

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núm. 25

S U M A R I O

IN MEMORIAM

El Excmo. y Rdmo. Dr. D. Jesús Enciso Viana, Obispo de Mallorca y Gran Canciller de la «Maioricensis Schola Lullistica» I

ESTUDIOS

CARD. J. ANSELMO M. ALBAREDA, *Lul·lisme a Montserrat al segle XV^e* pág. 5
EXCMO. Y RDMO. DR. LEOPOLDO EIJO GARAY (†), *Las «razones necesarias» del Beato Ramón Llull, en el marco de su época* pág. 23
LUIS SALA MOLINS, *Le refus de l'identification dans la mystique lullienne* pág. 39
P. ANTONIO OLIVER, C. R., *El Beato Ramón Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV* pág. 55

NOTAS

S. GARCÍAS PALOU, *Eficacia del método especulativo, seguido por el Bto. Ramón Llull en sus tratados que versan sobre el capital error trinitario de la desmembración oriental* pág. 71
S. TRÍAS MERCANT, *Las tesis filosóficas en la Universidad Luliana.* pág. 85

TEXTOS

JOSÉ M.^a MADURELL MARIMÓN, *La Escuela de Ramón Llull, de Barcelona* pág. 93

BIBLIOGRAFÍA

I. *Bibliografía medievalística y luliana*, pág. 105. — II. *Bibliografía general selecta*, pág. 119. — III. *Libros recibidos*, pág. 124.

CRÓNICA

I. *Certamen Luliano-Internacional-Científico-Literario*, pág. 129. — II. *Investidura del nuevo «Magister»*, Rdo. P. Eusebio Colomer, S. J., pág. 131. — III. *Jubilación universitaria del «Magister»* Dr. Carreras Artau, pág. 138. — IV. *Tres conferencias lulianas del «Magister»* R. D. F. Pring-Mill, pág. 142.

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).

IN MEMORIAM

El Excmo. y Rdmo. Dr. D. Jesús Enciso Viana, Obispo de Mallorca y Gran Canciller de la "Maioricensis Schola Lullistica".

El día 21 de septiembre último, moría, en esta ciudad de Palma de Mallorca, el que era nuestro Obispo y el Gran Canciller "ad honores" de nuestro Instituto.

Pero no fue, a decir verdad, un título meramente honorífico el que ligó al Dr. Enciso Viana a esta "Maioricensis Schola Lullistica" y a nuestras tareas centradas en el campo del lulismo y del medioevo; sino que su espíritu científico, la admiración que tributaba al Bto. Ramón Llull, el aprecio que profesaba a la vida de estudio sereno, constante y profundo, y su larga y estrecha vinculación al "Consejo Superior de Investigaciones Científicas", eran las auténticas fibras que tejían el lazo que, durante nueve años, le mantuvo unido a nuestros ideales y trabajos científicos y a la empresa de nuestras dos publicaciones primarias: la edición crítica de *Opera latina* del gran Maestro medieval y la revista cuatrimestral *Estudios Lulianos*.

Ya, en los mismos inicios de su pontificado mayoricense, le plugo visitar la sede y biblioteca de nuestro Instituto, instaladas, a la sazón, en el domicilio de su fundador y primer Rector, Dr. Francisco Sureda Blanes. Poco tiempo después, se dignaba ocupar la presidencia de la sesión académica, celebrada con motivo de la investidura del nuevo "Magister", Dr. Friedrich Stegmüller, Profesor Ordinario - Público de la universidad de Freiburg in Br.; y, apenas transcurrido un mes, se halló en el trance doloroso de tener que presidir el entierro del mismo benemérito Dr. Sureda Blanes.

El epistolario lulístico que formaba parte del archivo personal del Excmo. y Rdmo. Dr. D. Leopoldo Eijo Garay, Patriarca - Obispo de Madrid - Alcalá y "Primus Magister" de esta *Schola*, y que fue legado a nuestra biblioteca, testimonia la solicitud y presteza con que, al ocu-

rir la muerte del referido primer Rector, veló por la continuidad de este Instituto y se propuso asegurar la tutela del "*Consejo Superior de investigaciones Científicas*", que venía amparando a aquél desde el año 1949, en que fue adscrito, directamente, al Patronato "Raimundo Lulio".

Nuestro difunto Canciller se asociaba, gustosamente, a nuestros más relevantes acontecimientos académicos, y se complacía en exteriorizar la satisfacción que le causaba el ambiente científico de los mismos. En virtud de iniciativa propia, presidió la solemne sesión académica que esta "*Maioricensis Schola Lullistica*" celebró en el salón de sesiones de la Excm. Diputación Provincial, el 16 de mayo de 1956, a raíz de la toma de posesión, por el Dr. Garcías Palou, del Rectorado de la misma; y el mismo Excmo. Gran Canciller pronunció el discurso de presentación del nuevo Rector. El día 7 de junio del siguiente año 1957 ingresó en el "*Magisterio*" de esta *Schola* el Excmo. Dr. D. Juan Zaragüeta, Director del *Instituto "Luis Vives" de Filosofía*, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas; y el Dr. Enciso Viana, movido del deseo de honrar a tan ilustre personalidad, asistió al brillante acto académico —cuya presidencia ocupó— e invistió al nuevo y sabio "Magister". Con motivo del *I Congreso Internacional de Lulismo*, convocado en Formentor, en 1960, el Excmo. Sr. Obispo Enciso Viana, celebró, junto al sepulcro del Bto. Ramón Lull, en la Basílica de San Francisco de Asís, la Misa que precedió a las tareas científicas, y pronunció bella, devota y alentadora plática, para definir las líneas más características de la espiritualidad del Bto. Ramón Lull, que presentó a tan sabios maestros de doce naciones europeas y americanas como ejemplar para el hombre de ciencia de hoy; y, horas más tarde, ya en Formentor, participaba, personalmente, como Gran Canciller del Instituto organizador, en la sesión inaugural de aquella asamblea científica, con la aportación de un denso y luminoso parlamento que siguió a la lección introductoria del hoy Eminentísimo Sr. Cardenal Albareda, Prefecto, a la sazón, de la Biblioteca Apostólica Vaticana; al discurso de presentación del Congreso, del Dr. Garcías Palou y al de apertura del mismo, pronunciado por el Presidente General, Rdm. P. Fray Ephrem Longpré, O. F. M. Se asoció, de nuevo, a las tareas científicas de aquella memorable reunión de maestros, asistiendo, el sábado, día 23 de abril, a la sesión de clausura y pronunciando el último discurso —de satisfacción propia, de felicitación y de despedida—, que los ochenta lulistas y medievalis-

tas, allí congregados, escucharon, después del que resumió la labor del Congreso, del Dr. Garcías Palou, y del final del Rdmo. P. E. Longpré.

Al día siguiente, domingo, d.a 24, celebróse un coloquio internacional de divulgación luliana, que dirigió el "Magister de la *"Maioricensis Schola Lullistica"* y catedrático de la universidad de Madrid, Dr. Muñoz Alonso; y nuestro Gran Canciller acompañó a las autoridades de la nación, embajadores, autoridades provinciales y profesores nacionales y extranjeros, invitados por la Dirección General de Relaciones Culturales, del Ministerio de Asuntos Exteriores.

A raíz de la conmemoración del *VII Centenario de la Conversión del Bto. Ramón Llull*, escribió hermosa y ferviente Carta Pastoral (enero, 1962), cuyo texto honró las páginas de *Estudios Lulianos*. *"Queremos, escribía, que durante este año, que deseamos inaugurar con un solemne Pontifical el día de la Conversión de S. Pablo, se levante la voz de los maestros, que ya, hace algo más de un año, supieron convocar un doctísimo congreso de estudios lulianos, y haga llegar a nuestro pueblo el conocimiento de esta gran figura del saber. Sabemos que ha de ser empresa fácil y gustosa para quienes sostienen con tanto prestigio la "Maioricensis Schola Lullistica" y publican una revista de carácter científico como "Estudios Lulianos"*.

Pero queremos también que dejen oír su voz los pastores de almas. En la basílica de S. Francisco de esta ciudad está el sepulcro del Beato, al que quisiéramos ver llegar con más frecuencia a nuestros fieles. La celebración de este centenario puede dar ocasión para organizar algunas peregrinaciones parroquiales, que soplen un poco sobre las cenizas que parecen cubrir la antigua devoción de nuestro pueblo. Para ello sería conveniente preparar primero la piedad popular alimentándola con oraciones y consideraciones tomadas de los escritos del Beato. Las hay numerosas y muy devotas. Sólo hace falta que alguien las vaya entresacando y publicando en folletos. El dedicado a la devoción a la Virgen puede ser muy sabroso, y encontrará muy calurosa acogida en nuestro pueblo.

En cuanto a nuestro Seminario, en que Nós mismo tuvimos el consuelo de bendecir la imagen del Beato, que preside el patio de los teólogos, queremos que este año organice lecturas y actos públicos destinados a procurar que nuestros seminaristas conozcan bien la vida y los principales escritos de Ramón Llull, y que en el certamen, que todos los años se celebra con tanto fruto, no falte algún tema luliano. Que la atención preferente del Beato a la bondad de Dios, su espíritu

misional, su devoción mariana, y su actitud ante el Concilio ecuménico de Viena, que entonces se preparaba, tengan provechosa repercusión en el espíritu de nuestros queridos seminaristas.

De esta manera la conmemoración de aquella conversión, puede ser para toda nuestra Diócesis fuente de abundantes gracias espirituales".

El VI Centenario de la muerte del Bto. Ramón Lull, que se conmemoró en 1915, clausuróse y celebróse cuando ya había muerto el Ilmo. y Rdm. Sr. Obispo Campins y Barceló, cuya Carta Pastoral, escrita sobre la significación de la histórica efeméride, labraba el rico y bello pórtico de los actos conmemorativos, que él mismo planeaba antes de su mortal dolencia.

Desgraciadamente, aconteció algo similar con el VII centenario de la conversión del Bto. Lull. No pudo clausurarse en mayo de 1963, por razón de la muerte del Papa Juan XXIII; ni en el otoño siguiente, debido a la celebración de la segunda sesión conciliar. Pero el Dr. Enciso Viana, a pesar de dichas largas dilaciones, exigidas por circunstancias insuperables, no se resignó a renunciar a las anteriormente planeadas y anunciadas solemnidades finales de la conmemoración lulliana, para las que había sido invitado el Excmo. y Rdm. Sr. Nuncio de Su Santidad, en España, Monseñor Antonio Riberi.

En diciembre del mismo año 1963, nuestro Gran Canciller se dignó visitar, personalmente, en el Vaticano, al Eminentísimo Sr. Cicognani, Secretario de Estado de Su Santidad, con el fin de invitarle a presidir los actos finales de dicha conmemoración centenaria, proyectados para los días 25, 26 y 27 de enero del siguiente año 1964.

La invitación del Dr. Enciso Viana fue cordialmente aceptada; y, al recibirse, aquí, confirmación oficial de la misma, se cursó la debida comunicación a las autoridades del Estado, de la Provincia y de la ciudad. Pero, en la fecha señalada para la Misa Pontifical, procesión y fiesta floral de clausura, el Obispo - Canciller ya se hallaba en Madrid sometido a tratamientos médicos.

