, sancto Domino Apostolico per opus mirificum datum est dominium romanum, secundum refertur in vita S. Sylvestri; quoniam vero Deus S. Petrum constituit Procuratorem mundi, hoc est Sanctae Ecclesiae, et S. Petrus et S. Paulus Romae fuerunt, et ibidem jacent, demonstratur quod Romanus Imperator debeat subjugare Graecum Imperatorem.»

²⁸ S. GARCÍAS PALOU, art. cit., 68.

²⁹ MAURICIO DE IRIARTE, S. J., *Vida y carácter, Ramón Llull*, Madrid, 1955. 54.

³⁰ HEFELE-LECLERCQ, ob. cit., 160.

³¹ Ni en la *Vita*, cuyo autor refiere su llegada a Roma, a raíz de la muerte de Honorio IV, y sus visitas a Celestino V, Bonifacio VIII, lo mismo que su propósito de acudir al concilio ecuménico de Viena, convocado por Clemente V, en 1311. (Ed. cit., nn. 18, 30, 31 y 44, págs. 54, 66 y 44.—S. GARCÍAS PALOU, *La fecha del «Desconhort», en relación con las visitas del Bto. Ramón Llull a la corte papal*, Estudios Lulianos, VII, 1963, 85-86).

en Lyon, con motivo del segundo concilio celebrado allí, en 1274. Y, por otra parte, tampoco les fue dado conocerse, en la misma ciudad, a raíz del capítulo general de la Orden de Frailes Menores que eligió Ministro General al futuro Papa Nicolás IV, porque éste no asistió al capítulo,³² hallándose aun en Constantinopla o ya de camino hacia Lyon, acompañando a la embajada imperial.

Tampoco se sabe que Fray Jerónimo de Ascoli testimoniara su gratitud al Bto. Ramón Llull por la a él debida vinculación del colegio misionero de Miramar a la Orden de la que era Ministro General. Y consta, sin embargo, que lo hizo Fray Raimundo de Gaufredi, en 1290, con motivo de su encuentro en Montpellier.³³

El Ministro General de los Frailes Menores le hizo valiosa entrega de una carta *de presentación como insigne bienhechor de la Orden* a los conventos de Roma, Apulia y Sicilia, con el deseo de que fuera bien atendido por los Frailes, a cuyos Ministros encarga que le autoricen para explicar su Arte, en lugar idóneo y cómodo, a quienes de aquéllos deseen oírle.³⁴

Dicha carta, suscrita por el Ministro General de la orden franciscana, le autorizaba, al parecer, para acudir a Nicolás IV, el primer Papa franciscano, con esperanzas de alcanzar favor para la realización de sus planes de índole misionológica y de cruzada.

Pero, indudablemente, existía una razón de mayor peso que podía moverle a presentarse ante Nicolás IV y podía infundir alientos en su espíritu, abatido por el fracaso del colegio misionero de Miramar: el amplio y exacto conocimiento que el Papa poseía del Oriente cristiano, por razón de su estancia en Constantinopla, enviado por

³² L. WADDING, ob. cit., IV, 466.

³³ *Ibidem*, V, 268.

³⁴ El Bto. Ramón Llull es presentado como «*amicus Ordinis et devotus ab antiquo, in relevandis Fratrum nostrorum inopis gratosus, et in subsidiis sollicitus... et attentus*». «*Caeterum, cum dictus Raimundus, expresa, quamdam Artem doceat, per quam convincere nitidur infideles, volo quod vos, Ministri, si aliqui Fratres Provinciarum vestrarum audire dictam Artem fuerint consolati, detis ipsis Fratribus licentiam; et dicto domino Raimundo de Conventu idoneo opportunitatem, in quo possit Fratribus ostendere Artem illam, concedatis*».

A. RUBIO BALAGUER publicó el texto de tan importante escrito en *Documents per l'Història de la cultura catalana mig-aval*, I, Barcelona, 1908, 9-10; y, mucho antes, en 1778, el P. FRAY RAMON PASQUAL, O. CIST. lo había insertado en sus *Vindiciae lullianae*, I, Avenione, 1778, 186.

El P. L. WADDING (ob. cit., V, 268) escribe «*Litterarum penes me extat exemplar*»; con lo cual se señala, al parecer, el camino que podría conducir al hallazgo del mismo.

Gregorio X para laborar ante Miguel Paleólogo VIII³⁵ por la unión de la Iglesia latina y griega.

Además, en 1289, primer año de su pontificado. Nicolás IV entregó sendas cartas comendaticias, firmadas en Rieti, al célebre Fr. Giovanni de Montecorvino, para los patriarcas de los Nestorianos, Georgianos, Armenos, Jacobitas etc.; además de otras: la *Summi Pastoris* (11, julio, 1289), dirigida distintamente «*universo populo Armenorum, — universo populo Nestorianorum, — Demetrio, regi Georgiae, — David, regi Iberorum, — Imperatori Ethiopiae*», escritas para animarles a perseverar en la fe y a promover la unión de las iglesias.³⁶

Y a aquel Papa, que tendría su corazón puesto en el Oriente cristiano, unos tristísimos sucesos orientales habían de causarle el más vivo dolor de su reinado: la pérdida de San Juan de Acre y de las demás posesiones cristianas en aquellas tierras.

En 18 de mayo de 1291, tercer año de su breve pontificado, los musulmanes asaltaron aquella ciudad amurallada, el más firme baluarte que se hallaba bajo el dominio de los cristianos; y juntamente con ella se perdieron Tiro, Sidón, Bevrut y Tortosa. Únicamente continuaron en posesión de aquéllos la isla de Chipre y Armenia.³⁷

La pérdida de Palestina y Siria produjo vivísima consternación en el cristianismo occidental; y el Papa Nicolás IV no pudo hacer otra cosa que intentar, sin lograr nada, la organización de una nueva Cruzada para la conquista del Santo Sepulcro.

Al primer Papa franciscano le tocó saborear las amarguras de la ruina total de las posesiones cristianas de Oriente, acontecimiento trascendentalísimo que conmovió profundamente al Bto. Ramón Llull.

Como testimonio de la viva impresión recibida y, a la vez, de su encendido celo por la reconquista de los Santos lugares y por la unión de las iglesias desmembradas y la latina, quedan dos documentos suyos, que presentó a Nicolás IV, el Papa orientalista: la *instancia Quomodo Terra Sancta recuperari potest* y el opúsculo *De modo convertendi infideles*³⁸ que acompañó a aquélla, escritos con motivo de la pérdida de San Juan de Acre.

³⁵ E. SMEETS, *Saint Bonaventure*, D.T.C., II, I partie, Paris, 1923, col. 965. Fue enviado por Gregorio X y elegido, para dicha misión diplomático-unionista, por San Buenaventura, a la sazón. Ministro General de la Orden.

³⁶ P. GIROLAMO GOLUBOVICH, O.F.M., *Biblioteca Biobibliografica della Terra Santa e dell Oriente Franciscano*, II, Quaracchi, 1913, pág. 441, n. 145).—L. WADDING, ob. cit., V, 216-226).

³⁷ AM. TEETAERT, art. cit., 536-539.—GARCIA VILLOSLADA, ob. cit. 650-651.

³⁸ Léase la nota núm. 1.

La instancia fue escrita en Roma el año 1292; y el *Tractatus* que la acompaña, fue compuesto «*in isto tempore in quo omnes sunt in tristitia de amissione Terrae Sanctae*».³⁹ Además, el Bto. Llull comienza su referida instancia pidiendo al Papa la unificación de las Ordenes Militares, y menciona en primer lugar las de los Templarios y Hospitalarios.⁴⁰

He aquí tres datos históricos que reflejan las circunstancias que siguieron a la pérdida de las posesiones cristianas en Oriente: pues, si bien es verdad que el gran Maestre de los Templarios, Guillermo de Beaujeu y el Mariscal del Hospitalarios Mateo de Clermont se batieron heroicamente y murieron defendiendo San Juan de Acre, la historia juzga que las disensiones de pisanos y genoveses, templarios y hospitalarios contribuyeron en gran manera a la derrota de las huestes cristianas, porque a causa de aquéllas el rey de Chipre Enrique II, que había llegado con importantes refuerzos de tropas y víveres, se fugó, de manera oculta, juntamente con muchos otros defensores de la plaza cristiana.⁴¹

El texto de la breve *Instancia* y del *Tratado* referidos, han de interpretarse a la luz de dos hechos históricos: del pontificado de un Papa singularmente conocedor de los problemas de Oriente, y, además, del vivo dolor que embargaba, en aquellos instantes, al cristianismo occidental, en virtud de la pérdida de San Juan de Acre y otras posesiones. La *Instancia* «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*» y el «*Tractatus de modo convertendi infideles*» fueron escritos, por el Bto. Ramón Llull, para Nicolás IV y con motivo del desastre de las repetidas plazas cristianas. Este aspecto es importantísimo; y no puede prescindirse de él, cuando se emprenda la tarea de analizar, detenidamente, la significación misionológica, histórica, estratégica y unionista de ambos documentos lulianos.

Ciertamente que, en el orden apologético-doctrinal, ni el uno ni el otro pueden ni, por consiguiente, han de compararse con el *Liber de Sancto Spiritu*,⁴² ni, muchísimo menos, con el *Liber de quinque*

³⁹ Ed. cit., pág. 106.

⁴⁰ «Dominus Papa et Cardinales faciunt quod fiat unicus ordo de ordine Hospitalis Templi et Hospitalis Alemanorum. Fratrum de Doneles, de Calatrave. et iste ordo vocetur Ordo de Spiritu Sancto...» (*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, ed. cit., pág. 96).

⁴¹ GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., 651.

⁴² Opúsculo de índole netamente polémica y muy luliano, concebido y plasmado «*secundum Artem compendiosam inveniendi veritatem*» et *secundum conditiones quinque arborum, quae sunt in libro gentilis et trium sapientium*». Es un tratado de estructura dialogada, cuyos protagonistas son un teólogo latino y otro griego, que discuten el tema de la Procesión del Espíritu Santo, a la presencia de un sabio musulmán

sapientibus,⁴³ el tratado más completo, escrito por el Bto. Llull a raíz de la desmembración cristiano-oriental. Efectivamente, en ninguna otra obra suya de índole orientalista concede la amplitud, que alcanzan en esta última, a los tres temas que, a su juicio, eran los centrales de aquel problema religioso:⁴⁴ el trinitario de la Procesión del Espíritu Santo y los cristológicos de la unicidad de Persona y duplicidad de Naturaleza del Señor. Por otra parte, el *Liber de Sancto Spiritu* es un tratado, concebido y escrito con la finalidad de estudiar únicamente el tema trinitario sobre la Procesión de la tercera Persona divina discutido entre griegos y latinos. Por lo cual, él mismo y el «*Liber de quinque sapientibus*» han de enumerarse entre los escritos *teológicos* del Bto. Llull y no entre los de índole exclusiva o primariamente misionológica y estratégica —para la cruzada—, aunque en ninguno de los dos se echen de menos conceptos y planes de alto valor ecuménista.⁴⁵

La Instancia «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*» y el opúsculo «*Tractatus de modo convertendi infideles*» han de colocarse entre la *Petitio in civitate neapolitana sancto Patri Coelestino quinto* (1294),⁴⁶ la *Petitio Raimundi pro conversione infidelium* (ad Bonifa-

que también interviene en la controversia, después de haber expresado lo siguiente: «*Domini, sum ultramarinus et saracenus, veni ad constantinopolitanam civitatem, ut fierem christianus, et crederem in legen Graecorum; cum vero fui in ecclesia, vidi unum latinum et graecum disputantes supra articulos suarum legum, et sic me posuerunt in dubio; et ideo volo ire Romam ut sciam veritatem. an Persona Sancti Spiritus procedat a Patre et Filio, vel an sit, velut Graecus dixit, qui negavit quod Sanctus Spiritus procedat a Filio, et dixit quod Sanctus Spiritus procedat a Patre tantum; et propter hoc, dixit saracenus non est mihi voluntas recipere baptismum. quousque mihi detur certitudo horum articulorum... Finitis his sermonibus, latinus et graecus unius voluntatis fuerunt... insimul disputare coram saraceno...; priusquam autem inciperet (graecus), saracenus rogavit eum ut posset respondere ad eorum rationes...». De prologo, ed. Salzinger, Moguntiae, 1722, 1-2.*

⁴³ Se halla dividido en cuatro partes, según el siguiente temario: *Prima pars. Disputatio latini et graeci: «Quod Sanctus Spiritus procedat a Patre et Filio»* (págs. 4-18).—*Secunda pars. Disputatio latini et nestorini: «Quod in Jesu Christo non sit nisi una Persona tantum»* (págs. 18-24).—*Tertia pars: Disputatio latini et jacobini: «Quod in Christo sint duae Naturae»* (págs. 24-31).—*Quarta pars. Disputatio latini et saraceni: Quod in Deo sit Trinitas et Incarnatio* (págs. 31-50). Ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722.

⁴⁴ S. GARCÍAS PALOU, *Visión luliana del cisma de Oriente*, Estudios Lulianos, III, 1959, 176-177.

⁴⁵ En el *Liber de Sancto Spiritu*, refleja la sinceridad, la buena voluntad y el deseo de unidad en la Fe, con que los teólogos latino y griego se propusieron dialogar con otros teólogos latinos y griegos sobre el tema de la Procesión del Espíritu Santo (cap. X, ed. cit., pág. 10, col. 2.^a, al final); y en el *Liber de quinque sapientibus* propone la celebración de una asamblea teológica *permanente*, con la participación de teólogos latinos y griegos, como medio para lograr la «*unio per universum mundum ex omnibus fidelibus Christianis quarumcumque lingurum*» (*De Prologo*, edic. cit., pág. 2, col. 1.^a).

⁴⁶ Ed. Salzinger, II, 50-51.

tium octavum) (1295),⁴⁷ el *Liber de fine* (1305),⁴⁸ el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*,⁴⁹ presentado, en 1309, al Papa Clemente V y *Petitio Raimundi in concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam*,⁵⁰ elevada al concilio ecuménico de Viena, en 1311. Entre estos escritos lulianos tienen su lugar propio los dos referidos, presentados a Nicolás IV, en 1292.⁵¹

El Bto. Llull perseguía la consecución de «*bonum... ita publicum quod non potest plus*»,⁵² y escribía con la impresión vivísima que los descritos acontecimientos habían causado en su alma; a lo cual hay que atribuir dos singularidades, una de la *Instancia «Quomodo Terra Sancta recuperari potest»* y otra del opúsculo «*De modo convertendi infideles*».

La primera consiste en la detallada relación de las lenguas que deberían enseñarse en los colegios cuya erección pedía con insistencia a la Sede Romana, «*scilicet arabicam linguam, persescam, comanicam et guscam, et alias linguas sismaticas*». ⁵³ La otra refleja su espíritu y genio ecuménicos en la concepción y formulación del escrito para el mismo Nicolás IV: «*Ad bellandum per terram, escribía, placeat Domino Pape cum uno rege et magistris Templi Hospitalis et Teutonorum in frontaria Grece, ita quod sint ibi duo gladii, unus spiritualis et alius corporalis, et, quia spectat ad Dominum Papam majorem zelum habere ad exaltandum fidem quam ad aliquem alium, in sua propria persona deberet ire et bonum exemplum tam prelati et principibus quam aliis sibi subditis prebere, quod, si hoc faceret, cruce signati multo plures se facerent. Et sint cum Domino Papa, si ipse vadat, viri sancti, religiosi et seculares, scientes ydiomata grecorum, desiderantes mortem pati propter Christum, scientes et sapientes in theologia et philosophia, habentes rationes necessarias ad destruendum scisma eorum, et Dominus Papa mittat ipsos ad disputandum de fide, denunciando eis quod, si se noluerint unire cum Ecclesia, oportebit eos terram amittere et gladium corporale subire. Si vero Greci noluerint recipere ipsos nuncios predictos, mittat Dominus Papa Imperatori eorum et prelati quod mittat sibi aliquos nuntios bene scientes in fide*

⁴⁷ Ms. Paris. Nat. Lat. 15. 450, 543 r. 543 v.

⁴⁸ Editado en Mallorca, Tip. Raphaelis Moyà, Palmae Baler., 1565.

⁴⁹ Edit. por el P. E. LONGPRE, O.F.M., Criterion, Barcelona, 1927.

⁵⁰ Ms. París. Nat. Lat. 15. 450, 543 r. 544 r.

⁵¹ «*Datum Romae anno nativitatís dominicæ M CC IX II*» (sic). *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, ed. cit. 98. Es evidente que se trata del año 1292, porque el año 1211, como debería leerse materialmente, el Bto. Llull no había nacido.

⁵² *Tractatus de modo convertendi infideles*, ed. cit., pág. 106.

⁵³ *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, ed. cit., pág. 96.

eorum et secure veniant ad disputandum in curia sua et, devictis rationibus eorum, redeant et veritatem quam de fide nostra audiunt Imperatori eorum et prelati denuncient, et, si se cum Ecclesia unire noluerint, contra ipsos procedatur ita quod, Deo adjuvante, acquiri poterunt ipsi et participantes cum ipsis Grecis ad ecclesiam reduci; ipsis autem acquisitis, vadat cum maxima parte de ipsis in Herminia ad bellandum cum Sarracenis, et ponantur ipsi Greci in bello ante Christianos, et deinde acquiratur succesive usque ad civitatem sanctam Jerusalem et usque ad Tripol et Barbaria. Si tamen Greci voluerint se unire cum Ecclesia sine bello, Dominus Papa dimittat quod Imperator Grecorum possideat illam terram et quod vadat cum ipso circa Sarracenos, tamen Imperator Grecorum una cum suis magnatibus Dominum Papam, nomine Ecclesie romane sacrosancte, securum faciant quod semper sint ei et Ecclesie, boni et fideles. Securitas autem fieri potest per ostagium et muniendo civitatem Constantinoplis de Latinis donec Terra Sancta, quod Deo placeat, sit acquisita et populata Christianis. Si tamen vita unius Pape ad propositum non sufficiat, ipsius successor secundum modum predictum procedat et sic successive quousque propositum compleatur».⁵⁴

En estos términos asaz ardorosos, el Beato Ramón Llull, hondamente impresionado por razón de la pérdida de las posesiones cristianas en Oriente, escribe a Nicolás IV, igualmente dolorido por idéntico motivo;⁵⁵ y le expresa que él, personalmente, debería ir al Oriente, para asegurar la colaboración de los griegos en la empresa de la reconquista de Tierra Santa,⁵⁶ después de haber logrado su retorno a la Iglesia católica.

