

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullística

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núm. 24

---

## S U M A R I O

---

### ESTUDIOS

- FR. ERARDO-W. PLATZECK, O. F. M., *Descubrimiento y esencia del Arte del Bto. Ramón Llull* . . . . . pág. 137
- P. ANTONIO OLIVER, C. R., *La «Donatio Constantini» en los escritos y en la mente de Ramón Llull.* . . . . . pág. 155
- P. GABRIEL SEGUÍ, M. SS. CC., *Relaciones del Císter y de San Bernardo con el Bto. Ramón Llull* . . . . . pág. 171
- S. TRÍAS MERCANT, *Las tesis filosóficas en la Universidad Luliana.* . . . . pág. 191

### NOTAS

- S. GARCÍAS PALOU, *El método teológico usado por el Beato Ramón Llull en sus escritos relativos al cisma griego, y el de sus coetáneos teólogos latinófonos* . . . . . pág. 215

### TEXTOS

- JOSÉ M.<sup>a</sup> MADURELL MARIMÓN, *La Escuela de Ramón Llull, de Barcelona* . . . . . pág. 229

### CRÓNICA

- Llull y cultura catalana en el III Congreso Internacional de Filosofía Medieval,*  
por L. SALA MOLINS . . . . . pág. 237

ERHARD-WOLFRAM PLATZECK

# RAIMUND LULL

Su vida - Sus obras - Las bases de su pensar

Dos vols. 470, 340 págs.

L. SCHWANN VERLAG. DÜSSELDORF. 1964

Dirección postal: Schwann Verlag. 4 Düsseldorf 1. Postfach 7640

---

ERHARD-WOLFRAM PLATZECK

## Das Leben des seligen Raimund Lull

La «Vita Coetanea» y textos escogidos de sus obras y documentos contemporáneos utilizados para la Vida del Maestro. — 180 páginas.

Aparecido en la colección «*Heilige der ungeteilten Christenheit*», publicada por Walter Nigg y Wilhelm Schamoni.

PATMOS-VERLAG. DÜSSELDORF. 1964

Dirección postal: Patmos-Verlag. 4 Düsseldorf 1. Postfach 7640

---

*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).

---

## DESCUBRIMIENTO Y ESENCIA DEL ARTE DEL BTO. RAMÓN LLULL<sup>1</sup>

### INTRODUCCION

Antes de entrar en materia quisiera aclarar el tema. No se trata aquí de un descubrimiento del Arte luliano por investigadores posteriores, sino se trata del descubrimiento del Arte por el mismo bienaventurado Raimundo Llull.

Digo «descubrimiento», porque Llull, en relación a su primera concepción del Arte, habla siempre de un acontecimiento que le sobrevino de repente. Evito la palabra «iluminación», pues como historiadores tenemos —a pesar de todo nuestro respeto a la autobiografía del Maestro— la obligación de preguntar por las fuentes posibles del arte sea en las obras anteriores del mismo Beato sea en las de otros autores.

Por la palabra «esencia» no se indica un punto particular del tema, sino que la cuestión de la esencia del arte luliano está al menos en buena parte incluida en la cuestión del descubrimiento. Este implica la tendencia hacia una lógica del ser real.

El discurso sobre el descubrimiento del arte luliano exige ante todo una comparación entre el *Libre de contemplació en Déu*<sup>2</sup> y el *Ars compendiosa inveniendi veritatem*<sup>3</sup> que se llama por brevedad *ARS MAIOR*.

Las fechas exactas de las dos obras no nos interesan aquí in-

---

<sup>1</sup> Sigue el texto de la segunda ponencia leída en el Primer Congreso Lulístico (19-24. IV. 1960) en Mallorca.

*Abreviaciones:*

arsepi = *Ars compendiosa inveniendi veritatem* = ARS MAIOR.

contem = *Libre de contemplació en Déu* según Ed. ORL, II-VIII.

Mag. = Edición Maguntina: *Opera R. Lullí*, ocho tomos 1721-42.

Orl. = *Obres autentiques de R. Lull*, 21 tomos, Mallorca 1906-50.

<sup>2</sup> contem Orl II-VIII, 1906-14.

<sup>3</sup> Mag. I, 1721, arsepi 1-44 B.

mediatamente. Baste que convengamos en que el libro de la grande contemplación precede al *Ars maior*.

Los puntos de enlace entre los dos libros son especialmente tres:  
*primero* las figuras de letras combinatorias;  
*segundo* las virtudes divinas, llamadas después, aunque en un sentido más amplio, dignidades y principios absolutos;  
*tercero* las figuras geométricas.

A estos tres puntos que vamos a exponer añadiré otro aún hablando del

*cuarto* sobre la posible constelación psicológica del descubrimiento del arte luliano en relación con la figura universal del *Ars maior* representada al final de este libro en forma de una cruz.

Después de haber leído los primeros cuatro libros de la grande contemplación de Llull encontramos inesperadamente en el último ese raro método de Raimundo que pone letras aisladas en vez de vocablos enteros<sup>4</sup>. Sin embargo, en último término, se trata aquí de los muy conocidos pasos científicos por análisis y síntesis. El uso de las letras —por ocupar menos espacio en el papel— ofrece menores obstáculos para la vista y un problema propuesto resulta así más fácil de comprender, con tal de que el significado de cada letra quede presente a la memoria.

Pero como en el *Libre de contemplació en Déu* las letras cambian su significado de problema en problema, el método se hace allí fastidioso. Al contrario, en el *Ars maior* Llull nos propone letras simbólicas, cuyos significados conceptuales —por tratarse de conceptos generalísimos— no cambian con los problemas. Esta transición metodológica desde el *Libre de contemplació en Déu* al *Ars maior* es notable, pues señala un paso decisivo de lo particular a lo general.

Esto no obstante se pregunta ¿por qué Raimundo Llull deja en la última parte de su grande contemplación, de un modo tan abrupto, un estilo bueno, encantador y se sirve de este método abstruso de letras aisladas?

¿Hay quizás que llamar a escena al arte algebraica de los Arabes? Ciertamente es, que se dan semejanzas de método analítico y sintético en cuanto a las combinaciones de letras en las equivalencias del álgebra y del arte luliano. Pero la afirmación de un influjo determinante de esta parte no puede convencer por otras tantas semejanzas<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> contem Orl VIII, exactamente a partir del capítulo 328 de la última distinción (XL).

<sup>5</sup> De éstas hablaré en mi obra a aparecer *Raimund Lull* (libro II, cap. 5 f.)

¿Hay que mirar quizás la doctrina combinatoria de los elementos físicos? No se excluyen del arte luliano las mezclas de los elementos; pero como ni en el *Libre de contemplació en Déu* ni en el *Ars maior* los elementos son representados por letras y como por consiguiente no entran en el juego propio combinatorio de las letras, el intento de explicar el arte preponderantemente por un influjo de la doctrina medieval de los elementos físicos promete poco éxito. A esta razón se añaden otras que en gracia a la brevedad no puedo mencionar<sup>6</sup>.

¿Tenemos quizás que admitir un influjo determinante de la lógica escolástica que al menos en la parte silogística solía servirse de letras? No se puede negar un fuerte influjo de este lado en el *Ars maior*, sin embargo para el uso de letras un influjo directo se nota menos en el libro de la grande contemplación.

Entonces ¿qué disciplina o qué autor se pueden aducir aún para afirmar un influjo patente en Raimundo Llull en cuanto al método combinatorio de letras?

Quizás nos queda el libro *Yezirah*<sup>7</sup> de los hebreos, escrito entre los siglos tercero y sexto después de Jesucristo, cuya fama se renovó en Cataluña propiamente entre los años 1271 y 1274, cuando Abraham Abulafia<sup>8</sup> estuvo en esta región estudiando la Kabbalah y sobre todo el libro *Yezirah*. Teniendo 31 años, esto es en el año 1271, creyó haber obtenido el espíritu profético y llamó mucho la atención entre sus compatriotas hebreos.

Supuesto un influjo del *Yezirah* en Raimundo resultaría probable que Raimundo al terminar en esos años sus estudios preparatorios para un vida misionera, buscara relaciones de contacto no solamente con los árabes sino también con los judíos de esta isla y que tomaba sumariamente conocimiento del método y de la finalidad del *Yezirah*. Esta tesis se prueba por los siguientes puntos de comparación entre el *Yezirah* de una y el *Libre de contemplació en Déu* y el *Ars maior* de otra parte.

1.º Las letras del *Yezirah*, consideradas conforme a la concepción antigua como elementos de las palabras, no constituyen solamente el material de una sola palabra sino que a la vez la letra apa-

<sup>6</sup> Pero trataré de esto en *Raimund Lull II*, cap. 5 g.

<sup>7</sup> Usamos la versión italiana del Savino Savini *Il Sepher Jetsirah* Lanciano s. a. (después de 1919). — Cf. *Jezirah* en *Encyclopaedia judaica*, Tomo IX, Berlín 1932. — Ed. L. Goldtschmidt (hebreo-alemán) 1894 que no he logrado ver.

<sup>8</sup> Cf. G. Scholem *Major Trends in Jewish Mysticism*, London 1955 (ed. tercera), 126 y sigs.

rece como abreviación de una palabra, substituye como una escritura ideográfica a un concepto y a través del concepto a una cosa real. Algo parecido se observa en el libro de la grande contemplación y en el *Ars maior* de Llull con esta pequeña diferencia, que las letras simbólicas del *Yezirah* son verdaderas abreviaciones, es decir, letras iniciales de una palabra, mientras que Llull no busca esta coincidencia.

2.º Las veintidós letras del alfabeto hebreo tienen todas función simbólica en el *Yezirah*. Casi lo mismo se debe decir de una tabla combinatoria en la grande contemplación, falta únicamente la zeta (ARL, VIII, 239). Para el *Ars maior* empero vale exactamente lo mismo que para el *Yezirah*.

3.º Las veintidós letras del *Yezirah* se dividen en varios grupos de tres, de siete y de doce. De modo semejante Llull en su *Libre de contemplació* agrupa a veces las letras según los problemas propuestos y en el *Ars maior* distinguimos los grupos constantes de la letra *A*, de la *B* hasta la *R*; siguen las letras de figuras *S*, *T*, *V*, *X* y *Z*.

4.º Por la combinación de letras se obtienen nuevas relaciones de ideas en el *Yezirah* y por éstas se indican nuevas contracciones y concretaciones reales. Esto se observa solamente en parte en el *Libre de contemplació en Déu*, (ORL, VIII, 240); mas en el *Ars maior* el descenso luliano nos ofrece algo semejante.

5.º Las letras del *Yezirah* no se refieren únivocamente a un solo concepto sino a varios. Esta propiedad no se nota en la grande contemplación, pero sí en el *Ars maior* de Llull.

6.º El libro *Yezirah* conoce combinaciones exhaustivas de todas las veintidós letras del alfabeto, cuyo número es de 231. Exactamente lo mismo se halla en el *Ars maior* con las letras de la *B* hasta la *R*, cuyas combinaciones de dos son 128.

7.º La tendencia del *Yezirah* es lograr una sistemática y armoniosa visión de cosmología por vía de un descenso de la primera causa a los seres contingentes. Una tendencia semejante, aunque lejos de toda emanación monística, se observa en la estructura del *Ars maior* y en su aplicación a cuestiones particulares.

8.º El efecto culminante del libro *Yezirah* sería según Abraham Abulafia el logro de un conocimiento más profundo y místico del nombre de Yahveh. Quizás podríamos todavía comparar con este punto la importancia fundamental de la figura *A* en el *Ars maior* de Llull.

Como hemos visto, la predicha comparación entre el *Yezirah* y el *Ars maior* resulta más completa que entre el mismo libro *Yezirah* y la grande contemplación de Llull; de modo que podemos decir que el influjo del *Yezirah* aparece de repente en la última parte de la contemplación y se aumenta en el *Ars Maior*.

Tres de las razones dadas (la segunda, quinta y sexta) en favor de un influjo real son tan fuertes que no las podemos rechazar fácilmente; pero tampoco es lícito exagerarlo. Por eso noto también la diferencia más esencial entre el *Yezirah* y el método luliano.

El método combinatorio del *Yezirah*, lejano de la lógica, es un juego filosófico. Hay especulaciones fantásticas sobre vocablos hebreos, cuyas letras analizadas conducirían a los iluminados a otras palabras que comienzan por una de las letras, de las cuales se constituyen materialmente los vocablos a considerar. Por estas nuevas palabras se revelaría el sentido más profundo y más místico de las primeras.

Nada de esto se halla en las obras de Llull. Al contrario, el método combinatorio del Maestro Raimundo tiende desde un principio a la aplicación de las leyes principales de la lógica combinatoria, desde luego una de las más recientes partes de la lógica moderna actual.

En el método luliano se siguen el análisis de un problema dado por medio de los conceptos básicos preestablecidos ya en el arte, luego la designación de éstos con las letras correspondientes, la comparación afirmativa o negativa entre letra y letra y al final la síntesis en nuevos grupos, es decir, en nuevas figuras combinatorias, que ofrecen nuevas inteligencias sobre el problema puesto. Esto es todo.

Entonces para poder convencer a los científicos, Llull renunció al final del *Libre de contemplació* a su estilo natural y poético abriéndose de esta manera la vía hacia el *Ars maior*.

En relación con lo que está dicho quisiera insertar aquí una pequeña nota sobre el título «*Ars maior*». Pues me parece que éste no se refiere —como algunos han opinado— al *Ars magna* del álgebra sino que se escogió en referencia a la gramática. Digo: Como Donato en su *Ars grammatica* propone al discípulo el alfabeto de las letras materiales y la doctrina de las ocho clases de palabras del latín, así Raimundo en un plan ya superior ofrece en su arte primitivo un alfabeto, cuyas letras tienen empero funciones simbólicas, pues significan por sí conceptos diversos.

—Luego como Donato en su Arte gramatical da las reglas, según las cuales los vocablos han de combinarse en una frase, así Llull en su arte nos da las reglas, según las cuales esas letras simbólicas han de combinarse para conducirnos en virtud de leyes lógicas a nuevos conocimientos. Por esto, si Donato llama a la segunda redacción de su gramática *Ars maior*<sup>9</sup>, con mayor razón Llull llamará a su Arte con el mismo nom-

<sup>9</sup> Aelius Donatus (c. 350 desp. de Jesucristo) escribió una *ars minor* dialogada y una *ars maior*. Cf. Ed. Heinr. Keil *Grammatici latini*, tomos 4 y 5, Leipzig, 1864-5.

bre. La denominación *Ars magna* si no es posterior,<sup>10</sup> tendría que explicarse en relación íntima con el título *Ars maior*, es decir, con referencia a una gramática superior.

## 2. *Las virtudes divinas.*

El segundo punto de comparación entre la grande contemplación de Llull y su *Ars maior* se refiere a las virtudes divinas.

Aunque tengamos que admitir que los *Zephiroth* o sea los números conceptuales del Libro *Zohar*<sup>11</sup> son verdaderamente semejantes a las dignidades de Llull, creo que hay razones considerables para rechazar un influjo de este otro libro kabbalístico en el arte luliano.

La razón más fuerte es ésta: Sabemos que el influjo del *Yezirah* se nota sólo en la última parte de la contemplación que se escribió a lo más tardar entre los años 1271 y 1273, cuando el *Zohar* aun no había sido publicado. Mas en el *Libre de contemplació en Déu* la doctrina de las virtudes divinas aparece muy completa ya desde las primeras distinciones. Además, mientras que aquí prevalece el número nueve de las virtudes —comparable con las diez del *Zohar* posterior— Llull pone dieciseis virtudes en su *Ars maior*, número que no tiene papel alguno en el *Yezirah* ni —según parece— en el *Zohar*. Luego, si queremos explicar la vuelta de Llull a las nueve dignidades de su *Ars inventiva*<sup>12</sup>, no necesitamos para nada la *Kabbalah*, sino que tenemos que citar en primer lugar la depuración de la figura *T*, en la cual quedan sólo las nueve relaciones reales; porque según este número, como Raimundo mismo lo dice<sup>13</sup>, fue reducido el número de dignidades de dieciseis a nueve.

Por eso en conformidad con H. Probst<sup>14</sup>, con el P. E. Longpré<sup>15</sup> y con los Hermanos T. y J. Carreras-Artau<sup>16</sup> tenemos que admitir para

<sup>10</sup> Véase el título *Introductorium magnae artis generalis* (1305), después en el catálogo de 1311, No. 7 cf. M. P. E. Littré-B. Maureau *Hist. littéraire de la France* XXIX, 72, mas Viccoë 14 pone aún *Ars maior*.

<sup>11</sup> Cf. *Der Sohar*, Wien 1932; G. Vajda *Introduction à la pensée juive au moyen âge*, París 1947 y G. Scholem (l. cit. nota 5, págs. 156-204. El autor del *Zohar* es Moisés ben Schemtob de León, que utilizó el *Sinnath Egoz* de José Gikatila del año 1274 (4. Scholem 173, 186 sigs. y 164).

<sup>12</sup> *Ars inventiva veritatis* escrito 1289-90. Ed. Mag. V (1729).

<sup>13</sup> Cf. más adelante la nota 50.

<sup>14</sup> J. H. Probst *Caractère et origine des idées du B. R. Lulle*, Toulouse 1912, 240-58.

<sup>15</sup> E. Longpré *R. Lulle en Vacant Dict. Théol. Cath.* IX A, col 1114-1132.

<sup>16</sup> T. y J. Carreras-Artau *Hist. Filos. Esp. — Filos. Crist. de los siglos XIII al XV*, tomo I, Madrid 1939, 638. Por otro lado los Hermanos Carreras-Artau hacen hincapié en la filiación franciscana de R. Llull (cf. l. cit. pág. 637 n. 70. Quizás sería mejor de contentarse con un parentesco de mentalidad, el cual tomó origen en S. Agustín y sobre todo en los Victorinos.

la doctrina luliana de las dignidades el influjo preponderante de San Agustín, de San Anselmo y de Ricardo de San Víctor<sup>17</sup>.

El número de dieciseis dignidades en el *Ars maior* se debe a los dieciseis vocablos, que constituyen la figura S o sea la figura del alma racional, como explicaré más adelante.

Lo que nos interesa aquí todavía es la frase inicial de la exposición de Llull en el *Ars maior*: «A» ponimus quod sit noster Dominus Deus, cui A attribuimus sedecim virtutes<sup>18</sup>. Es decir, el *Ens realissimum divinum* en sí estrictamente simple se nos revela bajo diversos conceptos, que nosotros, hallándolos realizados en los seres creados, atribuimos a la Causa suprema. Con esta frase se conserva aún el espíritu profundamente religioso del *Libre de contemplació en Déu* en el *Ars maior*, un hecho que será confirmado por las figuras V y X, es decir por las figuras de las virtudes éticas y de la predestinación. Sólo hay que advertir aquí que en la grande contemplación la virtud de Dios fundamental es su grandeza infinita conforme a un influjo preponderantemente agustiniano; mientras que desde el Arte, bajo un influjo creciente de Ricardo, la bondad divina se considera como virtud fontal.

El tercer punto comparativo entre el *Libre de contemplació en Déu* y el *Ars maior* se refiere a las figuras geométricas.

En la grande contemplación el término 'figura' designa sobre todo las letras simbólicas y sus constelaciones y después ciertas representaciones más bien geométricas, como son un pentágono<sup>19</sup> en función netamente geométrica, un círculo<sup>20</sup> que es imagen de la tierra y un escudo<sup>21</sup>, símbolo del secreto divino, es decir, de la predestinación.

En el *Ars maior* predomina la figura circular<sup>22</sup>, pues todas las principales figuras geométricas en este libro son circulares, aunque una vez, como en la figura del alma racional, el círculo contiene en sí cuatro cuadrados y otra, en la figura de los instrumentos o sea del material, con el cual el alma piensa, el círculo incluye cinco triángulos,

<sup>17</sup> En mi nueva publicación *R. Llull* (libro II, cap. I B y D hablo aún más en favor de la herencia ricardiana, mientras que en mis artículos sobre *El lulismo en las obras del Card. Nic. Krebs de Cusa* (Rev. Esp. de Teol. I, 1941 y 2, 1942) insisto en una comparación entre S. Agustín y Llull. Las dos tesis se pueden defender. Cf. aquí después la nota 38.

<sup>18</sup> Mag. I, arsepi p. 2.

<sup>19</sup> Contem Orl VIII, 95.

<sup>20</sup> Contem Orl VIII, 215.

<sup>21</sup> Contem Orl VIII, 247.

<sup>22</sup> Véanse las tablas en Mag. I antes del texto del arsepi o las láminas antes del texto del *Art demostrativa* en Orl XVI entre las págs. 5 y 7.

de los cuales uno es el campo de los sujetos y de sus operaciones, tres señalan nueve relaciones reales y un último triángulo indica las relaciones mentales *dadas* (!) de afirmación, de negación y de duda. Las demás figuras que son la figura *A* para las virtudes divinas, la figura *V* de las virtudes éticas y de los vicios y la figura *X* de la predestinación, se presentan como simples círculos. En la periferia de cada círculo se ven dieciseis letras desde la *B* hasta la *R*, que significan conceptos diversos según los diversos círculos. En la figura *T* empero contamos sólo quince letras periféricas.

Consta por lo dicho que en cuanto a las figuras geométricas la comparación entre el *Libre de contemplació en Déu* y el *Ars maior* tiene sus puntos débiles. Sin embargo, aquel *escudo* del secreto de la predestinación en la grande contemplación tiene aún interés especial para nuestro tema, pues dentro de este escudo puso Llull ocho letras<sup>23</sup>.

De modo que podemos decir que al menos la figura del escudo revela funciones semejantes como las de las figuras del *Ars maior*: esto es, ser campo de operación para las letras combinatorias y ser por sí mismas símbolo de una idea general. Así el *escudo* esconde el secreto de Dios. El *círculo* del *Ars maior* es expresión de unidad. El *triángulo* es símbolo de Dios Trino, pero en el arte luliano es primeramente señal de una relación completa, que según Llull consta siempre de tres miembros, de los términos relacionados y de la unión relacional entre esos. El *cuadrado* según la tradición sería símbolo del cuerpo físico; sin embargo esta interpretación vale menos en nuestro caso, porque se trata precisamente de la figura *S* del alma racional, de la que tenemos que hablar aún más adelante.

¿De dónde recibió Raimundo la idea de las figuras geométricas simbólicas para su *Ars maior*? Creo que tenemos que excluir de esta pregunta la lógica. Tampoco nos sirve aquí la *Kabbalah*. Quizás seguiremos una pista buena, si consideramos algo más la figura *X* del *Ars maior*, esto es, la figura de la predestinación.

Pues este mismo problema preocupó a Llull ya en el *Libre de contemplació en Déu*<sup>24</sup>. Se trata del capítulo 335. De los veintidós conceptos básicos para contemplar el secreto de la predestinación doce, aunque en parte con otros nombres, se hallan también entre los dieciseis vocablos de la figura *X* del *Ars maior*. La figura geométrica del libro de la contemplación no es un círculo sino, como ya se ha dicho, un escudo.

<sup>23</sup> Contem Orl VIII, 247.

<sup>24</sup> Contem Orl VIII, 239 y sigs.

Ahora bien, en el *Benjamin maior*<sup>25</sup> de Ricardo de San Victor vemos desarrollado también el tema de la predestinación. Al inicio Ricardo nos propone un problema más complejo, ya analizado en diversos conceptos fundamentales compuestos en ciertos grupos y combinados en relación con una figura visual, es decir, con el rectángulo en recuerdo del arca del viejo Testamento, vista desde arriba con los cuatro anillos o círculos a los ángulos, que servían para poder llevar el arca sagrada.

Los lados del arca significan dos estados de diversa fortuna y dos estados morales del hombre, esto es, prosperidad, felicidad por parte de la fortuna y equidad e iniquidad del alma. Detrás de los estados de fortuna se notan la permisión o la operación de Dios.

Los círculos indican la sabiduría de Dios en los cuatro aspectos de la predestinación, de la presciencia, de la disposición y de la ciencia divina.

En los ángulos del arca se encuentran cuatro de los predichos conceptos, y su combinación nos conduce a nuevos conceptos que son:

- la corrupción y la destitución de los hombres malos,
- la protección y la corrección de los buenos.

Naturalmente Raimundo Llull, genio transformador y original, no copia a Ricardo. Además el tema de Ricardo es más amplio y no abarca solamente el problema de la predestinación. Pero lo que tiene aquí interés e importancia es esto: En la exposición de Ricardo encontramos el análisis del problema ya hecho de antemano, los conceptos elementales son claramente indicados, puestos en relación con la figura escogida y se combinan en diversos grupos.

Llull en el fondo hace exactamente lo mismo: busca los conceptos elementales para un problema más particular, compara los unos con los otros para ver, en qué forma y en qué modo son semejantes y concordantes o desemejantes y contrarios. Tales comparaciones le conducen a ciertos grupos puestos en la figura del escudo primeramente y luego en un círculo del *Ars maior*, o sea del *Ars compendiosa inveniendi veritatem*. De hecho dichas operaciones son las típicas de una lógica inventiva, presupuestas por la lógica deductiva<sup>26</sup>.

Hay algo más. Acerca de la cuadruple sabiduría divina dice Ricardo: «La sabiduría de Dios cierto ...es simple y sólo una, pero se

<sup>25</sup> Ricardo, *Benj. maior* II, p. 19 y sigs. Migne PL 196, 99 y sigs.

<sup>26</sup> *Benj maior* II cap. 20 Migne PL 196, 101 B-C y (Cf. M. Tulli Ciceronis *Ad C. Trebatium Topica* (especialm. cap. 2) y los seis libros de comentarios al libro citado de Cicerón, por A. M. S. Boecio. En mi obra sobre R. Llull (libro II cap. 2 A) hablaré más de esta lógica inventiva.

nombra a veces presciencia, a veces ciencia; a veces la llamamos predestinación y otras veces la denominamos disposición. Así una misma cosa se distingue por nosotros en diversas maneras a fin de que en uno u otro modo o parcialmente pueda ser entendida por nuestra pobreza espiritual. ...*Encorvamos los modos de nuestra consideración*, por decirlo así, *en forma de un círculo*, si observamos que en cada disposición de la sabiduría divina coinciden inicio y fin. ...Puesto que el círculo a partir de cada una de sus partes vuelve en sí mismo, así sin duda no se encuentra en él ni fin ni inicio».

«Y todo esto, continúa Ricardo, puede ser entendido *sub uno simplici visionis radio*»<sup>27</sup>, o sea con un simple rayo de visión sensitiva e intelectual por medio de aquella figura rectangular del arca sagrada con sus círculos o anillos.

Cierto que en la figura de Ricardo el círculo divino se presenta cuatro veces a los ángulos del rectángulo; mas según la intención del Autor estos cuatro anillos representan un solo círculo espiritual, del cual se sacan diversos aspectos del ser divino, esto es, diversos atributos, que se siguen mutuamente según las leyes del pensar discursivo del hombre por ser realmente idénticos en Dios.

Frente a estos textos de Ricardo pregunto: ¿No estamos aquí verdaderamente en el ambiente espiritual del *Ars maior*? Es decir, ¿del arte luliano con su figura circular?, ¿con el análisis del conjunto de las cuestiones humanas en conceptos fundamentales?, ¿con sus agrupamientos combinatorios?, ¿con la convertibilidad de los conceptos más básicos del sistema, los cuales como virtudes divinas llenan la figura A?, ¿con su relación íntima entre figuras visuales o geométricas y conceptos coordinados a ellas?

Cierto, en Ricardo no encontramos combinaciones de letras, pero esas letras de Llull son solamente otro modo de poner delante de nuestros ojos el recuerdo permanente visible de un problema intelectual. Pues dice el Beato al principio del citado capítulo 335 del *Libre de contemplació en Déu*: «Cové que sapia afigurar figures sensuais per

<sup>27</sup> L. cit. II cap. 21 Migne PL 196, 102 C. Cf. R. Llull en cuanto al pentágono matem. contem cap. 323 Orl VIII, 95 y compárense los textos sigs. de Ricardo: *Benj. minor cap. 14* MPL 196, 10 B-C: «Quaerit (mens) invisibilia videre et nil occurrit nisi formae rerum visibilium... Quid igitur faciat? Facit tamen quod potest, ...cogitat per imaginationem, quia necdum videre valet per intelligentiae puritatem...». Item *Benj. maior II*, cap. 18 MPL 196, 99 A; item *Benj. maior I* Cap. 5 MPL 196, 69 B-C: «Quandoque vero quasi in gyrum speculatio nostra ducitur, dum unicuique rei, quae sunt cum multis, communia considerantur, dum ad unam quamlibet rem determinandam nunc a similibus, nunc a similiter se habentibus seu communiter accidentibus ratio trahitur et assequitur. — Tunc autem in eodem loco considerationis nostrae defixio quasi immobilis sistitur...».

tal que s'pusca mudar a contemplar vostre secret ab figures intellectuals»<sup>28</sup>. Según el contexto —lo que se esclarece más aún en la página siguiente del libro— se trata de letras y de sus combinaciones y no de figuras geométricas.

En vista del admitido influjo kabbalístico diría yo: el método ricardiano expuesto tiene en sí un valor mucho más elevado que el simple uso de letras combinatorias.

Sin embargo, la comparación hecha entre Ricardo y las figuras simbólicas geométricas del *Ars maior* de Llull deja todavía una laguna que —en cuanto veo— no se rellena por textos ricardianos. Es la idea inexpressiva del *Ars maior* de que la figura geométrica principal es el círculo y que el cuadrado, el triángulo y las demás figuras no son sino efectos del círculo producidos por divisiones internas de la unidad primordial de éste. Esta idea es sin duda alguna de origen neoplatónico.<sup>29</sup> Llull la expone mucho más después del descubrimiento del *Ars maior* en su libro *Principia philosophiae complexa*,<sup>30</sup> pero parece que la tenía ya antes de concebir el *Ars maior*. De dónde la sacó directamente, no puedo decirlo por ahora; pero encontré la fuente primordial, que es el Comentario de Proclo de Licia (412-486) sobre el primer libro de los *Elementos euclidianos*. Es llamativo ya el hecho de que el mismo Euclides antepone la definición del círculo a la definición de las demás figuras planas, aunque éstas antecedan al círculo en el orden de los teoremas. Ahora bien, en cuanto a la definición del círculo (definición XV), de Euclides dice Proclo: «El círculo es la primera, la más sencilla y la más perfecta de las figuras... El círculo tiene la superioridad sobre las figuras establecidas en la planicie por su semejanza, por su identidad y corresponde a lo finito, a la unidad y, en general, a una disposición más sencilla. Al hacer la distinción entre figuras terrestres y otras supraterrrestres el círculo es siempre de una natura más divina. Pues, si el universo se divide en cielo y en generación, la forma circular se atribuirá al cie-

<sup>28</sup> Contem Orl VIII, 239.

<sup>29</sup> La concepción del primado del círculo no corresponde a la geometría euclidiana, más a la astronomía antigua, a la doctrina de los movimientos de Aristóteles, ciertamente ya enseñada por Platón, al descenso de Plotino y de Proclo y por consiguiente a la concepción del *Liber de causis*.

<sup>30</sup> Este libro fue escrito, 1299-1300, en París y Mallorca. Véase cod. par. nat. 15450 fol. 391 v. -402 r. — Compárese con esta idea lo que dice Llull en contem ep. 177 (Orl V, 77) sobre las cantidades interiores de cualquier ser y cap. 316 (Orl VIII, 19) sobre el fundamento necesario de la unidad numeral para cualquier número. — En esta perspectiva ha de considerarse el interés de Llull en el problema de la «quadratura circuli» (*Nova geometria*, ed. J. M. Millás-Valinerosa, Barcelona 1943, 56 y sigs.).

lo y la forma recta a la generación. Pues todo lo que hay de circular en las cosas creadas, en las metamorfosis y en las figuras proviene del cielo...» (Paul Ver Eecke: Proclus de Lycie, *Les Commentaires sur le premier livre des Eléments d'Euclide*. Bruges 1948, pág. 131).

De este lugar se deduce fácilmente el auténtico simbolismo de la figura *A* en el Arte luliano, así como toda su «Geometría nueva» es antes bien una geometría simbólica que verdaderamente matemática.

Cierto es —como dijo muy bien el Sr. Dr. J. M. Millàs-Vallicrosa— no se trata aquí del espíritu de la geometría euclidiana, si no de una geometría simbólica que llamaría yo «ouranometría», porque desciende de la astronomía.

Con lo que está dicho ya tenemos, me parece, suficientes materiales a mano para poder marcar los perfiles históricos que hicieron madurar en la mente de nuestro Maestro aquella hora del descubrimiento del arte luliano.