Ni en medio de sus dolencias, se le eclipsó su pensamiento, puesto en unas fiestas de clausura, dignas de la significación del VII Centenario de la Conversión del Bto. Ramón Lull; y escogió el día 2 de febrero para su celebración, con la asistencia del Excmo. Sr. Nuncio de Su Santidad. Mas su primera intervención quirúrgica impidió la realización de sus vivos deseos.

Al Rector, Dr. Garcías Palou expresó su anhelo —que él guarda como un encargo testamentario— de que se publicara un "*Ejercicio*

para el mes de mayo", compuesto con oraciones, advocaciones y una breve lectura para cada día, escogidas entre las sublimes y devotísimas páginas de teología mariana del gran Maestro, y adaptadas al mallorquín actual, con el fin de que los fieles de Mallorca nutran su devoción a María con la doctrina y espiritualidad marianas del *Doctor de la Inmaculada*.

La dedicación integral al lulismo no se circunscribe por los meros límites del trabajo científico, porque Ramón Lull no fue únicamente un sabio. Incluye, a la vez, divulgación de su pensamiento y fomento de la devoción que le es debida y la empresa de su exaltación suprema en la tierra. Por tal motivo, el nombre, cargado de prestigios, de nuestro Gran Canciller, Dr. Enciso Viana, Obispo de Mallorca queda enlazado, como él quiso —y expresó humildemente— al de sus predecesores en esta Sede mallorquina, Simón Bauçà, Juan de Santander, Arzobispo-Obispo Alagón, Miguel Salvà, Pedro J. Campins y Arzobispo-Obispo Miralles.

La "*Maioricensis Schola Lullistica*" y la doble causa del lulismo científico y de la extensión de la devoción al Beato mallorquín han perdido, con la muerte del Dr. Enciso Viana, un inteligente guía y ferviente protector. En nuestro Instituto será recordado, por muchos años, el preclaro *Gran Canciller "ad honorem"*, así como el sapiente consejero y el bondadoso intercesor.

El estudioso asíduo, el paciente investigador, el Vicedirector del *Instituto "Francisco Suárez" de Teología*, el Jefe de la Sección Bíblica del mismo, el Consejero *del Patronato "Raimundo Lulio"*, el erudito profesor de Sagrada Escritura, calaba la razón de ser, la significación y la trascendencia científica de una empresa que sostienen, en el seno de esta "*Maioricensis Schola Lullistica*" insignes lulistas y medievalistas de los más renombrados Institutos y universidades de Europa y América. Y esto solo constituía para nosotros un poderoso aliciente y una confortadora tutela.

Descanse en la eterna paz de Dios, quien consagró su no muy larga vida a hacer el bien a los hombres.

Estudios Lulianos

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Vol. IX

1965

Año IX

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE

Palma de Mallorca

LUL·LISME A MONTSERRAT AL SEGLE XV^è

L'ERMITÀ BERNAT BOIL

No existeixen proves documentals de peregrinatges del beat Ramon Llull a Montserrat. Es difícil, però, no incloure aquest santuari entre els «diversa alia loca sancta» per ell visitats vers l'any 1262, de més a més de Rocamador i de Compostel·la.¹

La devoció de Mallorca a Montserrat és antiga; fou molt intensa. Ja en vida de Ramon eren tan nombrosos els mallorquins peregrins al santuari català que hom cregué necessari de bastir un edifici a Montserrat mateix reservat als visitants procedents de Mallorca. Bernat d'Ulsina, l'any 1302, havia ja recaptat per aquesta finalitat cent seixanta lliures. Jaume II manà al seu lloctinent, Dalmau Garriga, d'esmerçar aquest diner exclusivament per la construcció de l'edifici esmentat. Es tractava d'un d'aquells *hospitia* nacionals freqüents a l'entorn dels grans santuaris.²

La presència de venerables ermitans a la muntanya santa, tan coneguts i estimats dels peregrins, decidiria potser una anada de Ramon a Montserrat. Si aquesta es verificà el 1262 podia encara

¹ «Abiit, cum intentione nunquam revertendi ad propria, ad Sanctam Mariam de Rupis Amadore, ad Sanctum Iacobum, et ad diversa alia loca sancta, causa Dominum exorandi et sanctos suos pro directione sua...» [*Vida coetània*] Ed. B. DE GAIFFIER, In: *Analecta Bollandiana*, 48 (1930), n. 9, p. 150.

² Aquest fet, no incorporat encara a la història de Montserrat, consta en un document de Jaume II, datat a Perpinyà el 15 de març de l'any 1302. Transcrivim els passos essencials: «Cum intellexerimus per Bernardum de Ultzina, quondam, quod tenebat centum sexaginta libras que habite erant pro elemosina ad opus sancte Marie Montserrat, et quod dicte centum sexaginta libre fuerunt deputate et debuere dari ad construendam quandam domum in prioratu domus sancte Marie Montserrat, in qua homines et mulieres Maioricarum euntes, causa peregrinationis, ad dictum prioratum possent recipi et ospitari..., mandamus vobis quatenus... dictos denarios... ponantur in constructione dicte domus... et quod ad alios usus nullatenus tradantur...» VICH-MUNTANER, *Documenta Regni Majoricarum* (Palma 1945), doc. 68, p. 88.

haver conegut un anacoreta insigne, Bertran, que habitava la suggestiva ermita de Sant Salvador des de l'any 1217.³

La devoció de Mallorca a Montserrat s'intensificà encara durant els segles XIVè i XVè. El 1347, el Cerimoniós prohibí de captar a la Illa a favor de santuaris no balears; Montserrat fou un dels pocs exceptuats.⁴ Els freqüents romiatges, les gràcies obtingudes de Madona de Montserrat pels fidels de les Illes i les cèdules de confreres Montserratins, trobades en enterraments de Mallorca, en són altres testimonis.⁵

Al segle XVè, en els períodes florents de l'escola mallorquina els contactes entre els visitants balears i Montserrat, podien ésser importadors de lul·lisme al monestir. Aquests contactes, poc coneguts en temps de mestre Pere Joan Llobet,⁶ són ben documentats en temps de mestre Pere De Gui, segons veurem més endavant.

A Montserrat el lul·lisme podia haver arribat més fàcilment i amb més eficàcia per les relacions mantingudes amb homes doctes, lul·listes o amics llurs. Cal, en aquest cas, no oblidar que el monestir fou client de mossèn Pere Posa. Malgrat el temps transcorregut i les adverses vicissituds del monestir i de la seva biblioteca, sabem que aquesta contenia llavors deu llibres impresos o editats per Posa, entre ells els raríssims *Suma de la art d'arismètica* de Francesc de SANT CLIMENT, i la *Vida i trànsit de sant Jerònim*, de més a més dels llibres lul·lians que esmentarem tot seguit.

³ «Esta hermita [de Sant Salvador] se ignora quando fué fundada; pero se sabe que lo era año mil ducientos diez y siete, pues consta en el archivo de Montserrat que Fr. Bertrando murió año mil ducientos sesenta y dos, después de aver morado en dicha hermita quarenta y cinco años. SERRA Y POSTIUS, *Építone histórico de... Montserrat* (Barcelona 1747) p. 19.

⁴ La nota cancelleresca que encapçala aquest document (Mallorca, Arx. hist., Leg.º LC) diu: «Pro procuratore beate Marie de Montserrat et quibusdam aliis quistoribus». VICH-MUNTANER, op. cit., doc. 232, p. 233.

⁵ No és possible donar aquí, ni un resum d'aquesta devoció. Es curiós el cas d'un mallorquí, salvat d'un naufragi per la intercessió de la Verge, el qual portà a Montserrat com a ex-vot una taula pintada amb la imatge de la Madona i de l'Infant. Els monjos, en registrar el miracle, la qualificaren, cosa inconsueta, de «pintura meravellosa.»

⁶ Es prou coneguda l'estada durant vint dies a Mallorca del diplomàtic eclesiàstic Virgili Bornati, «pro arte generali magistri Raymundi Lulli habenda». Restà a Palma dels últims de juliol als principis d'agost del 1458. En un viatge anterior, Bornati passà tres dies a Montserrat. Es probable una segona anada al monestir, en tornar de Mallorca, durant els molts dies que restà a Barcelona mentre esperava de conversar amb Joan II. Les lletres reials comendatícies no foren datades fins el 3 de desembre del 1458. Per la bibliografia dels viatges del brescià Bornati, consulteu: FARINELLI, A., *Viajes por España y Portugal*, I (Roma 1942) 133-134. Cal advertir però, que la *Rivista di scienze storiche de Pavia*, en la qual P. GUERRINI començà a publicar el diari de Bornati, terminà el 1910 amb el volum VII. L'última part del viatge ha restat inèdita.

Mossèn Pere Posa, per a l'Escola de la ciutat comtal i, en general, per al lullisme, representà molt més que un simple impressor, llibreter i fins editor d'obres de Ramon o de De Guí. Les seves relacions amb l'Escola foren d'ordre cultural. Per a algunes edicions cercà correctors tan qualificats com el cistercenc Gabriel Janer, així com Pere Miquel demanà la col·laboració de Joan Baró, regent de la Càtedra lul·liana de Barcelona.

Amic i relacionat amb els lul·listes balears i barcelonins fou l'ardiaca Jeroni Pau, cosí de l'arxiver Pere Miquel Carbonell, el qual en la curta llista dels homes insignes, coneguts i amics seus, no oblidà els lul·listes Llobet i Desclapés,⁷ i mantingué amistat amb Arnau Descós i amb el regent Bofill. La greu enfermetat de Pau, que l'obligà d'abandonar la ciutat eterna per la comtal, afectà els seus amics lul·listes.⁸ Jeroni Pau estigué en relació amb Montserrat des d'abans del 1460. Vers aquest any escriví unes quantes planes sobre la muntanya, l'església i les ermites, primeres impressions personals conegudes sobre Montserrat, moltes de les quals es convertiren en tòpics, repetits per autors posteriors.⁹

Altre home culte del grup barceloní relacionat amb Montserrat i amb el lullisme fou aquell «reverent mestre Aleix, regent les Escoles de Barcelona», corrector del *Regiment de prínceps* d'Egidi ROMA, estampat a Barcelona per Spindeler, el 1480, que era també en l'antiga biblioteca del monestir. Mestre Aleix fou escollit per l'abat Joan

⁷ Del mestre Llobet, CARBONELL transcriví l'epitafi sepulcral i digué d'ell: «compositi logices librum unum et methaphisicae alterum, de iure et regimine libros duos, Epistolasque plures ad diversos; sectatus est opinionem Lullii maioricensis.» De Gabriel Desclapés dirà: «humanitatis quoque studia coluit, qui et celebris viri Lullii conterranei disciplinam sectatus est». Manuel de BOFARULL, *Opúsculos inéditos de Pedro Miguel Carbonell*, II (Barcelona 1865) 238, 242 In: *Colección Documentos del Archivo de la Corona Aragón*, t. XXVIII).