La presencia de un Pontífice Romano en la frontera de Grecia, rodeado de teólogos que hablen las diversas lenguas de los griegos, concebida, hace siete siglos, es, sin duda alguna, una demostración del genio ecumenista del Bto. Ramón Llull; y constituye hoy, a tan

⁵⁴ *Tractatus de modo convertendi infideles*, ed. cit., 100.

⁵⁵ R. GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., 650-651.

⁵⁶ El Bto. Llull denunció a su siglo un problema complejo y gravísimo, cuya existencia amenazaba al cristianismo occidental o latino.

Factores de dicho problema eran: 1) el peligro de una arrolladora invasión musulmana en los pueblos cristianos, débiles a causa de la escisión oriental; 2) la posibilidad de una unión arábico-tartárica, para dominar al Oriente cristiano y formar el más poderoso ejército del mundo; 3) la desorientación y confusión que la separación de católicos, griegos, nestorianos y monofisitas o jacobitas sembraba entre los musulmanes y tártaros; 4) el provecho que de ello sacaría el judaísmo, revestido de la rara belleza de su unidad y 5) la posibilidad de que los cristianos separados atrajeran a los tártaros, pueblo que carecía de Ley religiosa y permitía la práctica de cualquiera religión. (Véase S. GARCÍAS PALOU, *Cisma y problema oriental*, Ecclesia, XIX, Madrid, 1959, Núm. 942, págs. 127-128).

corta distancia de la peregrinación de Paulo VI a Tierra Santa, una recia comprobación de la actualidad del pensamiento luliano.

El pasaje transcrito del opúsculo *De modo convertendi infideles* no puede interpretarse, fielmente, sino sabiendo que el Bto. Llull formuló y denunció al mundo un gravísimo y complejo *problema oriental*, del cual era elemento integrante la desmembración de las iglesias cristianas, entre las cuales ocupaba el primer lugar, por razón de su importancia, la griega. Por tal motivo, en el referido tratado *De modo convertendi infideles*, aprovechando la oportunidad de dirigirse a un Papa que había residido en Constantinopla, por ordenación de la Sede Romana, para laborar por la unión, insiste, de manera particular, en la necesidad de atraer a los griegos, entre los cuales Nicolás IV había realizado gestiones de gran trascendencia y cuya mentalidad conocía profundamente.

A través de algunas expresiones del transcrito pasaje del repetido opúsculo *De modo convertendi infideles*,⁵⁷ no resulta difícil descubrir, como hemos indicado antes, el enardecimiento con que el Bto. Llull lo escribía.

Se hallaba persuadido de que los griegos eran indispensable para emprender una nueva cruzada, ordenada a la reconquista de Tierra Santa.⁵⁸ Y su firme y viva convicción juntamente con su temperamento ardoroso, impulsivo y vehementemente lanzado⁵⁹, influyeron en la formulación de algunos conceptos, que, sin ser verdaderamente censurables, pueden prestarse a torcidas interpretaciones.⁶⁰

⁵⁷ P. e. la siguiente: «Principium autem in ordinatione predicta bonum et magnum est, et est ita publicum quod non potest plus, unde, ad ipsum principiandum homines multum gaudebunt et, propter gaudium, adjutorium et favorem dabunt, et maxime in isto tempore in quo omnes sunt in tristitia de amissione Terre Sancte...» (Ed. cit., pág. 106).

He aquí otra: «Sanctissimo Patri Summo Pontifici fratrumque ejus Collegio Sacrosancto placeat istum tractatum acceptare et *diligenter illum circumspicere*, directum ex parte R. Lull, eorum servo licet indigno, qui et bono zelo pro infidelium conversione diu laborare no cessavit». (Ed. cit., pág. 99).

⁵⁸ Hasta el punto de que la *segunda parte* de su *Tractatus de modo convertendi infideles* — *De modo bellandi per terram*— se consagra a estudiar las diversas maneras de lograr la colaboración de los griegos en la cruzada dirigida a la reconquista de los Santos Lugares (E. cit., págs. 100-02).

⁵⁹ MAURICIO DE IRIARTE, S. J., ob. cit., pág. 54.

⁶⁰ «...Dominus Papa mittat ipsos (teólogos que hablaran la lengua griega) ad disputandum de fide, denunciando eis quod, si se noluerint unire cum ecclesia, oportebit eos terram amittere et gladium corporale subire. Si vero Greci noluerint recipere ipsos nuncios predictos, mittant Dominus Papa Imperatori eorum et prelati quod mittat sibi aliquos nuntios bene scientes in fide eorum et secure veniant ad disputandum in curia sua, et, devictis rationibus eorum, redeant et veritatem quam de fide nostra audiunt Imperatori eorum et prelati denuncient, et, si cum Ecclesia unire noluerint, contra ipsos procedatur ita quod, Deo adjuvante, acquiri poterunt ipsi et par-

El Bto. Llull, en efecto, no proponía la guerra como medio para lograr el retorno *religioso* de los griegos a Roma, es decir para su conversión a la fe católica; sino únicamente para la conquista de Grecia, con el fin de poder obligarles a participar en la cruzada que había de arrebatarse los Santos Lugares a los musulmanes.

Aquellas tristísimas circunstancias, creadas por la pérdida de San Juan de Acre y demás posesiones orientales reclamaban, a juicio del Bto. Llull, una intensa y amplia labor apologético-misionera entre los cristianos separados y, además, una poderosa cruzada para la reconquista de Tierra Santa. En otros términos, había que resolver el ya referido problema oriental; y para ello era indispensable la unión de todos los cristianos.⁶¹

A aquella doble exigencia responden los dos escritos presentados por el Bto. Llull al Papa orientalista Nicolás IV: la *Instancia «Quomodo Terra Sancta recuperari potest»* y el opúsculo *«De modo convertendi infideles»*, que compuso para ofrecer un doble estudio de gran precisión técnica. Formulaba procedimientos de índole apologético-misionológica para la conversión de los infieles y para el retorno de los disidentes; y a la vez, los distintos caminos que podrían seguirse y las diversas tácticas que pudieran adoptarse para la conquista de los Santos Lugares.⁶²

tipicantes cum ipsis Grecis ad ecclesiam reduci; ipsis autem acquisitis, vadat cum maxima parte de ipsis in Herminia ad bellandum cum Sarracenis, et ponantur ipsi Greci in bello ante Christianos, et deinde acquiratur successive usque ad civitatem sanctam Jerusalem et usque ad Tripol et Barbaria». (Ed. cit., pág. 100).

Aquí palpita el espíritu de la concepción medieval de la *Christianitas*, cuya cabeza era el Papa, a cuya soberanía espiritual habían de someterse pueblos y reinos. Se deja intacta la independencia de origen del poder político; pero, al mismo tiempo, se encumbra al Papa, a guía único que domina sobre los reyes y sobre el emperador. Por lo cual, el Papa, como Vicario de Cristo, podía servirse de los ejércitos de aquéllos para las cruzadas. (Véase P. ANTONIO OLIVER, C. R., «*Ecclesia*» y «*Christianitas*» en *Inocencio III*», Estudios Lulianos, I, 1957, 235-243).

⁶¹ Esta es la tesis que el Bto. Llull llevaba muy metida en el alma. «*Conveniret, expresaba a San Celestino V, quod Ecclesia recuperaret schismaticos, et illos sibi uniret, quos potest recuperare cum disputatione monstrando veritatem, et quod illi sint in errore, et Latini in veritate; quia cum illis melius possent destrui saraceni et haberi participatio cum tartaris.*» (*Petitio in civitate neapolitana sancto Patri Coelestino quinto*, ed. cit., pág. 51, col. 1.³).

⁶² «*Dividitur iste tractatus in 6 partes: prima pars est de modo bellandi per mare; secunda, de modo bellandi per terram; tertia de modo convertendi; 4, de rationibus quare posita in isto tractatu deberent fieri; 5, quod per alium modum infidelis viam veritatis converti non possunt; 6 ta, de ordinatione expensarum. Modum quem in isto tractatu tenemus consistit secundum naturam dispositionis terrarum, maris ac status gentium, ac etiam secundum naturam potentiarum anime et maxime secundum divinas dignitates et naturam et virtutem earum*» (*Tractatus de modo convertendi infideles*, ed. cit. pág. 99).

Sin duda que por razón de las vivas esperanzas que había puesto en el Papa franciscano y peritísimo orientalista, viendo que sus esfuerzos resultaban inútiles, el incansable mallorquín encontróse en uno de los trances más amargos de su vida, principalmente porque se hallaría persuadido de que Tierra Santa había de continuar en manos de los musulmanes, y los griegos lejos de Roma. El complejo y gravísimo problema oriental quedaba sin resolver.

Una vez más, hemos visto en el Bto. Ramón Llull un hombre en el que bullen y se resumen los grandes ideales cristianos de su siglo; no un monje encerrado en el *scriptorium* de su abadía, sino el «*procurador de los infieles*»⁶⁴ y el caballero de acción y de combate, presente en los más trascendentales acontecimientos de su época y empeñado en resolver sus más agudos problemas.

La instancia «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*» y el «*Tractatus de modo convertendi infideles*», presentados al Papa Nicolás IV, definen al Bto. Ramón Llull como una encarnación del espíritu genuinamente cristiano que palpitaba en aquellas tristísimas circunstancias históricas que los motivaron.

S. GARCÍAS PALOU, PBRÖ.

⁶³ «...dixit ad Romanam curiam gressus suos, cupiens ibidem, ut alias, impetrare monasteria fieri per mundum pro diversis linguis, ut supra dicitur addiscendis; sed ibi tunc propter impedimenta curie parum circa suum intentum proficiens, deliberato consilio progressus venit ad Ianuam.» (Edic. cit., n. 19, pág. 56.—S. GALMES, ob. cit., 33).

⁶⁴ *Liber de disputatione fidei et intellectus, De prologo*, Edic. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, pág. 1, col. 1.^a, núm. 1.

SAN ONOFRE, EREMITA, EN EL MEDIOEVO MALLORQUÍN

El P. Pedro de Leturia S. J. dedicó, hace años, un estudio al influjo que la leyenda de San Onofre ejerció sobre el gentil-hombre Ignacio de Loyola en los primeros tiempos de su conversión. El caso es que Ignacio, recién convertido, se propuso imitar al ermitaño Onofre, según nos consta por una plática inédita del P. Jerónimo Nadal, el cual, posteriormente, en 1574, tachó del original el nombre del gran penitente y lo substituyó por los de San Francisco y Santo Domingo, fundadores. Por entonces San Onofre había excluído ya del Breviario y del Misal romanos, en 1572. San Francisco y Santo Domingo eran los santos que San Ignacio recordaba en sus memorias autobiográficas. De ahí los tomó Nadal. Pero Leturia ha mostrado como en la vida que el gentilhombre Loyola conoció de estos dos últimos santos se insistía más, mucho más, en su austeridad y maceraciones que en la labor de apostolado a la que hoy fácilmente, concedemos prioridad.¹

«San Onofre ha valido siempre, en la ascética lo mismo que en el arte, como el prototipo del santo solitario de rasgos selváticos, a la manera que lo pinta la vida que Iñigo leía en Loyola. Nada extraño por tanto, que el novel caballero de Cristo formara, al leerla, su primer ideal de santidad en forma de austeridades parecidamente exageradas. Son conocidos los rasgos que reproduce la autobiografía: propósito de no comer sino hierbas, un áspero saco por único vestido, desaliño de uñas y cabello hasta los límites de la incultura, siete horas de oración cada día hincadas las rodillas, tres y cuatro flagelaciones igualmente diarias, y todo esto prolongado por varios meses a continuación de la vela de armas de Montserrat.²

¹ P. DE LETURIA: *El influjo de San Onofre en San Ignacio a base de un texto de Nadal* Estudios ignacianos 1 (Roma 1957) 97-111.

² P. DE LETURIA: *¿Hizo San Ignacio en Montserrat o en Manresa vida solitaria?* Estudios ignacianos 1 (Roma 1957) 113-114.

La devoción a San Onofre era más ferviente en aquel tiempo de lo que hoy nos podemos figurar. Sebastián Brandt, el autor del «Narrenschiff», dedicó todo un poema a la biografía de San Onofre, nombre que impuso, incluso, a uno de sus hijos.

En España, Konrad Burger en su relación de impresiones arcaicas realizadas entre 1501 y 1536, cita algunos títulos dedicados a San Onofre³ y en cuanto a su iconografía, tanto el repertorio de Georg Weise —de plástica— para el norte de la península como el de Post —de pintura— para el levante, nos la muestran en el curso del siglo XV y en el tránsito del siglo XV al XVI, llena de vitalidad.³

La devoción a San Onofre debía de haber entrado en auge en el mismo siglo XV. El manuscrito 13 de la Biblioteca Central de Barcelona «Vida del gloriós hermità monsenyor Sant Onofre», que describe con gran pintoresquismo los hechos del anacoreta, refiere en uno de sus capítulos algunas gracias concedidas por el santo a devotos suyos. Dos de ellas acaecen en Italia (en Pisa y en Florencia); la tercera se sitúa en Barcelona y la insertamos aquí porque habla de la erección de una capilla al mismo en la ciudad condal. Lo insertamos por su curiosidad toda vez que debe situarse en los comienzos de su devoción en la península:

Del miracle que s'esdavench en mar

Un mercader de la ciutat de Barchinona com stigués per entrar en mar, per fer son viatge ab una nau hon havia meses ses mercaderias, aquest, primerament, abans que's matés en mar, anà en un monastir de las menoretas de Padralbes per pendre comiat de una sor germana sua a la qual dix: Ma sor, pregau per mí, car lonch camí e viatge he a ffer. E ella li dix: Mon frare prech vos que si en negun perill ereu que recorregau a Deu e a Sant Onoffre, car sapiau per tot cert que molts son grans los miracles que Nostre Senyor fa per meritis de Monsenyor Sant Onoffre a aquells que l'an devoció, recurrent e

³ KONRAD BURGER: *Die Drucker und Verleger in Spanien und Portugal von 1501-1536* (Leipzig 1913) menciona, al menos: «La vida de S. Onoffre confessor e heremita» de 1510 (p. 19) y la «Vida de S. Onofre» editada en Valencia en 1501 y 1502 (p. 72).

⁴ Doy únicamente algunas referencias sobre S. Onofre en Ch. R. Post: *A story of spanish painting* (Cambridge 1930 ss) por su proximidad geográfica a nuestras figuraciones. Son: tabla del maestro de Játiva 3, 226; Ermita de San Onofre (Tudela) 7/II, fig. 266; Ermita de Sta. Bárbara (La Mata) 7/II fig. 256; tabla del Museo de Vich 12/I, fig. 92; Tríptico del maestro Martínez (Mus. Prov. de Valencia) 6/II fig. 150; tabla de B. de Castro (Col. Bauzá, Madrid) 10 fig. 179.

Para la iconografía general del santo se puede ver: K. KUENSTLE: *Iconographie der Heiligen* (Freiburg 1926) 479-80, J. FERRANDO: *Iconografía de los Santos* (Barcelona 1950) 211-212.

reclamant a ell e jo —dix la sor— pregaré per vos així com Deu farà gratia. Lo mercader pres comiat de sa sor e se collís en nom de bon viatge. Sdevench se un dia, stant engolfatts en les altes mars, soptosamente, se mou tanta de fortuna en la mar que la nau cuydava perir de tot e al dit mercader vench a memoria lo que li havia dit sa sor de Monsenyor Sant Onoffre e feu tal oració: Supplich te així com pusch ni sé, benaventurat Onoffre, per aquells LX anys que en aquest mon has viscut ab vera penitencia e per la devoció e pregarias que la mia sor ha en tu, que'm vullés aydar e deslyurar de aquest perill e promet a Deu e a tu que jo farè fer a tu una capella al monastir de Padralbes a honor del teu sant nom. E com lo dit mercader hac feta sa pregaria e sa promissió, sobtosament, la nau se tranchà e los qui eran en la nau periren e lo dit merchader se trobà entra a la vora de la mar sà e salve, per la ajuda de Deu e merits de Monsenyor Sant Honoffre. Lo merchader, veent se així estort e desliure de mort, reté gracias a Nostre Senyor Deu que per merits de Sant Onoffre li havia ajudat e socorregut. E prestament lo merchader feu una honrada capella en lo monestir de las menoretas de Pedralbes, hon es lohat e beneyt lo nom de Deu e de Monsenyor Sant Onoffre.⁵

Jerónimo Nadal, el jesuíta por quien sabemos de la inicial imitación del eremita del desierto egipcio por Ignacio de Loyola, era mallorquín. A Nadal no le resultaba nueva aquella devoción porque en su tierra, cuando él la dejó para ingresar en la Compañía de Jesús, estaba bien introducida.

Los primeros vestigios de devoción a San Onofre los hallamos en círculos de vida eremítica. Los modelos de los eremitas mallorquines eran buscados, como en todos sitios, entre los monjes de Egipto y Palestina conocidos merced a las Vidas de los Padres, a Casiano y al Legendario. El montecillo de la Bastida, en la inmediación del pueblo de San Juan, cambió precisamente su apelativo por el de «Puig de San Nofre» debido a la introducción de una comunidad de ermitaños. En octubre de 1416, al concederse cierta autorización a los mismos se llama aún de la Bastida, mas en el siglo XVI va es conocido en los documentos con el de «Puig de San Nofre». Allí existió un retablo gótico con las imágenes de San Juan Bautista y San Sebastián flanqueando la de San Onofre, retablo que estaba decorado con las armas de las familias Galiana y Sant Joan, propietarias del terreno.⁶ Fácil

⁵ Ms. citado f. 17 v.