Pero antes de resumir los datos de este panorama psicológico-histórico séame permitido notar aún algo más acerca de la figura *S*. Todos los conceptos y vocablos básicos representados además por las mismas letras simbólicas desde la *B* hasta la *R*, así como se hallan en el *Ars maior*, se encuentran ya en el capítulo 331 del *Libre de contemplació en Déu*, el cual lleva el título: «Cómo el hombre adora y contempla la santa y gloriosa verdad de nuestro Señor Dios». <sup>31</sup>

La única diferencia notable consiste en que la figura *S* del *Ars maior* se refiere a todos los objetos posibles del alma, primeramente a la figura *A*, es decir, a todos los atributos divinos, mientras que la tabla combinatoria del citado capítulo de la grande contemplación restringe la letra *A* al concepto «particular» de la verdad divina.

Ahora bien, la figura *S*, o sea, la del alma racional presenta, según mi entender, un esquema fijo de psicología. Sirve para discernir y para preparar la buena disposición del alma en los actos del conocer.

Las potencias del alma pueden funcionar bien o mal. Pero hay que notar que para los tiempos medievales, que disponían de pocos libros y que por consiguiente tenían que confiar mucha materia a la memoria, el buen funcionamiento del entendimiento resultaba imposible sin una buena memoria. Por esto, las dos potencias del entendimiento y de la memoria van necesariamente juntas en la tabla del alma racional. Las dos unidas o funcionan bien o funcionan mal. Con

<sup>31</sup> Contem Orl VIII, 193.

estas dos posibilidades se relaciona una doble disposición de la voluntad, el amor y el odio. Cuando la memoria y el entendimiento funcionan mal, *la voluntad no está motivada racionalmente*.

En vista de estas posibilidades psicológicas, Llull logra consecuentemente tres combinaciones diversas de las tres facultades del alma. Cada una de estas combinaciones determina una cierta disposición del alma entera. Llull contando esta disposición general del alma como otro punto de consideración y poniendo dichas tres combinaciones de las potencias al lado de cada una de estas disposiciones generales del alma constituye tres cuadrados y los mete dentro del círculo de la figura S. Además añade otro cuadrado que resume todas las posibilidades anteriores y obtiene así una figura compleja y del todo general.<sup>32</sup>

El círculo de la figura S es símbolo de la unidad del alma misma. Los cuatro cuadrados, posibles particiones del círculo, señalan a la vez que la unidad del alma no es igual a la unidad divina representada en el *Ars maior* por la figura A, en la cual todas las virtudes son idénticas con la esencia de Dios y realmente idénticas entre sí.

Con lo dicho hemos explicado al mismo tiempo el número relativamente necesario de las dieciséis letras de la tabla combinatoria en el capítulo aducido de la grande contemplación, y así explica también, por qué Llull la aceptó tal como era en el *Ars maior* para la constitución de su figura S.<sup>33</sup> La combinación del círculo con diversos cuadrados es —así como la figura A con su círculo sencillo— una manifestación más del pensar simbólico de Llull. Otra vez podemos recurrir a Proclo que dice en el mismo texto ya citado acerca de la definición euclidiana del círculo: «Si se distinguen las cosas corporales en el alma y en la inteligencia, hay que notar que el círculo es intelectual y lo que es recto pertenece al alma. Por eso se dice que el alma está conducida alrededor de un círculo en su evolución hacia la inteligencia. Y el alma es, en relación a la inteligencia, lo que es la generación en relación al cielo. Ahora bien, la generación del alma se mueve en forma de círculo...». En rigor, el texto citado se relaciona mejor todavía a la figura A, porque las líneas rectas en élla al reunir las diversas dignidades son expresión del discurrir del al-

<sup>32</sup> Contem. Orl VIII, 198.

<sup>33</sup> Mag. I, Figura S o también Orl XVI (*Art demonstrativa*) lám. 2. La constitución de la tabla del alma racional corresponde al ideal luliano, alcanzable sólo en el cielo, según el cual el alma sea la imagen relativamente perfecta de Dios. La cuestión del primado de una de las potencias del alma es en el fondo una cuestión inútil según Llull y mira solamente al estado imperfecto del *homo viator*. Cf. Platzek, *R. Lull* parte II, cap. 8.

ma racional. Sin embargo, la distinción de las tres facultades en el alma acentúa más aún la división; y toda división del círculo intelectual engendra la recta. No podemos seguir más aquí el texto de Proclo, lo que tiento hacer en mi libro «Raimund Lull, sein Leben, seine Werke, und die Grundlagen seines Denkens». Pero ésto sea dicho aún: Cuando Raimundo estableció aquella tabla del alma en el *Libre de contemplació*, no se le ocurrió todavía la posibilidad de combinarla con dicho simbolismo figural de Proclo. La figura S del *Ars maior* es el fruto de tal combinación así como la misma figura A.

Ahora bien, en el afán de igualar el método combinatorio en todas las figuras, Llull procura poner el mismo número de conceptos elementales para cada figura geométrica del *Ars maior*. El número dieciséis de conceptos en la figura A depende entonces sin duda alguna del sistema de dieciséis conceptos establecidas ya en la tabla del alma racional del *Libre de contemplació en Déu* y luego de la figura S en el *Ars maior*, pues el número de las virtudes divinas, debido en la grande contemplación a un simbolismo voluntario o convencional y no necesario, pudo fácilmente aumentarse de nueve a dieciséis.<sup>34</sup>

Por la misma razón Llull adaptó también la cantidad de los conceptos en las demás figuras T, V, y X del *Ars maior* al número de dieciséis. Sin embargo, la constitución de la figura T ponía aquí dificultades, porque la reunión de ternarios no da jamás el número dieciséis y para lograr el número quince, más próximo del dieciséis, Llull tuvo que reunir bajo el título vago de «instrumentos» y de manera algo forzada conceptos no del todo homogéneos.

Las figuras V y X, es decir, de las virtudes éticas y de la predestinación no tienen el mismo rango universal que las anteriores, porque se refieren a problemas más particulares. Sin embargo, el hecho de que se encuentren en el *Ars maior*, demuestra que este libro no es todavía un arte completamente general sino que su intención fundamental es aún preponderantemente religiosa.

#### 4. El descubrimiento del *Ars maior* y la figura de la Cruz.

Ahora, creo yo, estamos bien preparados para comprender el momento psicológico-histórico del descubrimiento del arte luliano, sucedido allá en el monte Randa dentro —me parece— del año 1273.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Véanse algunas listas de las virtudes divinas en Est. Lul. 2, 1958, III y mi obra cit. libro II, cap. I.

<sup>35</sup> En la parte primera (cap. I) del libro I *R. Lull* se darán las razones para la afirmación de esta fecha, la más probable entre varias posibilidades.

Todavía en el año 1311 Raimundo recordó con precisión aquella hora de gracia, la cual se describe en la *Vita coëtania* con estas palabras «in quo (monte) cum iam stetisset (Raimundus) non plene per octo dies, accidit, quadam die, dum ipse staret ibi caelos attente respiciens, quod subito Dominus illustravit mentem suam, dans eidem formam et modum faciendi librum contra errores infidelium».<sup>36</sup>

Este libro es en primer lugar el *Ars maior* con su comentario, el *Ars universalis*, y luego todo aquel grupo de las ciencias principales de teología, de derecho y de medicina que depende inmediatamente, en sentido propio o en sentido análogo, del *Ars maior*.<sup>37</sup>

Raimundo —así podemos perfilar la situación— teniendo su mente cargada con toda esa materia del *Libre de contemplació de Déu*, ocupadísimo por el anhelo de reunir todas las diversas corrientes metodológicas que le llegaron de sus autores, San Agustín, San Anselmo y Ricardo de San Víctor, y a través de éstos, del Pseudo-Areopagita, de Máximo Confesor y de Escoto Eriugena,<sup>38</sup> interesándose a la vez por el método combinatorio del *Yezirah*, pero basándolo en las leyes estrictamente lógicas,<sup>39</sup> —con tanteos para reducir a un único sistema el conocimiento de todo el mundo real y mental en cuanto sirva de materia contemplativa a un hombre sinceramente religioso, —anhelando además un sistema que facilite rápidamente el análisis de cualquier cuestión discutible sobre todo en materias religiosas con un ordenado proceso de comparaciones y deducciones, —Raimundo, digo, en este estado de ánimo—, mira un día al anochecer atentamente los cielos, las estrellas y los planetas y piensa en sus órbitas eviternas, símbolos de la unidad de Dios iluminador, sapiente, óptimo, glorioso, y concibe de repente la «figura circular de las virtudes divinas», primera esfera intelectual con la que el hombre trata de acercarse contemplativamente de la esencia divina y con la cual mide el valor de las demás esferas del saber, concibe luego el

<sup>36</sup> *Vita coëtania* n. 14 según la ed. B. de Gaiffier *Vita beati R. Lulli in Analecta Bollandiana* 48, Bruselas 1930.

<sup>37</sup> Todas las cosas creadas están en analogía con el ser divino, pero de esto no se trata aquí sino de la dependencia de los citados libros del *Ars maior*. La publicación del *Ars maior* a la medicina no se hace en sentido propio sino sólo en sentido análogo.

<sup>38</sup> Quiero decir que con toda probabilidad Llull no ha podido estudiar las obras de estos últimos autores. Solamente de San Agustín se puede asegurar que Raimundo ha conocido los libros *De Trinitate* y *De doctrina christiana*.

<sup>39</sup> Aquí tendríamos que hablar de las leyes especiales de las conversiones y por consiguiente de la célebre demostración por equiparancia. Cf. Platzeck, *R. Lulls Auffassung v. de Logik*, Est. Lul. 2, 1958, 278-80. — La relación entre el arte combinatorio general y esta dem. por equiparancia es patente, véase el seg. libro de la obra anunciada *R. Lull*, cap. 5 y 7.

«círculo del alma racional», espejo creado por Dios, y por consiguiendo una, inmortal, simple, aunque dotada de diversas potencias y de un intelecto más bien discursivo que intuitivo,<sup>40</sup> añade ahora la «figura circular de la predestinación», problema preocupante de toda alma religiosa, añade enseguida también las vías para lograr la vida eterna del alma o para ser conducido a las zonas de la muerte segunda, esto es, el «círculo de las virtudes éticas y de los vicios», y luego, sabiendo que el mundo inteligible se constituye de sujetos y de relaciones, pone un poco prematuramente, como pienso y como lo prueba la corrección posterior del mismo Llull en el *Ars inventiva*,<sup>41</sup> ese conjunto, es decir, pone la «figura circular de los instrumentos», de los sujetos Dios, el mundo y sus operaciones, de las relaciones reales y mentales, por medio de todo lo cual la mente humana piensa y contempla, y, finalmente, entusiasmado por el método lógico de letras combinatorias, constituye su alfabeto elemental desde la *A* hasta la *Z*.

Dice Llull: «*A* ponimus, quod sit noster Dominus Deus, cui attribuimus sedecim virtutes».<sup>42</sup> Para designar estas virtudes divinas y los conceptos fundamentales de todas las otras figuras, siguen las letras de la *B* a la *R*. Ahora se pone la letra *S* para nombrar la figura *T*, se reserva para la tercera figura principal, que es la de los instrumentos. Siguen aún las figuras más particulares *V* y *X* para las virtudes y vicios y para el problema de la predestinación, mientras que las últimas letras disponibles, *Y* - *Z*, señalan las decisiones mentales en todos los pasos comparativos del arte combinatorio, la afirmación y la debida negación.

Conviene, según me parece, que en relación con lo que está expuesto consideremos todavía la figura universal del *Ars maior*, la santa Cruz, con la cual Llull ha querido terminar el texto de su arte primordial.<sup>43</sup>

En el centro de esta figura, donde se cruzan el poste y su travesaño está la letra *S*, es decir, la figura del alma racional. En la cabeza vemos la letra *A*, por la cual se indica Dios, origen del alma. Debajo de la *S* está la *X*, que nos manifiesta el término del alma *post statum viatoris*. A izquierda y a derecha de la *S* figuran las letras *T* y *V*, símbolos de los instrumentos y de los medios para el entendi-

<sup>40</sup> Esto quiere decir que el entendimiento humano, las más de las veces, tiene que adelantarse por pequeños pasos. Lo dicho vale también para las consideraciones de las figuras geométricas de Llull, aunque el conjunto de cada figura esté presente a la vista.

<sup>41</sup> Véase más adelante el texto de la conclusión.

<sup>42</sup> Cf. arriba la nota 14.

<sup>43</sup> Mag. I, arsepi, pág. 44 B.

miento y la voluntad del alma. En el zócalo las letras *Y*, *Z*, afirmación y negación, designan los límites entre la esfera espiritual de la cruz y su fundamento terrestre, en donde ya no hay letras simbólicas, espirituales, místicas y donde leemos simplemente la palabra «elementos», los cuales son el último reflejo de la sabiduría divina y de los cuales se constituyen los cuerpos.<sup>44</sup>

## CONCLUSION

Concluyo: El *Ars maior* respira todavía la atmósfera profundamente religiosa del *Libre de contemplació en Déu*. Nuestra exposición ha podido demostrar que Ivo Salzinger, en parte al menos, ha tenido razón al decir que el *Libre de contemplació en Déu* contiene en sí el arte luliano.<sup>45</sup>

La evolución posterior del arte evita en las figuras problemas particulares. Desde el *Ars inventiva*<sup>46</sup> Llull omite así las figuras *V* y *X*. También se sacrifica la cuestión ascético-psicológica de las justas disposiciones del alma y por consiguiente la figura central del *Ars maior*, esto es, la figura *S*. De la figura *T* se separan los «sujetos»<sup>47</sup> y el ternario de las relaciones gnoseológico-mentales, que en adelante darán inicio a las «reglas topológicas» de Llull.<sup>48</sup> De esta manera se aislan las «nueve relaciones reales», que ahora constituyen exclusivamente la figura *T*, que quedará sola como figura circular al lado de la figura *A*. Desde el *Ars inventiva* la figura *T* presenta un sistema fijo y claro de nueve conceptos de relación.<sup>49</sup> En correspondencia a este sistema fijo el número variable de los conceptos de la figura *A* se reduce de dieciséis a nueve.<sup>50</sup>

<sup>44</sup> Véase arriba la nota 33.

<sup>45</sup> Ivo Salzinger, *Revelatio secretorum Artis* Mag. I, pág. 3.

<sup>46</sup> Es decir desde 1289-90, cf. Mag. V. La importancia del *Ars inventiva* se pone en relieve en diversos capítulos de mi monogr. *R. Lull* sobre todo en libro II, cap. 2-3.

<sup>47</sup> Cf. *Ars inventiva* Dist. III *Puncti transcendentis*, Mag. V, 47 B. y el *Ars glis ultima*, pars I en el «Alphabetum», Ed. Palma 1646, pág. 2 n. 1; pars IX «De subiectis» ibid. pág. 178-322. De los sujetos hablaré en mi obra *R. Lull* (libro II, cap. 6) en relación con la doctrina luliana «De significationibus».

<sup>48</sup> Las reglas del *Ars maior* no son reglas topológicas sino (al menos las más de las veces) reglas de la primera y segunda intención. Las cuatro reglas topológicas de Aristóteles se ponen en relación con la *Logica Algazelis* (Ed. Venecia 1508 A 4 a-b: *utrum, quid, quare, quale*) en *Liber demonstrationum* IV, cap. 50 Mag. II, 242 B y sigs. Se desarrollan en el *Ars inventiva* (Mag. V, 27-66) y toman su forma definitiva en la *Tabula glis*. (Dist. II, cf. Or. XVI, 337-55). Se expone esta evolución en la cit. obra *R. Lull* en el libro II, cap. 4.

<sup>49</sup> Mag. V, 7 A y Sigs.

<sup>50</sup> Véase la razón que el mismo Llull indica en su *Lectura artis quae intitula-tur «Practica brevis tabulae glis»*, Mag. V, 40 B.

Además los vocablos de esta figura *A* ya no designan *eo ipso* ni exclusivamente las virtudes divinas, sino que son a la vez «aspectos trascendentales» de cualquier ente real.<sup>51</sup> Sólo así vale nuestra afirmación inicial que ya desde el descubrimiento del *Ars maior* «el arte de Lull tiende hacia una lógica del ser real», que ha de ser fundamentalmente una lógica inventiva.<sup>53</sup>

FR. ERARDO-W. PLATZECK, O. F. M. \*  
Roma

---

<sup>51</sup> La posibilidad de ser uno y otro da a las dignidades esa ambivalencia, en que se fundan la univocidad del ser y la analogía del ser según diversos aspectos de modo que ésta exige esa y viceversa y no puede ser de otra manera. Véase el libro II, cap. 2 B de mi obra *R. Lull*.

<sup>52</sup> Para la concepción luliana de una «lógica natural» véase Est. Lul. 2, 1958, 5-37; 273-294 y del obra cit. *R. Lull* libro II, cap. 7; cf. *Excusatio Raymundi*, pral.: «Ars ad omnes scientias vera et realis».

<sup>53</sup> Cf. arriba nota 26.—El descenso luliano siguiendo fielmente la escala de los seres, las cuales dependen todos de la libre voluntad de Dios, no es por nada la vía de una lógica deductiva,

## LA «DONATIO CONSTANTINI» EN LOS ESCRITOS Y EN LA MENTE DE RAMÓN LLULL

Ramón Llull echa mano en sus escritos de expresiones y argumentos que hacen sospechar que el Doctor Iluminado defendía para el papa el dominio del mundo en su forma hierocrática. Tal es, entre otros, el uso de la *Donatio Constantini* en relación con las atribuciones y derechos del pontífice romano.

El *Arbre de Sciència* presenta la siguiente cuestión: *Demana l'ermità al senyor papa, per que Constantí donà l'emperi a la Esgleya romana*<sup>1</sup>. Y en el *Arbre Apostolical* se responde: *Fo ordenament de Déu que fo donat al papa l'emperi de Roma per ço que amb braç seglar fos lo papa forts a contrastar als enemics de la fe*<sup>2</sup>.

Luego, el imperio de Roma fue dado por Constantino al papa. Cabe preguntarse: a) ¿Qué valor atribuía Llull a la *Donatio*?; b) ¿qué consecuencias creía poder deducir lógicamente de ella?

La respuesta, si quiere ser justa, no es fácil, primero porque Llull no usa ni sistemática ni frecuentemente el argumento, y, segundo, porque ya el uso y valor de la *Donatio* en la historia es muy desigual. En general se cree que el uso de ella equivale siempre a pretensiones territoriales y políticas; en otros términos, que equivale o conduce a la hierocracia. Esta es una simplificación que no responde a la verdad.

No queda, pues, más camino que rastrear el uso y valor de la célebre falsificación, desde su aparición hasta los tiempos del maestro, antes y a fin de que podamos calcular las dimensiones de la significación de ese argumento en las manos de éste.

### I

Todavía está «sub iudice» la cuestión del lugar y tiempo del nacimiento del *Constitutum*. Que hubo de nacer en país franco pueden

<sup>1</sup> *Arbre de Sciència* III: *Del arbre questional* III 9: ORL XIII, p. 163 n.º 801.

<sup>2</sup> *Arbre de Sciència* II: *Del arbre apostolical* I: ORL XII, p. 5.

apoyarlo bastantes criterios internos y externos<sup>3</sup>, pero no puede decantarse fácilmente la posibilidad de que naciera en Roma o de un círculo o persona muy ligada con la curia papal<sup>4</sup>; sin que ello signifique, claro está, una falsificación oficial curialesca. Las conjeturas de Schnürer<sup>5</sup> sobre Anastasio Bibliotecario como autor de la falsificación son de peso, y ello arrojaría como resultado una aproximada conjugación de las dos hipótesis: el Constitutum habría así nacido en Francia, pero entre las manos de un curial romano, y alrededor de 850<sup>6</sup>.

En contra no puede expimirse demasiado el argumento de MacCarrone de que el falsario, al hacer depender de un favor de Constantino la primacía de Roma sobre las cuatro iglesias patriarcales de Oriente, demuestra conocer tan poco la doctrina del primado que ello constituye una prueba —demasiado descuidada por los investigadores— para poder excluir que la falsificación pueda haber sido compilada en la cancillería papal: un escritor allegado al papa no podía ser tan impreciso sobre la doctrina del primado<sup>7</sup>.

Justamente ello se explicaría satisfactoriamente por el conocimiento que poseía Anastasio del idioma y pretensiones de los griegos<sup>8</sup> —recuérdese que el documento pudo ser redactado, o al menos hubo de ser transcrito enseguida, en griego<sup>9</sup>—: pues el hacer a Constantino protagonista y autor de la grandeza de Roma tiene todos los visos de un argumento *ad hominem* contra los griegos que decían que Constantino había pasado a Constantinopla el *honor* de la *antiqua Roma*:

<sup>3</sup> H. GRAUERT. *Die konstantinische Schenkung*, en *Historisches Jahrbuch* 4 (1883) 553; M. BUCHNER. *Rom oder Reims die Heimat des Constitutum Constantini?*, en *Historisches Jahrbuch* 53 (1933) 137-68; M. MACCARRONE, *Vicarius Christi*, Roma 1952. p. 74. Cf. nota sig.

<sup>4</sup> I. VON DOELLINGER, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, München 1863, 61-106; A. SCHOENEGGER, *Die kirchenpolitische Bedeutung des «Constitutum Constantini» im frühern Mittelalter (bis zum Decretum Gratiani)*, en *Zeitschrift für kathol. Theologie* 42 (1918) 555; W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende* = *Miscell. Ehrle* II, Roma 1924, p. 159; G. MARTINI, *Traslazione dell'Impero e Donazione di Constantino nel pensiero e nella politica di Innocenzo III*, Roma 1933, p. 131 n. 3, y p. 69. Para una reseña de las opiniones sobre el origen del *Constitutum* véase el cit. art. de Schoenegger, p. 331 ss. El escatocolo del documento, tal como lo trae la *Palea del Decretum* —Pars I, Dist. 96, C. XIV: LO GRASSO n.º 174—, es un escatocolo de la curia papal.

<sup>5</sup> *Kirche und Kultur im Mittelalter* —utilizo la trad. francesa de G. Castella, *L'Eglise et la civilisation au Moyen Age*. II (Paris 1935) p. 54-58.

<sup>6</sup> Sobre la base de la terminología *Vicarius Christi*, *vicarius Dei*, discute MacCarrone esa opinión: *Vicarius Christi...* p. 74.

<sup>7</sup> *Vicarius Christi...* p. 73.

<sup>8</sup> SCHNURER. *L'Eglise et la civilisation...* II p. 55.

<sup>9</sup> Es sabido que Baronio estimaba al *Constitutum* nacido en Bizancio. Cf. A. GAUDENZI, *Il Costituto di Costantino*, en *Bull. dell'Istit. stor. italiano* 39 (1919) 9 ss.; MARTINI, *Traslazione...* p. 68-69. SCHNURER, *L'Eglise et la civilisation...* II p. 55, y en *Historisches Jahrbuch* 43 (1923) 111, cree que la redacción original es griega.

en el *Constitutum* es ese mismo emperador quien declara que Roma está antes que las cuatro iglesias patriarcales de Oriente<sup>10</sup>. Sin que ello signifique que el falsario acepte el argumento que usa, le basta saber que éste resulta definitivo —*ad hominem*— para el destinatario<sup>11</sup>.

Evidentemente, la fecha de la composición dependerá de la respuesta que se dé a la cuestión del lugar; la hipótesis de Friedrich de que esta composición tuviera lugar en dos etapas<sup>12</sup> no parece atendible.

De todos modos, hoy es seguro que la *Donatio Constantini* no nació para apoyar pretensiones territoriales —las cesiones de los territorios de Italia y Occidente ocupan la última parte, la más breve y descuidada, del documento<sup>13</sup>—, y que sí es, ante todo, la consignación escrita de una leyenda, nacida y crecida en Roma, apoyada sobre el hecho seguro de la entrega por Constantino de su palacio lateranense a Silvestre I<sup>14</sup>, en unos años en los que causas externas constreñían a Roma a aclarar y definir su postura relativa al trono que se sentía heredero de Constantino, Bizancio.

En efecto, la mejor vía hacia la interpretación genética y pragmática de un documento de esa índole es averiguar *en vistas a quién se escribe*; así queda claro lo que *se pretende*: el *Constitutum Constantini* se escribe en vistas a Bizancio; no de frente a los francos, pretendiendo de ellos donaciones territoriales.

A todas luces, lo que más le apremia al autor es la independencia de Roma frente a Bizancio —los bizantinos se glorían a la sazón de ser los únicos herederos del *Imperium Romanum*<sup>15</sup>— sin que aquélla pierda nada con ello.

Por otra parte, es una época en que la Iglesia se va acercando, uniendo, identificando, ¿siendo? —en la terminología— el *Romanum Imperium*, como parece indicarlo la difícil y arriesgada fórmula «*Sancta Dei Ecclesia rei publicae Romanorum*»<sup>16</sup>, subrayada por la políti-

<sup>10</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 63-64. Recuérdese el can. 28 de Calcedonia y véase V. MONACHINO, *Genesi storica del canone 28.º di Calcedonia*, en *Gregorianum* 33 (1952) 261-91.

<sup>11</sup> Según MARTINI, *Traslazione...* p. 133, Inocencio III usaría también así el *Constitutum*.

<sup>12</sup> J. FRIEDRICH, *Die Konstantinische Schenkung*, Nordlingen 1907, p. 27-28.

<sup>13</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 67.

<sup>14</sup> Cf. LO GRASSO, *Ecclesia et Status*, n.º 167 y 171, y SILVA-TAROUCÁ, n.º 252. LEVISON, *Konstantinische Schenkung...* p. 159; MARTINI, *Traslazione...* p. 66-67.

<sup>15</sup> Véanse los interesantes textos que trae Martini. *Traslazione...* p. 63 n. 1.

Sobre esa curiosa fórmula cf. J. B. SAEGERMULLER, *Die Idee von der Kirche als Imperium Romanum im kanonischen Recht*, en *Theologische Quartalschrift* 80 (1898) 50; W. GUNDLACH, *Die Entstehung des Kirchenstaates und der curiale Be-*

ca de Esteban III y Pablo I<sup>17</sup> respecto a los griegos y a los francos<sup>18</sup>. Precisamente en estos tiempos, la curia romana, organizada ya y con sus *iudices palatini* muy poderosos, había desplegado un opulento ceremonial y decretado para sus dignatarios honores temporales y atributos imperiales —exclusivos del emperador o de la corte bizantina— que debían legitimarse de algún modo<sup>19</sup> —ello constituye la parte nuclear del *Constitutum*.

Y su dominio —alto, al menos— sobre el Occidente, hacia el cual se había vuelto el papa desde los tiempos de Gregorio II<sup>20</sup>, a causa de la presión longobarda y de la dejadez bizantina, iba en aumento también de cada día.

Ahora bien, las partes esenciales del *Constitutum* se reducen al siguiente esquema:

- a) Primacía de la iglesia romana sobre las cuatro iglesias patriarcales de Oriente<sup>21</sup>;
- b) Derecho de la curia romana a los atributos e insignias imperiales<sup>22</sup>;
- c) Derechos sobre el Occidente<sup>23</sup>.

Es claro, pues, que el documento nace, de cara a Bizancio, reivindicando para Roma la primacía sobre las sedes patriarcales de Oriente, y para el papa y curia las insignias, honores y atributos imperiales (las dos partes más largas y más cuidadas del texto<sup>24</sup>), y a cuya luz, la tercera es una pretensión más, mínima, también frente a Bizancio: que Roma tiene las manos libres sobre Occidente.

---

*griff Res Publica Romanorum*. — Untersuchungen zur deutsche Staats- und Rechtsgeschichte, 59, Bresslau 1899; F. KAMPERS, *Roma aeterna und sancta Dei Ecclesiae Rei publicae Romanorum*, en *Historisches Jahrbuch* 44 (1924) 240; MARTINI, *Traslazione...* p. 65.

<sup>17</sup> Cf. SILVA-TAROUCA, n.º 219, p. 266.

<sup>18</sup> Terminología de Paulo I ve en el *Constitutum* P. Scheffer-Boichhorst, cf. *Mitteilungen des Instit. für Oesterr. Geschichte* 16 (1889) 302; influencia de él en las cartas de Esteban III cree ver Kampers, *Roma aeterna...* (cit. en nota 16) p. 240-49; MARTINI, *Traslazione...* p. 65-66.

<sup>19</sup> Cf. SCHNURER, *L'Eglise...* II 54. Th. Klauser demostró que no todas las insignias curiales romanas eran imperiales. Para los *iudices palatini* cf. MARTINI, *Traslazione...* p. 78-79 con la bibliografía en n. 1 p. 79.

<sup>20</sup> Cf. LO GRASSO, n.º 140 y 143.

<sup>21</sup> Cf. LO GRASSO, n.º 165, 172-73. En el n.º 172 es fácil descubrir un nuevo argumento *ad hominem*: Si Constantinopla es grande, se debe a que Constantino, autor de su grandeza, dejó la vieja Roma por respeto al papa: «quoniam ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore caelesti constitutum est, iustum non est, ut illic imperator terrenus habeat potestatem». SILVA-TAR. 252.

<sup>22</sup> LO GRASSO, n.º 163-64 y 167-70; SILVA-TAROUCA 252.

<sup>23</sup> LO GRASSO, n.º 171; SILVA-TAROUCA 252.

<sup>24</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 67 y 101.

Otra cosa es también clara y de mucho bulto: El *Constitutum* no se hizo tampoco para *lograr* cosas nuevas —los tres puntos que acabo de sintetizar—; se hizo para *justificar* su posesión. Esa posesión —de los dos primeros puntos, al menos— era ya realidad durante el pontificado de Esteban III (752-57)<sup>25</sup>. Ello me hace pensar que, a pari, lo mismo cabe sospechar del tercer punto; en otras palabras, que el documento es posterior al encuentro de Ponthion (enero 754), y no una treta para lograr de Pipino el *officium stratoris*: ese *officium*, ya prestado por el rey franco, no se pretende aquí, se justifica<sup>26</sup>. La consideración nos lleva, pues, a una fecha de datación post 754.

Sintetizando: La Donación constantiniana se hizo para proclamar y defender la dignidad real —*regalis*— del sacerdocio<sup>27</sup>, en un cruce de caminos de muchas consecuencias para Roma, pero en el que las pretensiones no jugaban papel, no siendo soñadas ni discutidas por nadie en Occidente<sup>28</sup>.

Eso por lo que toca a la genética del *Constitutum*.

Lo que es sorprendente y significativo —y que confirma definitivamente esas conclusiones, incluso la del color romano de su origen— es que la curia papal se mantuvo sobre esa línea de significación ideológica espiritual.

El s. IX señala la inclusión de la *Donatio* en las Decretales pseudoisidorianas y su divulgación en Occidente<sup>29</sup>. Pero la curia calla sobre ella.

De su uso en los siglos siguientes hace Martini un cuidadoso estudio<sup>30</sup>, que recojo sucintamente.

<sup>25</sup> SCHNURER, *L'Eglise...* II p. 54; MARTINI, *Traslazione...* p. 67.

<sup>26</sup> LO GRASSO, n.º 170; SILVA-TAROUCÁ 252 f. Cf. MARTINI, *Traslazione...* p. 120-24, máxime 123 n. 2 Sobre el *officium stratoris et marescalci* véanse en esas mismas págs. de Martini las reseñas de los estudios de HOLTZMANN, *Der Kaiser als Marschall des Papstes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Beziehungen zwischen Kaiser und Papst im Mittelalter*, Berlin-Leipzig 1928, y de EICHMANN, *Das Officium stratoris et strepae*, en *Historische Zeitschrift* 142 (1930) 16-40. Sobre la vía de las justificaciones, la *diadema* puede hacer pensar en una preocupación por explicar la coronación de la Navidad del 800.

<sup>27</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 67; cf. además p. 79 y 101, 102.

<sup>28</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 62-63.

<sup>29</sup> SCHNURER, *L'Eglise...* II p. 53; MARTINI, *Traslazione...* p. 74; MACCARRONE, *Vicarius Christi...* p. 73. Cf. HINCMARO DE REIMS: *De ordine palatii*, 13; LO GRASSO, n.º 239.

<sup>30</sup> *Traslazione...* p. 71 ss. El autor sigue y discute a menudo la obra que es fundamental para el estudio de la influencia del *Constitutum* en la literatura occidental del medioevo, es decir, G. LAEHR, *Die konstantinische Schenkung in der abendländischen Literatur des Mittelalters bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts* — *Historische Studien* 166, Berlin 1926, cuya continuación puede verse en *Quellen und Forschungen* 23 (1931-32) 120-81.

Es muy dudoso que se refiera a ella Adriano I en su carta de 778 a Carlo Magno<sup>31</sup>, y el famoso mosaico lateranenses parece inspirarse más bien en la leyenda silvestrina —la cual debe distinguirse cuidadosamente de la *Donatio*<sup>32</sup>, y, en todo caso, interpreta a ésta en sentido ideal<sup>33</sup>.