⁸ El 6 de setembre del 1493, des de Valldemossa, Descós escrivia al regent Bofill: «Percontanti mihi de validudine Hieronymi Pauli retulit praestantia tua, adeo male se habere, ut fere nulla spes de ipsius incolumitate haberetur. Ea propter pergratum mihi facies, si me certiozem reddideris quomodo nunc valeat ad quem, si aliquantulum convaluerit, scribam. F. FITA, *Escritos de fray Bernat Boyl*, In: *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XIX (Madrid 1891) 342. En el curs d'aquest treball citem aquest Boletín: BAH.

⁹ Transcrivim alguns d'aquests tòpics: «Mons... insulam sedens et nulli contiguus ut Soracte in Italia..., ornis et fraxinis et huiuscemodi arboribus insignitus, medicinalium... quoque herbarum feracior. Aspectus eius amplissimus ut Pyreneis et occidente sole Balearibus terminetur... Ultra montis medium, ara virgini extructa et angustissimum templum; via quoque ascendentibus non exigua laborioso accolarum cultu regisque sumptibus coacta est... Cacumina montis religiosis habitantur viris, quos heremitas appellant; lignisque gradibus et exemptilibus scalis ad pendentia saxa admotis non sine vaste sublimitatis terrore ac casus et periculo adeunt, etc. etc. *De fluminibus et montibus Hispaniarum libellus*». Bibliot. Vaticana, Vat. lat. 2222, ff. 132 v. — 133 v. Cfr. *Hispania illustrata*, II. (Francfurt 1603) 839-840.

de Peralta com a professor de teologia i de predicació a Montserrat. Aleix acceptà, per la devoció que professava al santuari; desitjava, però, obtenir una prebenda en recompensa del seu treball. L'abat ho tramità amb el rei per mitjà, de segur, de Bernat Boil, aquell temps en contacte amb Ferran amb motiu d'una ambaixada a França. El rei acudí al papa; el contingut de la seva demanda li fou procurat o per l'abat Peralta o per l'ermità Boil. Mestre Aleix era qualificat, en la lletra al protonotari Medina, 6 d'abril 1487, de «lector i predicador de vida excel·lent, persona de santa vida i bon predicador».¹⁰

El 1493, en passar Montserrat a la jurisdicció de la Congregació benedictina de Valladolid, no cessaren els contactes lul·lians. L'abat Cisneros i el seu cosí germà, el futur cardenal homònim —protector decidit del lul·lisme— es trobaren a Montserrat.¹¹ L'estada, durant una setmana de l'any 1493, dels dos reis, acompanyats segurament per mestre De Gui, llur capellà, sempre al seguici de la cort, crearia encara més simpaties a favor de les doctrines lul·lianes, ja conegudes al monestir. Les obres genuïnes i no genuïnes de Llull, adquirides en temps de l'abat Cisneros, en serien una confirmació.

El pseudolul·lisme alquímic i astrològic, tan difús el segle XVIè, arribà també a Montserrat. Els seus monjos, aficionats a l'astrologia des del segle XIVè, transcriptors del *Liber completus in iudiciis stellarum*, d'ABEN-ALI-RAXEL i del *Tractat d'astrologia de Bartomeu TRESBENS*, es procuraren al segle XVIè la «*Clavicula Raymundi maioricani in quo omnia quae in opere alchimiae requiruntur aperte declarantur*», i els pseudo TOMAS, «*Tractatus in arte alchimiae, Tractatus de lapide philosophico*» i, encara, «*Tabla de los números pares, Alphabetum mathematicum cabalístico (!), Taula cabalística, Roda de la fortuna... traïda de Armenia*», etc.¹²

¹⁰ «El dicho lector y predicador, que se llama maestro Alexo, persona de muy buena vida y de gran ciencia e muy buen predicador». «Ad hunc igitur laborem et ad hoc exercitium [fer de preceptor a Montserrat] partim precibus, partim devotione, adductus est vir quidam, doctissimus in sacra theologia et in predicatione verbi Dei approbatissimus, nomine magister Alexius». A. M. ALBAREDA, *Intervenció de l'abat Joan de Peralta i dels Reis Catòlics en la reforma de Montserrat*. In: *Analecta Montserratensia*, VIII (Montserrat 1954-1955) 68. Citem: AM.

¹¹ «El instrumento que contiene esta capitulación [amb els ermitans] fue otorgado en el monasterio de Montserrat en julio del 1493. Uno de los cuatro testigos... es fray Francisco Jiménez, guardián de La Salceda, el futuro cardenal Cisneros». G. M. COLOMBAS, *Un reformador benedictino: García Jiménez de Cisneros*. In: *Scripta et Documenta*, 5 (Montserrat 1955) 117.

¹² Per al *Liber in iudiciis stellarum*, vegeu la lletra de l'Infant Joan al seu pare. RUBIO y LLUCH, *Documentos...*, I, 246. Per a B. TRESBENS, A. M. Albareda, AM III, 140-141. Encara el veié a Montserrat VILLANUEVA, VII, 145. Per la *Clavicula Raymundi*, C. BARAUT, loc. cit., 367.

Al segle XVIII^è, els monjos atribuïen encara a Ramon Llull un bell tractat d'educació pueril, pulcrament transcrit en un còdex montserratí del segle XIV^è: *Tractatus de decem preceptis legis...* (escrit a València el 1327).¹³

Dos fets documenten explícitament el lul·lisme a Montserrat al segle XV^è: la presència, a l'antiga biblioteca, de les edicions fetes estampar pels lul·listes de l'Escola de Barcelona, i l'estada a la muntanya de l'ermità Bernat Boïl durant els anys dels seus fervors lul·lians.

Heus ací les edicions esmentades:

Ars brevis de Ramon LLULL, estampada a Barcelona per Pere Posa i Pere Brun, el 1481. (Hain 10321; Haebler 378).¹⁴

Ianua Artis excellentissimi magistri Raymundi Llull, obra del prevere Pere DE GUI, Barcelona, Pere Posa, 1482. La segona edició és del 1488. (Haebler 191, 192).

Metaphysica o Opus divinum, de mestre Pere DE GUI, Pere Posa, Barcelona, 1489. (Haebler 196; Reichlin, IV, 1922).

Logica abbreviata magistri Raymundi Llull, edició corregida per l'entusiasta lul·lista, el cistercenc Gabriel Janer, eixida a Barcelona, Pere Posa, 1489. (Haebler 382).

Tractatus formalitatum brevis, de mestre Pere DE GUI, també corregit per Gabriel Janer, i estampat per Posa, Barcelona, 1489 (Haebler 194).

Liber Proverbiorum de R. LLULL, estampat a Barcelona per Pere Miquel, 1493, corregit pel regent de l'Escola de Barcelona, Joan Baró, associat, Joan Font. (Haebler 383).

Liber principiorum theologiae de R. LLULL, impressor Pere Miquel, Barcelona, 1493, corrector, Joan Baró.¹⁵

Disputatio de Conceptione Beatae Mariae Virginis, (V. Bandello di Castelnovo), Sevilla, I. Villagusa, 1498. En l'edició precedent de

¹³ Bibl. Montserrat, ms. I, *Llibre vermell*, 3 v.-118 v. C. BARAUT, loc. cit., 347.

¹⁴ Dom Benet Ribas, arxiver de Montserrat, home docte i minuciós, trameté a R. Diosdado CABALLERO, abans de l'any 1793, i al P. Francisco MENDEZ, abans del 1796, una descripció precisa dels incunables estampats a Espanya existents a l'antiga biblioteca de Montserrat. El primer els utilitzà en: *De prima Typographiae Hispanicae aetate* (Roma 1793) i el segon en la seva *Tipografía Española* (Madrid 1796). Emprem la segona edició, 1861. Són les fonts que donen les edicions lul·lianes a Montserrat.

¹⁵ Aquesta edició, citada per HAIN 10319: «Theologia. Barcinone per Petrum Miquel», ha estat posada en dubte i fins negada per bibliògrafs tan experts com HAEBLER i ROGENT-DURAN. CABALLERO, però, «ex Benedicto Ribas» la detalla, abreujadament, com fa en totes les descripcions: «*Theologia Raymundi Lulli*, Barcinone per Iohannem Baró, 1493, in 4.^o». No ofereix cap dificultat el Pere Miquel de HAIN i el Joan Baró de CABALLERO. L'un és l'impressor i l'altre el corrector o editor. Es el cas del *Liber Proverbiorum*, (Barcelona, 1493).

Sevilla, 1491, es deia que aquesta obra fou composta «ab egregio viro magistro Raymundo LULL doctore illuminato». (Hain 5603, 10326; Haebler 385).

Aquest important lot d'obres, pràcticament totes les publicades per l'Escola lul·liana de Barcelona, és un argument positiu sobre l'existència d'una corrent lul·lista a Montserrat a la fi del segle XVè, confirmada plenament per la correspondència mantinguda entre el decidit lul·lista mallorquí Arnau Descós i l'ermità de Montserrat Bernat Boil.

Bernat Boil, personatge polimorf, interessant i desconcertant, fou secretari de l'arxiprest de Saragossa i de Ferran, comissari general de les galeres de l'almirall Bernat de Vilamarí, ambaixador, sacerdot, ermità de Montserrat, vicari general de l'orde dels mínims, company de Colom en el seu segon viatge, primer missioner d'Amèrica i superior dels altres missioners, abat del monestir benedictí de Sant Miquel de Cuixà.¹⁶

Bernat pertanyia a la noble família aragonesa dels Boïls. Nasqué vers el 1450, sembla que a Tarazona.¹⁷ La primera notícia documentada, ara coneguda, és del 29 de desembre del 1473. En ella es firma com a secretari de l'arxiprest de Daroca, dignitat de la seu saragossana, Pere Zapata, home de confiança de Ferran.¹⁸ P. Zapata mantingué tota la vida una gran amistat amb Boil. Aquesta circumstància explica potser el seu nomenament com a secretari del rei, des del moment en què Ferran succeí a Joan II.

Boil havia rebut la tonsura, de segur essent molt jove, com s'estilava aquell temps per tal de poder obtenir prebendes eclesiàstiques. De fet, el 6 de maig de 1479, Ferran concedia al seu secretari la rectoria de l'església de Mahó.¹⁹ Tal vegada no fou la primera prebenda, certament no fou la darrera.

¹⁶ No existeix cap monografia completa d'aquest home singular. Per al referent a les relacions amb el lul·lisme cal encara recórrer principalment, si no únicament als treballs, amplament documentats, del P. Fidel FITA, publicats els anys 1891-1892 en els toms XIX i XX del *Boletín de la Real Academia de la Historia*. Citem sempre: FITA, BAH, amb el n. en romà del tom, seguit del n. de les pàgines en aràbic.

¹⁷ Es cert que fou aragonès. En la versió del Llibre de l'abat ISAAC, declara «Pedísteme, señor, en los días pasados el nuestro Abbat Ysach, el qual... en el comienzo de mi conversión, de latino había fecho Aragonés, o si más querrés, Castellano, no daquel más apurado stilo de la corte, más daquel llano...». FITA, BAH XIX, 268. Nat l'any 1450, segons el P. CARESMAR. El mateix Caresmar el suposa fill de Tarragona, Cfr. AM. II, 345, probablement cal llegir Tarassona.

¹⁸ Arxiu Històric de Protocols de Barcelona. Notari Pere Pasqual, any 1473. CARRERES VALLS, *El llibre a Catalunya, 1338-1590*, (Barcelona 1936), 74-75.