⁶ «Dista de la villa (el monte) 2000 pasos acia el Nordeste y dicen que fue habitado por ermitaños y oy lo que ha quedado bien claramente lo indica por sus

es deducir la presencia de San Juan, por ser el patrón de la parroquia —«heremite heremitorii podii de la Bastida Sancti Ioannis de Sineu»⁷—, la de San Sebastián hay que justificarla por su universal abogacía contra el flagelo de la peste, en cuanto a San Onofre, él hubo de constituir el patrono y modelo de la comunidad de anacoretas, cuyo eremitorio se halla hoy en ruinas.⁸

Quizás fuera un fragmento de este retablo el que aparece mencionado en la lista de objetos presentados en la inauguración del Museo Arqueológico Luliano en Palma, en 1881, propiedad de D. Joaquín Zaforteza y Crespí de Valldaura, pues se le da por gótico y traía las imágenes de San Juan Bautista y San Onofre juntas.⁹ En caso de que no lo fuera cabría siempre la posibilidad de interpretar el abinamiento Juan Bautista-San Onofre como modelos de vida penitente por cuanto el Bautista valió siempre como el «princeps eremitarum».

San Juan Bautista fue el modelo de vida religiosa por excelencia. San Onofre constituía, con su conducta de vida extremosa, el «non plus ultra» del voluntarismo ascético junto con Santa María Magdalena, la cual, por lo demás, ya tenía ermita en Mallorca en el monte de su nombre, vecino a la villa de Inca, al menos desde principios del siglo XIV.¹⁰

Otro retablo gótico representando a San Onofre guarda el Museo de La Lonja de Palma que Post atribuye al que él llama el «Maestro de las predelas».¹ Y un pináculo gótico del mismo Museo le representa también. La iconografía de estas piezas cuatrocentistas fija el cánón para la tradición posterior que fue rica sin duda alguna por cuanto

abandonados quartitos que serian las celdas en numero de dos o tres, su reducido oratorio de 7 varas de largo y 7 de ancho, su vieja pintura de San onofre sobre tablas del año de 1400 y la de San Sebastián con armas de la familias de San Juans y Galianas. El lado Norte de este montezuelo está muy escarpado y de peñas tajadas, lleno de palomas y con agradable vista acia Sineu y la montaña está muy aislada de otros montes y poblada de arboles como los demas de la isla y éste forma pico arriba donde está la ermita» TERRASA-BERART: *Historia de las villas de Mallorca*, ms. de la Biblioteca Municipal de Palma, f. 422.

⁷ Documento de 1416, publicado en «Documenta», revista local de San Juan, s. a. pág. 29.

⁸ B. GUASP: *La vida eremítica en Mallorca* (Palma 1946) 29.

⁹ *Museo Arqueológico Luliano: Catálogo de los objetos presentados para su inauguración* (Palma 1881) Núm. 48, 49 pág. 7.

J. Pons y Marqués en un inventario del «puig de Sant Onofre» de 1587 («Documenta» cit. p. 191) halló: «Primo un retaula de la Mare de Deu en Sant Onofre y San Sebastián... Item un retaulet de Sant Onofre».

¹⁰ Cit. en un testamento de 1330 copido por el Paborde Terrasa en su *Baratillo* ms. del Arch. Histórico de Mallorca vol. 1, f. 59.

¹¹ POST, 7/II fig. 241.

en pleno siglo XVI se le rezaba oficio en la diócesis según nos consta por el primer ritual conocido —«*Ordinarium de administratione sacramentorum*» (Valencia 1515) —que compendia toda la práctica litúrgica balear de la Baja Edad Media. En la basílica de San Francisco se conserva su estatua en la primera capilla entrando a la derecha, estatua que un tiempo se veneraba en la «capella de Sant Pere i San Onofre» (1652) detrás del altar mayor.¹² En la catedral tuvo también altar¹³ y en Santa Eulalia al menos imagen.¹³ En la capilla de San Antonio de Viana, de la calle de San Miguel, tuvo altar¹⁴ y lo mismo acaecía con la iglesia de Santo Domingo, hoy desaparecida.¹⁵ En el oratorio de La Victoria de Alcudia tiene un cuadro seiscentista sobre el presbiterio y en la iglesia parroquial de Sineu una talla seiscentista como es también seiscentista la que se venera en la parroquia de Deyá. Aquí reminiscencia, probablemente del monasterio de Santa María de la Real de los monjes cistercienses, donde San Onofre era honrado con un espléndido retablo de Gaspar Oms, fechado en 1601, pintado a expensas del abad Onofre Pol (†1616), cuyas armas campean en el mismo.¹⁶

El retablo en cuestión le muestra en pie, desnudo, con larguísima cabellera, teniendo las manos juntas en oración, de las que pende un rosario, ante un Crucificado, dispuesto al aire libre sobre unas reñas —sin duda por contaminación de la iconografía jeronimiana—. En lo alto se divisa un cuervo con un pan en el pico; a un lado unas palmeras y al otro más vegetación arbórea. Es el recuerdo de la vida que, en la versión quincentista catalana que antes menté, habla de unas «coves petites en mig de les quals stava una cella petite e una palmera e una font d'aygua molt clara».¹⁵ Por lo que toca al santo le halló en el desierto: «un hom lo qual era molt espaventable a veure e los cabells del seu cap eran molt lonchs e blanchs així com a neu e tenia o seu cors tot nuu e no tenia cobertura ninguna sino los seus cabells e era de la cinta avall tot circuit de fulles de arbres».¹⁸

¹² M. DURLIAT: *L'art dans le royaume de Majorque* (Toulouse 1962) 78.

¹³ J. VILLANUEVA: *Viaje a Mallorca* 1.114.

¹⁴ L. PEREZ: *Las visitas pastorales de D. Diego de Arnedo a la diócesis de Mallorca (1562-1572)* 1 (Palma 1963) 364.

¹⁵ La señora Antonia Ferré paga el 15-2-1633 «una missa baxa per se intentió al dia y festa de St. Onofra en la capella de Sant Onofra». Arch. Histórico de Mallorca, Fondos conventuales, C. 42, 21 s. f.

¹⁶ G. MUNAR: *Les ordes religioses a Mallorca* 1 (Palma 1935) 72. Reproducción en GABRIEL FONT, JUAN MUNTANER: *Manual del turismo en Mallorca* (Palma 1955) 64.

¹⁷ Ms. cit. f. 10.

¹⁸ Ms. cit. f. 8 v.

San Onofre desapareció del calendario litúrgico mallorquín en 1572 con la introducción de la reforma de San Pío V, mas no por ello se extinguió su devoción, como vemos por la imagería barroca, por la estampería, que también repitió el modelo gótico descrito, y por los nombres de «Nofre» y «Nofrina» que se seguían usando en los bautizos. Entre las 46 fiestas de precepto que se mencionan en el Sínodo del obispo fray Juan de Santander en 1636 figura el 11 de junio con este enunciado significativo: «San Bernabé, apóstol, i San Onofre»...

El folklore, índice de la religiosidad popular viva, no ha desamparado a nuestro santo, en la comarca centro insular que sombrea su antiguo eremitorio. El P. Rafael Ginard Bauçà, ha puesto a nuestra disposición algunas canciones en las que se transparenta la orientación que su patrocinio tomó con el correr de los tiempos y como puede verse, pues las insertamos en nota,¹⁹ quedó éste reducido en su horizonte espiritual y muy localizado geográficamente.

GABRIEL LLOMPART, C. R.

¹⁹

A Sant Nofre gloriós
atletes, feis-li novena,
que ne tè una caixa plena
de marits que enviar-mós.
Oh gloriós Sant Onofre,
un saltiri vos diré,
perquè com me casaré,
no em doneu s'homo carxofa (*)

Juan Amades, en su *Costumari català* 3, 361-3.
trae, de Mallorca la misma canción con la variante: «bajoca».

Des que estic a Sa Bastida,
Sant Nofre tenc per patró,
i li fas oració
per vos, roseta, florida.
Oh Sant Nofre gloriós,
demà es la vostra diada.
Si de sol no es carregada,
en acabar s'escarada,
promet d'anar a veure-vos.
Un parenostro perhom
a Sant Nofre cada dia;
i ell en tocar migdia,
posa taula per tothom. (**)

(**) Esta canción alude a una roca del Puig de San Nofre, llamada «la taula de Sant Nofre», que el sol alcanza precisamente al mediodía avisando, a su manera, a los payeses de la hora del yantar.

Debo agradecer al Rvdo. P. Rafael Ginard Bauzá su gentileza así como al Sr. D. Jerónimo Juan sus sugerencias y colaboración para la redacción de la presente nota.

DESMANES ANTILULIANOS

El «Cronicón Mayoricense», publicado por Alvaro Campaner y Fuertes, da concisas noticias relacionadas con la profanación de una pequeña imagen del Beato Ramón Lull, fijada en el platillo donde se recogían las limosnas para el sostenimiento del Estudio General de Mallorca, cuya ofensa dio motivo a diversos actos públicos de desagravio¹ que el doctor José Miralles Sbert, más extensa y documentalmente puntualiza,² cuya vandálica acción, a juicio de mossén Juan Avinyó, induciría a que se escribiese la apología más completa y acabada del fervoroso mártir de Bugia.³

Por nuestra parte, completaremos tales referencias, a base de un documento conservado en el Archivo Histórico de la Ciudad de Barcelona, que corresponde a la acta original, fechada a 13 de junio de 1699, de la resolución tomada por los jurados de la ciudad y reino de Mallorca, en la asamblea por ellos celebrada conjuntamente con los prohombres de los cuatro estamentos: militares, ciudadanos, mercaderes y menestrales.

El objeto de la antedicha reunión, era tratar de los desórdenes registrados el día anterior, en el Estudio General o Universidad Literaria de Mallorca, a causa de la destrucción de la figura y venerada imagen del iluminado doctor, maestro y mártir Beato Ramón Lull.

Ante la asamblea deliberante, el jurado militar don Salvador Sureda de Sant Martí, en nombre propio y en el de sus consocios jurados, hizo minuciosa relación de tales desmanes universitarios, para luego referir, que inmediatamente de acaecida dicha maldad, se practicaran las pertinentes diligencias, para proponer el hecho a la censura de quince personas, de entre las más calificadas, graves, doctas y religiosas de todo el reino, a fin de que dijesen y aconsejasen,

¹ *Cronicón Mayoricense. Noticias y relaciones históricas de Mallorca, desde 1229 a 1800...* publicado por ALVARO CAMPANER Y FUERTES (Palma, 1881) p. 449 col. 2.^a

² MIRALLES, JOSE. *Ofensa y desagravio*. «Revista Luliana» números 12 y 13, septiembre-octubre 1902, pp. 289-293, 330-334.

³ AVINYÓ, JUAN. *Historia del Lulisme*, (Barcelona, 1925), pp. 538, 543., cap. XXXII.

si el hecho, en atención al culto al Beato Ramón Llull, que en toda la diócesis se daba desde tiempo inmemorial y antes del *motu proprio* de Urbano VIII, si era «deletable» a los inquisidores.

La junta, de acuerdo con la conformidad de los votos emitidos, sintió la necesidad y conveniencia de la aludida propuesta. El jurado militar don Salvador Sureda de Sant Martí, aludía después a las obligaciones del reino, de proteger las causas del Beato Ramón Llull, su hijo, tanto en orden a la santidad de vida, como a la católica doctrina, celebrando fiestas, erigiendo altares, etc.

Pensaba además, que cabía la demostración del más vivo sentimiento por el escándalo público y notoriamente sedicioso, que tan grave desmán representaba; ya que, tolerándolo o disimulándolo, podía dar motivo a temeridades, y al posible peligro, de que se arrebatasen las sagradas reliquias del insigne doctor iluminado, veneradas en la urna o sepulcro, en el que, devota y religiosamente, se conservaban, en la propia capilla del convento de San Francisco, y aún más de que fuesen impiamente entregadas a la voracidad del fuego.

Por el especial interés del aludido documento, íntegramente lo publicamos al final de estos breves comentarios, cuyo texto especifica algunos otros detalles, sobre tales desmanes, valorados, aun más, con las declaraciones prestadas ante el rector de la Universidad Luliana Francisco de Togores, por el cisterciense Padre Maestro Fray José Mateu, por el Padre Jaime Capdebou, franciscano de la Observancia, ambos catedráticos de Teología y Filosofía respectivamente de dicho centro docente. Declararon además, el licenciado Francisco Sastre y Fray Miguel Guerau, del convento de San Francisco.

Los convocados a dicha reunión, después que les fueron leídas tales declaraciones testimoniales, unánimemente acordaron proseguir la práctica de diligencias, a fin de averiguar la persona que ejecutara, aconsejara o de otra cualquier manera interviniera, en la perpetración de tal delito.

Finalmente, acordaron que en desagravio de la impiedad cometida contra la imagen del iluminado doctor, tan escandalosamente publicada en el reino mallorquín, si a los jurados les pareciese oportuno, acordasen la celebración de una fiesta supernumeraria, con las circunstancias de hacerla más solemne, y más concretamente, con una procesión y luminarias, y con la indispensable asistencia de los miembros del claustro de profesores de la Universidad Literaria, revestidos de sus propios hábitos.

JOSÉ M.^a MADURELL Y MARIMÓN

Barcelona

Resolució de los jurados de Mallorca, sobre la destrucció de una figura del Beato Ramón Lull del Estudio General o Universidad Literaria.

«Die. XIII. mensis junii anno a Nativitate Domini MDCLXXXVIII.º

Convocats, congregats y ajuntats su senyorias dels illustres y molt magnífichs senyors don Salvador Sureda de Sant Martí, donzell; Francesch Antich, Francesch Comellas, ciutadans; Francisco Serra, Miquel Bertran, mercaders; y Antoni Brotat y Barceló, fuster, jurats de la universitat, ciutat y regne de Mallorca, en el consistori de la sala inferior de la Casa de la Juraria de la universitat, per efecte de tractar sobre el cas que ha succehit air, als 12 dels corrents, en lo Studi General, el qual queda més expressat en la proposició se ha ordenat convocar junta de prohomens, ab duplicat nombre de subjectes de tots staments, per el major assert de la resolució, en que han assistit los següents:

Lo noble don Pedro de Veri, del hàbit del Alcàntara.

Mossèn Gabriel Fuster.

Mossèn Miquel Joan Net.

Don Francesch de Veri, del hàbit de Monteza.

Mossèn Antonio Serralta, del hàbit de Calatrava.

Don Francesch Sureda de Sant Martí.

Mossèn Joan de Berard.

Don Ramon Fortuny de Ruesta, del hàbit de Alcàntara.

Lo magnífich Salvador Truyols, executor.

Lo magnífich Nicolau Julià, clavari.

Mossèn Jaume Dezmas.

Mossèn Antoni Garriga.

Mossèn Bartomeu Fornari.

Mossèn Hyerònim Alemany.

Mossèn Pere Francisco Llabrés.

Mossèn Joan Andreu.

Ramon Studa y Pont.

Juan Baptista Rubí.

Miquel Vidal.

Antoni Busquets.

Antoni Roca y Amer.

Juan Barceló.

Sebastià Canyellas y Mulet.

Josep Farrer, deurador.
 Guillem Terrassa, menescal.
 Miquel Fornari, ferrer.
 Damià Cassà, ferrer.
 Andreu Canyellas, sucrer.
 Anthoni Thomás, çabater.
 Llorens Mèlià, apotecari.
 Matheu Gomila, fuster.

Y haventse asentats y reposats, fet silenci, fonch proposat per lo illustre y molt magnífich senyor don Salvador Sureda de Sant Martí, jurat militar, tant en son nom, como dels demés sos socios jurats, la proposició següent:

Vostra senyoria tindrà notícia del cas tan públich com execrable, que succehí en lo Studi General y Universitat Literària, air 12 dels corrents, en una figura y venerada statua del illuminat doctor mestre y màrtir el Beato Ramon Llull.

Però per a que vostra senyoria la tenga més exacta, se llegiran los actes continuats en el mateix lloc.

Y encontinent que succehí la meldat y enseguida de lo antedit, se participà també a vostra senyoria, la diligència que ferem de proposar el fet a la censura de 15 subjectes de lo més calificat, grave, docte y religiós de tot el regne, per a que nos diguessen, y aconsellassen, si el fet (en atenció al culte que en tota la nostra diocesis se done *ab inmemoriabili*, y se dava ja antes del *motu proprio* de Urbano octau, al Beato Ramon Llull) era deletable a los senyors inquisidors.

La qual junta de conformitat de vots, sentí, tant per la dita rauhó, com per moltas altres, que doctíssimament se discurriren, que el fet era de necessitat, y ab tot encariment deletable.

Presuposat lo qual, y posat en consideració de vostra senyoria, la obligació, que en tot temps ha contractat el regne, de protegir las causas del venerable màrtir y doctor illuminat el Beato Ramon Llull, son fill, tant en orde a la santedad de vida, com a lo cathólich de la doctrina, celebrantli festas, erigintli altars, y solicitant lo mestre de la Universitat Literària, que finalment, ab aprovació regia, se ha confirmat estos anys passats, inseguint los exemplars dels sereníssims senyors reys més antichs.

Tot lo qual precisa a la demostratió del més viu sentiment de escàndol tan públich, y fet tant notoriament cediciós, que tollerantse o dissimulantse, podria dar motiu a major temeritats, y no parex, ya que falta altra, que arrebatat las sagradas reliquias, que veneram de

la urna o sepulcre, en que devota y religiosament se conservan en pròpria capella de Sant Francesch y entregarles impiament a la voracitat del foch.

Y axí en consideració de lo referit y de lo demás, que's a la gran comprehensió de vostra senyoria, estarà present, se servirà vostra senyoria, de aconsellar-nos tot lo que devem obrar; per qualsevol via y en qualsevol part, en exa obligació del regne e nostre, y desagravi del venerable màrtir y doctor illuminat el Beato Ramon Llull e de la Universitat Literària, ab que no sols nos prometem, si absolutament se afiansa, el mayor asert de las operacions fahedoras.