Nicolás I, en cuya corte era bien conocido el Pseudoisidoro y, por ende, la *Donatio*, no la usa nunca. La explicación del hecho tan sorprendente, que intentaron por otro camino Laehr y Schramm<sup>34</sup>, debe buscarse en el hecho que el papa no reconoce al documento ningún valor político, sino sólo el intento original de exaltación de la dignidad real del papado frente a la corte bizantina<sup>35</sup>. Sobre la misma línea se mantiene un papa de tanta actividad política como Juan VIII<sup>36</sup>.

La usa León IX en su carta de septiembre 1053 al patriarca Cerulario<sup>37</sup>. Gaudenzi vio en esa carta preocupaciones de reivindicaciones territoriales<sup>38</sup>; pero Martini, en un concienzudo estudio, ha demostrado sin réplica posible que León IX interpreta el documento esencialmente como un argumento simbólico e ideal para sostener —fiel al espíritu y tradición del mismo— la grandeza de la iglesia romana; en otros términos, la *Donatio* se usa en apoyo del *regale sacerdotium*, y sólo secundariamente alude, en todo caso, al poder terreno por ése poseído<sup>39</sup>. Si, con Michel<sup>40</sup>, se quiere ver en el cardenal Humberto al verdadero autor de la carta, las ideas de éste nos proporcionan un nuevo elemento para afirmar que en ella los intereses religiosos e ideales llevan ventaja sobre los de mera política territorial<sup>41</sup>. También en esa carta la *Donatio* no es más que un argumento de la polémica antibizantina.

<sup>31</sup> MARTINI, *Traslazione...* 71-72; LAEHR, *Die konst. Schenkung...* p. 8.

<sup>32</sup> El estudio fundamental continúa siendo el de W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende* = *Miscell. Ehrle* II. Roma 1924, p. 159 ss. Al mismo tema ha dedicado larga atención R. CESSI, *Il Costituto di Costantino (il testo)*, en *Atti del R. Istit. Veneto di scienze, lettere e arti* 88 (1928-29) 915; *Il Costituto di Costantino: Fonti ed età di composizione*, en *Annali dell' Univ. di Trieste*, vol. I; *Il Costituto di Costantino*, en *Rivista Storica Italiana* serie IV 2 (1931) 155.

<sup>33</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 72-73; en esa última pág. n. 1 puede verse la literatura sobre el conocido mosaico.

<sup>34</sup> LAEHR, *Die konstantinische Schenkung...* p. 15; SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio. Studien und Texten zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karoling. Reiches bis zum Investiturstreit*, I (Leipzig 1929) 25-26.

<sup>35</sup> SCHNURER, *L'Eglise...* II p. 55-56; MARTINI, *Traslazione...* p. 76-79.

<sup>36</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 79-80.

<sup>37</sup> Texto en *ML* 143 752.

<sup>38</sup> *Il Costituto di Costantino...* p. 43 ss.

<sup>39</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 94-95.

<sup>40</sup> A. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, I (Paderborn 1925) p. 43.

<sup>41</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 96-98.

Tampoco Gregorio VII, en su conflicto con Enrique IV o en su política de enfeudamiento de los Estados<sup>42</sup>, alude nunca al *Constitutum*. Su conocida carta a Altmann de Passau —de cuya autenticidad debe dudarse seriamente, después del estudio de Fliche<sup>43</sup>— nombra, como otra a Hermann de Metz<sup>44</sup>, a Constantino, pero sin relación alguna con la *Donatio*<sup>45</sup>. Sin embargo, los *Dictatus papae*, cuya fuente principal son sin duda las Decretales Pseudoisidorianas<sup>46</sup>, contienen una proposición, la octava, inspirada indiscutiblemente en el *Constitutum*. Ahora bien, esta proposición suena así: *Quod* (papa) *solus possit uti imperialibus insigniis*<sup>47</sup>. Ella confirma las afirmaciones anteriores: La única vez en que se hace uso del *Constitutum* es para reclamar para el papa el derecho a las insignias imperiales (el *solus* no se escribe por oposición al emperador —cuyo derecho a las insignias es incontestable— sino a los otros dignatarios en el interior de la Iglesia—), sin rastro de pretensiones políticas. Persiste, pues, la tradición en el uso y semántica del documento<sup>48</sup>.

Urbano II parece ser el primero que lo recuerda para alegar derechos sobre las islas del Tirreno; pero las dos cartas del papa se dirigen una al abad de s. Bartolomeo in Lipari y otra al obispo de Pisa; su idea circula, pues, dentro del ambiente eclesiástico<sup>49</sup>. Toda la política e incluso el famoso fresco de Letrán, representando el acto en que Lotario II se hace *homo* del papa por los bienes de Matilde, bajo el pontificado de Inocencio II, están exentos de la influencia de la *Donatio*<sup>50</sup>.

Adriano IV y Alejandro III, quizás sobre la línea de Urbano II, parecen haber alegado derechos sobre las islas británicas, echando las

<sup>42</sup> LAEHR, *Die konst. Schenkung...* p. 31 ss., cree que, a pesar del silencio que a su respecto guarda Gregorio VII, el *Constitutum* constituye la secreta justificación de su política de enfeudamientos. Véase B. LLORCA, *Derechos de la Santa Sede sobre España. El pensamiento de Gregorio VII* (=Miscell. Hist. Pont. XVIII), Roma 1954, p. 98-100.

<sup>43</sup> A. FLICHE, *La réforme grégorienne*, II: Grégoire VII, Louvain-Paris 1925, p. 12.

<sup>44</sup> Carta a Altmann: *Registr. Greg. VII* (ed. CASPAR, Berlín 1920-23), II p. 575-76; carta a Hermann: *ibid.*, IV 2, p. 293-97.

<sup>45</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 103-06 y 118.

<sup>46</sup> Cf. S. LOWENFELD, *Der «Dictatus papae» Gregors VII. und eine Ueberarbeitung desselben im XII. Jahrhundert*, en *Neues Archiv* 16 (1891) 200; E. SACKUR, *Der «Dictatus papae» und die Canonsammlung des Deusdedit*, en *Neues Archiv* 18 (1892) 150; ambos se refieren al ms. de Avranches; cf. MARTINI, *Traslazione...* p. 102 n. 4.

<sup>47</sup> *Registr.* I, p. 204; LO GRASSO, n.º 276.

<sup>48</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 101-02.

<sup>49</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 107.

<sup>50</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 108-09.

posibles bases de una teoría omniinsular<sup>51</sup>; que se apoyaran sobre la *Donatio* no es seguro; parece poco probable<sup>52</sup>.

Por otra parte, los imperialistas y curialistas teorizantes hacen un uso muy diverso del documento; pero su utilización jurídico-positiva es muy rara, y sólo algún curialista se apoya en él para reclamar a favor del papa derechos sobre el emperador<sup>53</sup>; y debe recordarse que en el s. XII los partidarios del movimiento reformístico miraron a la *Donatio* con muy poca simpatía. Baste para todos el ejemplo de san Bernardo: *In hoc (en riquezas y honores) successisti non Petro, sed Constantino*<sup>54</sup>. La alusión es clara y muestra al maestro de Eugenio III poco favorable a los regalos constantinianos.

Inocencio III, en sus actos políticos, nunca se valió de la *Donatio* ni apoyó sobre ella ninguna de sus pretensiones territoriales<sup>55</sup>, no porque dudara de su autenticidad<sup>56</sup>, o porque considerara su manejo peligroso<sup>57</sup>, sino, sencillamente, porque, fiel a la tradición, el papa no sabía traducirla sino como argumento en pro de la dignidad real del *sacerdotium*<sup>58</sup>. Un análisis cuidadoso del único paso en el que usa Inocencio la *Donatio*, el *Sermo* de san Silvestre<sup>59</sup>, había ya puesto a Martini sobre la pista de la verdadera interpretación, que él formuló en estas conclusiones: No puede hablarse de oportunismos en las formulaciones de Inocencio III<sup>60</sup>. En él no puede establecerse una relación jerárquica entre *Donatio Constantini* y *Translatio imperii*, pues las dos son de carácter completamente diverso<sup>61</sup>. La primera tiene un valor ideal y sirve para demostración del *regale sacerdotium* y del primado espiritual de Roma; la segunda tiene un valor práctico de argumento

<sup>51</sup> Cf. L. WECKMANN, *Las Bulas alejandrinas de 1493*, México 1949, p. 109-55.

<sup>52</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 109-14.

<sup>53</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 100-101. Véase, por ej., a Honorio de Autun, *Summa gloria*, c. 17-18 (MGH, Lib. de lite III, 71 s.), y su interpretación en F. KEMPF, *Papstum und Kaisertum bei Innocenz III* (=Miscell. Hist. Pont. XIX), Roma 1954, p. 95 y 189. Más claro es todavía Gervasio de Tilbury, quien hace depender la *Translatio* de la *Donatio*: *Otia Imperialia*; MGH, SS XXVII, p. 382; para su interpretación cf. MARTINI, *Traslazione...* p. 140-42 y W. ULLMANN, *Cardinal Roland and Besançon* (=Miscell. Hist. Pont. XVIII), Roma 1954, p. 118.

<sup>54</sup> *De Considerat.* 4, 3 (ML 182 776 A); MARTINI, *Traslazione...* p. 115.

<sup>55</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 132-33.

<sup>56</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 59.

<sup>57</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 62 y 70 n. 2, contra LAEHR, *Die konstantinische Schenkung...* p. 26.

<sup>58</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 133-35.

<sup>59</sup> ML 217 481-82.

<sup>60</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 143-44, contra LUCHAIRE, *Innocent III. La papauté et l'empire*, Paris 1906, p. 15.

<sup>61</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 136-38; KEMPF, *Papstum und Kaisertum...* 81-82.

para sostener la alta soberanía de los pontífices sobre el imperio de Occidente. La una se limita al campo de las pretensiones ideales, la otra tiende a justificar la intervención del papa en las cuestiones del Imperio; entre las dos hay la misma distancia que separa la doctrina del sacerdocio real de la aspiración a la soberanía de la iglesia sobre los reinos<sup>62</sup>. La *Donatio* tiende, pues, a la afirmación de la dignidad real en el vicario de Cristo, la cual no equivale en manera alguna a la pretensión teocrática de la soberanía sobre los reyes de la tierra<sup>63</sup>. Según se desprende del *Sermo s. Silvestri*, éste es, en el pensar inocenciano, el sucesor ideal de Mequisedech, y no es, frente a Constantino, un donatario, sino el legítimo poseedor, al que se reconoce lo que ya le pertenecía<sup>64</sup>.

El apoyo de la *Translatio* por el *Constitutum* —que defendieron Laehr, Schramm y Folz<sup>65</sup>— queda negado definitivamente por los recientes estudios de Martini, Maccarrone, Tillmann, Kempf y Van den Baar<sup>66</sup>; y el P. Kempf ha confirmado las conclusiones anteriores, explicándolas satisfactoriamente por la culminación y síntesis espiritual-teológica de la Weltanschauung inocenciana y por la idea de *Christianitas*<sup>67</sup>. Sus pretensiones, que Martini asienta, en última instancia, sobre una base teológico-escriturística<sup>68</sup> y que apoya Maccarrone sobre base histórica, las explica Kempf con la idea de Cristiandad<sup>69</sup>. La *Donatio* es para Inocencio de significación muy escasa<sup>70</sup>. Lo que hizo Constantino no es tanto un acto voluntario y libre cuanto algo que pertenecía a la Iglesia romana por derecho propio. Y puesto que Pe-

<sup>62</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 137 y 140; pero cf. KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 82 n. 39.

<sup>63</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 135; KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 292. Ya MACCARRONE, *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III*, Roma 1940, p. 42-45 y *Vicarius Christi...* p. 115-16; contra K. BURDACH, *Vom Mittelalter zur Reformation II 1*, Berlin 1913, p. 261, y LAEHR, *Die konstantinische Schenkung...* p. 81-82.

<sup>64</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 132 y 136.

<sup>65</sup> LAEHR, *Die konstantinische Schenkung...* p. 73 ss.; P. E. SCHRAMM, en *Historische Zeitschrift* 135 (1927) 463; R. FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval*, Paris 1950, p. 274.

<sup>66</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 136-38; MACCARRONE, *Chiesa e Stato...* p. 140-41; H. TILLMANN, *Zur Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat in Lehre und Praxis Papst Innocenz' III.*, en *Deutsches Archiv* 9 (1951) 149 ss.; KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 81-82; P. A. VAN DEN BAAR, *Die kirchliche Lehre der Translatio Imperii Romani bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, Roma 1956, p. 104.

<sup>67</sup> *Papsttum und Kaisertum...* p. 295-310.

<sup>68</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 115-16.

<sup>69</sup> *Papsttum und Kaisertum...* p. 82-83 y 279; MACCARRONE, *Chiesa e Stato...* p. 141 y 147.

<sup>70</sup> *Papsttum und Kaisertum...* p. 81 y 293.

dro, por orden divina, eligió a Roma para su sede, de aquí nació para el primer emperador cristiano la necesidad de dejar a los sucesores de Pedro a Roma como dominio soberano y edificarse a sí mismo una nueva residencia en Bizancio. La iglesia romana debe, por tanto, su señorío sobre Roma y los Estados de la Iglesia menos a Constantino que a su dignidad sacerdotal, la cual supera al Imperium y al Regnum en edad, dignidad y extensión. Es que no es de derecho humano, sino divino, puesto que, en último término descansa sobre el sacerdocio real del *Vicarius Christi*<sup>71</sup>.

Esa idea de que en el *Constitutum* Constantino no hace sino reconocer la dignitas regalis del sacerdocio de Silvestre es sin duda la que abrió el camino a la interpretación (quizás rastreada ya en una frase de León IX<sup>72</sup>) de los sucesores de Inocencio III, es a saber, que la *Donatio* no es tal regalo, sino una debida *Restitutio*. Tal es el pensar de Gregorio IX e Inocencio IV<sup>73</sup>, en cuyos tiempos el documento pierde su significación ideal, religiosa, y es utilizado como título jurídico, especialmente frente a Federico II. Y bajo Gregorio IX, por primera vez en la curia, se ponen en relación de dependencia *Constitutum* y *Translatio imperii*<sup>74</sup>. Inocencio IV señala el límite en esa dirección. En la *Aeger cui lenia* se explica que el principatus imperii pertenecía ya a la Iglesia *naturaliter et potentialiter*, y que con la *Donatio* no hizo Constantino sino poner en regla dentro de la Iglesia, «illam inordinatam tyrannidem, qua foris antea illegitime utebatur<sup>75</sup>».

Resumamos ahora brevemente las conclusiones de esa larga búsqueda: No basta que un autor o escritor use la *Donatio* para sospechar en él pretensiones territoriales. Hay que ver lo que pretende con ella; la presunción no está por esas pretensiones: deben demostrarse.

En los raíles de la tradición la *Donatio* no significa pretensiones políticas. Toda la política de enfeudamiento se hizo al margen de ella<sup>76</sup>. El *officium marescalci* no depende de la *Donatio* y puede significar pretensiones solamente frente al Imperio<sup>77</sup>. La tiara parece pro-

<sup>71</sup> *Papsttum und Kaisertum...* p. 293-94; MACCARRONE, *Vicarius Christi...* p. 115-16.

<sup>72</sup> Así lo quiere Martini, *Traslazione...* p. 97; pero el texto de la carta a Cerulario (ML 143 752) habla más bien de una restitución a Dios: «Et tamen imperialis celsitudo hoc totum, quod potuit, effecit, quando tota devotione quidquid a Domino acceperat, eidem in ministris suis reddidit».

<sup>73</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 136; MACCARRONE, *Vicarius Christi...* p. 116.

<sup>74</sup> Carta a Federico II, 23 oct. 1236: MGH Ep. saec. XIII, vol. I, p. 604; a Luis IX de Francia, 15 febr. 1236: MGH Ep. saec. XIII, vol. I, p. 568.

<sup>75</sup> LO GRASSO, n.º 450 y 451. MACCARRONE, *Vicarius Christi...* p. 128.

<sup>76</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 115-16.

<sup>77</sup> De la *Donatio* puede depender solamente el *officium stratoris*, el cual no sig-

venir de ella, pero no debió usarse nunca con pretensiones territoriales<sup>78</sup>. Para ellas poseía la Iglesia mejores títulos (los *privilegia* de los emperadores) y sabía que el *Constitutum* tenía escaso aval jurídico. Era una escritura que no estaba en regla<sup>79</sup>.

Al lado del sentido ideal, que es el originario y tradicional, el sentido jurídico se abre camino muy laboriosa y lentamente en la curia<sup>80</sup>; y, es más, no nació en ella, sino que es una interpretación laica<sup>81</sup>. Los reformadores eclesiásticos se muestran a menudo poco benévolo con el *Constitutum*<sup>82</sup>. La curia no lo usa como argumento jurídico, sino a última hora, y no por miedo a un retorqueo, como interpretó Laehr<sup>83</sup>, sino porque no era éste el valor originario y tradicional del documento.

A mayor abundamiento, no es difícil encontrar a lo largo de los siglos medios ya dudas sobre la autenticidad y el valor de la *Donatio*. En el diploma de 1001, Otón III niega en redondo la autenticidad de ella, y no precisamente frente al papa, Silvestre II, quien posiblemente no le daba mucha fe tampoco<sup>84</sup>, sino frente a Bizancio, pues el documento tendía a eleminar de Roma —eje de la ideología y de la política de Otón III— la autoridad imperial: «quoniam ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore caelesti constitutum est, iustum non est, ut illic imperator terrenus habeat potestatem»<sup>85</sup>.

Graciano no la admitió en el *Decretum*, en el que entró sólo como *Palea* más tarde<sup>86</sup>. La negaban resueltamente Arnaldo de Brescia

nifica más que un puro acto de veneración hacia el sucesor de san Pedro: cf. MARTINI, *Traslazione...* p. 119-24.

<sup>78</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 124-26; KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 293.

<sup>79</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 117-19.

<sup>80</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 114-15.

<sup>81</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 127-30 (quien cita a Burdach). Aún en los ambientes no-eclesiásticos la interpretación ideal es la más corriente, al principio, al menos: MARTINI, *Traslazione...* p. 130 y 132.

<sup>82</sup> Cf. nota 54. A semejantes conclusiones llega W. Ullmann en su reciente libro *The Growth of Papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay Power*, London 1955. Pero es inaceptable su postura de no querer ver en la *Donatio* y en su uso más que preocupaciones de *Weltherrschaft*. Ella nació frente a Bizancio, y aún cuando después se hizo valer frente a los reyes francos, su significación y pretensiones eran de escaso valor, según hemos visto: cf. F. KEMPF, *Die päpstliche Gewalt in der mittelalterlichen Welt*, en *Miscellanea Historiae Pontificiae XXI* (Roma 1959) 123-25.

<sup>83</sup> *Die konst. Schenkung...* p. 26; MARTINI, *Traslazione...* p. 61-62 y 71 n. 2.

<sup>84</sup> K. HAMPE, *Kaiser Otto III. und Rom*, en *Hist. Zeitschrift* 140 (1929) 530.

<sup>85</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 80-84.

<sup>86</sup> *Decretum* c. 14 D. 96. Cf. KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 196.

y los nacionalistas romanos del XII<sup>87</sup>, como posiblemente, Otto de Freising<sup>88</sup>. Teodoro Balsamón habla del *pretendido* decreto de Constantino<sup>89</sup>, y Gervasio de Tilbury discute la legitimidad de la Donación<sup>90</sup>; como hará más adelante Dante en su *Monarchia*<sup>91</sup>.

Y en el siglo XV, como es sabido, le dieron el golpe de gracia Nicolás de Cusa y Lorenzo Valla<sup>92</sup>.

## I I

Intentemos ahora responder a las preguntas que sobre Llull nos hicimos al principio de este estudio: ¿Qué valor atribuía él a la *Donatio* y qué consecuencias creía poder deducir lógicamente de ella?

El hecho de que en su época se interpretara a menudo en sentido jurídico y la semejanza de algunas de sus expresiones con las de Inocencio IV<sup>93</sup> podrían hacer pensar, al primer contacto, que Llull maneja la *Donatio* con pretensiones político-territoriales hierocráticas a favor del papa; pero la respuesta que da a la cuestión: *¿per què Constantí donà l'emperi a la Església romana?*<sup>94</sup> nos dice perentoriamente que no es éste el pensar del maestro: *E per açò fo ordenament de Déu que fo donat al papa l'emperi de Roma, per ço que amb braç seglar fos lo papa forts a contrastar als enemics de la fe*<sup>95</sup>. El fin que señala Llull a la *Donatio* es para desconcertar a cualquiera que no conozca bien sus ideas.

Ante todo, Llull pertenece al movimiento reformístico pauperístico intraeclesiástico y está bajo la influencia de san Bernardo, el cual,

<sup>87</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 130-32, máxime n. 1 de pág. 130.

<sup>88</sup> *Chronica* VII 27 (ed. HOFMEISTER, Hannover-Leipzig 1912, p. 352-53).

<sup>89</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 57 n. 1.

<sup>90</sup> MARTINI, *Traslazione...* p. 141; KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 218 más *ibid.* n. 64.

<sup>91</sup> Lib. III cap. 10: LO GRASSO, n.º 512-14. En su vigorosa refutación del libro de Dante —*De reprobatione Monarchiae*—, Fr. Guido Vernani O. P. defiende enérgicamente la *Donatio* que, también para él, no es sino una *Restitutio*: cf. la reciente edición de Vernani: N. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del «De Reprobatione Monarchiae»*, Padova 1958, p. 113 y 68.

<sup>92</sup> NIC. DE CUSA, *De concordantia catholica*, I. II (ed. Paris 1514); L. VALLA, *De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*, c. XXX (ed. SCHWAHN, Leipzig 1923).

<sup>93</sup> Así, v. gr., la teoría de *general*: En *Aeger cui lenxia*: LO GRASSO, n.º 447; y, para Llull: *Arbre de Sciència* II *Del arbre apostolical* I: ORL XII, p. 5; *Liber de Homine*: ed. Moguntin. VI, f. 52 y 58.

<sup>94</sup> *Arbre de Sciència* III: *Del arbre questional* III 9: ORL XIII, p. 163 n.º 801.

<sup>95</sup> *Arbre de Sciència* II: *Del arbre apostolical* I: ORL XII, p. 5.

como vimos, mira con muy escasa simpatía al documento que concede honores imperiales al papa, sucesor de Pedro, «y no de Constantino». El abad de Clairvaux desea aconsejar a Eugenio III que no haga uso de la *Donatio* y de los honores que ésa le otorga. Llull da también por seguro el hecho de la donación —*per què Constanti donà l'emperi?*—; pero hace que un pobre ermitaño (ideal de la Iglesia reformada en la pobreza e ideal del papa ideal: Blanquerna) se encare con el pontífice romano y le formule esa pregunta. La respuesta que vendrá no la da Llull de cara al Imperio ni de cara a política ninguna ni a ningunas pretensiones. *La da para el papa*. La respuesta es la que debería dar el papa ideal, reformado según los sueños del misionero de Europa: Si Dios quiso que Constantino diese al papa el Imperio de Roma, fue en vistas a la cruzada: *per ço que amb braç seglar fos lo papa forts a contrastar els enemics de la fe*. Concepción personalísima y que una vez más sitúa a Llull fuera de toda la técnica y problemática escolástica, cuyos conceptos y armas emplea él siempre en vistas a su obsesión misional<sup>96</sup>.

En el *Libre de Demostracions* alude Llull claramente a la *Donatio*, manteniéndose también en los límites de su concepción tan personal: «On, com la Esgleya romana en lo comensament fos en poques persones e aquelles fossen pobres e tals que per forsa d'armes no conquistassen terres, ans per preicació e per martire multiplicassen lo poble dels crestians, e com l'emperi de Roma, o molts d'altres principats, *sia donat* a ells, per assò es demostrar que la creensa dels cres-

<sup>96</sup> Llull es ante todo y por encima de todo un misionero. Lo he demostrado para otros aspectos de la terminología luliana en *El poder temporal del papa según Ramón Llull, y postura de éste relativa a las controversias de su tiempo*, en *Estudios Lulianos* 5 (1961) 99-131.

Aquí sería necesario, por otra parte, precisar el sentido exacto que para Llull tiene la expresión *amb braç seglar*, afín a la cuestión de las dos espadas, cuya semántica se separa a menudo de la de los exegetas, decretistas y decretalistas de su tiempo. Véase un ejemplo: «*Nam enim universa catholicorum Ecclesia duos gladios habet, ut in Evangelio dictum est (Lc. 22, 38), scilicet gladium corporalem, ense videlicet, et spiritualem, scilicet scientiam et devotionem*»: *Disputatio clerici et Raymond Phantastici* (ed. Paris 1499, p. 85 r.).

En esa misma obra y en p. 85 r el clérigo afirma que: «*Constantinus, imperator romanus dedit imperium Ecclesiae*» (con lo que él reclama la posesión de Constantinopla). Complétese ese texto con el siguiente del *Liber de acquisitione Terrae sanctae* (ed. Longpré, en *Criterion*, Barcelona 1927, III, p. 268): «*Quoniam olim imperator romanus cum civitate Constantinopolitana habebat victoriam de inimicis, et sic necesse est concordare ambo imperia ad acquisitionem Terrae sanctae, ita quod civitas constantinopoliensis Romanae Ecclesiae submitatur*».

Todo eso no tiende a aumentar el poder del papa frente al Emperador, sino a que la Iglesia pueda cumplir su misión: que tenga poder para conquistar el mundo a la fe: cf. H. WIERUSZOWSKI, *Ramon Lull et l'idée de la cité de Dieu. Quelques nouveaux écrits sur la croisade*, en *Estudis franciscans* 47 (1935) 87-110, espec. 91-92.

tians es agradable a nostre Senyor Deus; cor de necessitat se cové que miracles e obra divina *ajen donat l'emperi a l'Esgleya romana*<sup>97</sup>.

Nótese la argumentación luliana. Un hecho indiscutible: *Roma ha sido dada a la Iglesia romana*. Ese Imperio no lo conquistaron los cristianos por fuerza de las armas (que en aquella sazón eran los cristianos pocos y pobres *y se dedicaban a la conquista con la predicación y el martirio*: adviértase la intencionalidad del inciso, que resume toda la táctica misional y apologética de Llull<sup>98</sup>); fue por milagro y por disposición de Dios que vino a la Iglesia tal regalo. Luego, queda demostrado: la creensa dels crestians es agradable a nostre Senyor Deus. (Estamos en un libro de apologética).

Evidentemente, estamos muy lejos de la tesis inaugurada por Inocencio III y seguida por Gregorio IX e Inocencio IV y algunos curialistas del tiempo de Llull: al conceder insignias y territorios al papa, Constantino no hizo sino reconocer el derecho que ya tenía éste a todo ello, por ser vicario de Cristo, rey y sacerdote según el orden de Melquisedech. Llull está fuera de toda escuela. Para él la *Donatio* con todo su contenido es ante todo esto: un criterio, un argumento apologético y predicable en pro de la divinidad de la Iglesia (de una Iglesia que Llull quisiera, en este momento, sencilla y pobre y no tan disputadora y política); para decirlo con él: de la verdad de la fe cristiana predicada por esa Iglesia<sup>99</sup>.

A esa luz se comprenderán como deben algunas expresiones del maestro a primera vista muy ambiciosas: E fo complida la figura com los emperadors de Roma, *qui foren senyors de tot lo mon*, e havien missatgers qui els feien saber tot l'estament del mon, en ço que figuraven que el papa seria *loctinent de Deu e senyor de Roma*<sup>100</sup>. El texto del *Libre de Demostracions* arriba citado empieza así: «Veritat est que antigament l'emperi de Roma ha senyorejat tot lo mon»<sup>101</sup>. Y por eso pide para el papa: «lo sant Apostoli... *deu esser senyor de tot lo mon*»<sup>102</sup>. Ese trasiego del imperialismo romano, con su terminología, es claro en el mismo tratado de *Doctrina pueril*: «Jhesu Christ... donà les claus de penitencia a Sent Pere, *emperador de nostra Sanc-*

<sup>97</sup> *Libre de Demostracions* IV c. 48: ORL XV, p. 589.

<sup>98</sup> Llull no se muestra entusiasmado por la cruzada armada en el *Libre de Contemplació*, c. 112: ORL IV, p. 58-59 10, 11, 12.

<sup>99</sup> *Libre de Demostracions* IV c. 48: ORL XV, p. 590.

<sup>100</sup> *Libre de Blanquerna*, c. 88: ORL IX, p. 342.

<sup>101</sup> *Libre de Demostracions* IV c. 48: ORL XV, p. 598.

<sup>102</sup> *Doctrina pueril*, c. 27: ORL I, p. 50. La arriesgada expresión no debe llamar a nadie a engaño, y debe entenderse posiblemente bajo el signo de la idea de Cristiandad, como demuestro en el estudio citado en nota 96.

*ta mare Esgleya*, e dix que tot so que Sent Pere per la vertut de Deu ligàs e solvés en la terra, seria ligat e solt en los cels»<sup>103</sup>; texto que nos dice que esa terminología debe entenderse sólo analógica, ya que el papa es *emperador* por el poder de las llaves, es decir, que es en el interior de la Iglesia lo que el emperador en el Imperio. Los medievales llamaban a eso *plenitudo potestatis*<sup>104</sup>.

Me he limitado a reseñar las pretensiones que se derivan inmediatamente del uso del *Constitutum* en Llull. Pero ello forma parte evidentemente de un conjunto mucho más amplio: la mentalidad de Llull sobre el poder que debería poder poseer un papa ideal. Según él el papa es el responsable de todo —advíertase otra vez que ésa es una postura antípoda de la que pretende para el papa la omningerencia política—: si el papa es verdaderamente «espiritual», automáticamente será el único capaz de intervenir con eficacia en los problemas mundiales. Véase un ejemplo sumamente curioso y significativo: Llull dice que el papa y los cardenales debieran estudiar los posibles errores de la astronomía clásica y compulsar sus datos (como hizo más tarde Gregorio XIII<sup>105</sup>). El campo político es para Llull un campo más, cuya vigilancia también compete al papa, como el de la astronomía, por ej., pues el papa es el responsable del mundo entero<sup>106</sup>.

La respuesta a nuestras preguntas es, ahora, clara: Llull no discute la *Donatio*; la da por segura. No ignora que ella es, en el interior de la Iglesia, el emblema de ambiciosas pretensiones; pero él, fiel a su grande ideal<sup>107</sup>, se dirige a los incansables discutidores y teorizantes, y recoge de sus manos sus mismos argumentos para dirigir hacia empresas mejores sus desorbitadas energías: Dejad de dicutir sobre el valor de la *Donatio Constantini*: La *Donatio* es un argumento apologetico de la verdad de nuestra fe cristiana.

Llull no se decide por ninguna de las dos partes. Intenta unir las, para unir todas las fuerzas de la cristiandad. Llull en la disputa no

<sup>103</sup> *Doctrina pueril*, c. 26: ORL I, p. 48.

<sup>104</sup> Cf. G. B. LADNER, *The concepts of «Ecclesia» and «Christianitas» and their relation to the idea of papal «Plenitudo potestatis» from Gregory VII to Boniface VIII* (=Miscell. Hist. Pont. XVIII), Roma 1954, 65-70; KEMPF, *Papsttum und Kaisertum...* p. 296-300.

<sup>105</sup> *Arbre de Sciència II; del Arbre celestial III*: ORL XII (Mallorca 1923) p. 114-15. Cf. F. A. YATES, *La teoría luliana de los elementos*, en Estudios Lulianos 4 (1960) 55.

<sup>106</sup> Véase el excelente estudio, presentado en el I Congreso Internacional de Lulismo en Formentor, de R. SUGRANYES DE FRANCH, *Els projectes de creuada en la doctrina missional de Ramon Llull*, en Estudios Lulianos 4 (1960) 275-90, especialmente 279-86.

<sup>107</sup> *Vida Coetània* (ed. MOLL, Palma de Mallorca 1933), p. 10.

pertenece a ninguna escuela. No dedude de la *Donatio* consecuencias en pro de la dignidad real del sacerdocio ni en pro de derechos políticos. En manos de Llull la *Donatio* deviene un argumento exclusivamente apologético.

Llull es, por encima de todo, un misionero. Por esto, en la movimentada historia de la semántica y utilización de la *Donatio*, su postura resulta irreducible y, gloriosamente, fuera de serie.

ANTONIO OLIVER, C. R.

# RELACIONES DEL CÍSTER Y DE SAN BERNARDO CON EL BTO. RAMÓN LLULL

## INTRODUCCION

El eminente lulista, P. D. Raymundo Pascual en el prólogo de su obra: *Vindiciae Lulianae*, tom. I, p. V-XII, expuso en forma clara y suscita el influjo decisivo del Monasterio cisterciense de La Real de Palma de Mallorca en la formación del Beato Ramón Llull.