¹⁹ En un document del rei Ferran, es llegeix... «fidelem secretarium nostrum Bernardum Boyl... Rectoriam ecclesie ville nostre de Mahoncio, vobis dicto Bernardo

La conversió de Bernat Boil —probablement repentina i imprevista— cal situar-la entre el 4 de setembre de l'any 1480 i el 16 de juny del 1481.²⁰

Per tal de poder sospesar la influència que Boil exercí entre els ermitans i els monjos pertocant el lullisme, convé establir la seva situació jurídica i efectiva a Montserrat.

Primer de tot cal precisar, ¿l'ermità Bernat Boil fou benedictí? La qüestió ha estat molt debatuda. Nosaltres en escriure la *Història de Montserrat*, guiats pel testimoni d'un dels nostres arxivers del segle XVIIè, el qual afirmava haver vist a l'arxiu la cèdula autògrafa de la professió monàstica de Boil, responguérem afirmativament. Avui, en canvi, la nostra resposta és negativa.

Ara, gràcies a un document, encara inèdit, coneixem amb molta aproximació el text contingut en la cèdula de professió que solien fer els pretendents d'ermità encara que no fossin per Montserrat. El dia 15 de juny del 1326 Berenguer de Palomar féu professió eremítica a mans del bisbe Ponç de Barcelona amb les paraules següents: Jo, Berenguer de Palomar, prometo obediència monacal, segons la Regla del benhaurat Benet, a Déu i a vós, senyor bisbe de Barcelona, i, juntament, castedat i renúncia a la propietat». La citació explícita de la regla benedictina i la facultat atorgada pel bisbe a Berenguer d'ésser ermità a Montserrat o en altre indret honest, asseguruen que la fórmula emprada al monestir era molt similar a aquesta.²¹

No cal meravellar-se de la intervenció episcopal. La jurisdicció eclesiàstica sobre els nostres ermitans fou exercida durant molt temps pels bisbes. Així el 1312 un ermità obtenia del bisbat de Barcelona l'autorització de construir un oratori i de celebrar en altar portàtil;

Boyl... conferimus et assignamus...», [6 maig, 1479]. Arxiu Corona Aragó, Reg. 3632, 77-78.

²⁰ L'infant Enric, el 16 d'agost del 1480: «Manam de nostres pròpies peccúnijs donar a mossèn Bernat Boil, secretari del dit senyor rey e conduhidor del dit marítim exercit...» [cent florins d'or]. ACA, Reg. 3812, 90. El 4 de setembre del 1480, el mateix infant Enric fa pagar cinquanta lliures barceloneses a «Bernat Boil, secretari del dit senyor y Commissari general del dit exèrcit». ACA, Reg. 3812, 99. En aquesta data, doncs, Boil no era encara ermità. El dia 16 de juny 1481, però, en la seva ordenació de sotsdiaca a Barcelona, llegim: «Fr. Bernardus boill, clericus, heremita Montisserati...» Barcelona, Arxiu Diocesà, Reg. *Ordinatorum*, any 1481.

²¹ D'aquest novell document donem els passatges més importants: «...Nos Poncius, Dei gratia episcopus barch., notum facere volumus... fratrem Berengarium de Palomerio... in meis manibus, sub hiis verbis professionem fecisse: Quantum possum, Ego Berengarius de Palomerio promitto obedientiam monachalem, secundum regulam beati Benedicti, Deo et vobis, domino episcopo barch., cum castitate et abdicacione proprietatis... Nos demum eidem fratri Berengario de Palomerio, [concedimus ut], in montaneis Montisserati, seu in alio loco honesto et idoneo nostre diocesis remanere, et habitare valeat». Barcelona, Arx. diocesà, Comm. 1325-1330, f. 43r.

el 1316 a dos ermitans sacerdots fou concedida, per la mateixa autoritat, llicència de confessar-se mútuament i de confessar altres quatre ermitans llecs.²²

El primers anys del segle XVè, l'erecció en abadia del priorat montserratí, modificà notablement les relacions entre el monestir i els ermitans.²³

Per la fusió de monjos i ermitans en una sola família benedictina, caldrà esperar les Constitucions cisnerianes de l'any 1500. No era possible d'arribar a l'unió esmentada sense superar un greu obstacle: la inestabilitat. Fins l'any 1500, l'ermità montserratí podia trencar unilateralment els lligams que l'unien al monestir. La professió, el vot d'obediència, les constitucions, deixaven d'obligar quan l'ermita era definitivament abandonada.²⁴

Bernat Boil féu certament la seva professió anacorètica. Un arxiver, com hem dit, veié la cèdula autògrafa a l'arxiu.²⁵ En llegir: «promitto obedientiam secundum regulam beati Benedicti» cregué, de bona fe, que es tractava d'una professió benedictina.

La professió, però, de Boil, únicament temporal, el deixava lliure d'abandonar aquell estat de vida quan li plagués, i així ho féu. Jurídicament, doncs, l'ermità Bernat Boil no fou benedictí.

De totes maneres, l'haver exercit de superior i de pare espiritual dels ermitans, l'haver intervingut amb zel i eficàcia en tots els afers de l'abadia, tant en el seu redreç temporal com en la seva renovació espiritual,²⁶ durant els dotze anys, en què mantingué el vot d'obediència a l'abat, fan de Bernat si no un benedictí, certament un baró, més que oblat, tan íntimament unit al monestir, que pot ésser considerat, durant aquell període, com un membre de la família montserratina.

²² «Ugo de Cardona..., barchin. vicarius, dilecto in Christo fratri Berengario heremite Montisserati, in predicto ordine, salutem... Nos... quatenus in predictis appendiciis [dicti Montisserrati infra limites diocesis barchin.] ubicumque tibi magis [placuerit]... in loco tamen ad hoc congruo et honesto, oratorium facere valeas, et ibidem in altari portatili missam celebrare... licentiam concedimus». La data és 28 abril 1312. Barcelona, Arx. diocesà, *Comm.*, 1311-1314, f. 18 v. Publicarem en lloc més oportú l'interessant documentació montserratina d'aquest fons.

²³ Dom G. Colombás, op. cit., pp. 114-126-221-228.

²⁴ «Licebat enim illis [els ermitans montserratins anteriors a Cisneros] pristino more ab incepta heremitarum impune pede reducere et denuo ad mundi laqueos et illecebras, non sine animarum discrimine, cui iam pridem bono consilio renunciaverant redire». ALBAREDA, AM IV, 128.

²⁵ Arx. Monts., Anselm PETIT, *Libro de los bienhechores de Montserrat*.

²⁶ ALBAREDA, *L'orazione metodica a Monserrato*, In *Arch. Hist. S. J.*, XXV (Roma 1956) 265-267. A la p. 265, n. 29, ja diguérem que B. Boil no fou benedictí.

La influència de Boïl fou gran. La seva conversió, la seva reclusió a l'ermita de la santíssima Trinitat, als 35 anys, aproximadament, quan el seu llinatge, la seva cultura, la seva posició a la cort, la seva amistat amb el rei li asseguraven una carrera brillantíssima, impressionà fonament monjos i ermitans. El seu fervor religiós, el zel per la santificació de les ànimes, s'intensificà encara en rebre, el 22 de desembre de 1481, l'ordenació sacerdotal.²⁷ L'abat de Sant Cugat, Gaufred Sort, Vicari general per delegació de l'abat comendatari Julià della Rovere, el tingué en tanta estima, que l'anomenà superior dels ermitans i li concedí àmplia llicència de confessar i predicar.²⁸

Ignorem el moment precís en què Bernat Boïl s'interessà pel lul·lisme, i quan conegué mestre Pere De Gui. No és impossible que llur coneixença s'esdevingués a Barcelona el 1473, quan De Gui acabà d'escriure el seu llibre *Ianua Artis* en aquesta ciutat, on a les darreries del mateix any es trobava, de pas, el futur ermità montserratí. Cap element positiu, però, no justifica aquesta hipòtesi. Tot fa pensar en una conversió al lul·lisme fulmínea, afectiva i efectiva, com la major part de les decisions d'aquest home singular. Sembla que aquesta s'inicià al principi del 1483,²⁹ dos anys després d'entrar a Montserrat. Algun amic lul·lista el posaria en comunicació amb mestre De Gui, tal vegada amb motiu de la greu persecució que aquest sofrí, precisament el 1483 per causa de la seva obra *Ianua Artis*. La decidida intervenció de Boïl tingué potser un pes determinant a la Cúria romana, la qual sentencià finalment a favor de l'ortodòxia d'aquest llibre.

²⁷ Bernat Boïl, ja ermità de Montserrat, rebé a Barcelona el subdiaconat el 16 de juny 1481, segons hem vist, el diaconat el 22 de setembre i el presbiterat el 22 de desembre del mateix any. Rebé el subdiaconat junt amb un monjo de Montserrat, i el diaconat amb el mateix i amb Andreu Sagrera beneficiat del monestir. Tots tres: «de licentia sui abbatis». Barcelona, Arxiu diocesà, *Reg. ordinatorum*, no foliat, sota l'any 1481.

²⁸ «Dilecto nobis in Christo Fr. Bernardo Boil, presbitero heremitae, superiori heremitarum... Montisserrati... licentiam tibi et facultatem audiendi confessiones...» El document, comunicat per l'arxiver B. Ribas al P. Caresmar, fou publicat per FITA, XIX, 223.

²⁹ Per bé que el P. FITA estudià molt la cronologia de la correspondència boïliana, resten bastantes dates a precisar. FITA datà la primera lletra de Descós a Boïl: «(Enero?) 1484», en la qual li deia: «Scio enim, ut mihi retulit magister Petrus Daguinus..., te ad se scripsisse quasdam litteras». FITA BAH, XIX, 298. Nosaltres, però, sabem que De Gui estava a Roma a les darreries del 1483 i fins molt avançat el 1484. Naturalment, podia haver escrit a Descós des de Roma anunciant-li la lletra de Boïl, però Descós res no diu a l'ermità de la persecució contra De Gui com farà més tard. Tot fa suposar que la lletra de Boïl a De Gui, avui perduda, fou datada abans de l'octubre del 1483.

Es prou coneguda l'actuació de l'inquisidor mallorquí, Guillem Caselles, a Roma, contra la *Ianua Artis* i a favor de la tesi defensada, en general pels dominics, que, sense el pecat original, la segona Persona de la Trinitat no s'hauria encarnat, tesi contradita, entre altres, per R. Llull i els seus deixebles. El P. Diago publicà el document pontifici d'aprovació d'aquesta tesi.³⁰ Un altre document de Sixte IV, encara inèdit, adreçat al bisbe de Mallorca, permet de seguir el procés contra el llibre de De Gui.