E més fonch llegit lo acte del tenor següent:

En la ciudad de Mallorca, el dia doze del mes de junio del año del Nacimiento de Nuestro Señor Jesuchristo 1699, pareció ante el muy illustre señor doctor don Francisco de Togores, presbítero, canónigo de la santa iglesia y rector de la Universidad Lluliana del mismo reyno, el muy reverendo Padre Maestro Fray Joseph Matheu, religioso sisterniense, doctor en theologia, calificador del Santo Oficio, examinador sinodal de la nunciatura de España, cathredático de theologia en la dicha universidad, y dixo:

Que esta mañana, entrando en el patio de la Universidad para leer su càhedra, a las siete, al entrar por las puertas de dicha Universidad, encontró al licenciado Francisco Sastre, su discípulo, que tenia en las manos unos pedaços de madera de la figura del iluminado doctor y màrtir Beato Raymundo Lulio, la qual figura faltava de la dicha Universidad, havia seis dias, que es la que estava en el platico con que se recojen las limosnas y que la havian hurtado de la càhedra de la aula de Theologia Llulliana, y que los pedaços que havia hallado, eran los mismos que enseñava al dicho señor rector.

Y luego entregó al dicho señor rector, la cabeça de la imagen y figura del dicho iluminado doctor, quitados los rayos con que estava, las manos que se havian cortado, tres partes del manto, y tres de la peana, y un cuchillo que se havia hallado juntamente con los dichos pedaços de dicha figura.

Y visto y reconocido por el dicho señor rector y por mi el secretario infrascrito, vimos que en una parte havia un letrero escrito con letra de tinta negra que dezia *inter hereticos locum*.

Y el señor rector me mandó que de todo continuase auto, y lo continué en presencia de Francisco Mayol y Pedro Puig, que estaban presentes, y lo firmó el dicho señor rector.

Doctor don Francisco de Togores, rector de la Universidad.

El Maestro Fray Joseph Matheu

Passó ante mi

Buenaventura Rotger, notario pro secretario de la dicha Universidad.

Et incontinenti, el dicho señor rector mandó llamar al licenciado Francisco Sastre, y habiendo parecido, juró en forma devida de derecho, diria la verdad de todo lo que fuese interrogado. Y dixo ser de eada dde 23 años.

Preguntado si havia hallado en la Universidad la cabeça y manos y otras partes de la figura del iluminado doctor Raymundo Lullio, y un cuchillo y a quien lo havia entregado, dixo:

Que esta mañana, antes de la siete, acudió a la Universidad para oír su lición, y al entrar por las puertas, mui cerca del lindero de ellas, encontró y vió esparcido por la tierra, la cabeça, manos y otros pedaços de la figura del iluminado doctor Raymundo Lullio, y un cuchillo, y lo recogió para que no lo pizassen. Veniendo después a la Universidad el Padre Joseph Matheu, su maestro, se lo entregó.

Y que esta era la verdad, so cargo de juramento, y no sabe otra cosa, y lo firmo

Francisco Sastre

Passó ante mi

Buenaventura Rotger, notario prosecretario de la dicha Universidad.

Dicho día pareció ante el dicho muy illustre señor rector, el reverendo Padre Jayme Capdebou, religioso franciscano de la Observancia, doctor y cathedrático de Philosophia en la dicha Universidad, y dixo:

Que esta mañana, después de haver leydo en la dicha Universidad, fray Miguel Garau, corista del dicho convento, le havia entregado un bulto de madera del cuerpo de la imagen del iluminado doctor Raymundo Lullio, sin cabeza, pies ni manos, y en muchas partes con cortaduras, que era la misma que entregava a su señoria.

Y que el dicho religioso le havia dicho, que a cosa de ocho horas de la mañana, se havia hallado dicho busto, junto a las puertas de su selda.

Y en efecto, entregó el dicho bulto, que vió y reconoció el dicho señor rector, y vi y reconocí yo el secretario infrascrito, presentes por testigos: Francisco Mayol, y el doctor en philosophia Antonio Bauçà.

Y de orden del dicho señor rector, he continuado dicho auto, presentes los dichos Mayol y Bauçà, de que doy fe.

Doctor don Francisco de Togores, rector de la Universidad.

Francisco Jaime Capdebou

Passó ante mi

Buenaventura Rotger, notario prosecretario de la dicha Universidad.

Et incontenti, pareció siendo llamado Fray Miguel Garau, religioso corista del convento de San Francisco de la Observancia, el qual, con licencia de superior, juró en forma devida de derecho, de dezir verdad en todo lo que fuere preguntado. Y dixo ser de edad de 23 años.

Preguntado en que parte havia hallado de la figura del iluminado doctor Raymundo Lullio, que havia entregado al Padre Caudebou, dixo:

Que a cosa de las ocho de la mañana, se havia hallado dicho bulto, junto a la puerta de la celda del dicho Padre Lector Capdebou.

Que no sabe ni sospecha quién le havia puesto allí, y que él lo entregó al dicho lector Capdebou, y no sabe otra cosa.

Y esta es la verdad, ço cargo de su juramento. Y lo firmo.

Fray Miguel Garau, corista

Passó ante mi

Buenaventura Rotger, notario prosecretario de la dicha Universidad.

Sobre la qual proposició y demás papers llegits, passaren y discorregueren los vots de un altre, com se acostume.

Y fonch conclús deffinit y determinat *nemine discrepante*, ab vot y parer que deu sa senyoria dels illustres magnífichs senyors jurats, manifestar, per tots los medis que sien practicables, el just sentiment, en que està el regne, de tant execreble delicte, y juntament obrar en desagravi del illuminat doctor y màrtir el Beato Ramòn Lull, ab totas aquellas demostracions que conduescan y moguen en el seu major culto y veneració.

Y per expresió de lo primer, que's servís sa senyoria manar, convocar el General Consell, y proposarli, que serà just se prengué resolució, y que aquesta és manifestàs y és fes pública, de que ningú qui aparegués indiciat de haver comès tal delicte, pugue are, ni per ningun temps *in eventum*, perpetuament obtenir ningun officí universal, qualsevol que sia, ni menos ser admès a cursar ni obtenir graus en neguna facultat en la Universitat Literària.

Y que per esta demostració, no se sper a la averiguació de la persona o personas que han executat y aconsellat, o de qualsevol manera intervingut, en la perpetració de tal delicte, éssent molta rauhó, que encare sien fills y naturals de est regne, sien privats de

aquestas convenièncias, haventlo offés tan gravement en lo més sensible.

També és de parer que fes sa senyoria una representació molt expressiva de son gran sentiment, a la magestad del rey nostre senyor que Déu guardi) puy ésentse sempre sa magestad, seguint lo exemple de sos gloriosos predecessors, manifestat effecte y devot del illuminat doctor y màrtir el Beato Ramon Llull, és pot esperar que aconsolerà aquest son regne, en la sua real protecció.

Y per el desagravi de la impietat comesa contra la venerable imatge del illuminat doctor, que tan escandalosament se és feta pública en tot aquest regne, en el temps, que apparexerà més oportú a sa senyoria dels illustres y molt magnífichs senyors jurats, és fasse una festa supernumerària, ab aquellas circumstàncias, que la fassen més solemne, com és processó, lluminàries y assistència de tots los claustros de la Universitat Literària, ab sos propis hàbits, y demés, que apparegués a su senyoria haverse de fer, per major lustre de la festa.

De tot lo cual etc.

Testes etc. discretus Antonius Amoros, notarius et Josephus Gonzales.

Uterque premissis ab omnibus fides plena et indubia tribuatur, ego Joannes Servera, nottarius publicus, secretarius perpetuus Universitatis civitatis et regni Majoricarum, hic me subscribo et appono sigillum secretarie dicte Universitatis civitatis et regni Majoricarum, ut infra die, videlicet, 14 mensis junii 1699, cum suprapositis fol. 4 pag. 2 lin. 14 ubi legitur persona, et in linea 18 ubi legitur: més

Joannes Servera, notarius publicus
secretarius perpetuus Universitatis
civitatis et regni Majoricarum

Hay un sello en seco.

AHCB. Conselleres. Serie XVII-Varios (legajo de asuntos eclesiásticos). Nota facilitada por don José Serra y Rosselló.

LOS FONDOS MANUSCRITOS LULIANOS DE MALLORCA (*)

BIBLIOTECA DEL MONASTERIO DE NUESTRA SEÑORA DE LA REAL

2

Liber proverbiorum. Deus cum tua virtute... Inc. «Cum proverbium sit brevis propositio». Incompleto. Se interrumpe casi al final.

S. XVIII, 215 x 160 mm. Sin foliar. Muchas ediciones. Cfr. RD 20, 37, 43, 62, 302, 309 y 313. Bibl. HLF 43, Lo 9/3, Ot 76, Av 63, Ca 212, Gl ce.

3

1394. — ANTONIO RAYMUNDO PASQUAL, *Vida de el Beato Raymundo Lulio, martyr y doctor iluminado, de la tercera orden de S. Francisco de Asís, sacada principalmente de sus escritos.*

S. XVIII. 215 x 160 mm. Sin foliar. Enc. mod. en perg. Letra original del P. Pasqual. En el fol. 1 se lee: «Regalado a esta Biblioteca Episcopal por D. Pablo Ferrer y Seguí, pbro., día 4 abril 1902». Después del nombre del autor se lee: «monge cisterciense del Monasterio de Santa María de la Reyal, doctor en Philosophia y Theologia, ex-cathedrático de aquella y cathedrático de ésta en la Universidad de Mallorca, Maestro de número de la Congregación cisterciense de Aragón y Navarra, dos veces definidor de ella y dos veces abad que ha sido del referido Monasterio, etc...»

4

1395. — *Liber de homine.* Inc. «Cum sit decens quod homo sciat». Expl. «a fine per quem creatum fuerat. Explicit liber iste... in civitate Maioricarum mense novembris... MCCC».

S. XVIII. 200 x 150 mm. 345 pp. + 5 de índice. Enc. mod. Ed. Mag. VI, 1737, (RD 302). Bibl. HLF 45, Lo 3/23, Ot 83, Av 86, Ca 37, Gl cm. Cfr. núms. 21, 51 y 812.

(*) Véase ESTUDIOS LULIANOS, II (1958) 209 ss., 3²⁵ ss.; III (1959) 73 ss., 195 ss., 297 ss.; IV (1960) 83 ss., 203 ss., 329 ss.; V (1961) 183 ss., 325 ss.; VII (1963) 89 ss.

5

1396. — Fr. MARTIN SERRA, O. P., *La gallina orba qui busca las mentidas de una porrogiá luliana composta per un pare de Montesión de la Ciutat y Reyna de Mallorca en defensa de Ramon Llull.*

Año 1748. 200 x 130 mm. Sin foliar. Enc. mod. de perg. Al final se lee: «Trasladada als 4 de octubre del any 1748». Al principio va una doble lista: authors contraris a Ramon Llull (161) y favorables (22). Bibl. Bover, *Biblioteca...* 1194, II.

6

[Explicaciones de clase de la Universidad Luliana.]

S. XVIII. 200 x 145 mm. Sin foliar.

1397. — FRANCISCO LLABRES, *Tractatus scholastico-moralis de actibus humanis.*

«Inceptus die 22 ianuarii 1760». Francisco Llabrés entró en la Sapiencia en 1737, fue domero de la Catedral y murió siendo rector de Esporlas en 1788. Cfr. MATEO GELABERT, *Constitutiones in Lulliano Baleari Majoricae Collegio B. V. Mariae Sapientiae*, Palmae 1892, p. 76.

1398. — JOSE BORRAS, *Tractatus de sacramento baptismi iuxta mentem B. R. L.*

Los apuntes fueron tomados por Jaime Morey, colegial de la Sapiencia. Cfr. Mateo Gelabert, *lug. cit.*, p. 78.

1399. — Fr. BARTOLOME RUBI, *Tractatus de sacramento Eucharistiae sacramento ad mentem B. R. L...* Inc. «Divinissimum pre ceteris Eucharistie sacramentum».

El curso debió empezar el 19 oct. 1758 y terminó el 23 de junio del año siguiente. Sobre Rubí, cfr. Bover, *lug. cit.*, 1104; AVINYO, *Història del Lulisme*, p. 585; Carreras II, p. 359 y 379. Véase el núm. 86.

7

1400 — JOSE BORRAS, *Tractatus de salutifero poenitentiae sacramento iuxta mentem Doctoris illuminati...* Inc. «Sacramentalis theologiae semita percurrentes...»

Empezado el 19 oct. 1757. Iguales características bibliográficas que en el código anterior.

8

1401. — Fr. RAYMUNDO ANGLADA, carmelita, *In Artem magnam B. Raymundi Lulli commentarii.*

Empezado el 11 de abril de 1644. Cfr. BOVER, 1388, VI y VII.

9

1402. — Fr. JOSE HERNANDEZ, O. F. M., *Quaestiones textuales cum declaratione... in quatuor Sententiarum libris*. Inc. «Raymundus Parisiis studens».

Incompleto. Empezado el 9 de septiembre de 1673. Idénticas características que los códices anteriores. Sin foliar. Enc. moderna. Cfr. BOVER, 567.

10

[Explicaciones de clase de la Universidad Luliana.]

1403. — MIGUEL VEYN, *Commentarii in logicam brevem B. R. L.*

Empezado el 13 de septiembre de 1666. Miguel Veyn era diácono y colegial de la Sapiencia. Cfr. Mateo Gelabert, *lug. cit.*, p. 70. El alumno a quien se deben los apuntes debió ser un tal Antonio Serra.

1404. — MIGUEL VEYN, *Commentarii in logicam magnam*.

Empezado el 3 de noviembre de 1666, y terminado el 18 junio 1667. Los apuntes se deben a Martín Paralló. Códice de iguales características que los anteriores. Enc. moderna.

11

[Miscelanea.]

215 x 160 mm. Sin foliar. Enc. moderna. Relativo al lulismo contiene:

1405. — Siglos lulianos.

Contiene datos resumidos en forma breve relacionados con el lulismo de los siglos XIV-XV.

1406. — «Crisol jurídico en que se acredita en el mayor quilate en esta isla de Mallorca la legitimidad del culto en la clase de público y universal del invicto mártir patricio B. R. L.». Inc. «Supuesta la verdad del martirio».

A1 final se lee la fecha de 15 de octubre de 1776.

12

Antonio Bellver, *Commentaria in Dialecticam Novam Divi Raymundi Lulli martyris*.

S. XVI. 216 x 154 mm. 725 ff. papel. Enc. moderna perg. En las guardas: «Jo som dc mestre monge Melorchi per a sempre». «Sexta die mensis septembris dominica die. Ad laudem Domini nostri Redemptoris Iesuchristi 1569».

1407 (ff. 3-15). — *Prolegomena alphabetica in dialecticam*. Inc. «Septem ex lulliana arte colligimus prolegomena». Expl. «nisi exercueris et in usum deduxeris, paulum sunt pro futura».

1408 (19-28v.). — *Prolegomena pro dialectices tyrociniis*. Inc. «Sex occurrunt capita vestibulum ante ipsum explicanda». Expl. «demonstratio dum ratiocinio et rationum momento explicamus».

1409 (29-725 v.). — *Commentarii in dialecticam novam D. Raymundi Lulli*. Inc. «Consuevere authores, licet quis». Expl. «pro evangelio Christi, cuius laus, gloria et gratiarum actio in omne evum».

(Cfr. núms. 798, 1197 y 1208.)

13

[Varios. Explicaciones de clase de la Universidad Luliana.]

Sin foliar. 210 x 155 mm. Interesa señalar:

1410. — Fr. Raymundo Anglada, carmelita, *In artem magnam B. Raymundi Lulli commentarii*. Inc. Post invocationem divini auxilii qua utitur Doctor noster».

Incompleto. Empezado el 11 de abril de 1644. Sobre Fr. Raymundo Anglada o Zanglada, cfr. Bover, *Biblioteca* 1388; Juan Angelló Torrents, *Glorias del Carmelo*, tomo IV, 121.

14

Antonio Raymundo Pasqual, cisterciense, *Sermones*.

216 x 150 mm. Enc. moderna. Sermones reunidos por el mismo autor. Entre los mismos conviene reseñar:

1411. — *El milagro de la sabiduría del B. Raymundo Lulio*.

Ed. Mallorca 1744. RD 329. Este ejemplar fue el usado para la edición.

15

[Varii tractatus theologici ad mentem Beati Raymundi Lullii a variis auctoribus exarati.]

Colección facticia. Año 1673. 210 x 146 mm. Enc. moderna. Sign. BB. Ms. II. 75. Interesa reseñar:

1412. — Sebastián Ferragut, *Tractatus de voluntate Dei iuxta mentem Divi Raymundi Lulli*. Inc. «Tractatis iam proemialibus sacrae doctrinae».

Apuntes de clase tomados por Matías Montaner, colegial de La Sapiencia desde 1669. Los empezó el 12 de abril de 1673 y los terminó el 17 de junio. Sebastián Ferragut, profesor de la Universidad, fué asimismo colegial desde 1665. Cfr. M. Gelabert, *Constitutiones in Lulliano Baleari Majoricae Collegio B. V. Mariae Sapientiae*, Palmae 1892, p. 70.

1413. — Miguel Amer, *Tractatus de Deo uno et trino iuxta doctrinam R. L.* Inc. «Cum inter ea, carissimi discipuli».

Apuntes del mismo discípulo. Empezados el día 19 oct. 1672 y terminados el 18 febr. 1673. El autor también era colegial de La Sapiencia y profesor en la Universidad.

16

[Varios. Miscelanea histórica mallorquina.]

Colección de documentos recogidos por el P. Gaspar Munar, M. SS. CC. Tomo I. 320 x 210 mm. Enc. moderna. Interesa reseñar:

1414. (ff. 2-7 v.). — Fr. Bartolomé Fornés, *Sermón del inclito y mártir de Christo el Bto. Raymundo Lull en la fiesta anual de su conversión que le tributa su Universidad*. Inc. Ecce nos reliquimus... Gran fiesta llena de gozo».

Este sermón fué predicado el 25 de enero de 1774 en la iglesia de San Francisco. Cfr. Bover, *Biblioteca* 474, VI; RD 387.

1415 (8-9 v.). — «Memorial que los PP. Dominicos presentan al M. I. Ayuntamiento de la Ciudad de Palma del Reino de Mallorca en el año 1750». A continuación: «Descubrimiento de la verdad que quiere ocultar el antecedente Memorial».

1416 (10-10 v.) — Copia de un decreto de la S. C. de Ritos sobre el proceso de beatificación de R. L. 18 junio 1763.

1417 (11). — Buen Retiro, 7 julio 1761. D. Francisco Bucarelli y Ursua al Marqués del Campo del Villar.