La autorizada opinión del célebre Abad me indujo a investigar en las obras lulianas los argumentos para demostrar la verdad de su sentencia.

Ante todo estudié detenidamente los diversos documentos que tratan sobre este particular y publiqué el resultado de mi trabajo en: *Analecta Sacra Tarraconensia*, (1942), 75-92 y en: *Estudios Lulianos* (1957), 351-370; 11 (1958), 256-272.

En la comunicación presentada al Congreso Internacional Lulista, empecé un estudio comparativo entre la doctrina cisterciense y la lulista.

Durante los años siguientes al Congreso, diversos lulistas han tratado este tema, particularmente, *Armand Llinares* en su tesis doctoral de la Universidad de Grenoble con el título: *Raymond Lulle. Philosophie de Faction* (Grenoble, 1963), 68, 69, 88, 90, 421 y 466; y mi amigo J. N. Hillgarth en el artículo: *Una biblioteca cisterciense medieval. La Real (Mallorca)*, publicado en: *Analecta Sacra Tarraconensia*, 1959, 89-191.

Después de la atenta lectura de estos dos trabajos he sentido un fuerte impulso de completar mi ponencia con nuevos datos, de aclarar algunos puntos y de responder a diversas dificultades que presentan sus autores, pero, todo bien ponderado, he preferido dejar para otra oportunidad este interesante estudio.

En la comunicación que leí en el I Congreso Lulista, trato brevemente de tres temas relacionados con la formación del Beato Ramón

Llull: la cultura cisterciense de principios y mediados del siglo XIII y la doctrina luliana; la organización de la escuela monacal de La Real y un esbozo de la marilogía luliana y su dependencia de la Orden del Cister.

Para el desarrollo de mi trabajo me he servido de las últimas investigaciones sobre el Cister y San Bernardo, publicadas con motivo del Congreso de Dijón.

— I —

1.—*Conclusiones actuales sobre la influencia cisterciense en el en el Beato Ramón Llull.*

A. Al final de los artículos que publiqué en «Estudios Lulianos», vol. I (1957), 351-370 y vol. II (1958), 245-272, escribí:

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

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

c) «Estos contactos literarios e históricos de Ramón con la abadía regalense, actualmente un poco confusos, podrán ser determinados con más claridad, con el estudio de la doctrina lulista, comparada con la que enseñaban las escuelas de los monasterios benedictinos reformados del siglo XIII» (p. 269-270).

B. El Sr. Carreras Artau en «Vida. Introducció biogràfica» de «Ramón Llull. Obres essencials» (Barcelona 1957), p. 21, sostiene:

a) «El marc de la seva educació «clerical» no pogué ésser altre que l'escola monacal dels cisterciens de Santa María de La Real, als afores de Palma, els mestres de la qual ajustaven llurs ensenyaments a les directrius traçades per San Bernat un segle abans».

b) «Cal retenir que el Llull convers es formà en la mentalitat i en l'esperit cisterciens; i això explica moltes de les seves característiques, per exemple, el «retard» (?) doctrinal respecte del seu segle, el desafecte a Aristòtil, l'augustinisme, l'exaltació mística, etc.».

2.—*La escuela monacal de La Real.*

Uno de los puntos más importantes en la investigación del origen de la doctrina luliana es la existencia de una escuela para formar

los monjes del Monasterio de Santa María de La Real y las orientaciones que seguían sus maestros.

A continuación intentaré iluminar este aspecto de la historia de la abadía regalense a base de los datos recogidos en las modernas investigaciones sobre la Orden del Cister.

### 3.—*Orientaciones generales del primer siglo de existencia de la Orden cisterciense.*

A. La Abadía del Cister, fundada el día 21 de marzo de 1098, llevó vida precaria durante el gobierno de su Fundador Roberto y de su sucesor Alberico, iniciando una época de esplendor al recibir el Abad Esteban Harding, el año 1112 a San Bernardo con 30 compañeros y al ser aprobada la Orden por el Papa Calixto II en 1119.

B. La Orden del Cister fué una reforma de los Benedictinos de Cluny y se propuso observar con más rigor la Regla de San Benito, caracterizándose en sus principios por una pobreza absoluta, no admisión de privilegios eclesiásticos y desprecio de la cultura superior.

C. Al morir San Bernardo en 1153 dejó a su Orden la herencia de una escuela de teología mística, un ardiente celo misionero, ansias de librar la Tierra Santa del poder musulmán y 350 monasterios establecidos en todas las naciones de Europa.

D. Los cistercienses durante los años que siguieron a la muerte de San Bernardo continuaron ocupando la vanguardia de la Iglesia católica en la vida religiosa, en las cruzadas y en las misiones; hasta que fueron sustituidos poco a poco en la primera mitad del siglo XIII por las dos Ordenes mendicantes que fundaron San Domingo y San Francisco.

### 4.—*La teología monástica.*

La teología propia de los monasterios cistercienses es la llamada por algunos mística y por otros monástica. Sus características son las siguientes:

A. Las fuentes que usa, son esencialmente cristianas, la Sagrada Escritura, los Santos Padres griegos y latinos, algunos escritores canónicos regulares, como Anselmo de Laon y Hugo de San Víctor. Tocante a las fuentes paganas, como Aristóteles y a los escritores escolásticos, como Abelardo, Pedro Lombardo, los monjes adoptaron lo que se ha llamado «la oposición del silencio».

B. En cuanto al objeto de la teología monástica no es la explicación del dogma, sino llegar por la contemplación de las verdades reveladas, de la vida de Jesucristo, de la Eucaristía a la unión con

Dios, a la divina caridad. Así que el amor divino viene a constituir el tema preferido por los grandes escritores, como San Bernardo.

C. El método que usa la teología monástica no es la investigación, la abstracción, la especulación, sino la experiencia, lo concreto, la síntesis de la vida cristiana, o sea la divina caridad. Así que la «meditativa oratio», es el medio ordinario que usaban los monjes para penetrar los misterios divinos.

D. La teología monástica es pues esencialmente un ejercicio de la oración, es la práctica de la vida contemplativa, es la experiencia divina propia de las virtudes de la fe, esperanza y caridad, es la doctrina para la vida, es la teología que se vive. Con razón pues dirá San Bernardo: «Est sapiens cui quaeque res sapiunt prout sunt».

##### 5.—*Las misiones de los cistercienses.*

Los cistercienses se consagraron con gran celo a la conversión de los paganos, herejes y cismáticos hasta que fueron relevados por los miembros de las Ordenes Mendicantes.

Así pues trabajaron con éxito en la evangelización de los Albigenses en su Sur de Francia, de los paganos y pueblos bárbaros en Prusia y países bálticos, de los cismáticos en Rutenia.

Esta actividad misionera estaba poco en consonancia con el espíritu del Císter, por lo cual el Capítulo General del año 1211 ordenó que el Abad del Císter viera de obtener del Papa la dispensa de ir a las misiones externas a los monjes encargados del gobierno de los monasterios; con todo Inocencio III no pudo satisfacer completamente estos deseos pues las necesidades de la Iglesia pedían su eficaz colaboración.

##### 6.—*La acción diplomática de los cistercienses.*

Los más eminentes miembros de la Orden, siguiendo el ejemplo de San Bernardo se ocuparon como diplomáticos y mediadores para negociar la paz entre el Papado y los príncipes seculares que estaban imbuidos de las ideas absolutistas. Así algunos abades intervinieron en las luchas entre Federico Barbarroja y Alejandro III, entre Federico II y el Papa, y entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII.

##### 7.—*Participación de los cistercienses en las luchas contra los musulmanes.*

A. La Orden del Císter intervino eficazmente en la lucha contra el poder musulmán que amenazaba la Europa cristiana y se había apoderado de los Lugares Santos.

San Bernardo influyó en la fundación de los Templarios y el cisterciense Raymundo de Fiero en la Orden militar de Calatrava.

Tomaron parte activa en las cruzadas, particularmente en la segunda (1147-1149), tercera (1189-1192) y cuarta (1222-2340), ya preparándola con sus predicaciones ya tomando parte activa en las mismas como capellanes de los cruzados.

Otra forma de colaborar en la lucha contra el poder musulmán fue la fundación de monasterios en la Palestina o en otras regiones conquistadas.

Esta colaboración misionera, diplomática y guerrera en la defensa y extensión del reino de Cristo, no estaba muy en armonía con el fin de la Orden del Císter, por lo cual los Capítulos Generales no cesaron de insistir en que se redujera esta actividad exterior de los monjes.

Con todo el Papa no pudo acceder a los deseos de los Abades, pues, como dijo Inocencio III al Abad Pedro, que deseaba retirarse de la lucha contra los Albigenses: «En la hora actual es mejor para la Iglesia la acción que la contemplación».

Por fin, la fundación de las dos Ordenes mendicantes dio la solución al grave problema que tenían planteado los cistercienses y volvieron a santificarse en la vida monástica, cesando la etapa que había iniciado San Bernardo debido a las circunstancias especiales de la Iglesia.

Después de este rápido examen de las orientaciones generales del primer siglo de vida de la Orden cisterciense, voy a exponer brevemente la cuestión más importante para la escuela monacal de La Real, la cultura propia del Císter desde su fundación hasta su definitiva unión a la corriente general de la Escolástica.

### 8.—*La cultura cisterciense desde el año 1119 a 1227.*

A. La cultura de la Orden del Císter en esta época se reduce a una severa formación ascética y no se encuentran rastros de un programa de educación o de organización de estudios.

B. Los miembros que poseían elevado nivel de ciencia eclesiástica, lo habían adquirido antes de entrar en la Orden, como sucedió con S. Bernardo y el Abad Alberico.

C. San Bernardo con sus apasionadas luchas contra los primeros representantes de la escolástica, creó en la Orden una atmósfera de sospecha y hostilidad contra el nuevo método de la Escolástica.

D. A medida que la primera generación formada fuera de la Orden dejó de influir directamente o mediante sus discípulos en la

formación de los monjes según la orientación de la teología monástica, se inició una notable decadencia en la cultura de los mismos.

Influyeron asimismo en la misma dos causas. La rápida extensión de la Orden en todo el mundo católico y la aparición de la Escolástica, defendida por los miembros de las Mendicantes, particularmente de los dominicos.

Este estado de cosas fue causa de que entre la Orden cisterciense se iniciaran dos corrientes, la de los conservadores de la tradición, hostiles a la Escolástica y los propugnadores de adquirir la formación con el nuevo método, a pesar de ser contrario a la teología monástica, pues el Concilio de Letrán de 1212 acababa de aprobarla.

La lucha entre estas dos tendencias ocupará todo el período siguiente, que se extiende desde 1227, fecha de la adquisición de una casa en París para la formación de los monjes hasta la decisión del Capítulo General de 1281 de que se estableciera en cada monasterio un Estudio General y se enviaran monjes a ser formados en las Universidades.

#### 9.—*La cultura cisterciense desde 1227 hasta 1281.*

A. En esta segunda etapa se cambia rápidamente la orientación general de la cultura de la Orden, sustituyendo la teología escolástica a la teología monástica, e incrementándose la formación de los monjes.

B. El Abad de Claraval en el año 1227 adquiere en París una casa y el Capítulo General de 1237 aprueba la proposición del mencionado Abad de enviar monjes a dicha casa para los estudios universitarios. Con todo, algunos de estos jóvenes estudiantes atraídos por la manera de vivir y de enseñar de los Mendicantes cambiaron el hábito de su Orden por el de los dominicos y franciscanos.

C. Ante este peligro de los cistercienses en París la reacción fue diversa. El Capítulo General de 1242 protestó ante las Ordenes Mendicantes y aumentó la oposición de enviar estudiantes a dicha ciudad. Por el contrario el Abad de Clavaval, Esteban Lexington, antiguo alumno de Oxford, más clarividente y enérgico, transformó la casa de París en un «studium generale», consiguiendo que el Papa Inocencio IV lo aprobara con una Bula y que ordenara al Capítulo de la Orden el envío de estudiantes de cada monasterio. Con todo los Padres del Capítulo se contentaron con elevar el nivel de la formación secundaria que se daba en los monasterios.

Mientras tanto el Abad Lexington amplió notablemente el Colegio de San Bernardo de París con el auxilio y protección de los Obis-

pos franceses. Con todo el Capítulo General rehusó aceptar el Estudio General bajo su patrocinio y dirección y se opuso que las demás Abadías enviaran jóvenes al mismo.

El Abad Lexington después de este fracaso y movido por las duras críticas de que era objeto su actuación, renunció al cargo de Abad de Claraual en 1257, muriendo tres años después.

D. A pesar de la influencia que ejercía el grupo conservador, se fundaron casas semejantes a la de París junto a los grandes centros de estudios universitarios; en 1252 se estableció la casa de Montpellier, en 1281 la de Oxford, en 1284 la de Vurzburg, y por aquellos años la de Tolosa y de Colonia.

E. Ante la fuerza que tenían ambas corrientes en la Orden, el Capítulo General de 1281 ordenó que en cada monasterio de más de 24 miembros se organizara un estudio general en el que se enseñaran el curso de artes liberales y la teología.

#### 10.—*La cultura cisterciense desde el año 1281 a 1335.*

A. Las dos tendencias, favorable una a la formación de los jóvenes en las Universidades y contraria la segunda, continuaron dividiendo todavía la Orden, hasta que la autoridad del Capítulo General y del Papa se decidieron por la primera.

B. El Concilio de Viena de 1311 prescribió que en cada Orden religiosa hubiera un Estudio General. El Capítulo General de 1321 declaró que el Colegio de San Bernardo de París en adelante sería la casa de estudios de toda la Orden, bajo la dirección y alta vigilancia del mismo Capítulo, el cual cuidaría de su organización, del programa de estudios y de la disciplina.

C. Por fin el Papa cisterciense Benedicto XII con la Constitución «Fulgens sicut stella matutina», de 1335, reglamentó los estudios en toda la Orden, particularmente en el Colegio de S. Bernardo, en el cual se había formado.

Prescribió que todos los monasterios tenían que enviar al mismo Colegio, uno o dos estudiantes según el número de miembros. Las Abadías que no llegaban a 30 monjes tenían que mandar uno de ellos para estudiar en otro Colegio de la misma Orden. Confirmó los Estudios Generales de Oxford, Tolosa, Montpellier, Salamanca y fundó dos, en Boloña y Metz.

Con este documento terminó la época de transición de los estudios de la teología monástica a los de la escolástica y cesó la división de tendencias en la Orden tocante a los estudios universitarios.

11.—*El Beato Ramón Llull y la herencia espiritual de San Bernardo.*

Hay que encuadrar al Beato Ramón Llull dentro de la época de transición de la historia cultural de la Orden Cisterciense que acabo de describir.

La actuación de Llull puede resumirse en los siguientes puntos:

A. En el monasterio de La Real recogió la herencia que San Bernardo dejó a su Orden, y que ésta conservó y desarrolló durante la segunda mitad del siglo XII y principios del XIII.

B. El amor divino, meta de la teología monástica, el celo por la conversión de todos los redimidos, la lucha contra los musulmanes y las ansias de librar la Tierra Santa de sus invasores constituyen las notas sobresalientes de la personalidad de San Bernardo, que Ramón Llull en el trato con los monjes de La Real conoció, hizo suyas para transformarlas con su genio en los tres grandes propósitos, que constituyen el eje en torno al cual giran todos los acontecimientos de su larga vida.

12.—*Ramón Llull y la cultura cisterciense.*

A través de los escritos de Ramón Llull, particularmente los capítulos 56 y 57 del «Libre de Blanquerna», su mentalidad respecto a las dos tendencias que dividieron la Orden cisterciense durante el siglo XIII. La opinión de Llull puede reducirse a los siguientes puntos:

A. Confirma la decadencia cultural del monasterio de Santa María, pues:

a) El Abad «no sabía parlar latí ni espondre les Escriptures». (LB, c. 53, 2, p. 53).

b) El Prior reconocía que «havía poca sciencia». (LB, c. 57, 3, p. 192).

c) Los parientes de un monje afirman que los miembros de aquella Orden «havien defalliment de letres». (LB, c. 57, 4, p. 193).

d) El Prior y el «cellerer» temían que los monjes sabios no les despreciaran o ocuparan el cargo de Abad, pues ellos «no havía sciencia»; por lo cual aconsejaron al Abad «destruissen l'estudi». (LB, c. 57, 1-3, p. 192-193).

B. *Propone la fundación de un «estudi», el Abad con su convento, reunidos en capítulo, en el cual unánimamente se resolvió:*

a) «Faessen estudis e escola a una part del monastir, per ço que lloc se convengués al estudi». (LB, c., 56, 1, p. 189).

b) Després «ordenaren temps». (id.)

c) «Aprés l'ordenament de temps ordenaren de persones qui deguessen aprendre, segons preporció de edat e de volentat e de natural enteniment e de bons nudriments». (Id.)

*C. Ramón Llull en la persona de Blanquerna indica las ciencias a estudiar.*

a) «Gramàtica per entendre les altres sciencies; en après mostràs lògica per entendre e aprendre natures; e philosophia per ço que mills no peguessen entendre teologia; e com haguessen apresada teologia, mostràs medicina, e parés sciencia de dret». (LB, c. 56, 5, p. 191).

b) El fin de esta enseñanza es el siguiente: «Tant es gran lo plaer qui m vé de la sciencia que aprenc, per la qual philosophia mes ocasió de haver conexença de Deu, e tant me tenc a gran benauyrança com som en religio e som fuyt al món, que nit i jorn som en alegrança e en plaer, e majorment com ma sciencia me fa menysprear lo mon e vanagloria, em faça amar humilitat e Deu» (LB, c. 57, 5, p. 194).

*D. Ramón Llull señala las ventajas del establecimiento del estudio en la Abadía.*

a) El prestigio de la Orden para atraer vocaciones, pues las familias de los monjes preferían entraran sus hijos en «altre orde on havia homens molt letrats». (LB, c. 57, 4, p. 193).

b) El Abad dijo que «après nostra mort, temps vendrà que tot aquest monestir serà semblant al fruyt de la figuera (que como ha dicho más arriba «tot era bo»), e molt seràn grans clergues en nostre orde abats e oficials e escolans». (LB, c. 57, 6, p. 194).

c) Los monjes del monasterio podrán tratar con los personajes que los visiten, como Obispos, religiosos de otras Ordenes «de Deu», propondre «questions de la santa Escriptura», «questions e demandes de diverses sciencies». (LB, c. 57, 5, p. 193; c. 57, 2 p. 190).

d) Además, algunos de sus monjes serían elegidos por consejeros del Rey y predicador del mismo (LB, c. 58, 8, p. 195).

e) Formándose los monjes en el mismo monasterio evitarían la pérdida del espíritu religioso con el trato con los del mundo en la Universidad y la consecuente corrupción de los demás monjes con su mal ejemplo (LB, 56, 4, p. 190-191).

*E. Conclusión.*

a) Ramón en el establecimiento y organización de los estudios en el monasterio de Blanquerna se inclina a defender la tradición de

la Orden, pues señala como objetivo de todos los estudios la teología, el conocimiento y amor de Dios, como ya se ha indicado arriba y consta por el siguiente testimonio: «Segons lo fi per que som en est loc ni havem leixat lo mon, cové que hajem diverses sciencies per ço que puscam aver la sciencia de teología, qui es fi e compliment de totes les altres sciencies». (LB, c. 56, 4, P. 1917).

b) En la ordenación del estudio del monasterio Ramón parece hacerse eco de la resolución del Capítulo General celebrado a mediados del siglo XIII, en el cual predominó el criterio de los defensores de la tradición, contra la orden del Papa, prescribieron que en todos los monasterios se elevase el grado de la educación secundaria.

c) Parece que la decisión del Capítulo General del año 1281 influyó en el Beato Ramón Llull, pues escribió el Libro de Blanquerna entre los años 1283 a 1285. La organización del Estudio en el monasterio tuvo relaciones con la citada prescripción de que en todas las Abadías que tuvieran 24 miembros debían organizar con sus propias fuerzas cursos de artes liberales y de teología.

## — II —

### ESBOZO DE LA MARIOLOGÍA LULIANA

#### A. — INTRODUCCION

13.—Después de haber expuesto las relaciones históricas del Beato Ramón Llull con San Bernardo y los cistercienses, voy a *iniciar* el ensayo de las relaciones literarias con los mismos empezando por el estudio de la mariología luliana.

#### 14.—*Principales obras marianas del Beato Ramón Llull.*

A. «Libre de Ave María», formado por los capítulos 61 a 66 del «Libre de Blanquerna», LAM, en el vol. IX de «Obres del Beat Ramón Llull, edició original», Palma 1914, p. 210-239.

B. «Libre de Sancta María», cap. 1-30, LSM, e nel vol. X de «Obres del Beat Ramon Llull», Palma de Mallorca, 1915, p. 1-228.

C. «Hores de Sancta María». Psal. 1-49, HSM, en el vol X de «Obres del Beat Ramon Llull», Palma de Mallorca, 1915, p. 233-288.

#### 15.—*Lema seguido por el Beato Ramón en sus obras marianas.*

Lema medieval: «De María nunquam satis», cof. LSM, conclusión, p. 228.

16.—*Orientación general.*

Coloquios tiernísimos e ingenuos del Procurador de los infieles con Santa María.

B. — *Fundamentos del edificio mariológico*17.—*Carácter público de la dignidad y méritos de María.*

LSM, c. 7, 9, p. 67.

LSM, c. q, 10, p. 68.

LSM, c. 10, 4, p. 83.

LSM, c. 18, 8, p. 136-137.

18.—*María es mujer perfecta en el orden natural y sobrenatural.*

LSM, c. 10, 3, p. 82.

LSM, c. 18, 1, 2, 3, 4, p. 133-134.

LAM, c. 63, 8, p. 22-223.

LAM, c. 64, 7 y 8, p. 226.

19.—*María es reina de toda la creación.*

LSM, c. 18, 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9; p. 133-137.

LSM, c. 39, 1, 2, 3, 4, 5, 6, p. 226.

LAM, c. 61, 7, 8, p. 213.

HSM, ps. 45, 6, p. 284.

HSM, ps. 49, 3, 5, p. 287-228.

20.—*María está íntimamente unida a Cristo en todas las fases de la redención.*

LSM, c. 30, 2, 3, 4, 5, 9, p. 222-227.

LSM, c. 9, 9, p. 80.

LSM, c. 8, 9, p. 67.

LSM, c. 6, 2, 3, 4, 9, p. 55-59.

LSM, c. 5, 3, 9, p. 50 y 53.

LSM, c. 4, 2, p. 42.

LSM, c. 3, 4, p. 36.

LSM, c. 1, 2, 3, 4, p. 16 y 17.

C. — *Edificio mariológico luliano*21.—*Aspecto mariano de las empresas apostólicas lulianas.*

a) Redimidos que deben ser evangelizados por no conocer a Jesucristo ni a su Madre Santísima.

LSM, c. 24, 6, p. 185.

LSM, c. 25, 9, p. 194.

LSM, c. 19, 8, p. 144.

LSM, c. 30, 7 y 8, p. 226.

LAM, c. 61, 4, p. 211 y 212.

b) Redimidos que han de ser evangelizados, pues a pesar de amar a nuestra Señora, están separados de la unidad de la Iglesia.

LSM, c. 24, 7, p. 186.

LAM, c. 61, 4, p. 211 y 212.

c) La Tierra Santa debe ser conquistada por haber sido santificada por Nuestra Señora.

LSM, c. 19, 9, p. 144.

## 22.—*María es Corredentora.*

LSM, c. 20, 3, p. 149.

HSM, ps. 10, p. 244-246.

HSM, ps. 11, p. 247.

## 23.—*María es Madre espiritual del género humano.*

### a) *Resúmenes.*

LSM, c. 30, 1, 2, 3, 7, 8, 9, p. 222-227.

### b) *Formas explícitas.*

LSM, 7, 8, p. 72.

LSM, c. 10, 4, p. 83.

LSM, c. 16, 3, p. 121

HSM, ps. 2, 15, p. 236.

HSM, ps. 5, 7, p. 339.

HSM, ps. 22, 5, 11, p. 258 y 259.

HSM, ps. 29, 4, p. 266.

HSM, ps. 30, 9, p. 267.

HSM, ps. 43, 9, p. 282.

### c) *Formas equivalentes.*

LSM, c. 1, 3, p. 20.

LSM, c. 4, 4, p. 44.

LSM, c. 5, 3, p. 50.

LSM, c. 6, 7 y 9, p. 58 y 59

LSM, c. 7, 9, p. 67.

LSM, c. 10, 3, 4, 8 y 9, p. 82-85.

LSM, c. 16, 3, p. 121.

LSM, c. 16, 4, p. 122

- HSM, pc. 1, 4 y 5, p. 233.  
 HSM, 3, 2, p. 236.  
 HSM, ps. 4, 5 y 6, p. 237.  
 HSM, ps. 5, p. 238, n. 5.  
 HSM, ps. 6, 3, 6, 7, 8, 9, 10, p. 239-240.  
 HSM, ps. 10, 1, 2, 3, 6, 7, 10, 11, 12, 13, 14, 19, 20, 22, 23, 24;  
 26, p. 244-246.  
 HSM, ps. 11, 2, p. 247.  
 HSM, 12, 1, 8, 9, p. 247-248.  
 HSM, ps. 14, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7; 9; 10; p. 249-250  
 HSM, ps. 15, 2, 3, 4, 5, p. 251.  
 HSM, ps. 16, 4, 5, 8, p. 252.  
 HSM, ps. 26, 2, p. 262.  
 HSM, ps. 27, 4, p. 263.  
 HSM, ps. 48, 2, 3, 5, p. 286-287.

*d) Razones de la maternidad espiritual.*

- LSM, c. 1, 11, p. 21.  
 LSM, c. 3, 4, p. 36.  
 LSM, c. 4, 2, 43.  
 LSM, c. 5, 3 y 9, p. 50 y 53.  
 LSM, c. 6, 4 y 9, p. 56 y 59.  
 LSM, c. 7, 9, p. 67.  
 LSM, c. 10, 7 y 8, p. 85 y 87..  
 LSM, c. 14, 7, p. 110.  
 LSM, c. 16, 3, p. 121.  
 LSM, c. 14, 7, p. 111.  
 HSM, ps. 5, 5, 233.  
 HSM, ps. 10, 12, p. 245.  
 HSM, ps. 12, 7, p. 248.  
 HSM, ps. 28, 6, 264.  
 HSM, ps. 36, 2, 273.  
 HSM, ps. 48, 2, p. 286.

*24.—Primera etapa de la corredención.*

Concepción, Anunciación y Pasión.

- LSM, c. 10, 3, p. 82.  
 LSM, 10, 2, 4, p. 81-83.  
 LSM, c. 1, 2, p. 16-17.  
 LSM, c. 17, 2, 3, 7, p. 128 y 130.  
 LSM, c. 20, 2, 3, p. 148 y 149.

- LSM, c. 23, 2, 3, p. 173-174.  
 LSM, c. 24, p. 182.  
 LSM, c. 28, 2, 3, p. 209 y 210.  
 LSM, c. 29, 9, p. 220.  
 LSM, c. 30, 2, p. 222.  
 LSM, c. 62, 12, 219.  
 HSM, ps. 6, 5 y 9, p. 239 y 240.  
 HSM, ps. 8, 4, 242.  
 HSM, ps. 10, 15, 21, 22, 23, p. 245 y 246.  
 HSM, ps. 37, 4, 5, 7, p. 274.  
 HSM, ps. 38, 2, p. 275.  
 HSM, ps. 32, 3, 9, p. 268 y 269.  
 HSM, ps. 43, 2, 9, p. 281 y 282.  
 HSM, ps. 45, 1, 8, p. 283- 284.  
 HSM, ps. 47, 6 y 9, p. 285 y 286.

25.—*Segunda etapa de la redención.*

a) *Dispensadora de las gracias.*

- LSM, c. 1, 3 y 4, p. 16 y 17.  
 LSM, c. 2, 20, p. 33.  
 LSM, c. 3, 7 y 8, p. 39 y 40.  
 LSM, c. 4, 1, 2, 3, 4, 8, 9; 43-47.  
 HSM ps. 12, 1, 4, p. 247 y 248.  
 HSM, ps. 13, 1, 2, 3, 4, 6, p. 248 y 249.  
 HSM, ps. 14, 6, 9, 10, p. 250.  
 HSM, ps. 15, 1, 6, p. 251.  
 HSM, ps. 16, 7, 8, 9, 10, p. 252-253.  
 HSM, ps. 18, 3, 4, 5, 7, p. 254.  
 HSM, ps. 19, 7, p. 255.  
 HSM, ps. 20, 2, 5, 9, p. 256.  
 HSM, 20, 10, p. 256.  
 HSM ps. 21, 3, 5, 6, p. 257.  
 HSM, ps. 22, 2, 4, p. 258.  
 HSM ps. 24, 1, 5, p. 260.  
 HSM, 25, 2, p. 261.  
 HSM, ps. 27, 1, 4, 5, 6, 7, p. 263.  
 HSM, ps. 28, 4, 6, p. 264.  
 HSM, 48, 1, 6, p. 286 y 287.  
 LSM, c. 13, 2, 3, 4, 8, p. 101-104.  
 LSM, c. 25, 2, 3, 4, p. 188-190.  
 LSM, c. 29, 2-4, p. 216-217.

b) Es la esperanza de los pecadores.

LSM, c. 16, 4, p. 122.

LSM, c. 21, 3, 7, 9, p. 157-161.

LSM c. 24, 1-3, p. 181-183.

c) Envía misioneros.

LSM, 11, 8, 9, p. 90-91

LSM, 18, 9, p. 137.

LSM, 20, 8, p. 153.

LSM, c. 21, 9, p. 162.

LSM, c. 24, 6, p. 185.

LSM, c. 28, 8, p. 215.

d) Actúa sobre el Papa y los Cardenales para este fin.

LSM, 24, 7, p. 186.

LSM, 29, 7, p. 220.

e) Concede bienes a los misioneros.

LSM, c 20, 8, p. 186.

f) Convierte los cismáticos para convertir los gentiles.

LSM, c. 24, 7, 186.

g) Convierte a los infieles y pecadores.

LSM, c. 19, 8, p. 144.

LSM, c. 22, 8, p. 168.

LSM, c. 27, 7, p. 206.

LSM, c. 28, 6, p. 213.

26.—Condición a poner por los redimidos para que María sea de hecho su Madre espiritual.

LSM, c. 21, 3, p. 157.

LSM, c. 16, 3, p. 121.

LSM, c. 10, 8, p. 85

HSM, ps. 10, 1, 2, 4, 3, 6, 7, 9, 19, 20, 22, 23, 24, 26, 11, p. 244-246.

HSM, ps. 12, 1, 4, 5, p. 247-248.

HSM, ps. 11, 5, p. 247.

HSM, ps. 15, 1., 251.

HSM, ps. 22, 2, 4, p. 258.

HSM, ps. 27, 1, p. 263.

HSM, ps. 39, 3, 6, p. 276.

HSM, ps. 41, 5, 6, 10, p. 278 y 279.

HSM, 44, 2, 3, p. 282.

HSM, ps. 43, 5, 2, p. 286-287.

*D. — Relaciones de la mariología luliana con la cisterciense.*

27.—Ambiente mariano de los monasterios cistercienses.

A. Ante todo recogeré las costumbres de las Abadías del Cister para honrar a María Santísima.

a) El Capítulo General del año 1134 decidió que todos los monasterios de la Orden fueran dedicados a Nuestra Señora.

b) En el año 1152 se introduce la conmemoración de la Virgen en el Oficio diario.

c) En 1185 empieza a rezarse el Oficio Parvo de la Virgen Santísima.

d) Después de 1194 se canta cada día una misa en su honor.

a) En 1220 aparece en el misal cisterciense la misa votiva de Nuestra Señora para el sábado.

f) Después del año 1218 empezó a cantarse la Salve Regina en cada comunidad como último acto del día.

B. Todos los monasterios del Cister fueron un centro de culto a la Santísima Virgen, a la cual sus miembros veneraron con ternura filial bajo el título de Madre de los hombres. Para expresar este concepto en el siglo trece encontramos por primera vez la representación de la Virgen cubriendo con el manto a sus devotos. El origen de este intenso culto mariano en las Abadías cistercienses fue el siguiente:

a) Después de la mitad del siglo XI, la doctrina y práctica del amor en la vida humana dividió a los cristianos en dos grupos.

b) Por una parte los extremistas, entre los cuales hay que contar a los Albigenses que sostenían que procedían del Mal la materia y deseos de la caridad, por consiguiente el amor y el matrimonio. En este grupo hay que contar a los trovadores, los cuales en su afán poético de ensalzar el amor, colocaron a la mujer sobre un pedestal para honrarla con las inevitables consecuencias en la moralidad.

c) Los Cluniacenses que a la sazón estaban en primera línea condenaron estas novedades indicando los peligros de la mujer.

d) San Bernardo que tenía un alma de trovador siguió otro camino, pues en sus sermones sobre el Cantar de los Cantares y en otros escritos presentó el amor como el centro de la teología mística enseñando que el amor afectivo es el camino que conduce al fin de la perfección cristiana, la unión con el Creador. Además cultivó un tierno amor a la Humanidad de Jesucristo y a la Virgen Santísima, cuyo culto sobrenatural substituyó con el título de Nuestra Señora al que los trovadores daban a la mujer,

e) Los cistercienses fueron más severos que los clunicacenses en el trato con la mujer, con todo siguiendo las huellas de su insigne Maestro San Bernardo, tuvieron una tierna devoción a la Virgen como Reina de cielos y tierra.

f) En este ambiente mariano insignes cistercienses escribieron sobre las glorias de María Santísima.