Sixte IV escrivia al bisbe de Mallorca, Avellaneda: Ens ha estat mostrat un petit llibre —habent sua fata libelli— escrit per un tal Pere De Gui, intítulat *Ianua Artis*, i comença: «En el nom de Jesús». En el qual, de manera nova, hom parla de la producció de totes les coses, fins i tot de les Persones Divines. Nós hem encomanat a alguns cardenals —podem precisar que foren: Oliveri Carafa, Joan Acimboldo, Jordi da Costa, Gabriel Rangone— d'examinar-lo acuradament. Aquesta obra conté moltes proposicions falses, errònies i algunes de suspectes contra la fe. Proposicions que ja de molts anys ençà han infectat moltes ànimes a Mallorca. Per la qual cosa et manem que citis l'autor d'aquest llibre, Pere De Gui; dintre seixanta dies de la cita, caldrà que es presenti, sota pena d'excomunió, als cardenals esmentats. De més a més en un temps raonable et faràs lliurar tots els exemplars d'aquest llibre actualment existents al regne de Mallorca, i els retindràs en poder teu, fins que et fem comunicar llur destinació definitiva, etc.³¹

³⁰ F. DIAGO, *Historia de la Provincia de Aragón de la orden de Predicadores* (Barcelona 1598), 60-61.

³¹ «Venerabilis frater salutem etc. Fuit nobis exhibitus quidam libellus per quendam Petrum de Guy editus. Ianua Artis intitulus, qui incipit: In nomine Jesu, in quo nititur, quodam novo modo, tradere productionem rerum omnium extenditque vires suas ad usque productionem personarum divinarum: quem per aliquos ex venerabilibus fratribus nostris Sanctae Romanae Ecclesie cardinalibus diligenter examinari fecerimus. Et quia propositiones continet falsas et erroneas, ali-integritati fidei suspectas, quibus iam a pluribus annis apud Maioricas animos infecit plurimorum; cupientes itaque ex debito nostri pastoralis officio... fraternitati tue precipimus quatenus dictum Petrum de Guy huius tractatus auctorem nostra auctoritate cites personaliter compariturus, infra terminum sexaginta dierum a die intimationis per te ei faciende computandorum, coram illis venerabilibus fratribus nostris S.R.E. cardinalibus, quibus fidei causas commisimus conosendas; ac sub excommunicationis sententia omnes copias prefati libelli per totum Maioricarum regnum communicatas, infra certum terminum tibi presentari mandes, quas per te volumus asservari donec quid de eis agendum sit per nos fuerit ordinatum. Et si forsan, quod absit, prefatus Petrus comparere neglexerit, vel qui huiusmodi copias habent eas noluerint presentare, contra illum tamquam de fide suspectum et contra inobedientes tamquam contra fautores ut procedas volumus et mandamus. In contrarium facientes. etc. Datum Rome die xii septembris 1483 anno xiii^o Grisus». Arx. S. Vat., *Arm.* XXXIX, n. 16, 20-21. Adreçat al bisbe de Mallorca Didac de Avellaneda.

L'inquisidor Caselles havia triomfat plenament. Curà de fer arribar el document pontifici a mans del destinatari al més aviat possible, i de difondre la nova en els ambients interessats: motiu de joia per als anti-lul·listes, i d'aclaparament per als deixebles i amics de Pere De Gui. L'únic consol era l'esperança d'una possible revenja. De fet Sixte IV no havia condemnat *Ianua Artis*; volia de primer que els jutges escoltessin l'acusat.

Boil, des de Montserrat, escrivia a aquest propòsit que una victòria personal de De Gui a Roma fàcilment eliminaria «omnia venena que per Hispaniam disseminata sunt» contra els lul·listes.

De Gui, amb alguns dels seus amics, emprengué el viatge a la ciutat eterna a l'octubre o al novembre del 1483. Els ambients lul·listes de Barcelona i de Palma restaren en gran ferment, àvid tothom de saber notícies sobre el procés romà. Aquestes eren escasses i, de vegades, contradictòries. Mentre Descós escrivia a Boil que confiava en un pròxim retorn del mestre, ja arranjats els seus afers, Boil li deia que caldria escriure molt llarg sobre el particular; ell ho havia encomanat al portador de la lletra.³²

Els lul·listes estaven segurs que la ràpida victòria a Roma de l'inquisidor de Mallorca fou deguda a poderoses influències; si aquestes mancaven a De Gui, difícilment hom podria confiar en un seu triomf. El personatge més influent al qual podien recórrer era Ferran el Catòlic. Per arribar fins al rei i decidir-lo a escriure al papa i als quatre cardenals ja anomenats, hom no trobà millor intermediari que Bernat Boil exsecretari de Ferran, entusiasta de la doctrina de Ramon Llull i admirador fervent de mestre Pere De Gui.

L'ermità de Montserrat acceptà de grat la missió i assabentà els amics lul·listes que faria tots els possibles per tal d'obtenir les recomanacions reials.³³

A l'abril de 1484, Boil tingué una excel·lent avinentesa per a informar el rei de l'ambaixada a favor de De Gui. Ferran II, que es trobava a Tarassona amb motiu de les Corts del regne d'Aragó, otorgà fàcilment el favor demanat pel seu antic secretari, present a les Corts. Aquest potser reprengué el seu antic ofici per uns moments, i redactà o dictà ell mateix les lletres de recomanació. De totes maneres

³² Descós a Boil [febrer 1484?]: «De magistro Daguino certiore te facio hac prima futura aestate, negotio ad votum completo, ut veniet». Boil a Descós: «De rebus reverendi Magistri multa scripturus eram... Crede huic quaedam meo nomine referenda». FITA, BAH XIX, 294, 296.

³³ Boil a Descós: «Ego enim pulcherrima initia communis Praeceptoris nostri, regiis litteris ad Summum Pontificem et ad reverendos cardinales, quoad potero illustrare conabor». FITA, BAH, XIX, 298.

sabem de cert que partiren de Tarassona cap a Roma vers el 20 d'abril de 1484.³⁴

Amics i deixebles de mestre De Gui restaren esperançats i molt agraïts a Boïl en saber la seva intervenció. Arnau Descós li escrivia: «Ago tibi ingentes atque immortales gratias». Ell refusà aquests elogis amb elegant modèstia. Penso —deia— que aquestes missives no serviran de res. El mestre triomfarà amb la força de les seves raons i de la veritat, no per recomanacions dels poderosos. Més aviat temia que el prestigi del mestre i l'interès per la seva doctrina no el retinguessin a Roma.

Si arribès, però, aquest cas, altres lletres del rei el desarrrelarien de la ciutat dels papes i el restituirien als deixebles i admiradors de les Escoles lul·listes de Barcelona i de Palma.³⁵

La *Ianua Artis* rebé finalment l'aprovació de Roma abans de la fi de l'any 1484. La mort de Sixte IV, 12 d'agost, la retardaria; les lletres obtingudes resultaren, però, eficaces.

Boïl mantingué sempre intacta la veneració per mestre De Gui. Res no tindria d'estrany que els seus grans elogis a la cort dels reis, els decidissin a anomenar-lo llur capellà, càrrec efectiu que conservà fins a la mort, l'any 1500.

El juny del 1488 s'havien trobat a Saragossa. Boïl, finalment, escoltà l'autor de *Ianua Artis* en dues lliçons, present, potser, Isabel. No li passà per alt l'estima de la reina pel mestre ni el gran nombre de barons assenyalats que cercaven la seva amistat. Judicà que el seu propi profit no seria mediocre amb tant bon preceptor. Temé, però, per la seva vida, ja afeixugada pels anys i pels molts treballs.³⁶

De Gui, enllaminat, sembla, per la inesperada fortuna de viure a la cort, i amargat per les greus persecucions sofertes a l'Illa, no volgué reprendre la càtedra de Mallorca malgrat les insistències dels seus amics. Arnau Descós, pel febrer del 1488, escrivia: «moltes lletres vos he adreßat amb l'intent de desarrapar-vos d'aquest vesc enganxós que és la demora real». Tot fou inútil. De Gui preferí de restar amb els reis.

³⁴ Boïl a Descós: «Quod autem communem praeceptorem attinet, litteras in eius commendationem expediemus; iamque expeditae fuissent ac missae, nisi nos Maioris Hebdomadae vacationes impedissent... Quare omnino litterae expedientur et mittentur per primum tabellarium». FITA, BAH XIX, 301.

³⁵ Els textos respectius es troben en el mateix tom XIX, pàgines 298, 301, 302, 305, 310.

³⁶ «...a Praeceptore quoque nostro [De Gui], quum Caesaraugustae ageremus, libellum quem *Ianuam Artis* appellant, in illo Curiae strepitu, etsi bis, cursim tamen audisse, ita ut tantum degustaverim...» etc. FITA, BAH, XIX, 322.

Des d'aquest moment cessen les seves relacions amb Descós i amb Boil. El 1489 l'ermità de Montserrat escrivia: «Des de la mort del bisbe [Avellaneda] res més no he sabut del mestre De Gui. Desitjo que aquest ancià baró, òptim i eruditíssim, frueixi ja de pau, com ho demano al Senyor».³⁷

La doctrina de Ramon Llull interessava Bernat Boil com un mitjà per atansar-se a Déu. Convertit de fresc, decidit a passar la vida en contemplació, la metafísica no li deia gran cosa. Descós intuï aquest estat d'esperit, i des de la primera lletra li fa saber que «l'Art lulliana permet de penetrar en el coneixement de moltes coses. De més a més, els seus cultors, com ell sap per experiència, s'allunyen dels vicis, i, íntimament units amb Déu, menyspreuen virilment riqueses, honors i tota mena de delectacions nefandes. En l'oblit de les coses moridores es lliuren a la contemplació del Creador i de les seves obres. ¿Existeix res tan dolç com entendre Déu, ni res tan joíós com contemplar les altes veritats?» etc. A Boil, se li descloïen nous horitzons. Creia en les afirmacions del seu corresponent, i «anhelava ja —deia— d'assaborir quelcom d'aquesta Art suavíssima, guaridora de la ment malaltissa, donadora de salut perpètua, propícia a intuir la claredat de la llum divinal».³⁸

Quan, però, davallat d'aquestes altures lluminoses, obria l'*Ars brevis* o la *Ianua Artis*, no reeixia a descobrir-hi les meravelles tan ponderades i d'ell tan desitjades.

Arnau Descós, esperit fi i intuïtiu, endevinà aquestes insatisfaccions. «No t'ofenguin —li escrivia— l'estil descurat, poc llimat, desguarnit, de les obres de Llull. Pensa que aquesta Art, divinament infusa, ha estat inventada de poc i, com a cosa novella, li calen termes novells per expressar-se, termes que d'antuvi et semblaren grossers. De totes maneres si la lectura de les obres de Llull no és tan seductora com la de Ciceró, Quintilià o Virgili, deturem-nos en la fruïció de la majestat i sublimitat dels pensaments, més que en l'elegància de les paraules».³⁹

³⁷ Boil a Descós: «Post Reverendi Episcopi obitum, de Magistro Daguino nihil certe quid ageret habui. Cupio illum optimum senem et virum eruditissimum iam dudum quiete frui; quodque ut fiat Deum immortalem precor». FITA, BAH XIX, 326.

³⁸ Vegeu aquests dos textos en BAH XIX, 293.

³⁹ Descós a Boil: «Quaeso non te offendant si qua minus compta, pollita atque ornata in ipsa compositione Raymundi tibi videbuntur...; quum Ars ipsa sit quaedam nova inventio, divinitus infusa, idcirco novis indiget vocabulis...» etc. FITA, BAH XIX, 319.