1418 (12-13). — Palma, 10 septiembre 1776. El Ayuntamiento de Palma al Obispo sobre imposición del nombre de R. L. en los bautismos.

1419 (14-15). — 1777. La Congregación de párrocos de Mallorca al Rey sobre el mismo asunto.

1420 (116-139 v.). — Proceso sobre la cátedra fundada por D.^a Inés de Quint en la Universidad a favor del P. Antonio Raymundo Pasqual.

17

[Varios. Miscelanea histórica mallorquina.]

Tomo III. Sin foliar. Las mismas características que el anterior. Interesa reseñar:

1421. — Documentos sobre la fundación de un hospicio en el Colegio de La Sapiencia y la unión de este al Seminario. (Años 1775-1776). A continuación va un informe, de la Real Audiencia al Rey, fechado en Palma el 8 de noviembre de 1780, sobre los muchos inconvenientes de que se lleven a cabo dichos propósitos.

Ediciones raras

1422. — *Arbor scientiae*. Lyon 1515. RD 55. Enc. moderna. Restaurado.

1423 — *Logica nova. Liber correlativorum innatorum. Liber de ascensu et descensu intellectus*. Valencia 1512. RD 48. Enc. moderna.

1424. — *Liber de articulis fidei sacrosanctae et salutiferae legis christianae sive liber Apostrophe*. Barcelona 1504. Enc. moderna.

1425. — *Liber de laudibus B. Mariae. Liber clericorum. Disputatio clerici et Raymundi phantastici. Liber de natali pueri parvuli Christi Jesu*. París, 10 dic. 1499. RD. 25. Algunas brevísimas notas marginales. Pertenebió al Colegio de la Sapiencia.

1426. — *Liber contemplationis quae sit in Deo. Blanquerna de amico et amato*. París 1505. RD 35

1427. — *Blanquerna*. Valencia 1521. Faltan los dos últimos folios. RD 76.

LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ

BIBLIOGRAFIA

I

SECCION DE ESTUDIOS LULIANOS

RAMON LLULL EN SU MUNDO.—Pocos serán los lectores de esta revista que desconozcan el *Dinamisme de Ramon Lull* de Mossén Salvador Galmés, opúsculo genial que ha servido de orientación a toda una generación de lulistas, inspirándoles su propio fervor y mostrándoles las grandes líneas de la obra y la vida del Beato; pero por bueno y útil que siga siendo, aquel librito ha perdido algo de su valor después de los descubrimientos de los últimos veinticinco años, y ya hacía falta otro estudio parecido. Ahora, le ha salido un digno sucesor, en la forma del *Ramon Lull en el mon del seu temps* del P. M. Batllori, S. J. (Col.lecció «Episodis de la Història», Rafael Dalmau, Barcelona 1960, 64 pp., 18 pts.). Los que asistieron al I Congreso Internacional del Lulismo ya lo conocerán en una versión anterior, pues se trata de una refundición y expansión catalana del prólogo con que contribuyera el P. Batllori a la *Introducción a Ramón Lull* repartida por la Dirección General de Relaciones Culturales con motivo de aquel congreso.

En su forma nueva, libre de las limitaciones que le imponían su finalidad de mero prólogo a una antología de textos traducidos —y desarrollada en la lengua materna de Ramón Lull con toda la vivacidad e incisión habituales del estilo de su autor—, cobra todavía mayor interés y nuevas fuerzas. Es un intento de situar la figura del Beato dentro de su contexto histórico «per a valuar-la i prear-la en les seves coordenades de temps i d'espai», y para el P. Batllori lo más esencial de este contexto consiste en la interacción de distintos factores y mundos: geopolíticamente, hay que situarle dentro de un triple marco «català, europeu i mediterrani»; culturalmente, hay que examinar otro marco, el de la «coexistència i... interacció constants de tres mons més aviat autònoms que independent: el llatí, el bizantí i l'islàmic»— tres mundos cuyos contactos fueron múltiples: «polítics, econòmics, culturals, religiosos». Esta doble examinación la lleva a cabo el P. Batllori con un fino sentido histórico, corrigiendo las grandes líneas de la concepción tradicional de la vida y obra del Beato a la luz de las investigaciones más recientes (cabe señalar, sin em-

bargo, que no todos estarán de acuerdo en cuanto a algunos puntos cronológicos). Entre los frutos de sus propias investigaciones, la aportación más importante del P. Batllori es quizás el estudio que ha hecho de la espiritualidad de la época, con sugerencias muy llamativas sobre las relaciones entre Ramón Llull y los espirituales franciscanos, y es de esperar que volverá a desarrollar este aspecto de su tema más detenidamente en otro lugar.

Como introducción general al Beato, este librito es ahora de lo mejor que hay, y habría que colocarlo en manos de todo principiante en los estudios lulianos al mismo tiempo que se le entregasen las *Obres Essencials*, cuyas valiosas páginas introductorias quedan completadas del punto de vista histórico por este nuevo opúsculo. Sin embargo, por acertada que sea su visión de los diversos aspectos histórico-geográficos y teológicos del contexto luliano, me parece que habría que formular el triple-marco *ideológico* de una manera un poco distinta: del punto de vista de las grandes tradiciones culturales, ¿no habría que ver el mundo latino y el mundo bizantino como formando un solo gran mundo cristiano, frente a los dos mundos de las otras dos grandes religiones monoteístas basadas en escrituras que tenían la fuerza de revelación para sus secuaces? Los hermanos Carreras y Artau ya situaron el pensamiento luliano en relación genética con la coexistencia en tierras catalanas del cristianismo, del islam y el judaísmo, y me parece que estas tres religiones constituyen el verdadero triple-marco de los grandes rasgos de la obra del Beato. Como Manuel de Montoliu ha escrito recientemente, en su *Ramon Llull i Arnau de Vilanova*, «la direcció filosòfica del pensament lul·lià no adquireix tota la seva significació fins que la interpretem com una puixant i original manifestació de la literatura polèmico-religiosa, nascuda d'aquell íntim contacte d'aquelles tres religions».

R. D. F. Pring-Mill
Oxford.

II

SECCION GENERAL DE ESTUDIOS MEDIEVALES

RICHARD WALZER, *Greek into Arabic* (Oriental Studies: I, Bruno Cassirer, Oxford, 1962) 256 ps., £3/3/—.

La editorial Bruno Cassirer acaba de iniciar una serie de Estudios Orientales con un tomo cuya importancia para los que se interesan por la evolución del pensamiento medieval sería difícil de exagerar: *Greek into Arabic* es una recopilación de artículos —publicados en diversas épocas y en libros o revistas no siempre accesibles— por el insigne arabista Richard Walzer. Su carrera fue iniciada en el campo de la filosofía clásica, para desviarse luego hacia la filosofía musulmana medieval en busca de traducciones o de obras griegas cuyos originales se habían perdido, y puede decirse que no hay ningún erudito hoy día más capacitado para aquilatar los grados de la transmisión del pensamiento griego a los árabes, ni

de apreciar mejor los sutiles cambios de matiz que las ideas griegas hubieron de sufrir al verse adaptadas para cuadrar con el contexto teocéntrico del pensamiento musulmán.

Los estudios recopilados en este tomo tienen, por lo tanto, una doble importancia para los que trabajan en el campo del medioevo occidental. Por un lado, ver cómo las ideas griegas se modificaron en su paso al mundo musulmán puede hacer mucho para iluminar los cambios que estas ideas sufrieron al ser incorporadas a la visión igualmente teocéntrica del cristianismo. El parentesco entre ambas evoluciones es muy significante, y las diferencias observables entre ellas pueden ser más importantes todavía como indicios de sutiles distinciones entre ambos ambientes que pudieran haber pasado (de otro modo) inobservadas. Por el otro lado, siempre hay el peligro de incurrir en errores de interpretación, si se estudian las ideas de algún pensador medieval a la luz directa de sus fuentes clásicas: fuentes auténticas, sí, pero a veces muy remotas, y para apreciar las cosas tal como deben de haber parecido a aquel hombre medieval, hay que poderlas estudiar en la forma en que le llegaron. O sea, en muchos casos, como traducciones latinas de traducciones árabes, con el sentido modificado progresivamente por la influencia de muchas generaciones de comentaristas (y sobre todo por los comentaristas neoplatónicos de la antigüedad tardía, como también por sus secuaces los neoplatónicos musulmanes). Este peligro, siempre presente en cualquier estudio de un pensador cristiano medieval, es tanto mayor cuanto más razón tengamos para sospechar que conociese los textos árabes directamente, y se aumenta en sumo grado cuando se trata de un hombre como Ramón Llull, ya que nunca podremos saber cuántas obras árabes conocía, ni cuáles de sus ideas neoplatónicas le llegaron por algún intermedio árabe y no cristiano.

De los catorce estudios que se han reunido en este tomo, hay nada menos que seis que debieran de interesar muy directamente a los que trabajan sobre las fuentes del lulismo: el primero, «Islamic Philosophy» (un esbozo magistral de una historia general de la filosofía musulmana); No. 2, «On the Legacy of the Classics in the Islamic World», que trata de las líneas generales de la transformación del pensamiento griego en el Islam; No. 9, «New Light on Galen's Moral Philosophy», muy importante para la definición de las ideas morales de la antigüedad tardía; No. 11, «New Studies on Al-Kindi», que intenta una definición muy sutil de su actitud como un musulmán ortodoxo para con las ideas filosóficas que tenía que manejar; No. 12, «Al Farabi's Theory of Prophecy and Divination», para lo que tiene que ver con ideas sobre la inspiración (ideas que pudieran haber influido sobre la manera en que Llull enfocara el génesis de su *ars inveniendi veritatem*); y, finalmente, el No. 14, «Platonism in Islamic Philosophy», cuyas diecisiete páginas reúnen toda una serie de ideas fundamentales, de gran provecho para enfocar el contexto filosófico del pensamiento luliano adecuadamente.

R. D. F. Pring-Mill
Oxford

WALTER KIRCHNER, *Western Civilisation to 1500* (Barnes & Knowle, New York, y Constable, Londres, 1960) xviii+326 ps., 16/-.

Este «esbozo colegial» —base para «cualquier curso sobre la civilización occidental»— no cuenta más que 273 ps. de texto (hay otras 53 de preguntas, planos, bibliografía, e índice), y se apresura horriblemente para alcanzar la meta, abandonando explicaciones y reservas esenciales a cada punto. Lo que nos queda es una serie de juicios peligrosos de cuyo valor (aun dentro del contexto de las lecturas posteriores que se recomiendan) hay que dudar muy seriamente. No hay, p. e., ninguna explicación de la finalidad u organización de una universidad (quizás nuestra herencia más importante de la Edad Media). Las palabras *studium generale* nunca se asoman, ni se nos dice nada de las diferencias entre París y Bolonia. Tampoco se enjuicia adecuadamente el papel de Bruges —eje central de la Europa de los siglos XIII y XIV— ni de Barcelona. Los catalanes y Ramón Llull han desaparecido por completo, y con ellos la corte de Borgoña del s. XV.

Entre errores y tonterías: ya que el *Tristán* de Chrétien de Troyes no ha llegado hasta nosotros, ¿por qué nombrar tan sólo a ésta de sus obras?, y ¿cómo podemos saber que el *Tristán* de Gottfried von Strassburg «lo sobrepasaba» [p. 227]? No hay razones para suponer que los trovadores eran «los hijos menores de los nobles», ni que fuesen «caballeros andantes» tampoco [p. 201]. Los frailes mendicantes no aceptarían su calificación de «órdenes monásticas» [p. 211], y la Bula Dorada del emperador Carlos IV no «introdujo» un nuevo método de elecciones imperiales [p. 233].

En suma, es difícil no pensar que este libro sólo serviría para desviar a los estudiantes que se fiaran de él.

J. G. Dickinson
Oxford

LA GEOGRAFIA DEL MEDIOEVO EUROPEO. — En *The Penguin Atlas of Medieval History* (Penguin Books, Harmondsworth, Inglaterra, 1961, 10/6), encontramos una serie de cuarenta mapas históricos dibujados por John Woodcock, para ilustrar la historia europea desde el año 362 después de Jesucristo hasta 1478. Esta queda resumida en forma de comentario a los mapas por Colin McEvedy, cuya es la responsabilidad para el programa del libro. En conjunto, representa una admirable labor de síntesis, pero no deja de tener sus peligros porque los grandes movimientos de la historia adquieren demasiada expresividad. Ya que todos los mapas son del mismo tamaño (19 cm. x 14 cm.), y todos abarcan la totalidad de las regiones desde el Mar Caspio hasta el Atlántico y desde el extremo septentrional del Báltico hasta el Mar Rojo, no caben en ellos ninguno de los pormenores de la geopolítica.

Era Ortega y Gasset el que dijo que —«apretados unos contra otros los hechos innumerables, fundidos en una curva sin poros ni discontinuidades»— la historia de España adquiriría «la claridad expresiva de un gesto» o de un «vasto ademán»; y en este libro, más de mil años de la historia europea han sido reducidos a una serie de

tales ademanes. Lo que resalta así es importante, y este libro es provechoso en cuanto lo destaca tan admirablemente; pero para comprender la historia, es menester estar topando continuamente con sus «poros» y sus «discontinuidades». Esta reducción de la edad media a cuadros claros y sencillos me parece perjudicial para el estudiante, sobre todo cuando recordamos que la historia tal como la vivieron los hombres del medioevo les debe de haber parecido menos sencilla entonces que en ninguna otra época.

Nos distanciamos de los hechos para verlos mejor, sí, pero cuando los hechos se aprietan «unos contra otros» para convertirse en grandes curvas, hallamos que nuestra objetividad sólo ha sido adquirida a costa de perder contacto con la vida. La perspectiva no siempre engendra la perspicacia, y el cuadro de conjunto puede falsear las relaciones internas de los pormenores. Con esta reserva, empero, hay que decir que *The Penguin Atlas of Medieval History* es muy útil, y que las curvas que traza representan muy bien el estado actual de la interpretación de la historia medieval. Merecen elogiarse especialmente los mapas que representan las grandes rutas el comercio en las distintas épocas.

R. D. F. Pring-Mill
Oxford

J. MEYENDORFF: *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris, Editions du Seuil, coll. «Maîtres Spirituels», n° 20, 1959, 190 p.

Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris, Editions du Seuil, coll. «Patrisca Sorbonensia», n° 3, 1959, 431 p.

Jusqu'à présent, seuls quelques érudits pouvaient accéder à l'oeuvre de Palamas. On peut dire, sans exagérer, que l'Occident a découvert Grégoire Palamas, le plus grand des théologiens orientaux du Moyen Age, grâce aux travaux de Jean Meyendorff, professeur de patrologie à l'Académie Saint-Vladimir à New-York.

Les médiévistes et les théologiens trouveront dans l'«Introduction à l'étude de Grégoire Palamas» une source très riche de renseignements sur les mouvements théologiques et ascétiques orientaux. Cet ouvrage, qui fut la thèse de doctorat de Meyendorff, est plus que l'«introduction» ou que l'analyse du contenu philosophico-théologique des écrits du grand docteur hésychaste: c'est l'histoire de tout ce mouvement culturel et théologique byzantin des siècles XIII et XIV, qui constitue la base de la réflexion palamite et dont cette réflexion représente le dépassement.

Les médiévistes occidentaux retiendront surtout l'étude minutieuse de l'influence de la pensée dyonisienne en Occident et en Orient à l'époque du grand moine athonite. Par contre, certaines caractéristiques de l'apophatisme palamite, l'option manifestement personaliste de la mystique du saint docteur, et sa théorie des attributs divins (qui est «d'un autre ordre» que la théorie dyonisienne des noms divins) suggéreront bien de problèmes à ceux qui s'interrogent sur la portée théologique de la doctrine lullienne des dignités divines et de ses aboutissements dans le domaine de la mystique.

«Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe» peut être considéré en quelque sorte comme un résumé de l'étude précédente. Mais dans ce petit livre, l'A. met davantage en relief la continuité de la tradition mystique byzantine à travers les siècles. En effet, l'«Hésychasme», cette tradition qui remonte aux débuts du monachisme palamas est présentée ici comme le théologien par excellence de l'ascétisme oriental et qui constitue encore l'une des formes les plus caractéristiques de l'ascèse byzantine contemporaine. Meyendorff insiste de nouveau, dans ce petit livre (p. 123 et suiv.) sur l'option personaliste de la théologie palamite.

L. Sala Molins
Paris

EDOUARD JEAUNEAU: *La philosophie médiévale*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. «Que sais-je?», n° 1044, 1963, 125 p.

C'est un tour de force que de réussir à présenter en si peu de pages une vue d'ensemble de la philosophie médiévale. L'auteur, attaché de recherche au Centre National de la Recherche Scientifique, y est arrivé. On sait quel est le principe de la collection «Que sais-je?»: faire le point des connaissances actuelles sur tel ou tel domaine, en un nombre précis de pages, et en vue de donner à un public cultivé de l'ascèse byzantine contemporaine. Meyendorff insiste de nouveau, dans ce petit livre (p. 123 et suiv.) sur l'option personaliste de la théologie palamite.

Le livre de Jeauneau comporte cinq chapitres, dont le premier consacré aux sources doctrinales et au contexte sociologique de la philosophie médiévale, les autres à l'analyse de cette philosophie. Période étudiée: du siècle IX au XIV inclus. Dans l'introduction on nous invite à nous méfier de l'emploi trop facile de la notion de «renaissance». Les modernes parlent volontiers en effet de 3 renaissances: celle du IX, celle du XII et celle du XV. Les médiévaux, eux «parlaient plus volontiers de *transfert de la culture (translatio studii)*», rappelle l'A., et il nous demande d'aborder l'étude de la pensée philosophique médiévale sans pactiser a priori avec cette idée de discontinuité que suggère la notion de renaissance, ni avec celle de continuité suggérée par la notion de transfert: le juste milieu consiste à ne pas opter d'avance pour l'une de ces perspectives, à l'exclusion de son opposée.

L'A. insiste aussi, dès le départ, sur l'existence d'un support constant à la spéculation médiévale, qui en garantit la continuité malgré les discrédences, les «renaissances» et les affrontements d'écoles: Le livre de la Nature et le Livre de l'Écriture, Dieu et le monde constituant l'axe de la spéculation philosophique médiévale, même chez ceux que l'on appelait volontiers des «rationalistes».