San Bernardo por su parte compuso algunos bellos sermones sobre la Virgen, a saber, cuatro homilias sobre el Evangelio «Missus est», tres sermones sobre la Purificación, tres sobre la Anunciación, cuatro sobre la Asunción, uno sobre «Signum magnum», y uno sobre la Natividad de Nuestra Señora, llamado «De aquaeductu». Si a estos sermones se añade la carta a los canónigos de Lión, se tendrán todas las obras marianas del Doctor Melifluo, que componen solamente 60 columnas de las 2.200 que forman todos sus escritos en Migne, o sea el 3,5 por ciento.

A pesar de tan reducida producción literaria de San Bernardo es presentado por la leyenda como el teólogo mariano, debido a su gran influencia y personalidad revelante, varios tratados marianos de otros autores, le fueron atribuidos. Además, ya en el siglo XIII, aparece un capítulo del Flores Bernardi consagrado a textos marianos, atribuidos falsamente al Santo.

Los estudios sobre San Bernardo, que están en sus principios, han empezado por destruir la leyenda mariana del Santo, reconociendo con todo su influjo extraordinario en todos los monasterios de la Orden durante toda la edad media.

## 28.—Fuentes de la formación mariológica del Beato Ramón.

A. Los monjes del Cister, procedentes de la Abadía de Poblet, fundada por el monasterio de Fontfroid, filial de Claraval, acompañaron a Jaime I en la conquista de Mallorca, en el año 1229. Luego se establecieron en la Granja de Esporlas y más tarde en Alcasser de D. Nuño Sans, hasta que por los años 1260 a 1266 entraron procesionalmente en el nuevo monasterio, que ocupaba el mismo sitio del actual. Ramón Llull a raíz de su conversión en 1263 se trasladó a la Abadía, y durante los 14 años de preparación a su vida de misionero, estuvo en contacto con los monjes, dictó sus obras mejores que se escribieron en el «scriptorium» de La Real y se asimiló la ciencia cisterciense para después transformarla en sus maravillosas obras.

B. El Beato Ramón Llull adquirió la formación mariológica en el monasterio de La Real con los siguientes medios:

- a) Contacto frecuente con los monjes, cuya formación ascética-mariológica era intensa.
- b) Las costumbres marianas de la Abadía consagrada a Santa María de La Real.
- c) La lectura de los códices de la Sagrada Escritura, Santos Padres y particularmente de San Bernardo<sup>1</sup> y otros autores cistercienses, que estaban guardados en el «armarium», junto con los libros litúrgicos, en una habitación vecina a la Sacristía. Los monjes dedicaban mucho tiempo del día a la «lectio divina».
- d) Quizá el trato con monjes ya formados en Montpeller.

## IV

## BIBLIOGRAFIA

LOUIS J. LEKAI, S. O. Cister *Les Moines blancs. Histoire de l'Ordre Cistercien*. (Paris, 1957).

Dom JUAN LECLEREQ, bénédictin de Clervaux. *S. Bernard et la Théologie Monastique du XII siècle* en *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, vol. IX (1953), fasc. 3-4, Iul-Dec. *Saint Bernard Théologien, Actes du Congrès de Dijon*, 15-19 septembre 1953. p. 1-23.

HENRI BARRE, C. S. Sp., *Saint Bernad, Docteur Marial* en el mismo vol., p. 92-113.

## CONCLUSIONES

1.—Durante la vida del B. Ramón Llull, la cultura cisterciense tuvo su época de transición, dividiendo la Orden desde 1227 a 1335 en dos tendencias. Un grupo de Abadías fueron fieles a la tradición de sus fundadores, mientras que otras abandonaron la herencia de San Bernardo y admitieron la nueva orientación escolástica.

2.—El B. Ramón Llull recogió la herencia que dejó San Bernardo a su Orden al morir y que puede reducirse a los siguientes puntos: la teología monástica que tiene como centro el amor, el celo por la conversión de los redimidos, la lucha contra los musulmanes, las ansias de librar la Tierra Santa de sus invasores, la oposi-

<sup>1</sup> El Dr. Garcías Palou comprobó la influencia del santo Abad en el Bto. Ramón Llull, mediante la lectura de los *Sermones in Cantica* de aquél. «La influencia de San Bernardo, escribió, se revela en la suave dulzura y en la ternura de afectos con que escribe sobre los misterios de la vida de Jesucristo en su *Libre de Oració*, y, además, en el plan al que adapta el desarrollo de las cuestiones cristológicas». *Cuestiones de Psicología y Fisiología humanas en Cristo, tratadas en los escritos teológicos del beato Ramón Llull*, Revista Española de Teología, III, 1943, 252-255).

ción del silencio a la escolástica y la simplificación de todos los aspectos de la vida monacal.

Llull transformó con su ingenio la orientación de San Bernardo y le dio una fisonomía propia.

3.—La escuela monacal de La Real con organización particular de los estudios no existió antes del Capítulo General de 1281, reduciendo su actividad a la formación prevalentemente ascética de sus alumnos y tomando como base la teología monástica de San Bernardo.

4.—Ramón Llull en su *Libre de Blanquerna* trata de la situación en que se encontró la Abadía cisterciense que describe, con la institución del Estudio General y la presencia de los monjes jóvenes que habían estudiado en Montpeller.

La data de la composición de *Libre de Blanquerna*, 1282-1285,<sup>2</sup> corresponde a los años en que se organizó el Estudio General en las Abadías cistercienses después del decreto de 1281.

5.—La biblioteca de la Abadía de La Real durante la época de formación del Beato Ramón Llull se reducía a los libros necesarios para la *lectio divina*, conservados en el armario de los libros litúrgicos.

6.—La mariología de Ramón Llull tuvo doble origen, la práctica del culto a *Nostra Dona*, que era muy intenso en la Orden cisterciense, y las enseñanzas de San Bernardo y de otros escritores de la misma.

P. GABRIEL SEGUÍ, M. SS. CC.

Roma

---

<sup>2</sup> RUDOLF BRUMMER, *Zur Datierung von Ramon Llulls «Libre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, I, 1957, 257-261. — S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de quinque sapientibus» del Bto. Ramón Llull, en sus relaciones con la fecha de composición del «Libre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, I, 1957, 377-384.



## LAS TESIS FILOSÓFICAS EN LA UNIVERSIDAD LULIANA

La Universidad luliana de Mallorca empezaba su existencia con el breve pontificado de Clemente X en el año 1673, ejecutado en 1691, y terminaba su vida por Real Orden en diciembre de 1829, pasando a ser un Seminario de estudios lulianos adscritos a la Universidad de Cervera.

En este período de tiempo, algo más de un siglo, la Universidad de Mallorca representa el centro donde se conserva vivo el espíritu luliano y de donde nacen las defensas más acérrimas contra los ataques dirigidos al Beato Lulio durante el setecientos. Ello implica un resurgir lulista mallorquín que, en íntima relación con el de Alemania, representó una aportación importante a la Historia de la Filosofía española del siglo XVIII.

No hay que olvidar por otra parte, que es precisamente durante este siglo cuando la Filosofía se empapa del espíritu crítico y del enciclopedismo francés, dejando paso a la infiltración de las nuevas corrientes que formaban la ideología europea. La Universidad luliana no fue ajena a la influencia moderna, no pudiendo resistir a ella a pesar de la oposición del escolasticismo tradicional. Por ello, ya a fines del siglo XVIII y los pocos años de vida universitaria de la centuria siguiente, encontramos en Mallorca claramente establecida, junto a las ideas de Física y Matemáticas, la filosofía moderna: el racionalismo de Descartes, el empirismo psicológico de Condillac, inspirado en Locke, y todo el complejo doctrinal de la Enciclopedia.

Ante este fenómeno la Escolástica quedó afectada y proyectó una visión más amplia de los problemas haciendo desaparecer aquella reducción temática de principios del setecientos. Pero también el lulismo sufrió las consecuencias de la nueva ideología. Es seguramente ésta una de las causas que motivaron su desaparición como corriente doctrinal, cuya fecha señala el profesor Carreras Artau en el año 1789. La razón que aduce es la obra bibliográfica de los seño-

res Rogent y Duran, afirmando que «el bache profundo que media entre 1789 y 1830, con sólo un par de producciones insignificantes dice bastante al respecto» (n.º 5)<sup>1</sup>.

Creo que, si desaparece el lulismo como sistema, este par de producciones manifiestan que no muere todavía el espíritu luliano, principalmente en la escuela franciscana. No hay más que consultar el «Llibre de Matriculas de los Licenciados Llullistas desde 1721 en avant», libro que va desde la fecha indicada hasta el año 1819. Junto a ésto he podido encontrar «Tesis» franciscanas que al ensalzar la figura de San Buenaventura y del Doctor Sutil, alaban también la del Iluminado Doctor. «Beato Raymundo Lullo coelesti lumine repleto» (n.º 41, 43, 44). Incluso, aunque posterior al período fechado, poseo una tesis luliana con motivo de la celebración de la fiesta de Ramón Llull del año 1833 (n.º 26).

El aportar nuevos datos a este amplio movimiento filosófico del siglo XVIII es la intención del presente Ensayo, seguro de que esta pobre colaboración será susceptible de enriquecimiento con el hallazgo de nuevas «Tesis».

Sigo así el criterio establecido en mi trabajo anterior (n.º 19), de contribuir al esclarecimiento de la filosofía en Mallorca, principalmente durante el siglo XVIII. Es este artículo un nuevo eslabón a la cadena ininterrumpida de la Historia de la filosofía y una precisión de algunos puntos que antes dejé esbozados. Esto supone una confrontación de sistemas que van articulándose en la unidad de un proceso dialéctico, quedando así la doctrina que pretendemos analizar perfectamente encuadrada en el fluir histórico de la Filosofía que no es mera geografía de sistemas.

Es un error pensar que la misión de la Historia de la filosofía es la mera información del pensamiento filosófico con todas sus variantes, como si fuera la ordenación de las piezas de un museo clasificadas por sus afinidades doctrinales. La Historia de la filosofía nos hace penetrar en lo más hondo de los problemas y nos permite nuevas fórmulas de planteamiento junto a nuevas directrices en el desarrollo de los mismos. A la par que nos manifiesta como innumerables veces planteamos con una estructura moderna una cuestión que ya se encontraba en doctrinas pretéritas. Esto mismo afirma H. Poincaré de una forma un tanto poética, considerando los agregados de agujas fosilizadas que constituyen el esqueleto de algunas esponjas. No son más que porciones de ácido silícico con una forma determinada, cuya forma no podremos nunca comprender si no conocemos las esponjas vivientes que se la han impreso. Igualmente ocurre con los con-

ceptos intuitivos de nuestros antepasados que, aún en el caso de abandonarlos por anticuados, imprimen no obstante su propia forma a la armazón lógica que hemos puesto nosotros en su lugar.

Por otra parte, a través de la Historia de la filosofía no sólo conocemos las ideas filosóficas, sino también las obras donde se contienen tales ideas, lo mismo que los filósofos y escuelas que las han producido. A todo este complejo no sólo lo conocemos en el tiempo sino también cómo fue. Ello implica situar las ideas y doctrinas en el origen mismo de su nacimiento y enmarcarlas en sistemas, descubriendo de esta forma el fondo íntimo que ha motivado su aparición a la par que el cauce por donde han aclinado su desarrollo.

El verdadero estudio de la Filosofía, de cualquier sistema, supone en consecuencia la penetración de la doctrina, el conocimiento de las obras y la vida de los filósofos ya que las condiciones personales motivan a veces e influyen en las ideas mismas. Mediante la biografía simpatizamos con ellos y vivimos su filosofía. Séneca quería conversar con los grandes sabios de todas las escuelas e inspirarse en sus ejemplos. Deseaba más ser familiar suyo, heredar sus virtudes, que ser discípulo y continuador de sus sistemas. Otro español, Unamuno, concibe Filosofía y vida en íntima relación. La Filosofía es saber de la vida, por ello la íntima biografía de los filósofos es la que más cosas nos explica de la Historia de la Filosofía. Comprendemos a unos hombres que han pasado por un mismo problema y vivido la misma preocupación.

Estos tres puntos van a regir mi trabajo. En primer lugar establecer una corriente simpática entre nuestra vida filosófica y el ambiente del siglo XVIII en general y de la Universidad luliana en concreto. En segundo lugar, analizar la doctrina que nos presentan las «Tesis» filosóficas para descubrir su fondo íntimo. Por último, ponerlas en relación con todo el caudal filosófico del setecientos para poder fijar su cauce y desarrollo.

## LAS DIRECTRICES FILOSÓFICAS DEL SIGLO XVIII ESPAÑOL

Durante las dos centurias que van del Renacimiento al Setecientos alcanzó la humanidad cimas insospechadas en el terreno artístico literario y científico. El siglo XVIII poco añade a ese itinerario ascendente, siendo notoria sin embargo su superficialidad y falta de ideales, si exceptuamos el ansia del pensamiento por señalar nuevos rumbos al desarrollo político, religioso, social y cultural de los pueblos (n.º 14).

Francia se convirtió en centro de la nueva cultura, aunque no debemos olvidar que la renovación procedió de Inglaterra. Las aportaciones del racionalismo alemán de Leibniz, del cientifismo de Newton y del empirismo de Locke fueron decisivas. Hay que tener ante los ojos que el siglo XVIII se empapó de la filosofía inglesa de estos dos últimos pensadores. Si a ello añadimos el progreso de las ciencias físicas y naturales junto al de la matemática. Si no olvidamos la libertad política y la diversidad religiosa unidas al creciente auge económico, tendremos el complejo de elementos que dieron vida y señalaron las directrices filosóficas que aparecerán claras en todo momento y en todo lugar durante la centuria que nos ocupa.

Los filósofos de la época enseñaban que la verdadera filosofía no había que buscarla en especulaciones metafísicas, sino en razonamientos concretos y finalidades prácticas. El empirismo rompe con la tradición metafísica que había dominado el pensamiento occidental. Ya no hay metafísica ni trascendencia, sino visión cuantitativo-mecanicista de la naturaleza. El deseo de progreso inspirado en estos nuevos principios se transformó en una actitud hostil a los valores tradicionales y creó un mundo nuevo. Esta época «sueña, lo mismo que la Estoa, afirma Hirschberger, con un hombre ideal y universal, en el que naturaleza y razón constituyen las supremas normas de valor en todo el ámbito humano» (n.º 8).

En Francia toman cuerpo todas estas ideas nuevas y adquieren un carácter más radical. El ateísmo y el materialismo son sus pilares básicos. El ideal naturalista en el sentido de ensalzar lo natural abarcado por la razón, con la soltura de los lazos de civilización desembocaron en una oposición abierta a todo lo sobrenatural y a todo lo que tuviera carácter tradicional.

Paralelamente a las nuevas concepciones ideológicas e igualmente bajo el lema de libertad y progreso, se va desarrollando el pensamiento científico. Los avances de la matemática pura y de la física racional que se dieron en el siglo XVII tienen ahora en el Setecientos sus aplicaciones prácticas.

Todo este acervo ideológico, cultural y científico se expansiona desde Francia por toda Europa. En España, aunque no hubiera reinado la casa de Borbón, hubiera llegado como llegó la influencia francesa. Hasta tal punto se dio que logró «este afrancesamiento espiritual y político torcer casi por completo la auténtica civilización española (n.º 14). Es quizás la Filosofía la que mayor influjo ejerce. Sus obras estuvieron de moda, fueron las delicias de los salones, informaron las sociedades y los individuos, infiltraron su crítica y doc-

trinas por todas partes dejando un sedimento de escepticismo e incredulidad.

El siglo XVIII español es un período de polémica y de las más diversas opiniones entre nuestros investigadores. Mientras unos como Eugenio D'Ors afirman que lo que no hicieron los romanos lo ha hecho el Setecientos (n.º 6) o, al igual que M. Pelayo quien pretende probar la aportación científica del Dieciocho español (n.º 12), o como Sarrailh para quien los hombres ilustrados pretenden dar prosperidad y dicha, cultura y dignidad a su patria (n.º 18), otros, al estilo del Dr. Marañón, creen que el siglo XVIII en España muy poca cosa ha aportado al engrandecimiento español. «En realidad, afirma don Gregorio, refiriéndose a los hombres famosos de este siglo, ni son numerosos ni son más que mediocres en la mayoría, si se les compara con los hombres y las obras que por la misma fecha producían otros países europeos». La prueba que presenta el profesor Marañón es que las obras de la mayoría de estos hombres se han cubierto de polvo y hundido en el olvido más absoluto, «hasta que les saca a flote, de cuando en cuando, la caña y el anzuelo expertos de un erudito» (n.º 10).

Lo cierto es que el Setecientos español, aunque dotado de curiosidad científica, presenta una paupérrima y escasa facultad creadora. La Universidad había decaído enormemente y las enseñanzas que en ella se daban eran deficientes, sobre todo en lo que se refiere a las ciencias experimentales. Estas la mayor parte de veces eran consideradas incluso peligrosas e inútiles. Sus profesores en algunas ocasiones no llegaban a la altura científica que corresponde. Basta recordar como ejemplo el caso de Torres Villarroel que llegó a ser catedrático de Salamanca o, el no menos curioso caso de la universidad luliana de Mallorca que a falta de doctores ocupó una cátedra luliana un simple seminarista.

Sólo se aceptaba la teología escolástica, la moral y la expositiva con sus inútiles discusiones sobre la univocidad o analogía del ser o sobre la trascendencia. Por ello España llevaba en el terreno científico bastantes años de retraso. «Adscritos, refiérese Marañón a los médicos, a las sectas sistemáticas de Hipócrates, de Gasendino, de los químicos, etc., se eternizaban en disputas disparatadas sin acercarse a observar al enfermo» (n.º 10).

El remedio a todo ello estaba, según observaban algunos escritores de la época, no en desenredar sofismas y abstracciones, sino en buscar y descubrir verdades sobre la base de la observación. «Examinar», afirma Gerónimo Palou, médico-filósofo mallorquín, refirién-

dose a la medicina, los pasos de la naturaleza en las enfermedades, diferencia de ellas, y de sus *symthomas*, y buscar remedios oportunos...». La filosofía abstracta nada enseña sobre lo concreto del cosmos para descubrir sus propiedades, pues «aunque desde el tiempo de Aristóteles, hasta hoy, sigo citando a G. Palou, se hubiera estado Philosophando sobre la Kina, sobre la rayz de Hypecaquana, sobre la gran valeriana Silvestre, no se hubiera descubierto que la primera era específico contra fiebres intermitentes, la segunda contra Dysenterias, y Diarrheas, y la tercera contra insultos Epilépticos» (n.º 30).

Resumiendo, el ambiente científico español durante esta centuria presenta: Falta de verdaderos sabios. De ahí derivó una decadencia de las universidades, creando una deficiencia de base y ambiente científicos.

Este estado de la ciencia en general se dejó sentir igualmente en el campo filosófico. En las ciencias especulativas penetra el influjo de las corrientes cartesianas e incluso el criticismo y sensualismo, no se produce ninguna escuela original ni tampoco obras fundamentales. Por otra parte, a pesar del carácter liberal y enciclopédico, el nuevo pensamiento fue cultivado por sacerdotes y religiosos.

Los dominicos defendieron acérrimamente y renovaron la doctrina de Santo Tomás, intentando mantener incólumes los principios tradicionales de la ideología clásica frente a la corriente innovadora. Por el contrario, es nota característica de los jesuitas de esta época su tendencia a completar las tesis tradicionales con los nuevos hallazgos de las ciencias (n.º 1). Con ello completaron la filosofía suarista dándole un tono ecléctico y armonizador.

El panorama filosófico español durante el setecientos presentaba una triple vertiente. Por una parte el *cientifismo innovador* con sus tesis revolucionarias, junto a un *eclecticismo armonizador*, oponiéndose a ambos el *tradicionalismo escolástico*.

El *cientifismo innovador* presenta unas características bien definidas. Es patente su oposición a la filosofía tradicional. La autoridad de Aristóteles y de la filosofía peripatética era un rudo enemigo con quien tenía que luchar la nueva filosofía. Al pretender ésta estudiar la realidad cambiante del cosmos, no el ser sino los seres, es cuando las teorías tradicionales son una oposición. La filosofía tradicional no se preocupaba del mundo de lo concreto que ahora la ciencia presentaba. Ante tal hecho la filosofía peripatética o debía ser dejada de lado o debía renovarse no pasando de largo los esfuerzos allegados por los científicos. Debe ir de la mano de una sana experiencia si no quiere incurrir en un culto petrificado de la idea y

ajeno a la realidad. Esta es la opinión de los que se daban perfecta cuenta del hecho histórico y de la importancia que suponía la aportación científica. Así Aymeric defendía en la Universidad de Cervera que la Filosofía no puede ser una cosa muerta, un estrato geológico de capas petrificadas que dejamos a nuestros seguidores tal como lo hemos recibido de nuestros predecesores, si no queremos que se convierta en un conjunto de sutilezas y elucubraciones abstractas (n.º 2).

Por otra parte, esta filosofía nueva, basada en la observación del ente concreto, no se aviene ni puede servir de base a la Teología. De ahí que se intentase durante esta época una emancipación de la Filosofía de la teología tradicional, aunque en realidad no se consiguió. Sobre el particular notamos una doble solución.

Unos afirman que la nueva filosofía no tiene nada que ver con la Teología. Por lo cual debe continuarse cultivando la filosofía escolástica para servir de base y explicación de las verdades reveladas. «No por esto (porque se admita la filosofía moderna) se deve negar que las Philosophias que se enseñan en nuestras Escuelas como servientes de la Theología Escolástica, conducen mucho para defender las verdades reveladas (y más después de la corrección del Maestro Santo Thomás)» (n.º 20). En otra ocasión añade el filósofo mallorquín, «yo confieso que para la Theología me persuado es mas acomodada la Philosophia Aristotelica, por la bien examinada concordancia que tiene un sistema con otro», pus, «ninguno parece que está con mas firme armonía que el Aristotelico (à lo menos ninguno suena mejor à nuestros Theologos Españoles y Mallorquines)» (n.º 20). Esta concepción implica introducir una escisión en la misma Filosofía. La filosofía nueva basada sobre la observación y la experiencia, apropiada para el estudio de la realidad cósmica, y la filosofía aristotélico-escolástica como «ancilla Theologiae».

Otros, por el contrario, quizás más radicales, pero más consecuentes con la Filosofía misma, no quieren escindirla en dos mitades. Por ello prescinden de la filosofía tradicional e intentan acomodar la nueva ideología al saber teológico. Tal es el caso de los seguidores de Maignan, cuya influencia en España se deja sentir bastante. «Los insignes Maignan, y Saguens... trabajaron otro sistema Philosophico sobre que fundaron el Theologico» (n.º 20).

Teniendo esto en cuenta no debe extrañarnos que precisamente encontremos algunas alusiones teológicas en las Tesis innovadoras, pues es sobre todo a través de Maignan que se introdujeron las nuevas ideas en España.

A pesar de que durante el setecientos no podamos hablar de características claramente definidas, dado que cada Universidad es un mundo aparte y encierra elementos tradicionales junto a los nuevos, sí podemos señalar un claro predominio de los últimos en las universidades de Sevilla y Valencia.

Los problemas que caracterizan la nueva corriente están tomados fundamentalmente de Descartes, Gasendi y Maignam, sin olvidar a Newton, Locke y Leibniz. Por Descartes conocen la simplificación geométrica del mundo físico y su estructura mecanicista-cuantitativa a la par que la complejidad de formas accidentadas. Gasendi añade a estas tesis un atomismo democritiano homogéneo y de Maignam aprenden los filósofos españoles el atomismo heterogéneo, es decir, la diferenciación específica de los diversos átomos.

Todo este complejo de elementos da estructura y especifica la nueva filosofía española del siglo XVIII, centrada en torno al problema de la naturaleza de los cuerpos. Este problema les lleva al estudio de una serie de cuestiones derivadas. Respecto al método defienden los españoles del setecientos la aplicación del método matemático lo mismo a la Filosofía que a las otras ciencias. Admiten el mecanismo cartesiano, reduciendo al mismo tiempo las cualidades activas de los cuerpos a factores y efectos puramente mecánicos. Son partidarios igualmente del automatismo de los brutos. Rechazan por una parte la originación de nuevas formas en la naturaleza a base de generación o corrupción de formas substanciales, por otra, niegan la existencia de accidentes físicos distintos de la substancia.

Esta labor de introducción de las nuevas ideas que llegaron a dominar la Filosofía española, suponía una oposición a la filosofía tradicional que pugnaba por sostenerse y continuar su vida ya debilitada y mortecina. En la segunda mitad del siglo XVIII la infiltración es ya irresistible y las universidades más fieles al tradicionalismo escolástico admiten un cambio total de rumbo en sus enseñanzas. Se aumenta el estudio de las Matemáticas y de la Física experimental, empapándose la Filosofía del empirismo psicológico de Condillac y del pensamiento de Rousseau.

En cuanto al *tradicionalismo escolástico* no hay que creer que la decadencia sea una muerte de la Escuela. Al contrario, sus enseñanzas forman la armazón y el fundamento del espíritu universitario y de los Colegios. La decadencia y el desfallecimiento están más bien en no querer admitir lo nuevo e impermeabilizarse a sus influencias. Es una actitud negativa y vigilante.

La enseñanza es normalmente rutinaria a base de «Cursos» y «Comentarios». Tales obras manifiestan unas características bien definidas. Se presentan en primer lugar como una enciclopedia filosófica. Tratan cuestiones de Lógica, Física, Metafísica y Moral. En segundo lugar patentizan una uniformidad temática y doctrinal. En el campo de la Lógica son comunes las cuestiones y soluciones de su definición, su concepción como ciencia y arte, división de la misma; el problema de los universales relacionado con la cuestión de los predicables y predicamentos. En Física se estudian las cuestiones de su objeto y el problema de la materia y la forma fundamentalmente, preocupándose la Metafísica del ser en cuanto ser, de sus modos, de los trascendentales y de las relaciones. Por último, dentro de la uniformidad temática persisten las modalidades de la Escuela: tomismo, escotismo, suarismo. De ahí que cualquier trabajo filosófico, con mucha más razón los «Cursos», lleven explícitamente manifiesta la filiación sistemática: «ad mentem Scoti», «pro suaristica doctrina».

Si esto ocurría en la primera mitad del siglo, continuó la oposición a las infiltraciones durante la segunda mitad del setecientos, oposición ahora al empirismo psicológico y al multiforme enciclopedismo francés. No obstante, la fuerza de la filosofía moderna era avasalladora y terminó por arrastrar e influir a éstos mismos que se oponían a ella.

Junto a estas dos corrientes se desarrollaba la *tendencia armonizadora y ecléctica* que pretendía una aproximación y síntesis de las dos concepciones opuestas. Intenta llevar a cabo la síntesis asimilando los nuevos elementos a la estructura básica tradicional. De ahí que defienda un atomismo físico-químico, pero procurando salvar por todos los medios el hilemorfismo metafísico. Se da cuenta que en cuestiones de experiencia ha de decidir no la razón abstracta, sino la observación. Por ello se inclinan más al lado de la Física en cuestiones como la existencia del éter; la elasticidad de los cuerpos; el peso del aire, cuestión ésta que fue motivo de escándalo para los escolásticos exagerados que seguían aferrados a la explicación de dichos fenómenos por el horror al vacío. Los representantes de esta corriente se apartan del tomismo para acercarse más a Suárez o a Vazquez, desde donde es más fácil poder realizar la síntesis que pretenden.

Todo ello nos deja entrever que las nuevas ideas se iban imponiendo paulatinamente. Estamos ante un caso concreto de la Historia que, según afirmaba en la introducción, pone de manifiesto la constancia de los problemas filosóficos. El contacto con los nuevos resultados científicos plantea el problema de intraducirlos como ingredien-

tes de la Filosofía, naciendo así una nueva ideología; de rechazarlos siguiendo el pensamiento tradicional o de armonizarlos en un amplio eclecticismo. Es el problema de todas las épocas, problema idéntico al de la filosofía actual que estudia la posibilidad de crear un «Novissimum Organum» sobre la base de la «Novísima ciencia».

Este fenómeno filosófico del siglo XVIII fue un fenómeno nacional y como parte de él, sin olvidar las particularidades regionales, deben considerarse las manifestaciones que se desarrollaron en Mallorca. En consecuencia, estas breves consideraciones generales nos presentan una visión vaga de lo que fue el setecientos mallorquín. Conviene apurar más la visión de conjunto y particularizarla para poder así centrar las «Tesis» filosóficas de la Universidad luliana.

#### EL AMBIENTE FILOSOFICO DE MALLORCA DURANTE EL SETECIENTOS

El Decreto de Nueva Planta fue en 1716 decisivo para Mallorca. Quedó la Isla equiparada a las demás regiones de España y reducida a la uniformidad de Castilla. Ello motivó una asimilación del régimen, leyes y cultura castellana, produciendo un cambio radical.

En su aspecto cultural Mallorca no fue distinta del resto de España. Esta falta de vitalidad señalada más arriba tiene también su repercusión en Mallorca. El espíritu que vivificaba las artes, las letras y el pensamiento mallorquín, afirma Miguel de los Santos, estaba impregnado de prosaísmo. De «pedestre merece la calificación, afirma el autor, aquella cultura de eruditos sin gusto, de sofismas grandilocuos» (n.º 17). Discusiones ridículas eran el pasatiempo de los eruditos. Incluso cuando llegó a Mallorca el conocido «dábale arroz a la zorra el abad», y otras frases latinas reversibles, eran copiadas con avidez por personas cultas. La misma Universidad luliana, por decisión unánime del claustro de profesores, las admitía y las recomendaba en las celebraciones de fiestas. Los estudiantes gustaban de adornar sus «Conclusiones» con acrósticos y laberintos.

En la segunda mitad del siglo y comienzos del siguiente se nota la reacción y se recomienda el estudio gramatical asiduo de los clásicos para tener siempre modelos a que imitar. «Hos inquam puerorum, recomienda el autor de una lección inaugural de curso en la Universidad luliana, manus tum nocturna tum diurna versare non desistant, ut ex eorum frequenti attentissimaque lectione, valeant ad eorum similitudinem aliquantulum pervenire» (n.º 23). Se debe imitar en lo posible la sencillez y claridad de César, la agudeza de Sa-

lustio, la amenidad de Fedro o la pureza de Nepote, sin olvidar la elegancia retórica de Cicerón, o la perfección de las Geórgicas de Virgilio. Para conseguir este programa hay que procurar «ne ornatu meretricio et adulterino, honestissima veritas induatur», y en segundo lugar, junto a esta preocupación por presentar la verdad pura y desvelada, se debe huir «a superfluitate verborum» (n.º 23).

Esta preocupación por la gramática y por el mejoramiento en la expresión literaria se dejó sentir incluso en las mismas «Tesis». Así en alguna de ellas de principios del siglo XIX encontramos en el comienzo alguna cita de Cicerón como resumen y programa a desarrollar y cumplir, mientras que en otra aparece por primera vez en el tratado de la Lógica un capítulo dedicado a la *Gramática*, como expresión del juicio. Sin esta ciencia de la expresión, afirma el autor de la Tesis, los pensamientos de los hombres serían inútiles y vanos. Empezaba a sentirse la preocupación por la expresión del pensamiento.

El ansia de saber era preocupación de las clases escogidas y ricas. Pero este grupo, aunque pequeño, de personas estudiosas, empezaron a sentirse insatisfechas e investigar las causas de la rutina y del atraso. Una vez más o menos conocidas reaccionaron contra el espíritu de estancamiento, incrementado en Mallorca por su situación insular. Recuérdese que el P. Pascual se quejaba de la falta de libros para informarse al escribir sus obras (n.º 19). Para subsanar este inconveniente se introdujo el mayor número posible de obras y con ellas se fue infiltrando la influencia francesa con sus ideas enciclopedistas y antirreligiosas. «Aunque más recatados en Mallorca que en el resto de España, afirma Santos Oliver, algún fermento de la impiedad nos había llegado, si bien exteriormente... no se había roto en un punto con la unidad de creencias» (n.º 17). A pesar de que se estudiaba la Enciclopedia de Diderot, El espíritu de las leyes de Montesquieu y los escritos de Rousseau o el Curso de estudios de Condillac, hay que admitir que esta ideología revolucionaria era patrimonio de algunos pocos y no de la masa. En las «Tesis», concretamente, no he encontrado ninguna en que se admitiera ni una sola de las conclusiones filosóficas de Condillac. Si bien había una tendencia al empirismo, no se llegó al sensismo descarnado.