No era precisament el llatí bàrbar que mortificava l'humanista Boïl; la seva dificultat naixia de no comprendre clarament el text. Cosa freqüent, com sabem ja en vida de Ramon i en els temps de més intens fervor lullista del segle XVè. Recordem l'inici de la inscripció tombal de mestre Joan Llobet:

«Terrea Ioannis tenet hic lapis ossa Lubeti
Arte mira Lulli nodosa enigmata solvit».⁴⁰

L'ermità Bernat Boïl comprengué des del primer instant la necessitat d'un mestre que li desnusés aquells enigmes. Ja en la primera lletra feia saber a De Gui «el seu gran desig de lliurar-se a l'estudi de la doctrina de Lull; li calia, però, un professor».⁴¹ L'autor de *Ianua Artis* restà molt impressionat per aquesta lletra. Sembla que havia mig pensat de passar una temporada a Montserrat per a ésser-li preceptor de lullisme.

«Molt vaig témer —escriurà Descós al nostre ermità— que mestre De Gui, per causa teva, no abandonés els bàlears i els molts forasters deixebles seus. Per la meva part estava decidit a seguir-lo allà on fos. Mentrestant, si tan gran és el teu ardor —continuava Descós— pera estudiar i comprendre Ramon, vina aquí, a Mallorca, entre nosaltres».⁴²

Boïl, sempre amb la preocupació i el desig d'ésser instruït en l'Art de Ramon, acceptà la invitació. A punt de passar la mar, una ambaixada a França, que li confià el rei Ferran, féu fracassar la seva anada a Mallorca.

Es remarcable la insistència a voler ésser un dels deixebles lullistes. Els té en gran consideració. Escriurà a Descós: «Encomana'm als teus condeixebles»; i més tard: «Penso sovint en la teva oferta; em seria cosa molt plaent de venir a Mallorca per veure't i veure juntament els professors d'aquesta doctrina santíssima».⁴³

⁴⁰ M. de BOFARULL, *Opúsculos inéditos de P. Miguel Carbonell*, II (Barcelona. 1865) 239.

⁴¹ Descós a Boïl: «quum praesertim eum [De Gui] certiore fecisti de tua ipsa voluntate erga doctrinam nostri Divi Raymundi, cui libenter, ut ais, operam dedisses, si opportunitatem praeceptoris habuisses». FITA, BAH XIX, 292.

⁴² Descós a Boïl: «Quam ob rem [el desig de part de Boïl de tenir un preceptor] valde timui ut praedictus Deguinus, gerens tibi morem, nobis Balearibus et aliis quampluribus advenis magnum deserendo detrimentum afferret, tametsi ego, praecognita utilitate dictae Artis decreveram ipsum, quocumque ivisset, sequi...». «Sed si tantus amor est tibi... ad artem divi Raymundi adispiscendam, veniat [tua Paternitas] ad nostram Balearem». FITA, BAH, 292, 302.

⁴³ De Boïl a Descós: «Saepe promissa tua, mente volutavimus; non tam ut haec facilius vitare possimus, quam ut te cacterosque istius sanctissimae doctrinae professores aliquando viseremus, degustaturi aliquid istius suavissimae Artis...» etc. «Vale; et nos simul [cum]? omnibus amicis condiscipulisque tuis commendatum facito». FITA, BAH XIX, 300, 302.

En la solitud de la seva ermita, Boïl llegí i estudià les obres de Llull i de De Gui, sense esperar la presència d'un preceptor per iniciar els seus estudis lul·lians. Tenia a disposició les obres ja citades, impreses a Barcelona. Conegué de més a més els títols i algun fragment del *Liber Proverbiorum* i *De Consolatione eremite*.⁴⁴ No es fàcil que tingués a mans el *Libre de Contemplació*, l'obra de Ramon més adient a l'estat del seu esperit, pera molts capítols del qual no hauria freturat de tenir preceptors, com no li calgueren pera entendre sant Agustí o les homilies de l'abat Isaac de Nívine per ell traduïdes. De totes maneres els seus contactes personals amb lul·listes de Barcelona, amics de Montserrat, necessàriament relacionats amb ell durant els mesos de la greu persecució contra De Gui, li serien de gran utilitat.

Coneixem també una trentena de lletres que anaren de Mallorca a Montserrat o de Montserrat a Mallorca. Un nombre considerable de «tabellarii» feren a mans de Boïl i de Descós aquesta correspondència. Sovint llurs noms són omesos. De vegades, però, s'entreueuen amics comuns, homes de confiança: «m'ha portat les teves lletres el mateix que et durà les meves»...; «creu el que ell et dirà de part meva». Coneixem alguns noms: «El nostre comú amic, Egidi, portador de la present, t'explicarà la resta». «El nostre Roig (Mateu?) m'ha dut les teves lletres».⁴⁵ Per bé que establiren contactes entre l'Illa i la muntanya, podem deixar de banda el corresponents: Miquel Ferrà, el regent Bofill, Jeroni, nebot de l'ermità, figures marginals en el cas nostre.

El correu méu representatiu fou un francès, nomenat Joan; un dels estrangers que vivia a Mallorca per tal de seguir les llissons de mestre De Gui. Acabat el curs 1482-1483, alguns d'ells restaren a l'Illa, tot esperant el retorn del preceptor.

Joan era un dels deixebles més aprofitats de l'escola lul·liana de Mallorca. Descós el trameté a Montserrat. En la lletra a Boïl li deia: «Posat que els teus afers t'impedeixen sempre de venir a Mallorca, com tu desitjaries, et trametem el nostre condeixeble Joan, francès, molt competent en la doctrina de Ramon. Ell podrà ensenyar-te la

⁴⁴ Descós a Boïl: «Quod argumentum etiam probare videtur Divus Raymundus in suis *Proverbiis*, dicens: voluntati quod non sufficit unus Deus», etc «Nam ut de *Consolatione eremite* noster Raymundus ait, si cecideris, o eremita, in tentationem contra articulos fidei, si sacram non praestas theologiam.... FITA, BAH XIX, 304, 319.

⁴⁵ Boïl a Descós «Reddidit mihi tuas litteras, qui has ad te perlaturus est... addidit his quaedam tuo nomine quae ei demandaveras mihi referenda». «Caetera ex Aegidio, amico nostro, qui has a te perlaturus est, intelliges». De Descós a Boïl: «Vir optime, perlectis tuis litteris, quas novissime noster Rogius mihi reddidit...». FITA, BAH XIX, 297, 302, 306.

seva *Art*». L'ermità l'acollí afectuosament; en rebé una òptima impressió. Encara que no pogué exercir el seu mestratge, car calgué a Boil deixar aviat Montserrat per Tarassona, el contacte i fins l'amistat foren ja establerts. L'ermità recordarà sovint Joan, el nomenarà senyor amic, baró excel·lent.⁴⁶

No és impossible que per mitjà d'aquestes relacions l'antic secretari del rei Ferran pervingués a conèixer i fins a posseir, en exemplars manuscrits, altres obres de Ramon de caràcter prevalentment místic; de totes maneres era l'*Art* de Ramon que interessava directament, per no dir exclusivament, les Escoles barcelonina i mallorquina. Altres escrits podien ésser llibres de lectura, en gran part entenedors; l'*Art* era el llibre fonamental d'estudi, d'escola, per a la comprensió del qual el preceptor era indispensable. Esser lul·lista, en aquell temps, significava seguir la doctrina de Llull continguda en la seva *Art*, en totes les seves manifestacions.

Així, Arnau Descós en desitjar que Boil esdevingués un excel·lent lul·lista, li encomana únicament d'estudiar aquesta *Art*. Es fàcil espigolar en llur correspondència frases com aquestes: «t'encomano i et recomano d'aprendre l'*Art* del nostre diví Ramon i... fes-me saber amb quin fervor, amb quin treball i diligència t'exercites en aquesta art. El meu més íntim desig és veure't excel·lir entre els lul·listes, sobre tota mesura. Lliura't a aquest estudi amb totes les teves forces i amb tots els teus sentits, per tal que les lloances que tu i els altres deixebles tributem a mestre De Gui, ell mateix i tots nosaltres puguem, amb justícia, referir-les a tu».⁴⁷

En l'ermita montserratina l'antic secretari del rei Ferran cercava de posar en pràctica les insistents recomanacions del seu amic mallorquí. Aquest s'informava amb molta joia de l'aplicació de l'ermità, i se n'aprofitava per a estimular-lo encara més: «Continua l'estudi

⁴⁶ Descós a Boil: «Mittimus ad te Ioannem Gallum, condiscipulum nostrum, praestantem doctrina Raymundi, virum qui te edocere ipsam Artem Raymundi poterit». Boil a Descós: «Caetera ex domino Ioanne amico nostro, intelliges, qui, propter nostrum insperatum discessum, onus ad te scribendi recepit». Boil a Descós: «Dedi ad te ex Barchinona litteras...; paucis tamen tuis, quas ille bonus vir Gallus mihi reddidit, satisfeci». FITA, BAH XIX, 296, 298, 299.

⁴⁷ Descós a Boil: «Nunc itaque, dumtaxat te moneo atque cohortor ut hanc Artem [Divi Raimundi] addiscas». «Quum in tua epistola demonstras tuum magnum desiderium... addiscendi Artem Divi Raymundi, quapropter a te missimus Ioannem Gallum ad praestantem doctrinam...; «...gratias ago Deo, qui tibi hanc mentem dedit ut Artem Divi Raymundi adiscas...» «Quaeso igitur certiore me facias quo studio, opera ac diligentia in hac ipsa nunc te exerceas. Tanto enim desiderio meus flagrat animus, te scilicet videre inter lul·listas excellentem atque praestantissimum, ut vix possit enarrari...» etc. FITA, BAH XIX, 293, 223, 224.

de l'*Art* de Ramon amb l'ardor d'esperit amb què ho fas quotidiana-
ment, per tal de reeixir-ne doctíssim».⁴⁸

No sabem en concret quins foren els progressos aconseguits en l'estudi de l'*Art* lull·lià per l'aspirant deixeble, sempre a la recerca d'un mestre. Ignorem també la concretització d'aquest lul·lisme i el grau de la seva penetració en l'ambient culte de Montserrat.

La presència, però, de les obres de Ramon Llull estampades per l'Escola de Barcelona, abans, durant i després de l'estada del nostre ermità a la muntanya; les relacions mantingudes entre els monjos i lul·listes o amics llurs de Barcelona —coneixences i contactes esdevinguts més freqüents durant el procés de mestre De Gui a Roma— les anades al Santuari de portadors de lletres de Mallorca, alguns d'ells experts en l'*Art* de Ramon, als quals calia pernoctar al monestir, i especialment els fervors lul·lians de Bernat Boïl, mantiguts actius i efectius durant un decenni, permeten d'assenyalar l'existència del lul·lisme a Montserrat a les darreries del segle XVè.

CARD. J. ANSELM M. ALBAREDA
Stato-Città del Vaticano

⁴⁸ Descós a Boïl: «Tu igitur cura ut in hac ipsa Arte [Raymundi], quam flagranti animo quotidianis litteris efflagitasti, quam doctissimus evadas». FITA, BAH XIX, 297.

LAS «RAZONES NECESARIAS» DEL BEATO RAMÓN LLULL, EN EL MARCO DE SU ÉPOCA (*)

La demostración de los misterios de nuestra fe por *razones necesarias* es una de las notas más características del Bto. Llull y, a la vez, su punto flaco.