Ceci dit, la synthèse réalisée par Jeauneau est d'une parfaite honnêteté: on sent qu'il s'est beaucoup préoccupé de cette continuité dont il parle dans l'introduction et qu'il a voulu s'attarder plus ou moins sur l'une ou l'autre des figures principales de la pensée médiévale selon l'importance de ce qu'elles apportaient de nouveau à la problématique philosophique. L'A. ne s'est pas toujours limité à *faire le point*. Souvent il innove. Voir, par exemple, les pages qu'il consacre à Jean Scot Erigène dont la spéculation,

souligne Jeaneau, se complait dans le dramatismo. L'auteur trace un portrait vif, fulgurant, d'Erigène exégète et dialecticien, pour qui «philosophe c'est naviguer en haute mer, c'est risquer sa pensée sur des cimes vertigineuses d'où l'on découvre soudain l'abîme à ses pieds». Que l'on lise aussi les pages consacrées à l'École de Chartres. On sent que l'A. les a élaborées avec un soin particulier. La, surtout, il fait autre chose que schématiser ce que les historiens ont déjà dit il précise et corrige, et il élabore la chronologie de l'école, signale les divergences, voire les oppositions méthodologiques ou doctrinales entre les chartriens, et accorde le rang que lui revient —à côté des chanceliers de l'école— à ce «maître à la curiosité encyclopédique» que fut Guillaume de Conches.

Jeaneau innove aussi dans les pages qu'il consacre à la dialectique de Maï Eckart, dont on nous fait saisir, textes à l'appui, la ténacité et la profondeur. Parlant de l'École de Saint Victor, l'A. signale en passant quels étaient les vrais titres des deux *Benjamins* de Richard: le titre originaire du Benjamin maior était «L'arche de Moïse», et «Livre es XII Prophètes» est le vrai titre du Benjamin minor. On constatera enfin que Jeaneau a tenu compte dans les eux pages qu'il a consacrées à Raymond Lulle, de l'incertitude qui est celle des lullistes contemporains en ce qui concerne les sources directes de la pensée du philosophe catalan; en outre il n'a pas omis de préciser le caractère ontologique aussi de l'Art de Lulle. Enfin l'A. n'a pas oublié de rappeler que Descartes ne connaissait à Lulle qu'à travers les déformations opérées par Agrippa.

Ce livre se lit avec facilité. La concision de l'exposé n'y gêne jamais la fluidité du style. Il constitue un opportun aide-mémoire pour tout médiéviste et un excellent instrument de travail pour les étudiants. Précisons enfin que cette étude se limite au monde occidental, chrétien et latin.

L. Sala Malins
Paris

ERICH AUERBACH, *Dante: Poet of the Secular World*. Translated by Ralph Manheim. The University of Chicago. Chicago, Illinois, 1961. 195 pp. 37s. 6d.

Se trata de la traducción inglesa (americana) del original alemán *Dante als Dichter der irdischen Welt* publicada en 1929. Cuáles sean los motivos que han originado esta traducción no es precisamente una cuestión clara. Poco hay de interés para el dantista en esta obra, a no ser que se espere que el especialista en Dante pueda encontrar instructivas las generalizaciones y vaguedades del primer capítulo en donde Auerbach habla de una cosa que él llama «la idea del hombre en la literatura» y que estudia desde Homero hasta los poetas provenzales, nada menos. Es difícil encontrar tema en este libro —desde la primera fase poética de Dante, hasta el argumento y estructura de la *Commedia*, más el breve capítulo final sobre la «transformación de la visión de la realidad en Dante»— que no esté subjetivamente tratado tanto en la formulación como en la evaluación de los hechos. La crítica que V. Santoli hizo a

este libro en *Studi danteschi*, XV (1931), pp. 93-97 sigue siendo, naturalmente, válida, y bastante más podría añadirse todavía teniendo simplemente en cuenta lo que no se ha tenido al hacer la presente traducción: la bibliografía dantesca que desde 1929 a esta fecha ha venido ocupándose de cuestiones comunes a este libro. Es, sin embargo, posible que lo que carece de interés para el especialista pueda tenerlo para el que no lo es, en cuyo caso la presente traducción estaría justificada. Las notas y las referencias bibliográficas han sido cuidadosamente revisadas. La traducción es excelente.

L. Jenaro Mc. Lennan
Oxford

DANIEL WALEY, *The Papal State in the Thirteenth Century* (Macmillan, London, 1961) xv + 355 ps., £ 2/15/—.

Esta obra, basada en investigaciones de mucha envergadura en los archivos italianos, traza el crecimiento del estado papal desde la muerte del emperador Enrique VI en 1197, cuando Innocencio III añadió a la provincia de Campagna y Sabina el Patrimonio de San Pedro en la Toscana, el ducado de Espoleto, y la Marca de Ancona. La Romagna, adquisición de Nicolás III en 1279, completó la consolidación de estas posesiones en una época «en que se daba por sentado que la Iglesia debía de ser una institución poseedora de territorios y, por consiguiente, de poder temporal». Hay que confesar que los capítulos narrativos de este libro (que terminan con la administración tan sabia de Nicolás IV y Bonifacio VIII) no logran disipar la antigua opinión de que la historia del estado papal es la de una serie de disputas oscuras y francamente monótonas. Es algo difícil seguir la trama, provincia por provincia y ciudad por ciudad, dentro de un marco estrictamente cronológico.

Los capítulos analíticos, en cambio, son de un interés acuciante y contienen una gran cantidad de datos nuevos y de conclusiones importantes. El capítulo sobre la soberanía papal trata del homenaje debido por los súbditos de dicho estado, de las disputas sobre el nombramiento de *podestas*, y de la jurisdicción legal en un área en donde predominaba el sistema comunal. Un capítulo sobre las instituciones trata del *rector*, clave del sistema que establecía cierta identidad provincial en una época en que las fronteras eran inciertas. Es interesante observar que los nombramientos no solían ser para más de cuatro años como máximo (y a veces no pasaban de un año, y que los legos llegaron a predominar sobre los clérigos en tales cargos, sobre todo durante la época angevina. El examen de los parlamentos provinciales, con funciones legislativas, fiscales y consultivas, nos recuerda el desarrollo de instituciones parecidas en Inglaterra, Aragón y Sicilia. El problema administrativo se enfoca alrededor de la relación central entre estado y curia, en donde el poder del sacro colegio creció rápidamente (en 1289 se concedió nada menos que la mitad de las rentas temporales del papado, en el estado y en otras partes, a los cardenales).

Los capítulos finales, sobre el valor económico y militar del estado papal, sirven para contradecir la opinión de Mgr. Mollat de que el destierro aviñonense fuera explicado y justificado por la debilidad de la autoridad papal en la Italia central. Sin embargo, el estado papal no era provechoso: la situación económica era normalmente adversa, con la posible excepción de la Marca de Ancona (la provincia más rica, en potencia). Hasta el período de mayor éxito bajo Nicolás IV y Bonifacio VIII fue seguido de una rápida decadencia. En el campo militar, las órdenes papales fueron evadidas con frecuencia, y pocas comunas estaban dispuestas a ayudar fuera de los límites de su propia provincia. Hubo progresivamente más y más empleo de tropas mercenarias, y —finalmente— del pago de «scutage», dejando al papado el problema de haliar las tropas requeridas. El estado papal no solía producir más que el dinero y los hombres requeridos para su propia necesidad. El análisis de todos estos problemas por el profesor Waley es interesantísimo, y demuestra la más alta erudición. Un apéndice con una lista de oficiales del estado papal será de muchísima utilidad para los historiadores futuros.

J. G. DICKINSON
Oxford

NICOLAS ZERNOV: *Eastern Christendom* (London, 1961, Weidenfeld and Nicolson, 42 s.).

Es este libro un volumen de la serie sobre la «Historia de la Religión», volumen dedicado a las Iglesias ortodoxas. En unos once capítulos nos ofrece el Doctor Zernov una perspectiva histórica, y trata también de la fe y doctrina, del culto y del arte sagrado, del oriente cristiano. Son de alto interés los capítulos sobre la Iglesia ortodoxa rusa, así como las descripciones de la liturgia y culto de los varios ritos orientales. Son sobresalientes además los párrafos sobre el enlace entre Islam y los monofisitas (p. 69), el influjo islámico en la controversia iconoclasta (p. 86) y las páginas sobre Islam y las cruzadas (p. 81 s.).

En todo lo que se refiere a la cristiandad oriental servirá mucho este libro para quitar equivocaciones y para facilitar ciertos conocimientos positivos de los que, quizás se carecía antes. Sin embargo, cuando trata del Occidente y sobre todo de la Iglesia católica, resulta menos bien. No es exacto en todos los casos el resumen de las varias herejías de los primeros siglos, ni siempre ha comprendido el autor el punto de vista católico, iratando de tales cuestiones como la infabilidad del Papa. No parece darse cuenta de la suma importancia del trabajo del difunto Doctor Fortescue ni de lo de Donald Attwater. Preguntar, cómo lo hace el Doctor Zernov en la página 83, «¿Por qué no ha habido ningún regreso significante a la fe cristiana entre la gente conquistada por los discípulos de Mahomet?» es, claro, por lo que toca a España, ignorar los hechos.

Esto no impide que sea muy considerable la contribución hecha por este libro hacia nuestro conocimiento y comprensión de las

Iglesias ortodoxas. 71 fotografías de la arquitectura. 71 fotografías de la arquitectura, los mosaicos, los frescos y los iconos, como también de ciertos personajes sobresalientes, aumentan el valor del libro que va provisto con una bibliografía adecuada, con índice y mapas. De estos últimos podrían aumentarse el número y mejorarse la calidad.

K. E. POND

YRJO HIRN: *The Sacred Shrine* (Faber and Faber, London, 1958, 42 s.).

Se indica el asunto de este libro en el subtítulo «Estudio de la Poesía y del Arte de la Iglesia católica». Trata el volumen en primer lugar del arte de la misa, y después de Nuestra Señora. Es su distinguido autor, el Doctor Hirn, escritor de varios libros y artículos bien conocidos sobre el arte y se preocupa en esta obra principalmente del arte más bien que de la poesía.

Son sumamente interesantes los capítulos sobre los altares de las catacumbas (demasiado estrechos para servir para el culto) y sobre las reliquias. Contiene la sección sobre la misa muchos pormenores poco conocidos (por ejemplo el uso de «peines de misa»). Hace mención el autor de los Autos Sacramentales de Lope de Vega y describe el desarrollo de la custodia del relicario.

Es menos recomendable la segunda parte del libro sobre Nuestra Señora. No son muy claras las ideas del autor (quien no es católico) y parece poner en duda la virginidad de María (pp. 133-4), sugiere (p. 146) que sea falsedad premeditada el «Evangelio de Jaime» y parece ignorar la existencia misma de la tradición oral en la Iglesia. Sin embargo, tiene cierto atractivo el capítulo sobre la Visitación, como las páginas sobre los símbolos en la vida de la Virgen (cap. XXI).

Completan el libro una bibliografía excelente e índices de asuntos y de nombres. Es lástima que no haya ninguna ilustración; unas fotografías hubieran aumentado el valor del libro.

K. E. POND

III

SECCION DE BIBLIOGRAFIA GENERAL SELECTA

Religión comparada. — Esta obra de Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (traducida por Rosemary Sheed, Sheed and Ward, es una traducción al inglés de su *Traité d'Histoire des religions*. Es buen ejemplo de las tendencias actuales en el campo de la religión comparada y primitiva, y puede ser que sorprenda a algunos lectores generales que todavía se figuran que este estudio tiende a propagar algún relativismo religioso o moral. Algunos de

los primeros comparatistas (Sir James Frazer es típico en este respecto) solían empezar presuponiendo que todas las religiones eran ilusiones, y que la visión religiosa del mundo pronto iba a ser reemplazada por una visión puramente científica. Para el Dr. Eliade, en cambio (como para muchos que hoy simpatizan con su manera de enfocar el tema), todas las religiones contienen algún elemento de la verdad, y son todas intentos de llegar a conocer y poseer la verdad trascendental. El libro que se reseña es un examen de los símbolos a través de los cuales esta verdad ha sido presentada en diferentes religiones.

Cual *The Golden Bough* de Frazer, *Patterns in Comparative Religion* coloca el simbolismo religioso del cristianismo (pero no la doctrina de la fe cristiana) al lado del simbolismo de muchas otras religiones no cristianas; pero mientras que Frazer u otros de su época creían que el cristianismo perdía fuerza cuando se destacaban los paralelos que tenía con otras religiones no cristianas, el Dr. Eliade no encuentra ninguna dificultad en escribir desde un punto de vista cristiano, y presenta los paralelos en una manera que sirve para reforzar el cristianismo. Bien pudiera haber podido comenzar su obra con las palabras del Papa León el Grande (?) que tanto le pluguieron a Max Müller. hace casi un siglo:

«Que cesen de sus plañidos aquellos que con murmuraciones impías critican las dispensaciones divinas, quejándose de la tardanza del Nacimiento de Nuestro Señor, cual si lo que en esta última edad del mundo se ha cumplido no hubiese estado pendiente en el tiempo pasado... No puede decirse de lo que siempre se creyó que se cumplió demasiado tarde».

GODFREY LIENHARDT,
Oxford

G R OWST, *Literature and Pulpit in Medieval England*, 2nd edition, Oxford, Blackwell, 1961. 614 pág. 50 chelines.

Este libro erudito y provocativo, publicado en 1933 y agotado desde hace mucho tiempo, se reedita ahora con unas pocas correcciones. El profesor Owst, recientemente muerto, trataba aquí del realismo en los sermones, la interpretación alegórica de la Biblia, la descripción de los santos, la función de los *exempla*, la sátira y la crítica sociales (260 páginas), los orígenes del drama, y las teorías sociales de los predicadores. Owst da siempre citas abundantes de sermones latinos e ingleses, e indica semejanzas con la literatura de la época. Su teoría principal es que gran parte de la literatura medieval de Inglaterra se puede explicar sólo a través de los sermones, especialmente los sermones populares. Algunas aseveraciones suyas son exageradas (a veces los sermones no son la fuente de desarrollos literarios sino el resultado de las mismas fuerzas que causaron esos desarrollos), mas el libro de Owst, salvo el capítulo sobre el drama, se ha aceptado como indispensable para el medievalista.

El libro tiene doble importancia para el lector de la literatura medieval española. Primero, ilumina muchos aspectos de las obras de inspiración eclesiástica. No podemos indicar aquí más de media docena de ejemplos. Los frailes competían con los juglares ante el mismo público, y los sermones ingleses muestran a la vez hostilidad contra los juglares (cf. *Libro de Alexandre* copla 2) y el empleo de sus recursos (Berceo se llama juglar, *Santo Domingo* 775-6). Los predicadores solían tomar ejemplos realistas de la vida cotidiana, y contaron a menudo con pruebas visuales, como lo hace Berceo, *Milagros* 407 y 805. La lengua familiar subrayaba muchas veces la enseñanza del clero, y encontramos en los sermones de San Vicente Ferrer la misma presentación directa del habla popular que aparece pocos años después como innovación en el *Corbacho*. Vale la pena recordar, al leer algunos ensayos recientes sobre el *Libro de Buen Amor*, que aunque se practicaba mucho la exégesis alegórica de los textos sagrados, la técnica se empleaba también de manera satírica desde el siglo XIII. Los predicadores pintaron el infierno con colores fuertes, pero también con humor; Berceo (*Milagros* 86) nos muestra a los diablos que juegan a la pelota con el alma del sacristán impúdico. En los sermones populares, puede sorprendernos la frecuencia de la sátira contra los malos clérigos; las mujeres son objetivo más obvio de la sátira. Queda patente la pertinencia de esto en el *Libro de Buen Amor*, pero es también posible que el primer acto de la *Celestina* deba algo a esta tradición satírica.

Segundo, la frecuencia y la variedad de rasgos «populares» y «realistas» en los sermones citados por Owst tienen gran importancia para la historia literaria de España. Los críticos españoles suelen negar a ciertas obras la posibilidad de autores eclesiásticos a causa de su sabor popular, pero es más difícil mantener esta distinción frente a las investigaciones de Owst.

Owst, desde luego, trata sólo de Inglaterra. No hay semejante estudio de los sermones medievales de España, ni tampoco un inventario de los códices existentes, que pueden clasificarse en tres grupos:

1. Los sermones mismos. Muy pocos se han publicado fuera de Cataluña; ni siquiera sabremos dónde buscar los manuscritos hasta que se impriman catálogos de las bibliotecas eclesiásticas. Un punto de interés para los lectores del *Libro de Buen Amor* es que sermones eruditos (*divisio intra*), aunque normalmente en latín, se predicaban a veces en español: uno de Pedro Luna se halla en *Bulletin Hispanique* L (1948).

2. *Artes praedicandi*. Muchos tratados dan reglas para la composición de los sermones. Harry Caplan (*Mediaeval Artes Praedicandi*, con suplemento, Ithaca, 1934-36) menciona 14 manuscritos de *artes* existentes en bibliotecas hispánicas, pero ciertamente hay otros: por ejemplo, el ms. 97 de la Biblioteca Nacional. *Artes* de autores castellanos son probablemente muy pocos, aunque en Cataluña se ha publicado el de Eiximenis.

3. *Compendia* para los predicadores, generalmente colecciones de *exempla* y citas de autoridades. Dos libros escritos en Inglaterra en el siglo XIII eran bastante conocidos en España: las *Fabulae* de Odo of Cheriton (*Libro de los gatos*), y el *Speculum Laicorum* (*Especulo de los legos*, que carece todavía de una edición fidedigna). Los cuentos de estos *compendia* fueron empleados por muchos autores eclesiásticos y laicos; como ha demostrado María Rosa Lida de Malkiel, gran parte del *Conde Lucanor* se basa en ellos. Sabemos poco, sin embargo, de la difusión de tales manuscritos en la península. J.-Th. Welter (*L'Exemplum dans la littérature...*, Paris, 1927), menciona 5 códices latinos en bibliotecas españolas, y 5 códices vernáculos en Lisboa. Hay muchos más: en Barcelona sólo, los mss. 89 y 164 de la Bibl. Universitaria, y 476 y 479 de la Bibl. Central, parecen incluir textos de este género.