En la universidad luliana, al igual que en las restantes universidades españolas, se dan las tres escuelas filosóficas fundamentales: la tomista, la escotista y la suarista, debiendo añadir aquí también la escuela luliana.

Es de notar aquí, como afirma el P. Batllori, el espíritu amplio y católico y armonizador «como el del Beato Ramón Llull, que hizo que su Universidad pudiese cobijar al parigual cátedras lulianas y, a la vez, tomistas, escotistas y suaristas, contándose en estas dos últimas escuelas, amparadas por la Universidad, no pocos defensores y cultores del iluminado doctor» (n.º 3). Como ejemplo de tal afirmación podemos leer en las obras del P. Pascual que en un Capítulo General de la Orden Seráfica celebrado en Salamanca, el P. Vaquer, catedrático escotista de la Universidad luliana, defendió «Conclusiones Escotistas y lulísticas» (n.º 25).

Esto no debe extrañarnos tratándose principalmente de escotistas, la mayor parte franciscanos, si tenemos presente que en el Capítulo General de la Orden celebrado en Roma en 1688 se mandó que en Mallorca en los Colegios de la Orden se estudiase la doctrina luliana y se defendieran públicamente Conclusiones sobre la misma<sup>2</sup>.

A pesar de ello no debe creerse que faltaran las disputas tontas y rastreras propias de Escuela. En su misma Universidad tuvo Raimundo Lulio acérrimos enemigos. Una vez le atacaron con hechos. Sabemos el escandaloso caso ocurrido en 1699 de que se rompió una estatua del Beato que se guardaba en el aula de Teología, situando a Llull «inter haereticos locum» (n.º 25). Otras veces la oposición fue en el plano puramente especulativo. Así encontramos en las «Tesis» expresiones como esta: Rechazo lo mismo las ideas de Platón que la concepción lulista (n.º 46).

Por otra parte conviene tener presente que esta división cuatripartita de las escuelas en la Facultad de Teología y de Filosofía es propia de la Universidad luliana, pues si bien en la Universidad de Valencia existía una cátedra luliana, según afirma el P. Pascual (n.º 25), y en 1829, al deshacerse, el lulismo pasa a ser un simple Seminario de estudios en la Universidad de Cervera (n.º 3) y sabemos la labor de los lulistas mallorquines llegados de la escuela alemana de Salzinger, labor de esparcimiento lulista por toda España (n.º 5); sin embargo todo ello son elementos aislados y no toda una escuela, centro y espíritu aglutinador de una Universidad, como en Mallorca. Esto es digno de tenerse en cuenta puesto que algunos lulistas se formaron en la escuela alemana de Salzinger, pudiendo allí conocer y traer a Mallorca elementos de la nueva filosofía que se iba desarrollando en Alemania.

No es difícil entre este complejo del pensamiento mallorquín poder encontrar más o menos delimitadas las tres corrientes que en el apartado anterior he señalado: el tradicionalismo escolástico, la

nueva filosofía y el espíritu ecléctico y armonizador. No todas ellas aparecen con la misma precisión, sobre todo teniendo en cuenta que el presente trabajo se limita principalmente a descubrir dichas características sobre el estudio de las «Tesis» filosóficas.

El *tradicionalismo escolástico* aparece claro y patente en las «Tesis» tomistas aunque también se deja entrever en las escotistas y suaristas. Sin embargo son los tomistas los representantes genuinos de tal corriente. Pues, no sólo en la primera mitad del siglo XVIII, al igual que escotistas y suaristas, permanecen aferrados a un escolasticismo barroco, sino también en la segunda mitad se oponen acérrimamente a cualquier innovación, defendiendo la doctrina de Santo Tomás. Tanto una cosa como otra se hace ya por el simple espíritu de Escuela. Se emplean las mismas fórmulas rutinarias e incluso la misma forma de expresión. Basta examinar las Tesis de Fr. José Parera, presentada el 14 y 15 de julio de 1818 (n.º 37) y la de Pedro Garcías, expuesta el 12 y 13 de septiembre del mismo año (n.º 36), para darnos cuenta de tal afirmación. Ambas Tesis tienen *exactamente* la misma redacción.

Santo Tomás de Aquino se convierte en el foco de donde dimana la más pura doctrina y la roca inmovible donde se estrellan los ataques enemigos. Se recuerdan ahora las palabras del apóstata: «tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam» (n.º 23). La actitud de los seguidores del tradicionalismo escolástico, sean o no dominicos, es una defensa apologetica del Aquinate.

En dicha corriente debemos distinguir una doble modalidad, según hagamos referencia a la primera o segunda mitad del siglo XVIII.

La filosofía mallorquina tradicional de la primera mitad de siglo, todavía sin la oposición de las nuevas ideas de la filosofía moderna, no es más que una ordenada exposición de las concepciones y temas generales de la Escolástica. Así se manifiesta en las «Tesis». En este sentido aparece lo mismo en el tomismo que en el escotismo y suarismo, siempre teniendo presente las diferencias propias de la escuela.

Se repiten insistentemente las mismas definiciones con las mismas fórmulas. Incluso en la redacción del texto de las «Tesis» aparecen simplemente indicadas, pues era dominio de la escuela su expresión exacta. Se centra la atención sobre las cuestiones del concepto y división de la Lógica, dedicando gran esfuerzo al estudio de los predicables y problema de los universales. Las cuestiones sobre el género, diferencia y especie, con todas las sutiles distinciones que tales temas implican, son lugares comunes de todas las «Tesis» de este grupo. La Física igualmente presta atención a los problemas de

su objeto y a la teoría hilemórfica, punto capital de la Filosofía de la naturaleza de la Edad Media. La insistencia en precisar los conceptos de materia prima y forma sustancial es ahora patente. Aparecen claras, en este punto más que en otro, las modalidades propias de la escuela. Así encontramos la exposición escotista sobre la actualidad de la materia prima y la pluralitas formarum, frente a las tesis tomistas de la materia prima como ser meramente real potencial y la negación de varias formas en un mismo compuesto. En la Metafísica resaltan las cuestiones sobre su definición y los problemas sobre las propiedades trascendentales del ser junto al concepto y división de la sustancia.

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII ya había llegado a Mallorca el pensamiento filosófico moderno. Las nuevas ideas se iban infiltrando paulatinamente y muchas de ellas estaban en franca oposición con las tradicionales. Ello motivó un cambio de postura en el tradicionalismo escolástico. De su actitud expositiva pasó a una situación polémica. No era suficiente exponer sus propias ideas, sino que era necesario luchar contra los nuevos elementos. Esta reacción de enfrentarse a lo nuevo se manifiesta principalmente en las «Tesis» tomistas. Es precisamente a partir de esta segunda mitad del setecientos cuando se manifiestan las apologías de la persona y doctrina de Santo Tomás.

La introducción de las nuevas doctrinas fue motivo para que las «Tesis» tradicionales adquirieran una más amplia visión histórica de los problemas. No es la exposición simple y sencilla de la escuela sino que se contrasta la propia opinión con la de otros pensadores, bien sea para apoyar la concepción que se defiende, bien para criticar la solución de aquéllos. Aparecen ahora junto a los nombres de los filósofos antiguos Platón o Aristóteles, de Epicuro y Demócrito, de los escépticos y académicos, los de los filósofos modernos Descartes y Leibniz o Locke y Hume. Esta amplitud de mirada es motivo para profundizar mucho más los problemas y enfocar las cuestiones a la luz de nuevos elementos, a pesar de que se rechacen las soluciones de la filosofía moderna.

Sirvan de ejemplo algunas citas. El problema de los universales, pongo por caso, no es ya la exposición escueta y formularia de la filosofía aristotélico-tomista, sino que ahora se plantea sobre las soluciones del empirismo inglés o del racionalismo cartesiano, para terminar defendiendo la solución del Aquinate: «modo quo explicat D. Thomas» (n.º 36). En cuanto a la constitución de los cuerpos, cuestión antes citada, después de rechazar las opiniones de Parméni-

des, Empédocles, Anaxágoras, Platón, Epicuro, Descartes, Newton, Leibniz, Gassendi, afirmando no sólo su falsedad sino también su inutilidad «et falsae sunt, et corporum principia non explicant», defiende el autor de la «Tesis» la solución tomista de la materia prima y la forma sustancial: «peripateticum systema, ut a Sancto Thoma trraditum, totis viribus propugnamus» (n.º 36).

Otro punto aparece claro y caracteriza la corriente tradicional mallorquina es la tendencia a coordinar la Filosofía y la Teología, subordinando la primera a la segunda. La Teología cristiana se estructuró sobre la base de la filosofía aristotélica-tomista sin olvidar las ideas de Platón. No es extraño que la filosofía escolástica mallorquina del siglo XVIII continuase la misma dirección, mucho más si tenemos presente, incluída la solución de los filósofos de la corriente moderna, la interpretación que nos dan de la cristianización de Aristóteles por Santo Tomás. La doctrina de Platón tuvo los mayores créditos de la Iglesia durante los ocho primeros siglos, pero al ver que «con las Doctrinas de Aristóteles (que entonces servían de fomento à los Hereges como prueba historicamente Launoy;) se hazia la mas cruel guerra à nuestra Fè, se encargò y dedicò el Angelico Maestro Santo Thomàs a castigarlas, y arreglarlas, à las verdades Christianas, para desarmar à los contrarios. Acendrada política del zelo Catholico». Excluyeron a Platón porque era conforme a las verdades cristianas y admitieron a Aristóteles, como autor inseguro «haziendo como solemos decir del Ladron fiel» (n.º 20 y 52). Es fácil encontrar en las «Tesis» infinidad de alusiones teológicas. Siempre se transparenta el problema teológico a la más mínima relación. Así por ejemplo descubrimos en algunas «Tesis» que al tratar del problema filosófico de las categorías se plantea la cuestión teológica de los accidentes eucarísticos (n.º 36, 37). En otra «Tesis» encontramos la siguiente expresión: «Cum Philosophia Fidei et Theologiae debeat inservire, nescio plane cur a modernis Philosophis Thomistico-peripatetica Philosophia tantulo habeatur, quae et religiosius Fidei obsequitur, et Theologiae fidelius Philosophia recentiori famulatur» (n.º 33).

Incluso los más radicales defensores de la filosofía moderna admiten la filosofía aristotélico-tomista para escrutar el saber teológico. No se da en Mallorca la segunda dirección señalada en el apartado precedente de acomodar la nueva ideología al saber teológico. Maignam no tiene cabida en los filósofos mallorquines al tratar el problema de las relaciones entre Filosofía y Teología.

Si bien es cierta la afirmación anterior no es menos cierto también que las ideas atomistas de Maignam se dejaron sentir en la Isla.

En la segunda mitad del setecientos irrumpen en Mallorca los elementos de la filosofía europea entonces en boga con su racionalismo y principalmente el empirismo inglés. La llegada debió ser irresistible y la aclimatación fructífera a pesar de la oposición antes analizada, pues ya en 1743 podemos leer expresiones de este tipo: «*Quam celer in novitates saeculum nostrum. Quam ferax ingeniorum atque opinionum*» (n.º 22).

En plan de esquema podemos sintetizar los elementos característicos de la nueva corriente mallorquina:

La *oposición a la filosofía aristotélico-escolástica* es patente. La doctrina de Aristóteles y la de sus discípulos y comentadores escolásticos ha constituido el credo científico-filosófico de gran parte de la humanidad. Esta filosofía, aun partiendo de los sentidos, se remonta inmediatamente a lo inteligible-abstracto. Tiende a lo inmutable, estático y general. El cosmos aristotélico-escolástico es un mundo acabado, definido y aparece como un todo. La filosofía de la experiencia, por el contrario, fija su mirada en lo concreto y cuantitativo, en la concepción microscópica del universo de Demócrito, tan acérrimamente combatida por el Estagirita. No es extraño que estos filósofos de la experiencia del setecientos mallorquín, unidos a través de Gassendi, Lucrecio Caro y Epicuro, con Demócrito, se opongan abiertamente al pensamiento aristotélico-escolástico. Todos sus conceptos abstractos son inútiles y vanos por no acomodarse a la realidad. Por tal motivo la Filosofía de la naturaleza debe prescindir de ellos si quiere adelantar<sup>3</sup>. Las expresiones encontradas no dan lugar a duda. No hay que contemplar «los Entes como universales, sino como corpóreos, y analíticamente divisibles: ni considerar la hecyeidades, petreidades, reduplicaciones, precisiones, connotaciones, casualidades, facultades, etc. y otros conceptos, que no sirven para el adelantamiento de la *Physica*» (n.º 20). La Filosofía de la naturaleza debe mirar el mundo de lo concreto y determinado, «*assi los que ven por ojos Aristotelicos, todo lo ven como formalidades, abstracciones, reduplicaciones, virtualidades, etc.; de donde se sigue, que como la naturaleza no quiere ser abstraída, sino desmenuzada, que la Philosophia de Aristoteles es nada conducente para las Ciencias Phisicas*» (n.º 20). En otra ocasión añade el autor que los «*aristotelicos, y demás, desde la Atalaya de sus abstracciones Metaphisicas, miran de lexos, y solo de baxo de razones comunes la*

naturaleza de las cosas, con que están bien distantes del conocimiento real y físico de ellas». Pero también la escolástica, seguidora de Aristóteles, sufre los mismos males: «es una philosophia contenciosa y vociferante» (n.º 20).

Reconoce el autor que la filosofía moderna no ha llegado aun a la visión profunda del cosmos: «aunque los Modernos no nos hayan dado hasta agora, el hilo con que se puede penetrar este laberinto» (n.º 20); sin embargo camina con paso firme para conseguirlo: se dan «muchísimos mas passos azía la puerta de èl». Por tal razón esta es la única filosofía aceptable, las otras Philosophias que havia inventadas (menos la experimental) eran otras tantas Fabulas y Cenas comicas, haciendo cada uno el Mundo a su gusto, convocando, y amasando los Elementos à medida de su paladar y estableciendo arbitrariamente Hypotheses tan dificiles de probar, como de creer» (n. 20).

Conforme a lo anterior se comprenderá que la segunda característica de la nueva corriente sea *convertir la experiencia en base* de la Filosofía. La razón si no va guiada por la experiencia nos presenta una visión falseada de la Naturaleza: «solo se sabe lo que se experimenta, no lo que se opina, y assi en las cosas naturales, nunca creerè lo que no atestigua la razón junta à la experiencia» (n.º 20). La observación es el único criterio para establecer un conocimiento verdadero de la realidad: «solo deve darse crédito à la observación, y aquella que lo es, y experiencia recusando los meros discursos, y los Autores, y sus escritos desnudos de ella... pues todas las razones, que no se conforman con la experiencia son sophisticas» (n.º 20). Por tal razón rechaza el autor la teoría cosmológica de los cuatro elementos ya que son puras hipótesis y abstracciones. Son «meramente un supuesto hypotetico»..., «ni estan sujetos à sentido alguno»..., son dichos elementos como el punto Físico indivisible de los Matematicos; que por mucho que digan solo tiene su ser en la mente» (n.º 20).

*La revalorización de Platón* podemos considerarla como tercera nota específica. Hay filósofos que han llegado a afirmar que toda la filosofía occidental viene a reducirse a notas al pie de página de Platón. Aunque parezca paradoja la filosofía científica se acerca bastante al pensamiento platónico. Platón creía que el verdadero conocimiento de la naturaleza tenía que ser sobre la base de contar medir y pesar. Heisenberg en su obra «La Imagen de la Naturaleza en la física actual» llega a afirmar que, gracias a la lectura del Timeo, comprendió los conceptos fundamentales de la teoría atómica.

Esta vuelta a Platón en la filosofía de la experiencia se da también en Mallorca durante el siglo XVIII. Alguno divide las corrientes de la filosofía griega en dos grandes vertientes: la dogmática y la académica. La primera «asegurava que havia encontrado la verdad de las cosas» (n.º 20); la segunda, desconfiando de la certeza y seguridad, *buscaban* la verdad. Los partidarios de esta corriente decían que «nada se sabia con certeza, y assi jamàs defendian con tenacidad opinion alguna: investigavan, pero nada con certeza afirmavan». Sus partidarios «se declaran enemigos del Dogma y *credulos à la experiencia*, y por este sentir se llaman *Platonicos* o inquisidores de la verdad» (n.º 20).

Mirando luego el panorama de la filosofía escolástica contemporánea suya, dividida en «quatro escuelas, tan acerrimamente opuestas entre si» que en «sus congresos y disputas» se manifiesta un «colerico alboroto de palmadas y gritos», defiende el autor una vuelta a la filosofía de la experiencia siguiendo los cauces de sus representantes antiguos, principalmente de Platón, «el mas eminente de todos», y exclama: « O si en estos tiempos tan llenos de imaginerias e inanes demostraciones, en algo se imitasen, hasta que la experiencia, y la razon lo resolvieren» (n.º 20).

Nueva característica digna de tenerse en cuenta es *la visión histórica en el planteamiento de los problemas*, cosa ajena en las «Tesis» de la primera mitad de siglo. Esta nueva nota es de suma importancia, pues aunque la filosofía tradicional se oponía a las ideas de la filosofía moderna, admitía esa orientación histórica al plantear sus problemas, siendo por otra parte una exigencia imperiosa al intentar rechazar las nacientes teorías. La mayor parte de «Tesis» escolásticas de la segunda mitad del siglo XVIII manifiestan tal característica. Ello obligaba a estudiar las doctrinas de los filósofos antiguos y modernos, llevádoles a replantear sus problemas. Quizás sea éste un resquicio por donde paulatinamente el pensamiento moderno se fue infiltrando en la filosofía mallorquina.

No es ello todo. Incluso encontramos breves esquemas de Historia de filosofía. El P. Batllori nos dice que el mallorquín P. Pou, catedrático de la universidad de Cervera, en sus «Theses bilbilitanae» nos ofrece la primera muestra en España de una Historia de la filosofía. No cabe duda que el P. Pou se inspiró, como nota el P. Batori, en algún tratado extranjero; sin embargo no es descabellado pensar que el espíritu de ver la Filosofía desde su Historia lo pudo muy bien aprender el jesuíta mallorquín durante sus años de estudio

en Mallorca, pues alguno de estos esquemas históricos vio la luz pública mientras estaba estudiando el P. Pou<sup>4</sup>.

Como quinta prueba de asimilación del pensamiento moderno es la *preocupación científica*. Se introducen en las «Tesis» filosóficas elementos de carácter puramente científico. Muchas veces es una mera yuxtaposición de los problemas de la ciencia a las cuestiones filosóficas. Así por ejemplo en ciertas «Tesis» encontramos entre la Lógica y la Física una serie de proposiciones de Geometría (n.º 32). En la Filosofía de la naturaleza junto a las cuestiones de Filosofía aparecen tratados de Física experimental: Mecánica, Estática, Hidrostática (n.º 26, tesis luliana; n.º 32, 34, 35, 36, 37, tesis tomistas; n.º 43, 44, tesis escotistas; n.º 52, 53, tesis suaristas). El impulso dado a la Psicología por el empirismo se deja sentir también ahora. En algunos ejemplares, (n.º 32, 36, 37, tesis tomistas; n.º 53, tesis suarista), precediendo a las cuestiones del alma, se halla un tratado sobre los sentidos y sus objetos con análisis físicos sobre la luz y el color.

Por último, falta sólo señalar cuales son estas ideas nuevas que imprimieron un nuevo sello a las «Tesis» filosóficas de la Universidad luliana. Todas ellas llevan la marca de la filosofía inglesa de Newton y Locke, manifestando un progreso en las ciencias físicas, naturales y matemáticas.

Si bien Descartes con su método dio un nuevo impulso y una vigorosa savia a la Filosofía, su construcción ideológica pecaba del mismo carácter teórico que se criticaba en los aristotélicos y medievals. Por tal motivo los pensadores de esta época se acercan más al empirismo psicológico, desde donde, aplicando el método empírico, prescinden de la estructura aristotélico-escolástica por abstracta y ajena a la realidad y superan la solución simplista de Descartes sobre el problema del conocimiento.

Así en el tratado de Lógica hallamos expuesto el problema del origen de las ideas con las soluciones de Demócrito y Epicuro, junto a las de Hobbes y Locke, aunque no falta tampoco la cuestión sobre el método y la duda metódica de Descartes.

En Física aparece el atomismo como solución al problema del constitutivo de los cuerpos a la par que las soluciones negativas de Descartes y Ocasionalistas y la positiva de Leibniz sobre el dinamismo interno de los mismos. Se trata igualmente el problema del alma de los animales con motivo del automatismo mecánico defendido por Descartes. Sobre tal punto se afirma que el alma de los brutos no es

una sustancia espiritual, pero sí un espíritu si entendemos por tal una fuerza invisible y motriz.

En Metafísica se hace incapié en el influjo del alma y el cuerpo, teniendo a la vista las ideas de Malebranche y la armonía preestablecida de Leibniz.

*El espíritu armonizador* se muestra también en Mallorca, concretamente en la escuela lulista. Señalaba más arriba el espíritu amplio, católico y armonizador del Beato Lulio. Tal característica aparece clara en la maravillosa síntesis del método platónico del descenso, explicando lo sensible por lo inteligible, con el método aristotélico que, comenzando por los sentidos, va ascendiendo a lo inteligible, síntesis completada con la unión perfecta de la «ciencia» de los dominicos que da a la filosofía luliana un matiz de intelectualismo y la «sapiencia» franciscana que penetra de espiritualidad afectiva el pensamiento del Doctor Iluminado. Pero no es esto sólo. La amplia armonía luliana del *Ars Magna* es capaz de unir a la mística poética del «*Itinerarium mentis in Deum*» la verdad matematizada, reducida a símbolos y mecanismo de combinaciones automáticas de la lógica algebraica, armonía perfecta que ha cautivado las mentes más idealizadas y los cerebros matemáticos de Cusa, G. Bruno, Descartes y Leibniz, hasta la moderna logística. Y junto a esto la «*scientia experimentalis*», ampliamente abierta a los conocimientos de las ciencias naturales de los árabes, que le acerca a la escuela franciscana de Oxford de neta raigambre empírica, principalmente Rogerio Bacón.

A esta maravillosa síntesis la aprendieron, se compenetraron con ella y la llevaron a la práctica los discípulos de Ramón Lull. Por tal razón fue posible que la Universidad luliana cobijara en su Facultad de Filosofía escuelas opuestas y que filósofos de una u otra se sintieran atraídos igualmente por las doctrinas lulianas. Imbuidos del espíritu del Maestro los lulistas de todas las épocas han sabido armonizar las soluciones opuestas en una síntesis luliana.

Sería un trabajo digno de consideración el análisis de las diversas síntesis lulistas a través de la Historia, pero impropio de este lugar. Aquí sólo interesa la conducta de los lulistas del setecientos frente a las ideas de la filosofía europea que se iban infiltrando. Para el estudio de la síntesis lulista del siglo XVIII no importa el análisis de todos los autores de la época, sino simplemente la figura característica de dicha centuria. Por tal razón me limitaré a dos lulistas: el P. Marzal como pórtico, en el siglo XVII, de la nueva ideología y el P. Pascual, como resumen del lulismo setecentista mallorquín.

Cuando en el siglo XVII nace la nueva ideología, algunos filósofos como Descartes, Bacon, Gassendi, se oponen al Arte de Lull, por tal razón los lulistas de esta centuria, con el propósito de defender y esclarecer el pensamiento de su Maestro, emprenden el duro trabajo de reformar el Arte luliano y hacerlo así más viable a las nuevas exigencias de la época (n.º 5).

Estos lulistas encuentran sus opositores en España misma y al contacto con sus obras es cuando pretenden formular sus síntesis lulistas. A fines del siglo XVII aparece ya en España un grupo de autores independientes que admiran las doctrinas de Descartes, Espinoza y Gassendi. Entre ellos hay que señalar a Caramuel, conoedor personal de Descartes, que sentía ávidos deseos de profundizar la ciencia matemática y física. De ahí nace su defensa del predominio de la razón afirmando que sólo debemos admitir aquello que esté fundamentado en ella y deducir lo que se pruebe por la misma (n.º 24). Reaccionó en consecuencia contra la autoridad de Aristóteles, creyendo que el Estagirita no acertó al establecer las reglas generales del silogismo y las especiales de cada figura y los modos. En consecuencia precisa una renovación de la silogística basada sobre la riqueza del silogismo formal, la pobreza de las figuras aristotélicas y valorización de la forma antigua derivada de Platón.

El P. Marzal en su «Certamen Dialecticum» analiza las proposiciones de Caramuel. Está de acuerdo con él en la renovación de la silogística y en las imperfecciones aristotélicas; pero no en rechazar los principios filosóficos bases que niega Caramuel, afirmando que Ramón Lull los expone y los manda analizar, no para que sean negados, «sed ut melius intelligatur, et communi disputationi inserviant» (n.º 24). Por tal motivo el P. Marzal, admitiendo la nueva visión de Caramuel en que está en juego una nueva ciencia filosófica, la Metalógica, y sin desligarse de los principios de la filosofía tradicional, intenta una síntesis de acuerdo con las concepciones lulianas. Pretende fundamentar la doctrina del término medio en donde, según él, se halla la raíz de los fallos de la silogística del filósofo griego, encontrando la solución de tal problema en la doctrina de su Maestro. Caramuel y Marzal intentan la solución del término medio. Caramuel, aunque renueva la Lógica de Platón, afirma el P. Marzal, acaba discutiendo «probabilísticamente», por admitir un término medio puramente artificial y dialéctico. En cambio el P. Marzal dice que en Ramón Lull, a pesar de que observe las figuras y modos aristotélicos, discutiendo «demostrativamente», se encuentra el modo de descubrir

el verdadero término medio para formar el silogismo y resolver los paralogismos<sup>5</sup>.

La síntesis lulista del siglo XVII para acomodar el Arte del Maestro a la naciente ideología, se convierte durante el siglo XVIII en una síntesis-polémica que pretende defender las doctrinas de Lulio de los ataques enemigos, demostrando que pueden estar en perfecta consonancia con las nuevas ideas que ya invadían Europa puesto que, según el P. Pascual, la doctrina de Ramón Llull es la más acabada y universal. Durante esta centuria el lulismo se localiza en Mallorca con sus corrientes «crítico-erudita», capitaneada por el P. Custurer, y «polémico-filosófico», centralizada en el P. Pascual. La primera se manifiesta en obras bibliográficas y biográficas; la segunda, en obras de crítica filosófica que adquieren verdadera categoría doctrinal en el pensamiento pascualiano.

El eclecticismo armonizador se refiere principalmente a la Filosofía de la Naturaleza caracterizándose por un *atomismo mitigado*, que mezcla el atomismo físico con el hilemorfismo metafísico, defendiendo en segundo lugar la *permanencia de los elementos*, que sitúa como raíz última de los compuestos químicos los cuatro vulgares elementos. En el P. Pascual podemos encontrar claramente expresados estos dos puntos característicos, intentando armonizarlos en una más amplia síntesis luliana.

Respecto a la primera cuestión: hilemorfismo aristotélico-escolástico y atomismo Epicuro-Gassendi, el P. Pascual admite los puntos fundamentales de ambos, no dudando en sacrificar elementos de una y otra para fundirlas en un conjunto luliano. Admite los átomos de Epicuro y Gassendi como mínimas partes integrales de los cuerpos; pero es preciso también añadir a éstos la materia y la forma. La materia primera son los átomos; la forma sería una especie de ordenador de tales átomos.

En tal sentido el P. Pascual para conseguir la síntesis armoniosa se aparta algo, lo mismo de Aristóteles que de Gassendi. Para el Estagirita la «materia prima» es la indeterminación absoluta que se encuentra en la base de todo devenir y de todo ser. Para el cisterciense mallorquín, discípulo de Lulio, es un ente «tan physico que la puede registrar el sentido» (n.º 25). Para Gassendi los átomos son mínimas partes de materia extensas y cuantificadas. Para el P. Pascual son esencias corpóreas substanciales y simples que constituyen los mixtos o substancias corpóreas. Con esta interpretación el P. Pascual nos dará su solución ecléctica afirmando que la materia prima está compuesta de átomos como partes integrales; pero que, a

causa del carácter de éstos, aquélla puede concebirse sin su extensión y cuantificación.

Los átomos no son suficientes. Es necesario una forma sustancial como principio ordenador de los mixtos. Para el P. Pascual la forma es «una simple sustancia, que informa, determinando su materia, y formando el todo, con hacer que en él se actúe su determinada figura, que es el más exacto indicio manifestativo de aquella» (n.º 25).

Así el P. Pascual admitiendo por una parte los átomos de Gasendi pero rechazando su materialismo mecanicista: por otra parte fundándose sobre la materia prima, pero concibiéndola, no como pura potencialidad según la filosofía tradicional, sino como una sustancia con actualidad física y no sujeta a la privación de la forma, es como consigue el eclecticismo cosmológico del siglo XVIII, de signo lulista en este caso.

En cuanto a la segunda característica de dicha corriente aparece igualmente en la Cosmología lulista del P. Pascual. Afirma categóricamente el monje mallorquín la cuaternidad de elementos en los compuestos químicos, notando que al estar éstos sujetos a generación y corrupción es preciso que tengan unos principios concordantes y otros discordantes. Sobre esta base insiste el P. Pascual que tales elementos no pueden ser menos de cuatro ni más de cuatro, considerándolos como sustancias elementales simples dotadas cada una de ellas de una cualidad propia: calidez, frialdad, humedad y sequedad. Tales elementos constituyen «el fondo y fundamento de toda la maniobra de la naturaleza» (n.º 25).

Como consecuencia de las dos soluciones anteriores el P. Pascual realizará una nueva síntesis. El atomismo conduce a una visión casual-mecánica del proceso del cosmos, rechazando las causas finales. El P. Pascual, aun admitiendo el atomismo, es capaz de dar una explicación teológica del universo. Afirma que en las criaturas no hay sólo un movimiento mecánico que las rige, sino también una fuerza interior que las inclina a la perfección buscando su fin. La razón de ello está en que tales criaturas son vestigios de Dios.

Por último, todos estos problemas adquieren unidad en la concepción del P. Pascual por su punto de vista epistemológico. Hemos visto que el cientifismo innovador del siglo XVIII, siguiendo a Bacon, defendía la experiencia como forma de conocimiento. El P. Pascual reconoce la importancia de la misma y los felices resultados a que se ha llegado siguiendo su camino; pero, compenetrado con las enseñanzas de su Maestro, admite el método empírico-racional para el cono-

cimiento del cosmos, cargando, si se quiere, el acento sobre el carácter racional. La razón que le lleva a ello es que considera al hombre como un compuesto de alma y cuerpo con sus potencias y sentidos, por cuyo motivo en todo acto humano deben intervenir ambos elementos.

Es digno de lástima no poder completar estas breves indicaciones con la aportación de las «Tesis» lulistas, pues solamente he podido encontrar un ejemplar, y posterior todavía al cierre de la Universidad. Sin embargo, no cabe duda que, junto a las polémicas setecentistas, hay que colocar como causa de decadencia del lulismo el cambio de gusto y la gran afición a lo nuevo imbuido de espíritu crítico y de cientifismo naturalista.

La Tesis aparecida, ya de comienzos del siglo XIX, presenta todas las características propias de la innovación. Paralelamente a las conclusiones tradicionales se van desarrollando las nuevas aportaciones teóricas y experimentales de la física científica, cuestiones, todas ellas, expresadas en perfectas fórmulas físico-algebraicas: «*formulis algebraicis eam potes optime significare*», expresa el autor de la Tesis.

S. TRÍAS MERCANT

*(Continuará)*

## EL MÉTODO TEOLÓGICO USADO POR EL BEATO RAMÓN LLULL EN SUS ESCRITOS RELATIVOS AL CISMA GRIEGO, Y EL DE SUS COETÁNEOS TEÓLOGOS LATINÓFRONOS

No cabe duda alguna<sup>1</sup> de que para el Beato Lluïl —cuya estancia en el Oriente, antes de 1283, es, a nuestro juicio, manifiesta<sup>2</sup>— el cisma oriental, prácticamente, se hallaba constituido por la separación de los griegos, nestorianos y monofisitas o jacobitas<sup>3</sup>; y, consiguientemente, los tres temas de índole doctrinal que aparecen como capitales en sus escritos, que versan sobre la desmembración cristiana en el Oriente, no son otros que el de la *Procesión del Espíritu Santo*, el del *número de Personas de Cristo* y el del *número de Naturalezas*.