Desde que, convertido de sus malas andanzas, se entregó a Dios, no dominó su vida otro supremo afán más que el de llevar la fe de Cristo a toda clase de descreídos, pero, en especial, a sarracenos, tártaros y judíos. Y, como todos éstos *no querían dejar una fe por otra*, aquel apostólico afán se tradujo en anhelo desmedido de convencerlos *por demostración racional*, singularmente del dogma de la Trinidad, fundamento de toda la fe cristiana; y, en sus soledades del monte Randa, se forjó un sistema filosófico en el que el pensamiento, con principios puramente humanos, tejiese y urdiese sus racionios sobre una pauta invisible y ajustada a los datos de la fe, de tal suerte que educada la mente en ese sistema no sólo no repugnase al entendimiento las proposiciones dogmáticas, sino por el contrario pareciesen lógicas deducciones del sistema.

Así trazó su *Arte*; en su fondo doctrinal, aristotélico a la par que patristico; pero originalísimo en cuanto sistema. *Los correlativos* (agente, efecto, y acción, *-ivo*, *-able*, y *-ar*, *causativo*, *causable*, *causar*) que, con mutua trabazón y palpable evidencia llenan el mundo creado, habían de allanar el camino real que de las operaciones *ad extra* llevase hasta el reconocimiento de las operaciones *ad intra* en el seno de Dios. Y baste citar este punto solo, aunque capital, del sistema filosófico luliano.

Pero no siempre el mejor deseo es buen consejero; ni es admisible que las fundamentales verdades de la fe, que exceden la capacidad humana precisamente porque son divinas, queden vinculadas y dependientes de sistema alguno filosófico humano, por bien intencionado, y aun acertado, que sea.

(*) ESTUDIOS LULIANOS tiene a gran honor publicar el presente estudio inédito, del EXCMO. Y RDMO. DR. EJO GARAY (q. s. G. h.), «*Primus Magister*» que fué de esta «*Maioricensis Schola Lullistica*»; y anuncia que a la publicación de este artículo de índole lulística, D. m., seguirá la de otros importantes trabajos del mismo difunto Sr. Patriarca, gracias al cuidado que sus más allegados colaboradores pusieron en recoger todos sus dispersos escritos lulianos, que ahora, en este Instituto, se ordenan y engarzan a la luz de los temas y bajo los títulos que los motivaron.

No voy a ocuparme ahora del error del Bto. Llull, ni a vindicar a éste de la ligereza con que algunos, por desconocer su teoría, la atacan, viendo en él un racionalista; ni siquiera voy a estudiar aquí las demostraciones lulianas a la luz de la definición vaticana, para deducir si les alcanza o no el anatema. Mi marco, al trazar estas líneas, es mucho más reducido; me propongo tan sólo, estudiar a Llull co-tejándolo con sus más eminentes contemporáneos escolásticos, y ver hasta qué punto su doctrina era la misma de ellos, o si desentona y discrepa de suerte que acuse formación ajena y escuela exótica, arábiga o no.

La norma exacta y el criterio justo sobre el empleo de argumentos filosóficos para demostrar los dogmas, diólos Santo Tomás de Aquino.

Respondiendo a un argumento sacado de un texto de Ricardo de S. Víctor favorable a la demostrabilidad de los Misterios *por razones necesarias*, dice que de dos modos se puede aducir razonamiento: 1.º demostrando suficientemente una verdad fundamental; 2.º *mostrando la congruencia* de ciertas verdades secundarias con una fundamental que se supone; este segundo modo no es demostrativo de la fundamental, porque tal vez se pueden las secundarias concordar igualmente con otra fundamental distinta de aquélla. Del primer modo se puede dar razonamiento demostrativo de la unidad de Dios; y al *segundo pertenecen las razones que manifiestan la Trinidad*; porque, supuesta la verdad de la Trinidad divina, concuerdan muy bien con ella las razones aducidas; pero de por sí solas éstas no bastan para demostrar la Trinidad de personas.¹

Este segundo modo de razonar es el de S. Agustín, S. Anselmo, Ricardo de S. Víctor y del Bto. Llull acerca del gran Misterio. Suponen, como verdad fundamental, postulado de fe, la Trinidad; y con ella relacionan, y enlazan y concuerdan de tal suerte otras verdades, ciertas y demostradas, que dialécticamente tejen luminosa demostración del Misterio; *pero siempre advierten todos ellos que, si han llegado a conocer, ha sido por haber empezado por creer*.

No reprueba Santo Tomás ese razonamiento; antes dice que es el que ha seguido en la misma Suma, (Q. 27); lo que reprueba es que a eso se llame demostración suficiente; y que, por presumir probar así las verdades de fe, quede ésta expuesta a la irrisión de los infieles.²

¹ S. THOMAS AQUINATIS, *Summa theologica*, I, q. 32, a.1, ad. 2.

² *Ibidem*, in corp., y q. 46, a. 2, c.

Las razones necesarias que Llull da, no son de orden inventivo, sino *comprobatorio*; son razones *justificativas de una fe* que ya se tiene; suponen la creencia en la Trinidad, p. e., y la confirman, de suerte que quien no posee esa fe, se vea obligado por argumentos filosóficos a reconocer que la verdad encarnada en aquella creencia es cierta y comprobada con razonamiento filosófico que no es posible refutar. Ahora bien, para formar esa demostración ha sido necesaria la fe; primero presentando una verdad que la razón sola no hubiera podido alcanzar, y segundo auxiliando con su luz, el *lumen fidei*, a encontrar la demostración. No justifico; expongo la mente de Llull. Que ésta es así consta por múltiples pasajes de sus obras; baste citar aquí uno: «*Sényer ermità —dix Félix— a una santa festa que hom apella de santa Trinitat... lo bon hom que preïcava dix que hom no deu provar a les gents que Déu sia en Trinitat; car mellor cosa és a les gents que creen en la Trinitat de Déu, que si l'entenien per raons necessàries. Molt fui... meravellat d'aquestes paraules, car, si el bon hom dix veritat, segueix-se que hom haja major mèrit en haver creença d'ella que en haver coneixença, e volentat pot més amar per ignorància que per coneixença*».

«*...provar Trinitat no és sens subposició* (lo cual confirma que las razones necesarias de Llull no lo son sino de congruencia), *ne hom no pot provar Trinitat a enteniment rebelle que sia en coratge d'hom ergullós*».

«*...los filósofos gentils no sotsposaven per fe nulla cosa en Déu, mas que seguïen raons necessàries; per ço lur enteniment no poc pujar tan alt en Déu com l'enteniment dels filòsofs cristians catòlics e teòlegs, qui per fe sotsposen en lo començament ésser Trinitat en Déu. E car fe és lum de l'enteniment, puja l'enteniment a entendre pus altment ço que los filòsofs gentils no pogren entendre*». (Libre de meravelles, lib. 1, cap. IV: De la Trinitat de Déu, ed. Obres essencials, I, Barcelona, 1957, págs. 325, 326 y 328).

No es exacto Brentano al decir que Llull «se esforzó con audacia en demostrar apodícticamente, por medio de la simple razón, la trinidad, el pecado original, la Encarnación y la muerte redentora».³ No funciona sola la razón en la demostración luliana; es esencial la intervención de la fe, que ilumina, además de haber dado la tesis que se ha de demostrar.

Llull no dice que, empezando por la filosofía y sin más luz que

³ FRANCISCO BRENTANO, *El porvenir de la Filosofía*.— Traducción del alemán por X. ZUBIRI. *Revista de Occidente*, Madrid, 1936, pág. 14.

la de sus postulados, se pueda llegar a descubrir y demostrar los misterios de la fe; sino todo lo contrario; admitidos por fe dichos misterios, va la mente al campo de la filosofía y los comprueba con ella y los ve tan en consonancia y conformidad con los dictados de las luces naturales, que convierte éstas en razones irrefragables con que apoyarlos. «La teología habla de Dios, es a saber de su esencia, propiedades, Dignidades, y de sus operaciones, las que tiene en sí mismo y en las criaturas... y cuando se inclina a considerar las naturalezas primitivas según la filosofía, entonces llega a la ciencia, y convierte en demostraciones y *razones necesarias* las primeras posiciones que hizo en la teología».⁴

Para mayor confirmación copiaría aquí literalmente un capítulo de una de las más características obras de Lulio y desde luego la típica en esta materia,⁵ si no temiera extenderme desproporcionadamente. Daré sólo un sumarísimo extracto. Dice: Así como sensualmente de la virtud del vidrio y del plomo se compone una virtud más noble que la de cada uno de ellos, cual es la virtud representativa del espejo, así de la virtud de la imaginativa y de la que el entendimiento tiene por sí y por la memoria y la voluntad, se forma el espejo intelectual en el cual se representa el Supremo Bien, y sobre él inquirimos por razones necesarias. Y así como de la materia y la forma se compone cosa más noble que ellas, cual es el compuesto; así también resulta de la imaginativa y del entendimiento una virtud más alta que la que cada uno tiene por sí. Y de igual modo que la naturaleza se basta para formar los compuestos; así de la imaginativa y del entendimiento resulta virtud para tomar por objeto las cosas que entran por los sentidos y lo que pertenece al alma y sus operaciones; *pero igual que no puede la naturaleza por sí sola formar el compuesto racional, porque no alcanza a producir el alma; así el entendimiento con su fuerza propia y la de la imaginativa no bastaría a formar virtud ni operación que llegase a tomar por objeto de sus demostraciones necesarias el Sumo Bien, que está por encima de la naturaleza intelectual y de la naturaleza sensual; pero así como una vez dada el alma ya se bastan ella y el cuerpo para componer el racional, así también el entendimiento y la imaginación con el objeto eterno e infinito en bondad, grandeza etc., que el entendimiento percibe, bastan para componer más noble virtud que la que él de por sí y con la ima-*

⁴ *Arbre de ciència*, Del arbre humanal, V) *De les fulles de l'arbre humanal*, r) *De teologia*.

⁵ *Liber mirandarum demonstrationum*, lib. II cap. XXVII. *De demonstratione, quae est supra naturam*. Ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, 50-51.

ginativa tiene; esa más noble virtud es un espejo en el que el Supremo Bien es demostrable.

Pronto veremos que al discurrir así no hacía Llull más que seguir a San Agustín, S. Anselmo y Ricardo de S. Víctor, y afirma lo que afirmaron los escolásticos sus contemporáneos, aunque sin caer en las desmedidas exageraciones de Llull. Pero detengámonos un momento a examinar si puede verse en su doctrina influencia arábica.

Cierto que el pensamiento predominante helénico-arábigo, con su teoría de la iluminación divina por el intelecto único, daba como consecuencia la demostrabilidad de los Misterios. Maimónides presentaba como el más alto grado de comunicación del intelecto uno, el del *profetismo*, al que seguía en orden descendente el de *especulación o teoría*; la diferencia entre ambos es que en éste la emanación del intelecto se extiende sólo a la facultad racional, sin que llegue nada a la imaginativa; pero, si esta emanación se extiende a la vez a las dos facultades, es decir a la racional y a la imaginativa..., constituye eso la clase de los *profetas*.