Es de notar que hay por lo menos una obra luliana dentro de cada una de estas tres categorías. *El Liber praedicationis contra iudeos* nos da una muestra de sus sermones; el *Liber de Praedicatione* tiene algunos rasgos de las *artes praedicandi*; y el «Arbre exemplifical» del *Arbre de sciència* es un *compendium* que ofrece materia para los predicadores.

No se puede, dentro de los límites de una breve reseña, hacer más que indicar unas cuantas direcciones en que los medievalistas, estimulados por la reedición del libro de Owst, puedan proseguir sus investigaciones con gran provecho.

A. D. DEYERMOND
Westfield College,
Universidad de Londres

NUEVA EDICION DE UN POEMA ALEGORICO-MORAL IN-
GLES. — Aquel famoso verso del Beato «*vull morir en pèlag d'amor*» tendría que llamar la atención de los lulistas a *The Saefarer* (*El viajero por mar*), el más discutido de todos los poemas conocidos en inglés antiguo, ahora nuevamente editado por Mrs. Gordon¹. En su introducción, la señora de Gordon examina las distintas teorías sobre su naturaleza y tema con una penetración admirable. El poema no sería, como se había sugerido, una alegría de la muerte: el rechazamiento por parte del Viajero de la apacibilidad de la vida sobre la tierra, para lanzarse al mar peligroso, es un rechazamiento simbólico de los placeres mundanos para tomar el camino más duro que conduce a la salvación del alma. La diferencia entre simbolismo y alegoría (distinción muchas veces olvidada) queda formulada de una manera muy clara (p. 8). La señora de Gordon defiende de una manera muy persuasiva una fecha bastante tardía (siglo IX) para la composición del poema, arguyendo que ciertos pasajes muestran una complicación estilística demasiado culta para ser anterior, y mostrando el paralelismo que existe entre muchas frases del poema y otras que se hallan en homilías que pudieran remontar a originales del siglo noveno. La introducción también contiene mucha ma-

teria sobre las relaciones entre la poesía elegíaca en inglés antiguo y en galés antiguo, aunque deja de aclarar suficientemente que un sola imagen puede tener sentidos muy distintos en ambos: así la descripción de una sala en ruínas representa la situación inmediata del hablador en el galés antiguo, mientras tiene un sentido mucho más general en el inglés antiguo, en el cual se le toma como un símbolo de la brevedad de los placeres de la sociedad humana.

DORENA ALLEN
Birkbeck College
University of London

LA FILOSOFIA GRIEGA Y LA CRISTIANDAD. — Dos libros de gran interés para todo lulista son la nueva edición, ampliada y corregida, de las *Enéadas* de Plotino traducidas al inglés por Stephen MacKenna,¹ y *Christian Faith and Greek Philosophy*, por A. H. Armstrong y R. A. Markus.² La traducción de Plotino, sobre la cual MacKenna trabajó durante más de veinte años, fue publicada por primera vez en cinco tomos entre 1917 y 1930 y fue reconocida inmediatamente como una de las mejores traducciones de cualquier texto clásico a una lengua moderna. Sin que la superaran ni la traducción francesa de Bréhier (1924-1938) ni la alemana de Harder (1930-1937) ni la italiana de Cilento (1947-1949), la labor de estos y otros eruditos ha contribuido a dilucidar muchos de los puntos oscuros de este texto tan importante: de ahí que la traducción de MacKenna fuera puesta al día por B. S. Page para la segunda edición, publicada en Londres en 1956. Ahora B. S. Page la acaba de revisar de nuevo, teniendo en cuenta los dos tomos ya publicados de la edición crítica del texto griego por Paul Henry y Hans-Rudolf Schwyzer (París, 1951-9), como también las pruebas del tercer y último tomo de esta edición monumental. La nueva revisión representa sin duda alguna la más fidedigna de todas las traducciones que tenemos, y tiene la gran ventaja de verse acompañada no solamente del sucinto análisis de las doctrinas plotinianas del propio Mackenna sino también de una versión muy ampliada de la brillante introducción sobre el lugar de Plotino en la historia de las ideas que escribiera el P. Henry para la edición de 1956. Aquí, en 46 páginas, se puede hallar un resumen magistral del estado presente de los estudios plotinianos, especialmente con respecto a las recientes investigaciones sobre las fuentes de las *Enéadas* que fueron publicadas *inextenso* en *Les Sources de Plotin (Entretiens, V, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1960)*. Dada la importancia atri-

¹ *Plotinus: The Enneads*, traducidas al inglés por Stephen MacKenna y B. S. Page, con un prólogo de E. R. Dodds y una introducción del P. Paul Henry, S. J. (Faber and Faber, Londres, 1962) 1xx+636 ps., £ 3:10:0.

² A. H. Armstrong y R. A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy* (Darton, Longman and Todd, Londres, 1960) x+162 ps., 15/—.

buída a Plotino como fuente indirecta de muchas de las ideas esenciales de Ramón Llull (v. P. E.—W. Platzeck, O.F.M., «La figura «A del Arte Luliano y la Esfera Inteligible de Plotino», *Miscellanea Lulliana*, I, Palma 1955, 57-72), esta edición de las *Enéadas* puede ser de mucha utilidad para los que quieren estudiar las relaciones entre el pensamiento del Beato y la antigüedad.

Igualmente útil, y a veces todavía más sugestivo, es el libro mucho más pequeño de los profesores Armstrong y Markus, fruto de un ciclo de conferencias desarrolladas en la Universidad de Liverpool. Sus autores se han repartido la responsabilidad, de modo que la exposición de las relaciones entre la filosofía griega y la fe cristiana en los capítulos sobre «Dios y el mundo», «La transcendencia e infinitud divinas», «El logos y las ideas», «El universo material» y «La naturaleza y destino del hombre» quedaron a cargo del profesor Armstrong (catedrático de griego en dicha universidad), mientras el profesor Markus (historiador medievalista) se encargó de los capítulos sobre «El conocimiento y el entendimiento», «El amor y la voluntad», «La razón y la conducta», «El tiempo, la historia y la eternidad» y «La fe y la filosofía». De hecho, ambas partes se completan para formar un verdadero diálogo sobre temas de muchísima importancia, enfocados siempre a la luz de dos preguntas complementarias: ¿qué es lo que los pensadores cristianos tomaron de la filosofía griega? y ¿cómo lo adaptaron al incorporarlo en sus propios sistemas? A pesar de notar cuáles fueron los aspectos del pensamiento griego que no fueron aceptables, ambos autores concentran sobre lo que fue de hecho asimilado (descubriendo a veces detalles tan curiosos como el empleo de argumentos netamente platónicos —acerca de la relación entre imagen y arquetipo— en la controversia sobre las imágenes en el Bizancio del s. VIII: argumentos que los mismos paganos habían empleado cuando fueron acusados de idolatría por los padres de la iglesia, y que después fueron a formar parte de las ideas recibidas de la iglesia medieval). Se examinan sucintamente las modificaciones impuestas sobre algunas ideas griegas por las condiciones de la nueva fe, contrastándolas en este particular con otras ideas que se mostraron plenamente aceptables sin más adaptación que la de enfocarlas a la luz de la cosmovisión cristiana, y el libro termina con un estudio excelente de las relaciones entre la revelación cristiana y la interpretación del pensamiento griego como una anticipación del cristianismo. Lo mejor de todo el libro (que merecería publicarse en una traducción castellana) son, quizás, las muchas páginas dedicadas a Plotino: el profesor Armstrong es uno de los que mejor le conocen hoy día, y sus propios estudios se citan repetidas veces en las páginas introductorias de la nueva edición de la versión tan bella y halagadora de las *Enéadas* por Stephen MacKenna.

R. D. F. PRING-MILL
Oxford.

I V

OBRAS RECIBIDAS

EDITIONS NAUWELAERTS. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain.

LITT, THOMAS. *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin.* 408 págs.

WALZ, ANGELUS. *Saint Thomas d'Aquin.* Adaptation française par Paul Novarina. 248 págs.

ROSTENNE, PAUL. *Dieu et César.* 212 págs.

FLAMMARION, EDITEUR. 26, Rue Racine. París.

CHEVALIER, JACQUES. *Histoire de la Pensée.* Vol. II. 845 págs.

EDITIONS DU SEUIL. 27, Rue Jacob. París (VI).

DANIELOU, JEAN et MARROU, HENRI. *Nouvelle Histoire de l'Eglise.* 615 págs.

DANIELOU, JEAN. *Catholiques et protestants.* 318 págs.

DANIELOU, JEAN. *Au Commencement.* 125 págs.

DUCELLIER, ALAIN. *Les Byzantins.* 183 págs.

EDITORIAL LUIS MIRACLE, S. A. C/. Aribau, 179 — Barcelona —11.

SCIACCA, M. F. *Historia de la Filosofía.* 676 págs.

EDICIONES DESCLEE DE BROUWER. Lersundi, 17. Bilbao.

JIMENEZ URRESTI IGN., TEODORO. *El Binomio «Primado Episcopado».* 165 págs.

DESCLEE DE BROUWER. N. V. S. A. 23, quai au Bois. Belgique.

LATOURELLE, RENE, S. I. *Théologie de la Révélation.* 512 págs.

DESCLEE DE BROUWER. París.

BARDET, GASTON. *Imitation du Christ.*

EDIZIONI DI COMUNITA. Via Manzoni, 12. Milano.

COTTA, SERGIO. *La città politica di Sant'Agostino.* 173 págs.

EDITORIAL SAL TERRAE. Guevara, 20. Santander.

SANTOS HERNANDEZ, ANGEL, S. J. *Misionología.* 571 págs.

FERNAND AUBIER, EDITEUR. Editions Montaigne, 13 Quai Conti, París-VI
CROUZEL, HENRI. *Origene et la Philosophie.* 238 págs.

EDICIONES PAULINAS, Carretas, 12, Madrid.

ADAM, AUGUST. *La Primacía del Amor.* 241 págs.

BARTH, ALFRED. *Enciclopedia Catequética.* 715 págs.

DURAND, ALFRED, S. I. *Evangelio según San Mateo.* 528 págs.

VOLKEN, L. *Las Revelaciones en la Iglesia.* 306 págs.

INSTITUT DE SOCIOLOGIE. Parc Léopold. Bruxelles, 4.

Autores diversos:

LUC DE HEUSCH, PHILIPPE DERCHAIN, ANDRE FINET,
 LEOPOLD FLAM, EMILE JANSSENS, JACQUES PIRENNE, HENRI
 PLARD, CLAIRE PREAUX, JEAN-G. PREAUX, LUDO et ROSA-
 NE ROCHER. *Le Pouvoir et le Sacre.*

EDITORIAL HERDER. Avenida José Antonio, 591. Barcelona.

SPIAZZI, Raimondo. *El Laicado en la Iglesia.* 102 págs.

VODOPIVEC, JUAN. *La Iglesia y las Iglesias.* 85 págs.

EDICIONES MONTEJURRA. Brasil, 30. Sevilla.

ELIAS DE TEJADA, FRANCISCO. *El pensamiento político catalán.* 439 pág.

ELIAS DE TEJADA, FRANCISCO. *Historia del pensamiento político catalán,* 241 págs.

AFRODISIO AGUADO, S. A.—EDITORES LIBREROS. Madrid.

REYES, ANTONIO. *Obras Completas.* 2.109 págs.

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE. 108, Boulevard Saint —
 Germain, París.

JEAUNEAU, EDOUARD. *La Philosophie Médiévale.* 125 págs.

DEL PROPIO AUTOR. Palma de Mallorca.

RODRIGUEZ TEJERINA, JOSE MARIA, Dr. *La Medicina Medieval en Mallorca.* 165 págs.

EDICIONES GUADARRAMA. Lope de Rueda, 13. Madrid.

FRIES, HEINRICH. *Creer y Saber.* 222 págs.

HEER, FRIEDRICH. *El Mundo Medieval.* 492 págs.

ZERNOV, N. *Cristianismo Oriental.* 395 págs.

PENGUIN BOOKS

HAPPOLD, F. C. *Mysticism a Study and an Anthology*. 362 págs.
 SPENCER, SIDNEY. *Mysticism in World Religion*. 363 págs.

LIBRERIA EDITORIAL AUGUSTINUS. Cea, Bermúdez, 59. Madrid.

SVOBODA, KAREL. *La Estética de San Agustín y sus Fuentes*. 350 págs.

EDITORIAL ESET. SEMINARIO DIOCESANO. Vitoria.

RODRIGUEZ GONZALEZ, JOSE. *La nulidad del matrimonio por miedo en la Jurisprudencia Pontificia*. 241 págs.

EDIZIONI «MARIANUM». Viale Trenta Aprile, 6. Romae.

Autores diversos: BERTI CONRADUS M., M. MEO. SALVATOR, HERMANNUS M. TONIOLO, O. S. M. *De Ratione Ponderandi Documenta Magisterii Ecclesiastici*. 48 págs.

DESCLEE & CIE, EDITEURS, S. A. Tournai (Belgique).

Autores diversos: DELARUELLE, E., LABANDE, E. R., OURLIAC, PAUL. *Histoire de l'eglise*. 465 págs.

EDITORIAL GREDOS., Benito Gutiérrez, 26. Madrid. (8).

SCIACCA, MIGUEL F. *Metafisica, Gnoseología y Moral*. 274 págs.

EDICIONES J. FLORS. Vía Layetana, 53. Barcelona.

APECECHEA PERURENA, JUAN. *Fundamentos de la Acción Pastoral*. 148 págs.

P. LETHIELLEUX, EDITEUR., 10, rue Cassette. París (VI).

THIBEAUD, HENRI. *A Dieu et a Jésus-Christ. Par la philosophie*. 334 págs.

PONTIFICIUM ATHENAEUM ANTONIANUM. Vía Merulana, 124. Romae.

NATALINI, VALENTINUS, P., O. F. M. *De natura Gratiae Sacramentalis iuxta S. Bonaventuram*. 175 págs.

L'home et son destin. 845 págs.

RAG. SALVATORE SPAGNUOLO. Vía XII Gennaio, 6. Palermo.

BONAFEDE, SARA. *La Ricerca dell'anima e di Dio in Alfonso Gratty*. 110 págs.

SALVAT EDITORES S. A. Barcelona.

BALLESTEROS-BERETTA, ANTONIO. *Alfonso X El Sabio*.

EDICIONES MORATA. Madrid.

FARRELL, WALTER, O. P. Tomo I, *El Arquitecto del Universo*. 399 págs. Tomo II, *Búsqueda de la Felicidad*. 422 págs. Tomo III, *Plenitud de vida*. 493 págs. Tomo IV, *El camino de la vida*. 420 págs.

CASA EDITRICE G. C. Sansoni. Viale Mazzini, 46.—Fierenze.

Nicolo da Cusa. 258 págs.

EDITIONS CASTERMAN. 66, rue Bonaparte. París —6.

VILLAIN, MAURICE. *Introduction a l'ecumenisme*. 322 págs.

EDITORIAL ANGELES DE LAS MISIONES (Berriz-Vizcaya).

VILLOSLADA, RICARDO G., S. I. *Causas y factores históricos de la ruptura protestante*. 118 págs.

B. A. C. Madrid

VIZMANOS S. I., RIUDOR S. I. *Teología fundamental para se-glares*. 960 págs.

MAX HUEBER VERLAG. Munchen, 13 — Amalienstrasse 77.

QUIDORT VON PARIS, JOHANNES, O. P. *De confessionibus audiendis*, 50 págs.

ATHENAS EDICIONES., San Francisco, 5. Cartagena.

HESSEN, JOHANNES. *La filosofía de San Agustín*. 101 págs.

BERNARD GRASSET, EDITEUR. 61, rue des Saints-Peres, París.

HAMMAN, A. *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*. 309 págs.

CASA EDITRICE DOTT. CARLO MARZORATI, vía privata Borromei. Milano.

SCIACCA, MICHELE FEDERICO. *Diálogo con Mauricio Blondel*. 159 págs.

C R O N I C A

UNA CONFERENCIA LULIANA DE MISS YATES EN OXFORD.

—El 27 de octubre de 1961, Miss Frances A. Yates dio una conferencia en el Museo para la Historia de las Ciencias de la Universidad de Oxford, titulada «Ramon Lull and John Scotus Erigena: A New Approach to Lullism as a Pseudo-Science». Miss Yates empezó por decir que había cierto aspecto de los estudios lulianos que había permanecido relativamente inexplorado, a pesar del gran renacimiento de interés en Ramón Lull hoy día, verbigracia el problema de por qué el gran cuerpo de la literatura alquímica escrita del s. XIV en adelante se hubiera ligado al nombre del Beato. Los investigadores de las obras auténticas del Beato y de su influencia suelen desechar la literatura alquímica pseudo-luliana por completo, viendo en ella algo totalmente ajeno a su campo de estudios, y los historiadores de la alquimia suelen hacer lo mismo con las obras auténticas de Ramón Lull cuando estudian la tradición alquímica que se propagó bajo su nombre y que empleaba figuras y esquemas lulianos. Ha llegado a existir una división tajante entre estas dos materias: el lulismo auténtico y el pseudo-lulismo alquímico. Divisiones como éstas impiden el progreso de nuestros conocimientos, porque es innegable que la alquimia pseudo-luliana ha existido, y nos toca investigar las razones por las cuales una tradición alquímica de naturaleza muy bien definida se hubiera ligado así al nombre del gran Raimundo.

Después de esbozar los métodos de los Artes lulianos, y de cómo todos estos Artes se basaban sobre la serie de las *Dignitates Dei* o atributos divinos, Miss Yates resumió los argumentos presentados en su artículo sobre Lull y Escoto Erigena en *The Journal of the Warburg & Courtauld Institutes* (Vol. XXIII, 1960, v. la recensión de este artículo en este mismo número de *Estudios Lulianos*) —y en su comunicación sobre el mismo tema en el I Congreso Internacional de Lulismo— en favor de la teoría que los sistemas de los Artes lulianos se derivaron de la visión de la naturaleza presentada por Juan Escoto Erigena en su *De Divisione Naturae*. En el sistema del Erigena, las causas primordiales —las cuales se identifican, en su totalidad, con la Segunda Persona de la Trinidad en cuanto *Verbum Dei* creador, o Logos— son los instrumentos primarios en la labor de la creación. Estas causas fueron tomadas del *De Divinis Nominibus* del Pseudo-Dionisio, y corresponden muy de

carcá a las *Dignitates Dei* lulianas. En el sistema erigenista, la primera manifestación del poder creador de estos nombres divinos, en cuanto causas creadoras, se halla en la creación de los cuatro elementos. Y Miss Yates destacó la importancia del papel jugado por los elementos en el pensamiento y Arte lulianos (v. su artículo «La teoría luliana de los elementos», *Estudios Lulianos* 1959-60), para sugerir que el sistema erigenista según el cual las causas primordiales creaban los elementos nos proporciona la trabazón que nos había faltado hasta ahora entre las Dignidades y los cuatro elementos en el sistema luliano.