A la primera cuestión dedicó, íntegramente, el *Liber de Sancto Spiritu*, compuesto, según creemos, alrededor del año 1283 y no, precisamente, a raíz del Concilio de Lyon (1274)<sup>2</sup>; la *tercera parte* del *Tractatus de modo convertendi infideles*, presentado al Papa Nicolás

<sup>1</sup> S. GARCÍAS PALOU, *Visión luliana del cisma de Oriente*, Estudios Lulianos, III, 1959, pág. 171.

<sup>2</sup> Más que en su declaración personal, hecha en el *Libre de Blanquerna*, «nos som anats per la terra de Grecia» (Lib. IV, cap. 86, Ed. ORL, IX, Mallorca, 1914, pág. 335, n. 5), nos basamos en el uso que hizo del tratado *De Spiritus Sancti Mystagogia*, de Focio, cuyo conocimiento no pudo lograr sino en el Oriente mismo (S. GARCÍAS PALOU, *El tratado «De Spiritus Sancti Mystagogia», de Focio, en el «Liber de quinque sapientibus», del Bto. Ramón Lluïl*», Revista Española de Teología, XXIII, 1963, pág. 330).

<sup>3</sup> «Schismatici plures sectas habent; sed schisma in tribus maxime consistit, in graecis videlicet, nestorinis et etiam iacobinis...» (*Liber de fine*, D. I, p. IV, ed. Palmae Balear., 1665, pág. 27).

«Schisma maxime consistit per graecos, nestorianos et etiam iacobinos». *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, D. II, p. V<sup>a</sup>, ed. E. KAMAR, O. F. M., Studia Orientalia Christiana, Collectanea: N° 6, Cairo, 1961, pág. 123).

<sup>4</sup> S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de Sancto Spiritu», de Ramón Lluïl, ¿fué escrito con motivo de la celebración del II Concilio de Lyon (1274)?*, Estudios Lulianos, III, 1959, págs. 59-70.

IV, en 1291<sup>5</sup>; la *Prima pars: Disputatio latini et graeci «Quod Sanctus Spiritus procedat a Patre et Filio»*, del *Liber de quinque sapientibus* (1294)<sup>6</sup>, el cap. IV (p. IV, dist. I) *Contra graecos*, del *Liber de fine compendio misionológico-apologético-estratégico*<sup>7</sup> y, brevisimamente, en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (1309) (d. II, p. V.<sup>a</sup>)<sup>8</sup>.

En este artículo, sólo nos referimos al expresado tema de índole trinitaria, por tres razones: 1.<sup>a</sup>) porque la controversia acerca del mismo, sostenida por griegos y latinos, es, sin duda alguna, la que alcanzó mayor resonancia y logró mayor número de escritos; 2.<sup>a</sup>) porque el Bto. Ramón Lull le dedicó todo el *Liber de Sancto Spiritu*, y en el *Liber de quinque sapientibus* reproduce 11 de las razones especulativas desarrolladas por Focio en su tratado *De Spiritu Sancti Mystagogia*<sup>9</sup>; y, finalmente, por razón de la singular trascendencia que descubrió en el retorno de los griegos a Roma. A Nicolás IV —gran conecedor del Oriente cristiano y de los problemas de la desmembración— le mostraba a Grecia, como punto básico —estratégicamente hablando— para la cruzada de la reconquista de los Santos Lugares<sup>10</sup>.

Por los mismos años en que el Bto. Lull desplegaba una intensa y amplia actividad unionista —refutando los errores teológicos del cisma y sugiriendo medios y procedimientos para la extinción de las divisiones existentes en el seno del Cristianismo— se escribieron, en el mismo Oriente cristiano, diversos tratados de índole teológica, con

<sup>5</sup> BEATI MAGISTRI RAIMUNDI LULLI *Opera latina a magistris et professoribus edita Maioricensis Scholae Lullisticae*, Fasc. III, Mallorca, 1954, págs. 102-105.

<sup>6</sup> E. Salzinger, II, *Moguntiae*, 1722, 4-18.

<sup>7</sup> Ed. Raphaelis Moyà, *Palmae Balear.*, 1665, 28-36.

<sup>8</sup> Ed. cit. en la nota núm. 3.

<sup>9</sup> S. GARCÍAS PALOU, *La presencia de Focio en una obra del Beato Ramón Lull, en sus relaciones con su supuesta primera estancia en el Oriente cristiano 1279-1281?*, Estudios Lulianos, IV, 1962, págs. 149-150.

<sup>10</sup> «Ad bellandum per terram placeat Domino Pape cum uno rege et magistris Templi Hospitalis et Teutonicorum in frontaria Greece, ita quod sint ibi duo gladii, unus spiritualis et alius corporalis... Et sint cum Domino Papa, si ipse vadat, viri sancti, religiosi et seculares, scientes ydiomata graecorum, desiderantes mortem pati propter Christum, scientes et sapientes in theologia et philosophia... Si vero Greci noluerint recipere ipsos nuncios predictos, mittat Dominus Papa Imperatori eorum et secure veniant ad disputandum in curia sua... et, si se cum Ecclesia unire noluerint, contra ipsos procedatur, ita quod, Deo adjuvante, acquiri poterunt ipsi, et participantibus cum ipsis Grecis ad ecclesiam reduci: ipsis autem acquisitis, vadat cum maxima parte de ipsis in Herminia ab 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. Si tamen Greci voluerint se unire cum Ecclesia sine bello, Dominus Papa dimittat quod Imperator Graecorum possideat illam terram et quod vadat cum ipso circa Sarracenos, tamen Imperator Greorum una cum suis magnatibus Dominum Papam, nomine Ecclesie romane sacrosancte, securum faciant quod semper sint ei et Ecclesia, boni et fideles» (*Tractatus de modo convertendi infideles*, ed. cit., págs. 100-101).

la finalidad de refutar los errores focianos relativos a la Procesión del Espíritu Santo, por los latinófonos Juan Veccos, Nicéforo Blémides y Constantino Melitiniota —entre otros—, el contenido de cuyas páginas, por razón de la singular significación y autoridad de sus autores, es el que, necesariamente, ha de parangonarse con la de los opúsculos y tratados lulianos, en un artículo en el que se persiga el mismo propósito que inspira el presente.

De los tres referidos teólogos, el virtuoso Juan Veccos era el más renombrado; y hasta considerado el más docto del Oriente<sup>11</sup>. Primero, declaró franca hostilidad a la unión con Roma; por lo cual, fue recluso en una prisión, donde consagró su forzado retiro al estudio del origen del cisma y al de los escritos de los Santos Padres.

En 1275 —a raíz de la proclamación de la unión de las Iglesias, pactada en Lyon, el año anterior—, al ser depuesto el Patriarca de Constantinopla José, Juan Veccos fue designado para ocupar aquella misma sede patriarcal.

Entre sus escritos referentes al tema del presente artículo, son dignos de particular mención sus tratados *De unione et pace veteris et novae Romae*<sup>12</sup>, *De Processione Spiritus Sancti*<sup>13</sup> y *Refutatio photiani libri «De Spiritus Sancti Mystagogia»*<sup>14</sup>, cuyo texto —nos referimos a la obra principal que Focio escribió acerca de la Procesión del Espíritu Santo—<sup>15</sup> conoció el Bto. Llull, seguramente a raíz de su primer viaje al Oriente, y refutó, luego, en su *Liber de quinque sapientibus*<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> R. GARCIA VILLOSLADA, S. J. *Historia de la Iglesia Católica*, II, Edad Media, Madrid, 1958, pág. 636.

<sup>12</sup> M. G., 141, 15-158.

<sup>13</sup> M. G., 141, 159-276.

<sup>14</sup> M. G., 141, 727-864.

Además de estos tres tratados compuso el titulado *Refutatio libri Georgii Cyprii* (M. G., 141, 863-925), en el cual rechaza, por infundada y temeraria, su singular teoría sobre la Procesión del Espíritu Santo, según la cual hay que distinguir entre la Procesión de la tercera Persona *para la existencia* y la Procesión *para su iluminación eterna*. En la primera Procesión, el Hijo no es sino mero instrumento o canal. En la segunda, el Espíritu Santo tiene la referida iluminación del Hijo y por el Hijo. (M. GORDILLO, S. J., *Compendium Theologiae Orientalis*, Romae, 1939, págs. 121-122).

<sup>15</sup> Principal, por haber sido redactada alrededor del año 895 y reflejar, por tanto, su pensamiento definitivo (GORDILLO, ob. cit., págs. 102-103. Sin embargo, E. AMANN no expresa sino que fue compuesta después del año 885, basado en que en ella se hace mención de una carta que el Papa Adriano III escribió a Focio (D. T. C., XII, París, 1934, col. 1542).

<sup>16</sup> Once son las razones aducidas por Focio en su tratado *De Spiritus Sancti Mystagogia*, que el Bto. Llull recoge y a las que da su respuesta (Véanse en S. GARCÍAS PALOU, *El tratado «De spiritus Sancti Mystagogia», de Focio, en el «Liber de quinque sapientibus», del Bto. Ramón Llull», Revista Española de Teología, XXIII, 1963, págs. 322-326.*

El hecho de haber sido Veccos, antes de la celebración del II Concilio de Lyon (1274), ferviente defensor de la tesis fociana acerca de la Procesión del Espíritu Santo, le confiere, también, gran autoridad en el campo del conocimiento de la mentalidad de sus coetáneos seguidores de Focio. Durante los días de prisión —según hemos indicado antes— analizó la significación histórica de los hechos que constituyen el origen del cisma, y leyó las obras de los Santos Padres, cuya doctrina enseñó al Emperador, con el propósito de mostrarle el desquiciamiento de Focio y sus seguidores y la legitimidad de la doctrina de Roma acerca de la Procesión del Espíritu Santo<sup>17</sup>.

Su adhesión a la Sede Romana fue ejemplar. En 1277 renovó<sup>18</sup>, juntamente con el emperador Miguel Paleólogo VIII y su hijo, el juramento de fidelidad y obediencia al Papa<sup>19</sup>; y, a raíz de la muerte del emperador —quien, a pesar de haber sido excomulgado dos veces, en mayo y noviembre de 1282, jamás quiso el cisma— Juan Veccos continuó, juntamente con unos pocos, inquebrantablemente unido a la Sede Romana; y, en 1298, murió en el destierro, depuesto de la silla patriarcal de Constantinopla por el nuevo emperador Andrónico II, a instancias de quien se negó la sepultura eclesiástica a su padre Miguel Paleólogo VIII, por haber muerto prestando su adhesión al Romano Pontífice<sup>20</sup>.

Nicéforo Blémmydes (1272), lo mismo que Veccos, primero juntó su voz a la de los mantenedores de la tesis de Focio acerca de la Procesión del Espíritu Santo; pero, luego, mudó de parecer, en virtud de la asidua lectura de los escritos de los Santos Padres, y compuso dos *Orationes*<sup>21</sup> acerca del tema trinitario, a la sazón tan debatido, las cuales corren de molde, casi por excepción, si consideramos su publicación con relación a la mayoría de sus obras<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> L. WADDING, O. F. M., *Annales Minorum*, V, Quaracchi, 1931, pág. 16, IV.

<sup>18</sup> Véase su profesión de fe y reconocimiento del Primado Romano, expresados al Papa Juan XXI, en MIGNE, *Patrologie graecae latine tantum editoe tomus LXXI*, Parisiis, 1865, cols. 477-484.

<sup>19</sup> EEl texto íntegro de la profesión de Fe de Miguel Paleólogo VIII y de su primogénito Andrónico puede leerse en L. WADDING, ob. cit., V, págs. 10-16.

En él se hace referencia al Patriarca Veccos: «omnia et singula, quae de catholica fide sacrosancta Romana Ecclesia tenet, docet et praedicat, quae simili modo etiam per primogenitum meum Imperatorem Graecorum et aliarum gentium, que subditae sunt Imperio meo, Constantinum, devotum filium Vestrae Apostolicae Sanctitatis, qui una mecum ad hoc opus viriliter laboravit, instructus benedictione vestra, secundum quantitatem sui temporis in divinis operibus et salutaribus animarum et pacis per Venerabilem quidem Dominum Patriarcham...» (pág. 12).

<sup>20</sup> GARCIA-VILLOSLADA, ob. cit., pág. 640.

<sup>21</sup> M. G., 142, 232-565 y 565-581.

<sup>22</sup> Para la biografía de N. Blémmydes A. HEISENBERG, *Nicephori Blemmidae curriculum vitae et carmina*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teub-

El nombre de Nicéforo Blémmydes —a quien Migne llama «*sapientissimus*»<sup>23</sup>—, no puede pasarse en silencio, por razón de la influencia que sus escritos ejercieron en la ideología definitiva del Patriarca Veccos y en virtud del prestigio de que gozaba en el campo de las ciencias sagradas y profanas<sup>24</sup>; lo cual explica que participara en los coloquios que, por iniciativa de Gregorio IX, se celebraron en Nicea, en 1232 y en Ninfea, en 1234; y, más tarde, reinando Inocencio IV, también en Nicea, en 1250.

Finalmente, hay que invocar la presencia de Constantino Melitiniota, amigo y compañero de Veccos en su destierro, como lo había sido antes, formando parte de una embajada del emperador Miguel Paleólogo VIII ante San Luis, Rey de Francia. Fue un verdadero apóstol de la causa de la unión de Constantinopla y Roma, tema que le inspiró la composición de los opúsculos *De ecclesiastica unione latinorum et graecorum*<sup>25</sup> y *De Processione Spiritus Sancti*<sup>26</sup>.

No hace falta sino ojear ligeramente estos citados escritos de Veccos, Blémmydes y Melitiniota —tres grandes figuras unionistas del Oriente cristiano— para percatarse de la diversidad de índole —que arranca de la diversidad de método teológico— que los distancia de los tratados y opúsculos lulianos, concebidos con motivo de las controversias teológicas, mantenidas, entre los cristianos orientales, por focianos y defensores de la doctrina enseñada por la Iglesia romana. Los del Maestro mallorquín ofrecen un *carácter netamente especulativo*; mientras que los de los tres referidos teólogos orientales son *eminentemente positivos*.

El luliano *Liber de Sancto Spiritu* se basa en los siguientes principios: «*quod affirmetur et eligatur major distinctio divinarum Personarum*; «*quod affirmetur et eligatur major concordantia divinarum Personarum*»; «*illa fides, per quam Deo possunt attribui major simplicitas et unitas, debet eligi supra illam, quae Deo non attribuit tantam simplicitatem et unitatem*»; *majoritas, videlicet major nobilitas debe(a)t affirmari et Deo attribui secundum virtutes et proprietates*

neriana, Lipsiae, 1896, 73-80. Y sobre *Nicéphore Blemmyde et la Procession du Saint-Esprit*, véase V. GRUMEL, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XVIII, 1929, págs. 636-655.

<sup>23</sup> PATROLOGIA GRAECA, LATINE TANTUM EDITA, LXXI, Lutet. Paris., 1865, 1105-1106.

<sup>24</sup> Además de sus opúsculos de carácter positivo que escribió acerca de la Procepción del Espíritu Santo, Migne editó su tratado *Epitomes Isagogicae*, integrado por el *Liber I, Epitome logica* y por el *Liber II, Epitome Physica* (Patrol. graec., latine tantum edita, LXXI, 1142-1502). También publicó el breve escrito *Oratio de regiiis officiis* (Ibidem, 1106-1128).

<sup>25</sup> M. G., 141, 1031-1138.

<sup>26</sup> M. G., 141, 1139-1274.

*divinas, et, secundum quod majoritas simul convenit cum esse in nobilitate et perfectione, et minoritas simul convenit cum privatione et imperfectione*»<sup>27</sup>.

Para cerciorarse de la índole netamente especulativa o racional del *Liber de Sancto Spiritu*, es suficiente saber que fue ideado y estructurado «*secundum Artem compendiosam inveniendi veritatem*»<sup>28</sup>, la obra clave y básica de la *especulación luliana*.

Además, dicho tratado se halla escrito en forma de diálogo, que sostienen un teólogo latino y otro griego «*coram saraceno...*, *ad investigandum utrum Sanctus Spiritus procedat solum a Patre, seu a Patre et Filio*»<sup>29</sup>; y, como es obvio, la presencia del musulmán —tal vez pura ficción, o quizás reflejo de un hecho, recordado por él<sup>30</sup>— le obligaba a aducir argumentos de naturaleza racional, para mostrarle cuál de las dos teorías o doctrinas sobre la Procesión del Espíritu Santo es la verdadera<sup>31</sup>.

El luliano *Liber de Sancto Spiritu* se alimenta del optimismo metafísico-teológico de San Anselmo de Canterbury, formulado en su *Proslogium*<sup>32</sup>: «...*majoritas, videlicet major nobilitas, debe(a)t affirmari et Deo attribui secundum virtutes et proprietates divinas...*»<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> *De prologo*, ed. Salzinger, II, pág. 1.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pág. 1, col. 1.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pág. 2, col. 1.

<sup>30</sup> Posible pura ficción; pero, en todo caso, expresión del ideal de la conversión del pueblo mahometano que el Bto. Ramón Llull llevaba muy dentro del alma. También, posible recuerdo de alguna controversia teológica, presenciada por él, durante su primera estancia en el Oriente cristiano, entre cuyos asistentes se hallaría un musulmán.

<sup>31</sup> «...veni ad constantinopolitanam civitatem. ut fierem christianus, et crederem in legem graecorum; cum vero fui in ecclesia, vidi unum latinum et graecum disputantes supra Articulos suarum Legum, et sic mi posuerunt in dubio». (*Ibidem*, pág. 1, col. 2.<sup>o</sup>). A nuestro juicio, el *Liber de Sancto Spiritu* fue escrito por el Bto. Llull alrededor del año 1283, al regreso de su primer viaje al Oriente cristiano; y nada tendría de extraño que hubiera sido testigo de alguna disputa teológica sobre el tema de la Procesión del Espíritu Santo, dado que se celebraban con agrado de los orientales.

A Inocencio III le expresaron lo siguiente: «La violencia no conquistará a ninguno de nosotros; sino que todos estamos dispuestos a morir por Cristo (JOH. BATIST. COTELERI, *Ecclesiae graecae monumenta*, III, Lutetiae Parisiorum, 1863, pág. 516).

Pero la política conciliadora daba sus frutos; y aceptaban la controversia teológica. En 1234, p.e., en Nicea, se dedicaron seis coloquios al tema del «*Filioque*», habiendo participado en ellos dos franciscanos y dos dominicos, enviados por Gregorio IX (HEFELE-LECLERCQ, *Historie des Conciles*, VIII, Paris, 1872, págs. 287-294).

<sup>32</sup> «Ergo, Domine, non solum es quo magis cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius Te; quod fieri nequit» (cap. XV, ed. BAC, I, Madrid, 1952, pág. 386).

<sup>33</sup> *De prologo*, ed. Salzinger, II, pág. 1.

El cap. IX *De majori vita* (a cada capítulo corresponde una razón distinta) no

En 1291, el Bto. Llull dirigió una *Petitio* al Papa Nicolás IV —dotado, en virtud de sus misiones oficiales desempeñadas en el Oriente cristiano, de amplios y precisos conocimientos del estado del cisma—; y, juntamente con ella, le presentó el opúsculo *Tractatus de modo convertendi infideles*<sup>34</sup>.

En la *Petitio* —que versa sobre el tema «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*»<sup>35</sup>, pide al Papa orientalista que quienes sientan vocación de misioneros, aprendan las lenguas que hablan los cristianos separados y *tengan a mano, para su uso, libros idóneos* para la predicación de la palabra divina<sup>36</sup> a todos los pueblos a la luz de *razones necesarias*, para la refutación de los principios adoptados por los infieles<sup>37</sup>. Y en el *Tractatus de modo convertendi infideles*<sup>38</sup>, recomienda que, en las controversias teológicas con los griegos esgriman «*rationes necesarias ad destruendum scisma eorum*»<sup>39</sup>.

*El Liber de quinque sapientibus* es, ciertamente, el tratado orientalista más completo de cuantos escribió el Bto. Llull. Al propio tiempo, es el más denso<sup>40</sup>. Incluso —como hemos indicado antes— contiene la formulación y la refutación de once de las razones de carácter especulativo, que Focio desarrolla en su *Liber de Spiritus*

---

se basa en la naturaleza divina, sino que es de índole *más estrictamente apologética*, y consiste en mostrar el más alto nivel religioso de la Iglesia latina.

<sup>34</sup> Ed. cit., págs. 99-112.

<sup>35</sup> Ibidem, págs. 96-98.

<sup>36</sup> «Isti sint scientes in theologia et philosophia, qui habeant etiam devotionem mori propter Deum et predicare verbum Dei per universum mundum. Habeant etiam libros deputatos ad hoc, in quibus sint rationes necessariae ad destruendum omnes obiectiones infidelium, per quas etiam fieri possint positiones, quas infideles destruere non possint, quae quidem positiones fieri possunt. Isti autem viri sancti conentur quantum possint ad unendum schismaticos ad catholicos et ad destruendum schismata eorum, quae quidem leviter destrui possunt...» (Ibidem, pág. 96).

<sup>37</sup> Del texto de la nota precedente se deduce claramente que la función de las *razones necesarias* no es meramente negativa o destructiva, sino que puede ser positiva y constructiva. Esto, a juicio del Bto. Llull.

<sup>38</sup> Las partes primera y segunda del opúsculo son de índole estratégica. Pero las partes tercera, cuarta y quinta son netamente misionológicas.

<sup>39</sup> «Et sint cum Domino Papa, si ipse vadat, viri sancti, religiosi et seculares, scientes idiomata graecorum, desiderantes mortem pati propter Christum, scientes et sapientes in theologia et philosophia, habentes rationes necesarias ad destruendum scisma eorum, et Dominus Papa mittat ipsos ad disputandum de fide...» (Ed. cit., pág. 100).

<sup>40</sup> Un tratado de índole polémica, estructurado a manera de diálogo, que un teólogo latino, en el que el propio autor esconde su personalidad, sostiene, sucesivamente, con un griego (sobre la Procesión del Espíritu Santo), con un nestoriano (acerca de la única Persona de Cristo), con un jacobita o monofisita (en torno de las dos Naturalezas del Señor) y, finalmente, con un musulmán «*qui erat peritus in scientia philosophica*» (*De prólogo*, Ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, pág. 1, col. 1.<sup>a</sup>) y que «*propter philosophiam*» (Ibidem, pág. 2, col. 2.<sup>a</sup>) había llegado a dudar de que el mahometismo sea la religión verdadera.

*Sancti Mystagogia*, para demostrar que el Espíritu Santo sólo procede del Padre, y no del Hijo<sup>41</sup>.

Por tal motivo, es la obra más característicamente representativa del espíritu de la apologética luliano-orientalista.

En el prólogo de la misma, anuncia que se servirá de *razones necesarias* demostrativas de la Fe cristiana, para rechazar la falsa imputación de la teología musulmana, según la cual el Cristianismo carece de todo valor racional<sup>42</sup>.

Entre agosto y diciembre del mismo año 1294, el Maestro Llull acudió a Nápoles<sup>43</sup>, y presentó otra *Petitio* al Papa Celestino V<sup>44</sup>; y, como había hecho en la elevada al primer Papa franciscano, Nicolás IV, escribe que se utilicen *razones necesarias* en las controversias con los cristianos separados<sup>45</sup>.

Celestino V, por hallarse en el trance de renunciar, más o menos inmediatamente, al trono papal, por razón de su escasa preparación científica y de su reconocida timidez<sup>46</sup>, no era el Pontífice adecuado para emprender una labor como la planeada por el Bto. Llull en la expresada *Instancia*.

El Cardenal Benedicto Gaetani fue elegido para suceder al dimisionario San Celestino V, el 24 de diciembre de 1294 en Nápoles<sup>47</sup>; y fue coronado en Roma el día 23 de enero de 1295, con el nombre de Bonifacio VIII<sup>48</sup>. Por consiguiente, a quien conozca la rara facilidad con que el Bto. Llull concebía y redactaba sus obras, no le causará extrañeza que dicha *Petitio*, elevada a Bonifacio VIII y algo distinta de la anterior<sup>49</sup>, pudiera ser escrita durante el mes que separó

<sup>41</sup> Ed. J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, Patrologiae graecae latine tantum editae* tomus LIII, Parisiis, 1861, 127-137.

<sup>42</sup> 39) Palabras del musulmán: «precor te ex parte tui Dei, quem diligis ut mihi des necessariam doctrinam de tua fide, si eam scis; nam si de ipsa ero certificatus per necessarias rationes, statim volo fieri christianus...» (*De prologo*, ed. cit., pág. 3, col. 1.<sup>a</sup>).

<sup>43</sup> S. GARCÍAS PALOU, *La fecha del «Desconhort», en relación con las visitas del Bto. Ramón Llull a la corte papal*, Estudios Lulianos, VII, 1963, pág. 85.

<sup>44</sup> Ed. Salzinger, II, págs. 50-51.

<sup>45</sup> «Hic idem modus posset teneri cum schismaticis, et esset conveniens quod illis dicerentur tam fortes rationes et tam necessariae, cum quibus vincerentur omnes eorum objectiones et positiones, et quod illis non possent solvere nostras objectiones nec destruere nostras positiones...» (Ed. cit., pág. 51, col. 1.<sup>a</sup>).

<sup>46</sup> H. HEMMER, *Célestin V (Saint)*, D. T. C., IX, 2.<sup>a</sup> p., París, 1923, 2063.— S. GARCÍAS PALOU, *El beato Ramón Llull y la cuestión de la renunciabilidad de la Sede Romana*, Analecta Sacra Tarraconensia, XVII, 1944, 69-70.— ID., *Las «rationes necessariae» del Bto. Ramón Llull, en los documentos presentados, por él mismo, a la Sede Romana*, Estudios Lulianos, VI, 1962, pág. 319.

<sup>47</sup> H. HEMMER, *Boniface VIII*, D. T. C., II, 1.<sup>a</sup> p., París, 1923, col. 992.

<sup>48</sup> Ibidem. S. GARCÍAS PALOU, *Las «rationes necessariae»...*, pág. 319, nota 45.

<sup>49</sup> Ibidem, nota 46.

aquellas dos fechas, para ser presentada al Papa *lo más pronto posible*<sup>50</sup>.

Sea lo que resulte de la investigación de la fecha de la presentación —no cabe más que una leve diferencia de semanas o días— de dicho documento al nuevo Vicario de Cristo<sup>51</sup>, —cuestión ajena al tema del presente artículo— lo que interesa, es que, en aquél, insiste en la conveniencia de atraer *a los griegos y demás cismáticos*, por medio del diálogo, que podría sostenerse «*per auctoritates et rationes necessarias*»<sup>52</sup>.

En 1305 ponía en manos de Clemente V su *Liber de fine*, cuya *parte cuarta* (Dist. 1.<sup>a</sup>) se titula *Contra schismaticos*<sup>53</sup>, y se halla integrada por tres capítulos, respectivamente, *Contra graecos*<sup>54</sup>, *Contra jacobinos*<sup>55</sup> y *Contra nestorinos*<sup>56</sup>.

Son, por consiguiente, unas páginas claramente orientalistas, escritas para el diálogo con los hermanos separados de Oriente, que él propone se sostenga *con razones de índole especulativa*<sup>57</sup>.

Finalmente, en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*<sup>58</sup>, dedica la *parte quinta* de la dist. 1.<sup>a</sup> a los *griegos, nestorianos y jacobitas*; y los argumentos que, de manera muy sintética, formula para su uso en las controversias teológicas con aquéllos, son meramente racionales<sup>59</sup>.

No cabe duda alguna de que las razones con que, de hecho, el Bto. Ramón Llull se enfrenta con los errores capitales del cisma oriental y que resume en los manuales compuestos para el uso de

<sup>50</sup> Esto parece reclamar su carácter dinámico, osado y emprendedor, nota innegable de su psicología, comprobada a cada paso, en su biografía.

<sup>51</sup> S. GARCÍAS PALOU, *La fecha del «Desconhort»...*, pág. 86.

<sup>52</sup> «Multum etiam expedit quod graeci et alii schismatici reuniantur ecclesiae sacrosanctae, quod fieri poterit disputando *per auctoritates et rationes necessarias*, quibus per Dei gratiam Ecclesia latina sufficienter abundat» (Ms. París. Nat. Lat. 15.450, 543 r).

<sup>53</sup> «...sed in libro isto aliqua contra schismaticos volumus pertractare» (Ed. cit., págs. 27-28).

<sup>54</sup> Ibidem, págs. 28-36.

<sup>55</sup> Ibidem, págs., 37-41.

<sup>56</sup> Ibidem, págs. 42-50.

<sup>57</sup> «...volumus dare modum, per quem in graeco studentes confundere valeant ipsos graecos, videlicet quod accipiantur a latinis et graecis propositiones necessariae et communes; postea opiniones latinorum et graecorum ad illas propositiones necessarias applicentur; et illae opiniones, quae cum propositionibus necessariis magis convenient, magis necessariae videantur...» (Dist. 1.<sup>a</sup>, p. IV, cap. I, *Contra graecos*, ed. cit., págs. 28-29).

<sup>58</sup> Presentado a Clemente V en 1309 (Ed. cit. págs. 105 y 131).

<sup>59</sup> «Graeci... dicunt quod Spiritus Sanctus non procedit a Filio sed tantummodo a Patre, et sic in disputatione cum ipsis recurrendum est ad divinas rationes et ad actus earum in quibus essent sua correlativa difformata, posito quod ipsi graeci dicunt, sit verum...» (Dist. 2.<sup>a</sup>, p. V, ed. cit. pág. 123).

misioneros y teólogos controversistas, son de índole claramente filosófica<sup>60</sup>. Concretamente, revisten carácter francamente especulativo los argumentos aducidos por él mismo en el desarrollo del tema acerca de la Procesión del Espíritu Santo en los referidos tratados *Liber de Sancto Spiritu* y *Liber de quinque sapientibus* y los sólo indicados en los restantes escritos orientalistas de los que hemos hecho mención expresa.

Asentado lo precedente, cabe preguntar si la postura del Maestro mallorquín era adecuada a aquellas circunstancias históricas, o si, llevado de su obsesión por las llamadas *razones necesarias*, sus disquisiciones de índole especulativa carecían de oportunidad y de toda eficacia.

Desde luego, una cosa es plantear el tema en estos términos, y otra muy distinta, comparar el procedimiento luliano con el seguido por los teólogos orientales latinófonos Blémmydes, Veccos y Melitiniota.

Formulada la cuestión bajo este segundo sentido o aspecto, ciertamente, hay que reconocer que existe una manifiesta disparidad de criterios o, por lo menos, de métodos teológicos. Pero es lógico que exista, por razón de la diversidad los fines que perseguían aquellos teólogos de Oriente y el Bto. Ramón Llull. El propósito que movió a aquéllos a escribir sus expresadas *Orationes, Refutationes* y tratados, no es el mismo que indujo al Bto. Llull a dirigir sus *Petitiones* a tres Papas<sup>61</sup> y a redactar sus opúsculos y demás obras<sup>62</sup>. La destinación de los escritos orientalistas de éste acerca de la Procesión del Espíritu Santo es muy diversa de la que se manifiesta en las de aquéllos.

Lo mismo Nicéforo Blémmydes que Juan Veccos fueron teólogos que lucharon en primera línea; es decir, directamente con los teólogos separados, y, además, junto a ellos mismos. Por otra parte, el propósito primario que se proponían realizar —igualmente que C. Melitiniota— al escribir sus referidos opúsculos y tratados, no

<sup>60</sup> Esta es la conclusión que fluye de la anterior exposición.

<sup>61</sup> A Nicolás IV, en 1291; a Celestino V, en 1294, y a Bonifacio VIII, en 1295. A Clemente V le presentó dos opúsculos: el *Liber de fine*, por manos del rey Jaime II de Aragón, en 1305, y el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, en 1309.

<sup>62</sup> El *Tractatus de modo convertendi infideles* (1291), el *Liber de Sancto Spiritu* (1283 ?) y el *Liber de quinque sapientibus* (1294).

Escribe el *Liber de Sancto Spiritu* «hoc ad investigandum utrum Sanctus Spiritus procedat solum a Patre, seu a Patre et Filio» (*De prologo*, ed. cit., pág. 2, col. 1.<sup>a</sup>). En la primera parte del *Liber de quinque sapientibus* (*Disputatio latini et graeci: Quod Sanctus Spiritus procedat a Patre et Filio*) «...latinus... voluit probare quod Sanctus Spiritus procedat a Filio...» (Ed. cit., pág. 4, col. 1.<sup>a</sup>).

era otro que el de mostrar cómo Focio y sus seguidores habían roto la línea de la Tradición, al contradecir a la doctrina de los grandes Santos Padres del Cristianismo oriental.