De ahí, el punto principal de la conferencia: la sugerencia de Miss Yates de que pudiera haber una relación verdadera entre el lulismo auténtico y el pseudo-lulismo, ya que los Artes lulianos se nos presentan hoy día no ya como sistemas exclusivamente lógicos, sino como sistemas fundamentados en una cosmología. Miss Yates empleó una figura alquímica basada en las figuras de los Artes lulianos y en los árboles del *Arbor Scientiae* para demostrar la íntima conexión entre ambas materias, rogando a los historiadores de la ciencia que estaban presentes a colaborar con los investigadores del lulismo auténtico para poder dilucidar estos problemas. Miss Yates citó las palabras del profesor Sherwood Taylor (el gran historiador de la alquimia, q. e. p. d.): «la actitud de la alquimia luliana fue, históricamente, la más significativa y más fructífera, tanto en el desarrollo de la filosofía natural de los alquimistas como en su contribución a la evolución de la química científica»; y terminó diciendo que, si el lulismo alquímico pudiera relacionarse así al lulismo auténtico, la química moderna obtendría un linaje muy noble: nada menos que un hilo nuevo en la hebra de la continuidad de la gran tradición platónica, una continuidad que se remontaría así a través de los siglos desde la química a la alquimia luliana, de ésta al lulismo auténtico, y del lulismo al último representante occidental del neoplatonismo antiguo, o sea Juan Escoto Erígena.

La conferencia de Miss Yates fue escuchada con mucho interés, y es de esperar que se encuentren pronto investigadores dispuestos a trabajar sobre la colección de manuscritos pseudo-lulianos formados por Elias Ashmole en el s. XVII, que se encuentra ahora a pocos pasos del Museo para la Historia de las Ciencias en la Biblioteca Bodleiana.

[=Resumen escrito en inglés por Miss Frances A. Yates, y traducido al español por R. D. F. Pring-Mill el 20 de agosto de 1962.]

TRES CONFERENCIAS DEL PROF. PRING-MILL. — Como primer fruto de las investigaciones que había iniciado con motivo de la preparación de una nueva traducción del *Llibre d'amic e amat* y del *Art de contemplació* al inglés, el profesor Pring-Mill, *Magister* de la *Maioricensis Schola Lullistica*, desarrolló una conferencia sobre «Poesía y arte en el *Llibre d'amic e amat*» en

Palma, el 8 de octubre de 1962, aplicando la técnica iniciada por Dámaso Alonso en *Poesía española* (1950) para dilucidar la naturaleza de la unidad de su «forma interior», e indicando que sus múltiples versículos aislados no solamente podían relacionarse a la estructura unitaria de la cosmovisión medieval sino que también tenían una relación orgánica entre sí, en cuanto todos se relacionaban estrechamente a un sistema de contemplación basado sobre la aplicación de las tres potencias del alma a distintos aspectos del cosmos como modo de emprender el ascenso místico. El profesor Pring-Mill llevó esta tesis más lejos, al hablar sobre «Some aspects of the *Llibre d'amic e amat*» en el noveno congreso de la Anglo-Catalan Society (el 29 de septiembre de 1963, en Londres), pasando a la «forma exterior» de dicha obra y presentando un detenido análisis estilístico y semántico del versículo N^o 314 para ver la naturaleza de la interacción entre lo que ahí se comunica y la manera de comunicarlo, sirviéndose de este ejemplo como base para ciertas generalizaciones sobre el fondo y la forma del *Llibre* y sobre la naturaleza de la motivación de los vínculos entre «significado» y «significante» en sus versículos. Esta ampliación de los procedimientos de la «nueva Estilística» al análisis de un texto luliano suscitó un interesante debate sobre los métodos que se han de adoptar para el estudio literario de los textos místicos medievales.

Otra conferencia del profesor Pring-Mill, sobre la apologética y el Arte de Ramón Llull, fue dada en la Universidad de Oxford el 19 de noviembre de 1963, como contribución a un simposio sobre las relaciones entre la cultura islámica y la cultura occidental en la Edad Media organizado por el Profesor R. W. Southern (distinguido historiador del medioevo cristiano), el Doctor R. Walzer (íncito historiador de la filosofía musulmana) y el Doctor S. M. Stern (distinguido orientalista y descubridor de las *jaryas* mozárabes). En esta conferencia se interpretó el Arte luliano como manera de apoyar la apologética sobre el plano racional, apelando a lo que las culturas cristiana, islámica y judáica tenían en común con respecto a su cosmovisión monoteísta y ejemplarista arguyendo analógicamente de las criaturas a su Creador), y sacando conclusiones netamente cristianas de lo que los secuaces de todas las tres religiones mantenían sobre la naturaleza activa de los atributos divinos; y sugiriendo que las técnicas combinatorias del Arte fueron modeladas sobre la combinatoria elemental por el Beato en la esperanza de que la analogía de los elementos (sobre el nivel más bajo de la escala de los seres) daría a su argumentación sobre los niveles superiores cierta autoridad «científica». La exposición de esta hipótesis inició una viva discusión sobre la importancia de la posesión de una común cultura científica como base del intercambio cultural entre cristianos, musulmanes y judíos en la Edad Media, y sobre la importancia del Beato como figura central en el capítulo de la historia de las ideas medievales que se refiere a dicha interacción.

CONFERENCIAS DEL DR. J. N. HILLGARTH EN PALMA DE MALLORCA Y EN NUEVA YORK.

El 25 de abril de 1963 el Dr. Jocelyn Hillgarth, *Professor* de la *Maioricensis Schola Lullistica*, dio una conferencia bajo el título de «Ramón Llull entre las Cortes de Francia y Aragón», en la Casa de Cultura de Palma, organizada por la *Schola*. El conferenciante fue presentado por don Juan Pons y Marqués, Director del Archivo Histórico de Mallorca y *Magister* de la *Schola*. La conferencia fue una tentativa de situar a Llull en la política europea de su tiempo. Aparte del papado, fueron las dos casas reales de Francia y Aragón las instituciones que tenían más importancia para él. Aunque por algunos años (1305-09) parece que Llull se inclinó más a Aragón fue Francia la que obtuvo de él una adhesión más profunda, sino permanente. La adhesión general de Llull a la política francesa puede ser fechada en 1309 y se traduce en el *Liber de acquisitione terrae sanctae*, libro en que sostiene puntos de vista casi idénticos a los de la Corte de Francia sobre la cruzada contra Bizancio y contra los Templarios. Después de una descripción de sus obras dedicadas a Felipe IV en 1309-11, señaló el autor el cambio que se registra en Llull en sus últimos años, pasados en Mallorca, Sicilia y Tunez, cuando, como en los primeros años después de su conversión, no encontramos en sus escritos propaganda para cruzadas armadas sino que el acento se pone únicamente sobre las misiones.

En otra conferencia dada el 18 de marzo de 1964 en el «Medieval Club» de Nueva York, el Dr. Hillgarth trató de enfocar a Ramón Llull en las nuevas perspectivas abiertas por la investigación reciente. Los historiadores de la filosofía medieval en el pasado muchas veces hacían prácticamente caso omiso de Llull, porque le consideraban como un pensador aislado, sin predecesores ni escuela o, si le citaban, le concedían una atención muy inadecuada. Actualmente, cuando han sido investigadas en gran parte las fuentes de su pensamiento no resulta un fenómeno inexplicable sino un eslabón en la cadena neoplatónica que atraviesa la Edad Media. Conocemos su inspiración en la tradición agustiniana y su utilización de los escritos de san Anselmo y los Victorinos y probablemente también de Roger Bacon. Consta su reconocimiento de un buen sector del pensamiento árabe y judío, base de sus obras polémicas. De manera parecida, si consideramos sus ideas y su actuación política y las comparamos con las de otros escritores contemporáneos tenemos que dejar de llamarle un utopista y excluir a sus ideas como fantásticas. A la luz de la política europea de principios el s. XIV, podemos constatar que las ideas de Llull eran prácticas y de posible realización en cuanto a la cruzada y también en cuanto a las misiones. Concluyó el conferenciante subrayando que la actuación y los escritos de Llull reservan información insospechada tanto para los historiadores de la política como para los de la filosofía medieval.

CONFERENCIAS DEL DR. GARCÍAS PALOU EN FREIBURG, MUNICH Y PALMA DE MALLORCA.

El día 28 de junio último, el Rector de la *Maioricensis Schola Lullistica*, Dr. Garcías Palou, oficialmente invitado por la Facultad de Teología de la universidad de Freiburg i. Br., desarrolló, en la misma, una conferencia sobre el tema «*El Bto. Ramón Llull, en sus relaciones con Honorio IV, Nicolás IV, Celestino V y Bonifacio VIII*».

En virtud de la enfermedad que, a la sazón, padecía el ilustre Prof. *Friedrich Stegmüller*, quien tenía que presentar al conferenciante, lo hizo el mismo Decano de la expresada Facultad Prof. Franzes.

El Dr. Garcías Palou sostuvo que ninguna razón de peso obliga a creer que el primer viaje del Bto. Llull a Roma fuera antes del año 1287, en que murió Honorio IV; y, además, que el Papa, a raíz de cuya muerte, el Maestro mallorquín encontró vacante la Sede Romana, no era, como creyó el eximio lulista P. Pasqual Fleixas, O. Cist., Martín IV, sino el referido Honorio IV.

Se detuvo de demostrar que, además de las gestiones personales del Bto. Llull, podría explicar, de manera cabal, los documentos y realizaciones de índole misionológica de los Papas Nicolás III y Honorio IV el ejemplo de sus inmediatos predecesores, Inocencio IV, Alejandro IV y Clemente IV, los cuales mandaron instituir colegios o cátedras de lenguas.

Describió a Nicolás IV como el Papa en quien el Bto. Llull había puesto sus más vivas esperanzas, las cuales se frustraron, por razón de los tristes acontecimientos bélicos de Oriente, que vistieron de luto su pontificado.

Refirió las relaciones del Bto. Llull con S. Celestino V, para concluir que un reinado, en realidad de sólo tres meses y medio, y un Papa proverbialmente tímido y de una cultura mínima no eran los más adecuados para una empresa de tanta magnitud y complejidad como la propuesta por el Bto. Llull.

Se detuvo en el estudio cronológico de las estancias del Maestro mallorquín en la corte de Bonifacio VIII, en el análisis de los documentos que le presentó y en mostrar la fidelidad de aquél al sucesor del dimisionario Celestino V, en unas circunstancias en que espirituales y políticos impugnaban la legitimidad de su elección.

El día 3 de julio —festividad del Bto. Ramón Llull— el Dr. Garcías Palou dio una conferencia en la universidad de Munich, organizada por el Instituto Español de Lengua y Literatura y por el Instituto de Estudios Románicos de aquella universidad, cuyo director Prof. Hans Rheinfelder presentó al conferenciante, el cual disertó sobre el tema «*El Bto. Ramón Llull, ante el problema oriental, planteado en el siglo XIII*».

El Dr. Garcías Palou describió el problema a la luz de las páginas, escritas por el Bto. Llull, a cuyo juicio constaba de los siguientes elementos: Peligro de una arrolladora invasión musulmana en los pueblos cristianos, débiles a causa del cisma oriental;

posibilidad de una unión arábico-tartárica, pactada con la finalidad de lograr un dominio total sobre el Oriente cristiano y de constituir el más poderoso ejército del mundo, suficiente para conquistar los pueblos latinos; confusiónismo que sembraba la existencia de cuatro iglesias cristianas (latina, griega, nestoriana y monofisita) entre los musulmanes y tártaros interesados en conocer el cristianismo; provecho que el judaísmo —dotado de una rara unidad— sacaba del escándalo que producían tan profundas divergencias y separaciones en el seno del cristianismo; apostasías de cristianos disidentes, que abrazaban la ley de Mahoma...

Según el Bto. Ramón Llull —este fue el punto más interesante de la conferencia— en la solución del problema del cisma se hallaba la clave de la solución del descrito problema oriental.

Finalmente, el Dr. Garcías Palou, expuso, detalladamente, los medios formulados por el Bto. Llull —principalmente el de una asamblea permanente de teólogos latinos y disidentes— para lograr el retorno de estos últimos a la Iglesia de Roma.

Con motivo del VII Centenario de la Conversión del Bto. Ramón Llull, el día 18 de diciembre, el Pontificio Colegio de Ntra. Sra. de la Sapiencia —institución del canónigo Bartolomé Llull, descendiente directo del gran Doctor mallorquín— conmemoró el acontecimiento luliano, con unos solemnísimos actos religiosos, una exposición de los valiosos manuscritos y ediciones de las obras del Beato que se guardan en sus archivos y biblioteca y, finalmente, con una conferencia del Dr. Garcías Palou que versó sobre el siguiente tema: «*El Bto. Ramón Llull, maestro y precursor del ecumenismo moderno*».

El conferenciante señaló las diversas etapas del movimiento ecuménico, y fijó los límites que separan entre sí la Misionología y el Ecumenismo propiamente dicho. Describió, minuciosamente, las líneas más características de la personalidad ecuménica del Bto. Llull, como son su manera de enfocar el problema unionista, prestando especial atención a sus aspectos positivos, y sólo a las diferencias de mayor trascendencia; la justa apreciación de las virtudes y buenas costumbres de los griegos; la eficacia del diálogo constante y científico sostenido por teólogos latinos y separados; el respeto a la conciencia del hombre, y el amor hacia el prójimo; el estudio detenido de los dogmas y psicología de las otras religiones y de los diversos grupos cristianos; el situarse no en un punto de rivalidad o en una vertiente de diferencias y buscar, ante todo, lo común, lo que une; la habilidad en saber prescindir de la controversia acerca del Primado Romano, que él, testigo presencial del ambiente oriental, juzgaba más tema político que cuestión de índole teológica...

Como demostración viva de la actualidad del pensamiento ecumenista del Bto. Llull, el conferenciante dio lectura a una bellísima oración mariana, la cual nada tiene que envidiar a la divulgada por los HH. de Touzé; describió las líneas de la asamblea teológica unionista —integrada por teólogos latinos y separados— cuya celebración proponía a los Papas; y acabó refiriendo que, como medio ecuménico, había pedido a Nicolás IV que él, personalmente, con sus teólogos fuera a la frontera de Grecia.

INDICE

del Volumen VII (1963)

ESTUDIOS

ANTÓN CUADRADO (ENRIQUE DE), <i>Plenitud metafísica de la filosofía luliana</i>	131-151
COLOMBÁS, M. B. (GARCÍA M.), <i>Feijoo y el lulismo</i>	113-130
GONZÁLEZ CAMINERO, S. J. (N.), <i>El puesto de Ramón Llull en la filosofía cristiana</i>	19-51
HILLCARTH (JOCELYN N.), <i>La Biblioteca de La Real: Fuentes posibles de Llull</i>	5-17
SALA MOLINS (L.), <i>Mystique byzantine et mystique lullienne: Raymond Lulle et Gregoire Palamas</i>	53-74
XIBERTA, O. CARM. (FR. BARTOLOMÉ M.), <i>El presumpite racionalisme de Ramon Llull</i>	153-165

NOTAS

GARCÍAS PALOU (S.), <i>La fecha del «Desconhort», en relación con las visitas del Bto. Ramón Llull a la corte papal</i>	79-87
GARCÍAS PALOU (S.), <i>Circunstancias históricas que inspiraron la composición del «Tractatus de modo convertendi infideles», del Bto. Ramón Llull</i>	189-202
LLOMPART, C. R. (GABRIEL), <i>San Onofre, eremita, en el medioevo mallorquín</i>	203-208
PRING-MILL (R. D. F.), <i>Ramón Llull y la «De divisione naturae»</i>	167-180
REICHARDT (DIETER), <i>Ramón Llull, trovador: A propósito de un estudio de Montoliu</i>	75-78
RIEDLINGER (HELMUT), <i>Ein wiedergefundenes werk Raimund Lulls aus der zeit des Viennenser Konzils: «De divina habentia»</i>	181-187

TEXTOS

MADURELL Y MARIMÓN (JOSÉ M. ^a), <i>Desmanes antilulianos</i>	209-216
PÉREZ MARTÍNEZ (L.), <i>Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca</i>	89-96, 217-222

ROBERT PRING-MILL

EL MICROCOSMOS LUL·LIÀ

172 páginas

Editorial

THE DOLPHIN BOOK CO. LTD

OXFORD

Dirección postal del autor: Hamilton Road, 51 - Oxford

UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines

RAYMOND LULLE

Philosophe de l'Action

par

ARMAND LLINARÉS

Docteur ès Lettres

Presses Universitaires de France

1964

Dirección postal del autor: 27, rue Ponsard - Grenoble (Francia)

(Con licencia eclesiástica)

Edición crítica de las

OPERA LATINA del B. Ramón Lull

Ha salido el TOMO CUARTO

Contiene LIBER DE PRAEDICATIONE

(Distinctio II B: CENTUM SERMONES)

Un volumen de 669 páginas

preparado por el

RDO. P. FRAY ABRAHAM SORIA FLORES, O. F. M.

bajo la dirección del

DR. FRIEDRICH STEGMÜLLER

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 STÖHR.

TOMO III (LIBER DE PRAEDICATIONE, D. I - II A), 1961, en 4.º,
407 páginas.

Preparado por el P. ABRAHAM SORIA, O. F. M.

Se está imprimiendo el TOMO V

Precio de venta al público: 10 dólares

Diríjanse los pedidos a:

ESCUELA LULÍSTICA MAYORICENSE, Apartado 17, Palma de Mallorca (España)