Veccos compuso la principal de sus obras, el tratado *De unione et pace veteris et novae Romae*, para recoger «*dicta omnia scripto tradita, in quibus qui pro tempore de Trinitate aliquid commenti sunt, videntur palam confiteri Spiritum Sanctum ex essentia esse Patris et Filii*»<sup>63</sup>.

Esta es, en realidad, la tesis que formula y demuestra en la *primera parte* del tratado, en cuya *segunda* ciñe el estudio a la disertación de San Basilio, titulada *De Processione Spiritus Sancti*<sup>64</sup>.

Blémmydes, consagró la *primera* de sus dos *Orationes* que versan acerca de la Procesión del Espíritu Santo, a demostrar que ninguno de los Santos Padres y Doctores la sostuvo «*ex Patre absque medio*», y que, en cambio, muchos de ellos defendieron que la tercera Persona de la Trinidad de Dios procede «*per Filium*»<sup>65</sup>.

Esta misma es la conclusión que saca de su *segunda Oratio*, cuya finalidad no es otra que la de interpretar, en su verdadero sentido, «*tantorum Patrum documenta*», empresa con la que pretendía poner de manifiesto que la doctrina de la tesis de Focio tergiversa las enseñanzas de aquéllos<sup>66</sup>.

Ni es otro el propósito que movió a Melitiniota a escribir sus dos referidos opúsculos *De ecclesiastica unione latinorum et graecorum* y *De Procesione Spiritus Sancti*. En ámbos, junta la exégesis de textos del Nuevo Testamento con atinados y profundos análisis de testimonios, extraídos de los escritos de los Santos Padres<sup>67</sup>.

<sup>63</sup> M. G., 141, 18, 2.

<sup>64</sup> En los capítulos I, II y III se ocupa, exclusivamente, de él; y en el cap. I hace verdadera crítica textual. M. G. 141, 157 ss. — Véase L. LOHN, S. J., *Doctrina S. Basilii Magni de Processionibus divinarum Personarum*, Gregorianum, X, 1929, pág. 329-364, 461-500.

<sup>65</sup> Después de plantear el tema en los siguientes términos: «an per Filium Spiritus Sanctus a Patre procedit, an vero ex Patre absque medio et non per Filium», prosigue: «Et primum quidem a multis sanctis doctoribus traditum fuisse, secundum a nemine, existimo omnes homines, qui in sacris litteris exerciti sunt, et aequitate diriguntur suo testimonio comprobaturus» (M. G. 142, 532, C).

<sup>66</sup> M. G. 142, 574, A.

<sup>67</sup> En la primera de las dos expresadas obras, resume el contenido de su estudio en las siguientes líneas: «Nos... divino loquas sanctorum interpretationes sequentes, necnon eorumdem et Apostoli dicta non pauca evangelicam Domini vocem exponentia, quae praecedente oratione fere omnia suo tempore opponemus, dicimus Spiritum Sanctum ex Patre per Filium, ideoque ex Filio, quasi per Filium accipere existentiam» (M. G. 141, 1050, n. 12). M. G. 141, 1051-1079; 1146-1154; 1159-1250.

De todo lo precedente se infiere que tan innegable como el *exclusivamente especulativo* procedimiento usado, de hecho, por el Bto. Llull, en sus opúsculos y tratados relativos a la Procesión del Espíritu Santo, lo es el *predominantemente positivo* de los más destacados teólogos latinófonos orientales, coetáneos del Maestro mallorquín.

También es indubitable que, a pesar de la estancia del Bto. Llull en el Oriente cristiano alrededor de los años 1279-1282<sup>68</sup>, aquellos indígenas poseían un conocimiento más amplio y preciso de las circunstancias del cisma.

Blémmydes y Veccos habían pertenecido al grupo de los enemigos de la unión y, habían mantenido la tesis fociana de la Procesión del Espíritu Santo. Por lo cual, se hallaban revestidos de singular autoridad para juzgar de la aptitud y eficacia de un sistema de refutación de aquellos errores teológico-trinitarios; y, por lo mismo, para acertar, al tener que escoger el suyo propio.

A primera vista, la índole del *método positivo*, adoptado lo mismo por Veccos y Blémmydes que por Melitiniota, parece que objetivamente ha de interpretarse como un reproche al procedimiento *puramente racional* seguido, de hecho, por el Bto. Llull<sup>70</sup>. Pero no es ésta la relación objetiva ni la subjetiva que guardan entre sí el método del Bto. Llull y el de aquellos teólogos. Ni objetiva ni subjetivamente, hablando, el carácter positivo de los escritos de estos últimos encarna reproche alguno al del Maestro mallorquín, por cuanto —según se ha consignado anteriormente —a pesar de unir a éste y a aquéllos una finalidad común<sup>71</sup>— el fin específico que se proponían lograr

<sup>68</sup> S. GARCÍAS PALOU, *La Presencia de Focio en una obra del Bto. Ramón Llull, en sus relaciones con su supuesta primera estancia en el Oriente cristiano*, Estudios Lulianos, VI, 1962, 148-150.

<sup>69</sup> Escribimos *objetivamente*, porque a nadie consta que conocieran los escritos del Bto. Llull; ni que éste tuviera noticia de los tratados y opúsculos de aquéllos. Por lo menos, no se ha descubierto vestigio o huella alguna en los mismos en los escritos de índole orientalista del Beato mallorquín, como descubrí, en el luliano *Liber de quinque sapientibus*, una serie de argumentos de índole puramente racional o especulativa expuestos por Focio en su tratado *De Spiritus Sancti Mystagogia* (Véase el citado artículo «*El tratado «De Spiritus Sancti Mystagogia», de Rocio...»*, págs. 322-331).

<sup>70</sup> Decimos *de hecho*, porque reconoce el valor del argumento *per auctoritates*, aunque no lo use.

En la *Petitio* dirigida a Bonifacio VIII, escribía: «Multum etiam expedit quod graeci et alii schismatici reuniantur ecclesiae sacrosanctae, quod fieri poterit disputando *per auctoritates* et rationes necessarias...» (Paris Nat. Lat. 15.450, 543 r.). Pero no aduce argumentos *per auctoritates* «quia... auctoritates possunt diversimode exponi, et de ipsis haberi diversae opiniones...» (*Liber de quinque sapientibus*, P. I., ed. cit., pág. 4).

<sup>71</sup> La meta común era demostrar que el Espíritu Santo procede del Padre y del

aquellos teólogos latinófonos y el perseguido por el Bto. Llull son distintos.

La *finalidad inmediata* de Veccos, Blémmydes y Melitiniota era demostrar la oposición existente entre la doctrina fociana de la Procesión del Espíritu Santo, de una parte, y la de los Santos Padres y Doctores, de la otra; y para alcanzarla, como es obvio, no cabía sino apelar al *argumento de tradición*, al *método positivo*.

En cambio, el Bto. Llull se propone, *directa e inmediatamente*, demostrar que la tesis latina sobre aquel tema trinitario es la verdadera y que la cismática es la falsa; para lo cual —en el orden de *razones teológicas de segundo orden*<sup>72</sup>— utiliza argumentos de índole especulativa o netamente racional, basados en el modo de ser, esencial a Dios<sup>73</sup>.

Este método luliano no podía ser aplicado para la realización del propósito que movía las plumas de los tres mencionados teólogos talinófonos orientales, porque su eficacia, en esta hipótesis, es nula. Pero el objetivo que se propuso el Bto. Llull, era distinto; y, con relación al mismo, su método puramente racional podía resultar más adecuado.

En una palabra, procedimientos distintos, correspondientes a finalidades distintas.

Por otra parte —y tal vez sea ésta de más alta significación científica— no debe olvidarse que la mayoría de razones desarrolladas por Focio en el tratado *De Spiritus Sancti Mystagogia* es de naturaleza especulativa; y, por consiguiente, nada tiene de extraño ni de inconducente que el Bto. Llull, que conoció aquella obra<sup>74</sup>, se situara en la línea de mayor relieve de su contextura.

S. GARCÍAS PALOU, PBRO.

---

Hijo, porque, aunque los teólogos latinófonos orientales se proponían poner de manifiesto que el cisma había roto la línea de la Tradición, implícitamente, querían demostrar y demostraban que la doctrina verdadera es la que enseña que el Espíritu Santo Procede del Padre y del Hijo.

<sup>72</sup> Decimos de *segundo orden*, porque en el mismo prólogo del *Liber de quinque sapientibus*, obra de finalidad unionista, escrita para el diálogo con los griegos, nestorianos y jacobitas, expresa lo siguiente: «*nec tu, amice, credas quod de Fide christianorum possit dari demonstratio «propter quid», nec demonstratio palpabilis, sicut de rebus sensualibus, ut fit in scientia Geometriae...*» (Ed. cit., pág. 4, col. 1.<sup>a</sup>).

<sup>73</sup> «*Graeci ...dicunt quod Spiritus Sanctus non procedit a Filio sed tantummodo a Patre, et sic in disputatione cum ipsis recurrendum est ad divinas rationes et ad actus earum in quibus essent sua correlativa difformata, posito quod ipsi graeci dicunt, sit verum...*» (*Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, Dist. 2.<sup>a</sup>, p. V.<sup>a</sup>, ed. cit., pág. 123).

<sup>74</sup> Véase nuestro estudio *El tratado «De Spiritus Sancti Mystagogia», de Focio, en el «Liber de quinque sapientibus», del Bto. Ramón Llull*, RET, tom. cit., 322-326.



## LA ESCUELA DE RAMÓN LLULL, DE BARCELONA SUS ALUMNOS, LECTORES Y PROTECTORES (\*)

21

Barcelona, 18 junio 1462

*Título de Maestro en Artes a favor de Gabriel Dez-Clapers.*

«In Dei nomine et eius Genitricis Virginis Glorioso. Universis et singulis presentes literas sive presens publicum instrumentum inspecturis.

Nos Bernardus de Granollacho, arcium et medecine professor, cancellariusque universitatis alme Studi Generalis Artistarum et Medicorum civitatis Barchinone, salutem in eo qui pro nobis voluit Iherosonimus Crucifigi humana condicio a sui primordio in lucem inerudita proveniens si sapiencia lumine ilustratur dignis et altis est laudibus extollenda illique gloriosum nomine habere merentur qui longa assiduitate, labore et industria vigilatis per accutissimas doctrine semitas ambulantes ad perfeccionem sui studi inclitam prexerunt, natu cum probi viri premiorum exhibicionem et honoris culmina consequitur ceteri ardencius ad virtutum studia intuitur pro viribus pervenire.

Huic est quod honorabilis Gabriel dez Clapers, oriundus civitatis Maioricensis, Barchinone degens, qui in studio arcium laboriose, laudabiliterque diuturnis temporibus pernoctavit tam in Studio presentis civitatis, quod in diversis aliis locis ubi generale viget studium prout vobis constat apertissime pro processum ipsius sui examinis, tam in vita, moribus et nathalibus, quam in disputacionibus, tam per intencionem quam aliis per eandem publice disputatis sic per Dei gratiam perfecit in arcium sciencia supradicta.

Quod die veneris, decima octava presentis mensis junii, anno a Nativitate Domini millesimo CCCCLXII. ipse honorabilis Gabriel Cla-

---

(\*) Véase ESTUDIOS LULIANOS, VI, 1962, 187-209; VIII, 1964, 93-117.

pers, presentatus coram nobis per egregium virum dominum Ferdinandum de Ayerba, magistrum in artibus et medicina, et suppositus secreto examini dicti honorabilis Ferdinandi de Ayerba ac nostri prefixi cancellarii et omnium magistrorum collegiatorum dicti nostri Studii, in quadam camera nostri hospicii taliter ipse honorabilis Gabriel dez Clapers se habuit in examine supradicti in artium facultate sepe dicta legendo, repetendo questiones argumenta dictorum magistrorum ac nostri examinantium resumendo, quod post arduam examinationem factam per dictos honorabiles magistros ac nos de eodem honorabili Gabrieli dez Clapers, tam publico quam secreto fuit ab ipsis omnibus doctoribus et magistris et nobis et aliis ibidem presentibus et audientibus, concordi voto juramenta medio deponentibus, approbatus et inventus sufficiens, abtus et idoneus ad magisterii gradum in artibus assumendi.

Nos Bernardus de Granollacho, cancellarius, qui supra auctoritate officii quo funguntur in hac parte dictum Gabrielem dez Clapers, in quadam magna camera dicti nostri hospicii personaliter in nostri presencia constituimus prefata die et juxta etiam aliorum magistrorum dicti nostri Collegii et quam plurimorum aliorum honorabiliorum virorum et hominum diversorum statum ibidem conveniencium in multitudine satis grandi, nominavimus publice et etiam nominamus, declaravimus et declaramus decetero fore magistrum in artibus ipsique honorabili Gabrieli Clapers, humiliter petenti et acceptanti tamquam benemerito et hac promocione dignissimo legendi, docendi, disputandi, desiminandi et interpretandi in catedram magistralem ascendendi, illamque regendi in arte sciencie prelibata et quoslibet alios actus in ipsa sciencia publice exercendi in dicta civitate Barchinone et ubique locorum, ut ipse sciencie magister, de unanimi consilio et assensu doctorum et magistrorum dicti nostri Collegii predictorum ad hec stancium, plenam et liberam licenciam contulimus et concessimus ac tradimus omnimodam facultatem.

Et his peractis incontinenti recepit ipse honorabilis Gabriel Clapers a nobis dicto cancellario insignia magistratus, videlicet, catedram librum clausum et apertum, birretum, anulum et benediccionem paternalem et pacis osculum ab omnibus doctoribus et magistris nostri Collegii superius nominatis, ut ipse honorabilis Gabriel Clapers sic ab omnibus insignitus et coronatus similiter in eterna gloria coronetur per eum qui est benedictus in secula seculorum. Amen.

In quorum omnium et singulorum fidem et testimonium premisorum, presentes nostras literas sive presens publicum instrumentum per Bartholomeum del Bosch, notarium publicum et infrascriptum et

nostre universitatis scribam, eidem honorabili Gabrieli Clapers fieri jussimus sigillo cancellariatus nostri Studii impendentis muniti.

Datum et actum Barchinone, decima octava die junii, anno a Nativitate Domini Millesimo quadringentesimo sexagesimo secundo, presentibus venerabilis Antonio Salavert, mercatore Barchinone, Johanne de Sancta Lasserio, ville Berge, et Johanne Roig, scriptore habitatore Barchinone.

Vidit Bernardus de Granollacho, artium et medecine magister, cancellarius Studii Medicorum et Artistarum Barchinone».

AHPB. Bartolomé del Bosch, leg. 6, man. 9, años 1462-1463.

## 22

Barcelona, 30 diciembre 1469

*Asignación de censal a los Aniversarios de Santa María del Mar y a la Escuela Luliana, de Barcelona, formalizada por los albaceas de Pedro Pontich.*

«Die sabbati .XXX.<sup>a</sup> mensis decembris anno predicto millesimo CCCC.LXX.<sup>o</sup> (1469).

Nos Bernardus Colomer et Johannes Conomines, chirurgici, cives Barchinone, manumissores et exequutores, una cum aliis predeffunctis testamenti seu ultime voluntatis venerabilis Petri Pontich, quondam chirurgici, civis eiusdem civitatis, prout de ipsa manumissoria plene constat cum dicto testamento dicti quondam Petri Pontich, quod fecit et ordinavit Barchinone, prima die julii anno a Navitate Domini millesimo CCCC. sexagesimo.

Attendentes dictum quondam Petrum Pontich, cum dicto suo testamento instituisse sibi heredem universalem Scolam vocatam d'en Lull, in certo casu qui locum habuit per mortem Nicholauae, filie sue sub hiis verbis:

Omnia vero alia bona mea, mobilia et immobilia, iura, voces et acciones meas quecunque sint et eciam ubicunque sint, dimitto Nicholauae, filie michi et domine Bartholomene, quondam uxore mee comune, instituans dictam Nicholauam, filiam meam, michi heredem universalem.

Verum si dicta Nicholaua, filia mea, vixerit vel non vixerit et michi heres non erit vel erit et decesserit quocumque sine liberis, uno vel pluribus, de legitimo et carnali matrimonio procreatis, in hiis casibus et quolibet eorum, substituo sibi et michi heredem universalem instituo dictam Scolam vocatam d'en Lull, dando et concedendo

dictis manumissoribus meis, quod casu quo dicta mea hereditas vigore substitutionis aut institutionis predictae ad dictam Scolam provenire contingat, petendi, recipiendi et habendi eorum propria auctoritate et absque licencia et auctoritate alicuius curie et persone, omnia et singula bona mea, mobilia et immobilia, habita et habenda.

Et illa que in pecunia numerata non consistant, in encantu publico vendant seu vendi et tradi faciant, et jura et acciones meas seu dicta hereditas mee, cedant et mandent de eviccione caveant.

Et pro ipsa eviccione que vendiderunt cetera bona mea seu dicte mee hereditatis obligent, precia eorum recipiant.

Et apocas faciant et firment et omnia alia faciant que ad perfectionem dictarum vendicionum fieri requirantur et quo eis debere fieri videatur queque ego facere possem si viverem et ipsa precia et alia pecuniam meam seu dicte hereditatis mee, solutis legatis et completis omnibus suprascriptis, idem manumissores mei, in empzione tot morabatorum alodialium et censualium mortuorum quot haberi poterint, et smercient in loco tuto et securo, ad eorum cognitionem, et ipsos morabatinos seu censualia mortua, assignent jamdicte Scole, pro sustentacione vite magistri et scolarium in dicta Scola addiscencium.

Volens, disponens et ordinans, quod si aliquid ex censualibus predictis redimi seu lui contingat, quod precia eorundem smercientur super aliquo loco et tuto adeo ut dicta Scola et scolares eiusdem valeant provideri et sustentari.

Attendentes inquam dictum Petrum Pontich, in dicto suo ultimo testamento, legasse Scole vocate d'en Lull, quoddam censuale sub hiis verbis:

Item, dimitto Scole vocate d'en Lull, constructe seu edificate coram ecclesia monasterii fratrum beate Marie de Carmelo Barchinone, totum illud censuale mortuum, tam in precio seu proprietate ac pensionibus deinde debendis. Quodquidem censuale mortuum est pensiones annis centum solidorum et proprietatis seu precii centum decem librarum barchinonensium, quod magister Ferdinandus, sartor, civis Barchinone, et domina Eulalia, eius uxor, comorantes in vico vocato de la Mar, dicte civitatis, titulo vendicionis per dictos coniuges michi facte in posse discreti Bernardi Pi, notarii Barchinone, prefati coniuges michi faciunt et prestant et facere et prestare tenentur anno quolibet perpetuo quinta decembris.

Et predictum censuale mortuum dimitto jamdicte Scole eo modo quo quedam domina Mergarita eidem Scole dimissit quoddam censuale mortuum certe annue pensionis, quod dicta domina Mergarita

recipiebat anno quolibet super universitatis ville Castilionis Impu-  
riarum.

Attendentes denique dictum quondam Petrum Pontich, legasse  
anniversariis comunibus ecclesie beate Marie de Mari Barchinone,  
nonnullos morabatinos pro anniversariis faciendis in dicta ecclesia  
sub hiis verbis:

Volens et ordinans quod dicti manumissores mei incontinenti  
post obitum meum, eorum propria auctoritate et sine licencia et auc-  
toritate alicuius curie et persone, ad manus ipsorum recipiant et ap-  
prehendant, omnes illas domos seu hospicium cum uno portali extra  
in viva publica apperienti, in quibus domibus sive hospicio olim so-  
lebant esse tria portalia, cum solo et suis edificiiis ex abisso usque in  
celum, et cum introitibus, exitibus, juribus et pertinenciis suis, quod  
ego titulo mee proprie empconis quam inde feci a manumissoribus  
et exequutoribus testamenti seu ultime voluntatis Bernardi Canet, quon-  
dam, mercatoris, civis Barchinone, cum instrumento publico acto Bar-  
chinone, sub duobus kalendariis, quorum primum est nonadecima et  
ultimum vicesima die julii anno a Nativitate Domini millesimo CCCC.  
XXXXVI.<sup>o</sup>, et clauso per Petrum Solerii, auctoritate regia, notarium  
publicum Barchinone, et per eorum beneficiatos nomnie eorundem,  
et sub dominio et alodio predictorum altarium, tamquam laicam et  
privatam personam, ad censum octo morabatinorum anno quolibet  
perpetuo solvendorum in festo Omnium Sanctorum, ad racionem no-  
vem solidorum Barchinone de terno, pro uno quoque dictorum octo  
morabatinorum.

Et ipsis domos sive hospicium, prefati manumissores mei ven-  
dant seu tradi faciant in encantu publico plus offerentibus persone  
seu personis, et pro illis precio seu preciiis aut peccunie quantitibus  
quibus dictis manumissoribus meis fuerit bene visum.

Et jura et acciones meas seu dicte mee hereditatis cedant et man-  
dent, de eviccione caveant. Et pro ipsa eviccione cetera bona mea et  
hereditatis mee obligent, precio eorum recipiant et apocam faciant  
firmem de eisdem.

Et omnia alia faciant que ad perfeccionem predictorum fieri re-  
quirantur, et que eis fieri debere videatur queque ego facere possem  
si viverem et ipsum precium seu peccunie quantitates que ex dictis  
domobus seu hospicio processerint convertant idem manumissores in  
empcione tot morabatinorum seu censualium mortuorum in loco tuto  
quot haberi poterint ad eorum cognicionem.

Et ipsos morabatinos seu censualia mortua assignent ecclesie bea-  
te Marie de Mari, pro anniversariis in eadem ecclesie fiendis anno

quolibet perpetuo, pro anima mea, parentum meum et omnium fidelium defunctorum.

Fuit assignatum dictum censuale in precio et pensionibus debitis et debendis anniversariis ecclesie de Mari et Scole d'en Lull, communiter et pro indiviso.

Testes etc.: venerabiles Nicholaus Julia, mercator, Andreas Clotes, candelarius, cives, et Bernardus Vila, scriptor Barchinone.»

AHPB. Dalmacio Ginebret, llig. 1 man. 2 años 1469-1470.

## 23

Barcelona, 18 Febrero 1479

*Juan de Masguillem, testigo de la cesión de crédito otorgada por Francina, viuda del notario Juan Osona, a Esteban Salaverdenga.*

«Dicta die jovis .XVIII.<sup>a</sup> mensis febroarii anno a Nativitate Domini millesimo CCC.LXXVIII.<sup>o</sup>.

Ego Francina, uxor discreti Johannis Osona, quondam notarii civis Barchinone, insolutum et satisfaccionem illarum viginti quinque librarum Barchinone, per me debitarum vobis Stephano Salaverdenya, paratori civi Barchinone, facta per vos michi gracia de residuo ratione plurium pensionum per me vobis debitarum ex illo censuali mortuo pensionis annue quinquaginta solidorum barchinonensium, quod ego vobis facio et presto anno quolibet decima sexta mensis januarii, cedo vobis eidem Stephano et vestris, omnia jura, [et] acciones michi competentes contra Petrum Moner alias Perrinet, sartorem ville Oloti et dominam Blancham, eius uxorem, et in omnibus pensionibus per dictos conjuges michi debitis et de cetero debendis, ex illis duabus censualibus mortuis, unum videlicet pensionis annue...

Testes discretus Ludovicus Castellet, prebiter beneficiatus in sede Barchinone, Johannes de Masguillem, studens in Sciencia magistrum Raymundi Lull ville Perpeniani».

AHPB. Bartolomé Costa, leg. 8, man. años 1478-1479.

## 24

Barcelona, 16 octubre 1479

*Poderes otorgados por Pedro de Mena, lector de la Escuela Lulliana de Barcelona, a fray Miguel Dez-Clapers, prior del monasterio de la Cartuja, del reino de Mallorca,*

«Die sabbati .XVI. octobris anno a Nativitate Domini M.<sup>o</sup> CCCCLXXVIII.<sup>o</sup>.

Noverint universi. Quod ego Petrus de Mene, bacallarius in artibus, lector Scolarum Magistri Raymundi Lulli in civitate Barchinone, ex certa sciencia constituo et ordino procuratorem meum certum et specialem et ad infrascripta etiam generalem, ita quod specialitas generalitati non deroget neque e contra vos reverendum fratrem Michaelem dez Clapes, priorem monasterii de Cartoxa, in subscripto regno Maioricarum, licet ab hiis absentem tanquam presentem, ad petendum, videlicet, exigendum, recipiendum et habendum pro me et nomine meo, illas viginti libras et sexdecim solidos monete Maioricarum, que michi ut lectori dictarum Scolarum debentur pro universitatem civitatis et regni Maioricarum, ratione illius censualis mortui consimili peccunie quantitatem quam dicta universitas prefatis civitatis et regni, lectoribus Scolarum dicti Magistri Raymundi Lulli, facere et prestare tenentur annis singulis in mensis octobris. Et de his que receperitis apocham et apochas faciendum nomine meo et firmandum et demum ac generaliter omnia et singula alia faciendum et libere exercendum in predictis et circa ea et super dependentibus seu emergentibus ex eisdem quecumque ad hec utilia fuerunt et necessaria ac etiam oportuna queque ego facere possem si adessem.

Ego enim confidens de vobis dicto reverendo procuratore meo, trado et comitto vobis in et super predictis et circa ea plenarie vices meas cum plenissimas potestate et facultate. Promittens vobis notarii que etiam infrascripto tanquam publice persone pro vobis et vestris et aliis quorum intersit recipienti et legitime stipulanti et me semper habere gratum et firmum quicquid per vos dictum procuratorem meum in premissis et circa ea pro me et nomine meo procuratum et actum fuerit sive gestum et nullo tempore revocare sub honorum meorum omnium ubique obligatione.

Actum est hoc Barchinone, XVI.<sup>a</sup> die mensis octobris anno a Nativitate Domini millesimo CCCCLXX nono.

Signum Petri de Mene, predicti, qui hec laudo et firmo.

Testes huius rey sunt discretus Vincencius Barril, clericus residens et Jeronymus Ça Font notarius habitator Barchinone».

AHPB. Antonio Vinyes, leg. 27, man. com. 55 años 1478-1480.

JOSÉ M.<sup>a</sup> MADURELL MARIMÓN  
Barcelona

(Concluirá)



## CRONICA

### Llull i cultura catalana al III Congrés Internacional de Filosofia medieval

La «Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale» (S. I. E. P. M.) celebrà a La Mendola (Bolzano, Itàlia) el seu III Congrés, del 31 d'agost al 5 de setembre del 1964. Participaren o assistiren als treballs del Congrés més de 250 medievals. La *Maioricensis Schola Lullistica* i el *Raimundus-Lullus Institut* foren representats pels següents membres del magisteri o del professorat de la *Schola*: Dres. D'Allerit, D'Alverny, Vanni-Rovighi; PP. Batllori, Colomer, Platzeck; Drs. Carreras i Artau, De Gandillac, Llinarès, Riedlinger, Sala-Molins.

Cal esmentar primerament dos fets que interessaran molt als «professionals» de la recerca lul·liana i als especialistes de la història del pensament català:

Una de les sis sessions plenàries del Congrés fou consagrada a la magistral dissertació del P. Platzeck: *Der Naturbegriff Raimund Lulls im Rahmen seiner Ars Magna*. (Precisem el tema general del Congrés: *la Filosofia de la Natura a l'Edat Mitja*).

L'Assamblea General, a la unanimitat gairebé absoluta, portà a la presidència de la SIEPM (societat de la que és membre la *Maioricensis Schola Lullistica*) al nostre volgut i venerat Dr. Joaquim Carreras i Artau.

Aquests dos fets mostren, de la manera més evident, que els medievalistes d'arreu reconeixen aramai la importància del pensament lul·lià en la història de les idees, i coronen en la persona del més gran historiador actual del lul·lisme el treball immens realitzat fins ara en la recerca lul·liana: el nostre venerat mestre vol veure en la seva elecció un homenatge pòstum al seu il·lustre germà i un encoratjement a tots als historiadors de les persones i de les coses nostranes.

Al mateix dia en que el P. Platzeck llegia i defensava la seva magistral dissertació en la sessió plenària presidida pel Dr. Pring-Mill, historiadors de Catalunya medieval i lul·listes es reunien en una sessió especial per a escoltar i discutir tres comunicacions:

El P. Batllori donà nous detalls i arguments nous per a la datació de les traduccions gregues dels escrits de n'Arnau de Vilanova i suggerí pistes per a la recerca dels llocs on aquestes traduccions foren fetes.

El Dr. Pring-Mill parlà de l'estructura del *Liber de Natura* d'en Ramon Llull, quines particularitats formals (sobretot, l'omissió de la qüestió: *Utrum natura sit*) poden explicar-se tenint en compte la finalitat del llibre, destinat a un públic ben determinat: els monofisites.

El Dr. Llinarès elaborà una argumentació *a fortiori* sobre el no-alquimisme d'en Llull: l'idea lul·liana de naturalesa i els seus postulats filosòfics condemnen l'alquímia tan clarament com els textos lul·lians expressament anti-alquimistes.

De les discussions, dirigides pel director de sessió, el P. Colomer, cal tenir en compte sobretot la intervenció de la Srta. Zambelli de l'Arxiu Municipal de Florència, que insistí sobre la necessitat d'estudiar més i més l'alquímia pseudo-lul·liana; i la del Dr. Madkour, de la Universitat del Caire, precisant que l'argumentació anti-alquimista d'en Llull (tal com fou presentada pel Dr. Llinarès) recorda l'argumentació d'Al Kindi sobre el mateix tema.

En una altra sessió, el Dr. Carreras i Artau dissertava sobre la personalitat d'en Joan Marbres (J. Canonicus o bé J. Catalanus), la seva obra i l'estructura de la seva física natural.

L'endemà de l'elecció del Dr. Carreras i Artau a la presidència de la SIEPM, l'«Asociación Española para la Filosofía Medieval» donà una recepció en l'honor del nou president. Per a l'AEFM parlà el Dr. Cruz Hernández. El P. Batllori felicità al Dr. Carreras i Artau en nom de la SIEPM.

L. SALA MOLINS

París

# INDICE

del Volumen VIII (1964)

## ESTUDIOS

ALONSO ALONSO, S. J. (P. M.), <i>Traducciones árabeo-latinas en el siglo XIV o a fines del siglo XIII</i> . . . . .	54-66
ALVARO DE BARCELONA, O. F. M. CAP. (P. FRAY), <i>Llull i el doctorat de la Immaculada</i> . . . . .	5-16
CARRERAS ARTAU (J.), <i>En torno al primer siglo del lulismo</i> . . . . .	83-90
CRUZ HERNÁNDEZ (M.), <i>La filosofía árabe occidental del siglo XIV</i> . . . . .	66-72
GAMA CAEIRO (F. DA), <i>Aportación para el estudio de las fuentes del pensamiento místico del Bto. Ramón Llull</i> . . . . .	33-41
LOMBA (JOAQUÍN), <i>La estética de Ibn Hazm y «El libro del Buen Amor»</i> . . . . .	72-79
MOREIRA DE SA (ARTURO), <i>Actividades e proyectos do Centro de Estudos de Psicologia e de Historia da Filosofia</i> . . . . .	80-83
OLIVER, C. R. (ANTONIO), <i>La «Donatio Constantini» en los escritos y en la mente de Ramón Llull</i> . . . . .	155-170
PLATZECK, O. F. M. (FR. ERARDO-W.), <i>Descubrimiento y esencia del Arte del Bto. Ramón Llull</i> . . . . .	137-154
RÁBADE ROMEO (SERGIO), <i>La metafísica del siglo XIV</i> . . . . .	17-33
SEGÚI, M. SS. CC. (P. GABRIEL), <i>Relaciones del Císter y de San Bernardo con el Bto. Ramón Llull</i> . . . . .	171-189
TRÍAS MERCANT (S.), <i>Las tesis filosóficas en la Universidad Luliana</i> . . . . .	191-214
VAJDA (GEORGES), <i>Quelques aspects de la philosophie juive d'Espagne au XIV siecle</i> . . . . .	41-53

## NOTAS

GARCÍAS PALOU (S.), <i>El método teológico usado por el Beato Ramón Llull en sus escritos relativos al cisma griego, y el de sus coetáneos teólogos latinófonos</i> . . . . .	215-227
---	---------

## TEXTOS

MADURELL MARIMÓN (J. M. <sup>a</sup> ), <i>La Escuela de Ramón Llull, de Barcelona</i> , 93-117, 229-235	
--	--



ROBERT PRING-MILL

# EL MICROCOSMOS LUL·LIÀ

172 pàgines

Editorial

THE DOLPHIN BOOK CO. LTD

OXFORD

1961

Direcció 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

Direcció 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 STEGMULLER

*Profesor ordinario público* de la Universidad de Freiburg i. Br. y  
*Magister* de la MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA

---

Otros tomos publicados:

TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, en 4.º, 520 páginas.

TOMO II (OPERA MESSANENSIA ET TUNICIANA), 1960, en 4.º,  
568 páginas.

Preparados por el Dr. JOHANNES 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)