Alkendi, Alfarabi, Avicena, el aragonés Avenpace, y más expresamente Abentofail habían precedido a Maimónides en ese *monopsiquismo* aristotélico-neoplatónico, como precedieron también a Averroes, cuya doctrina del intelecto único dista mucho de ser original del filósofo cordobés. La misma doctrina bebió en el pseudo-Empédocles Abenarabi, la desarrolló y la legó a su escuela española.

Al igual que Maimónides, Averroes explica, por el intelecto único, los dos grados más altos de conocer, es decir el de visión profética, que es el supremo, y el de demostración, que le es el más próximo: «todo profeta es filósofo; pero no todo filósofo es profeta»; porque quien posee las más sublimes comunicaciones del intelecto uno tiene también el grado inferior, el de la filosofía que procede por argumentación demostrativa, la cual puede aplicar a demostrar las verdades que por revelación *profética* ha conocido.

Cierto, repito, todo eso. Pero ¿acaso puede verse en esa doctrina arábica o judaica la fuente de la tendencia a demostrar los dogmas cristianos, tal como aparece en San Agustín y S. Anselmo? Son dos corrientes que nada tienen que ver la una con la otra. ¿Y puede en sana crítica hacerse depender de la corriente arábica la doctrina luliana de la demostrabilidad de los dogmas ya sólo por el hecho de ser posterior, ya además por el prejuicio de atribuir exagerada influencia a los escritores arábigos en la escolástica, cuando todos los elementos de juicio, especialmente la coincidencia de doctrina, de exposición y a veces de frases, demuestran que Llull se inspiró en

S. Agustín y S. Anselmo, y, por el contrario, el resto de las enseñanzas lulianas discrepa de las arábicas en los puntos en que, dentro del aristotelismo común cabía discrepar?

La demostración que Lulio pretende dar de los Misterios no presupone, como en Maimónides o en Averroes la iluminación *Profética*, es decir la unión más íntima con el intelecto uno, causa de todo conocer humano, sino tan sólo la luz de la fe, grado absolutamente inferior en aquellas doctrinas arábicas; la misma simple fe, que es la luz que guía, como conocimiento previo necesario, a S. Agustín y S. Anselmo y Ricardo de S. Víctor cuando discurren sobre el mismo tema. Maimónides ponía la diferencia entre el grado de intuición profética y el de filosofía demostrativa, en que la iluminación del intelecto único penetrase, o no, hasta la facultad imaginativa; si no llegaba a ella, había filosofía, y si llegaba, profetismo. Por el contrario, en la doctrina de Lulio, no hay ni demostración ni discurso alguno racional sin función de la imaginativa. Según los árabes, aquella suprema iluminación, la profética, incluía la visión filosófica, o demostrativa; pero por el contrario, el filósofo-teólogo de Lull puede aplicar su ingenio a discurrir y demostrar los postulados que le da la luz de la fe, o bien puede dedicarlo a cuestiones puramente naturales quedando, en cuanto al dogma, reducido al puro estado de fe, como los creyentes vulgares. Y por último, el fundamento de toda aquella doctrina arábica, la del intelecto único, a los ojos de Lulio, que infatigablemente la refuta en su ardorosísima y tenaz campaña anti-averroista, es no sólo filosóficamente absurda, sino también es anti-religiosa; conceptos que en nada corresponden a los de los filósofos árabes, que la sostenían como cierta en filosofía y como nada opuesta, antes muy conforme, a la verdad religiosa.

Por muy grande que se quiera suponer el influjo filosófico arábigo en la escolástica medioeval, en cuanto a la demostrabilidad de los dogmas por razones necesarias, Lulio no es discípulo de los árabes sino de San Agustín, San Anselmo, Ricardo de S. Víctor y otros no pocos teólogos en quienes encarna la misma tendencia.

Ha dicho con mucha propiedad Grabmann: «El punto central del sistema tomista es la idea de Dios. El conocimiento de un Dios tarscendente, personal es el soberbio coronamiento de la metafísica. El dirigir la mirada a los misterios de la vida íntima de Dios, que el dogma de la Trinidad abre al pensador guiado por la fe, señala la cumbre de la especulativa teológica».⁶

⁶ M. GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino* (Traduc. de S. MINGUIJON ADRIAN), Barcelona-Buenos Aires, 1930, 85.

En efecto la metafísica aristotélica culmina en la Teología natural, en el estudio de Dios arrancando de los datos que la metafísica ha encontrado en las criaturas. La pura razón humana no puede cosechar en aquel campo más que lo que da de sí la sementera de los seres creados, con sus perfecciones y sus limitaciones. Agregados los datos que aporta la revelación, se perfecciona el conocimiento de las criaturas y por ende la teología natural. Llegase, sin embargo, a un punto en que el modo de ser de las criaturas nada puede manifestarnos, con la necesidad imprescindible para la demostración, acerca del ser de Dios; ellas son producto de la obra de Dios *ad extra*, que no agotan ni la potencia ni el ser divinos, y no pueden, por tanto, conducirnos a conocer la infinita perfección de la operación de Dios *ad intra*; el teólogo natural enmudece; el teólogo dogmático demuestra por autoridad, por las manifestaciones de la revelación; el filósofo rastrea en las criaturas propiedades que concuerdan con esas otras divinas reveladas, y dan así verosimilitud racional a éstas, y sirven para desvanecer las objeciones contrarias, y hasta para forjar razones de persuasión, pero no de demostración. Y aquí entra la atrevida pretensión luliana: forja una metafísica de lo creado que sea sementera tal que las demostraciones de la teología natural alcancen a los más altos dogmas de la teología católica; con acerada y formidable dialéctica presenta esos dogmas como conclusiones de demostración racional a los ojos de los que no admiten la autoridad de la revelación; insiste en el valor demostrativo de sus argumentos, pero en último término no le importa que se les llame razones puramente persuasorias, con tal que en sus razonamientos metafísicos cierre toda escanatoria a los enemigos de la fe. No discurre como teólogo ni como simple filósofo, sino como filósofo que se ha perfeccionado por la teología: ni se yergue engreída su razón frente a la fe, antes al contrario dice que la razón es impotente para discurrir así, si no guía sus pasos la luz previa de la fe y no la asiste la gracia sobrenatural.

Y precisamente en la obra que exclusivamente dedica a estas demostraciones o razones necesarias, Llull, que siempre es tan parco en citar autores, alega para justificar su teoría, las fuentes de su inspiración; dice: «Anselmo y Ricardo de S. Víctor y muchos otros santos significan en sus escritos que el entendimiento tiene posibilidad de entender los artículos».⁷

Con estos testimonios enmarca Llull sus razones necesarias en plena consonancia con lo que ellas en realidad son, y fija su intento

⁷ *Liber mirandarum demonstrationum*, Lib. I, cap. XXIV, ed. cit., pág. 7.

y el alcance de ellas y su sentido y sus límites, de tal manera que lo hace invulnerable a los tiros de cuantos lo atacan acusándolo de cualquier género de racionalismo.

Y en otra obra también dedicada a esta materia: «Esfuéznanse cuanto pueden los Doctores de las Sagradas Letras en sacar razones para probar la divina Trinidad, la Encarnación etc., con la sana intención de exaltar la santa fe; y por eso yo, que soy católico de verdad, no intento probar los artículos *contra la fe, sino por medio de ella, pues sin ella no podría probarlos*; porque los artículos están por encima y mi inteligencia por debajo, y la fe es el hábito en virtud del cual el entendimiento se remonta sobre sus propios alcances. Mas no tiene causa sobre sí; sino que mis argumentos son de tal naturaleza que el entendimiento no puede razonablemente rehusarlos, y cuantas objeciones se hagan contra ellos pueden ser deshechas fácilmente, sin que los infieles puedan hacer mella en tales razones o afirmaciones; tales son estas pruebas, *llámense demostraciones, persuasiones o como se pueda decir; de eso no me preocupo*; porque nosotros afirmemos o neguemos no varía la cosa».⁸

Y para que mejor se viesen su intención, su camino y los ejemplos que seguían, había dicho antes: «Dicen algunos que no es bueno que se puedan probar las verdades de la fe, porque con ello perdería ésta todo su mérito; y se fundan en que *fides non habet meritum, cui ratio praebet experimentum*. A esto contestaremos: S. Agustín escribió un libro para probar la divina Trinidad, supuesto el medio de la fe, a la que no fue contrario, porque era Santo. Además, Tomás de Aquino compuso un libro contra los gentiles, que exigen razones, porque no quieren dejar creencia por creencia, sino por inteligencia; al escribir dicho libro y razonar contra los gentiles no era su intento destruir la fe, pues era varón sabio y católico».

¿Queda clara la mente de LLull y puesta al descubierto la verdadera fuente de su doctrina?

Alardeen o no de ello otros grandes teólogos del siglo XIII, lo cierto es que aducen argumentos demostrativos igual que Lulio. Ciertamente media gran diferencia entre él y ellos, pues Lull da a sus razones necesarias tan capital importancia que puede decirse que constituyen toda la finalidad de sus sistema; a eso va enderezada su Arte con todas sus diversas ramas, a eso dirige todos sus escritos; no tiene otro afán que demostrar los dogmas. Y vuelve tanto sobre

⁸ *Liber de convenientia fidei et intellectus in objecto*, p. I, n. 4 (Edit. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, 4).

sus razones necesarias, y siempre de tan distintas maneras las expone y adereza, que parecen muchas y muy diversas razones, las que en realidad y en substancia vienen a reducirse a muy pocas.

Pero quitado eso, ¿acaso no usó Santo Tomás de las mismas razones que Llull? Véanse las siguientes palabras: «Es pues patente que en cualquier ser intelectual, a quien compete entender, es necesario que haya verbo; porque es de la esencia del entender que el entendimiento entendiendo forme algo; y tal formación se llama verbo. Naturaleza intelectual es la humana, y la angélica y la divina; y por tanto, hay verbo humano... y angélico... y Verbo divino, del cual dijo San Juan: «En el principio era el Verbo». (8 b)

Igualmente San Buenaventura dice que de Dios, Sumo Bien, «no puede rectamente pensarse sin que se piense que es uno y trino. Porque el bien dicese que es difusivo de sí... y si en el Sumo Bien no hubiese eternamente producción actual e intrínseca, sustancia e hipostática, natural y voluntaria, es a saber, Padre, Hijo y Espíritu Santo, de ningún modo sería Sumo Bien, porque no sería difusivo de sí». (8 c). Usa repetidas veces del mismo argumento de la formación del Verbo al entender, y con la misma *necesidad* que ha expresado Santo Tomás: «Porque donde hay conocimiento es necesario que haya emanación, o generación de verbo».⁹ «El ser sumamente espiritual, por ser puro acto (y cita a Aristóteles, III del Alma), y no sólo inteligente sino también entendido, no puede no entenderse... Pues esta semejanza es el verbo, porque según Agustín y Anselmo, la semejanza de la mente que se vuelve sobre sí es el verbo; y si esta semejanza es igual, es Dios».¹⁰ «Toda criatura proclama la generación eterna».¹¹

Y todo eso no fue invención del siglo XIII; venía ya de muy antiguo. El argumento capital de Llull es que, si las Dignidades divinas (Bondad, Grandeza, Eternidad) no están ociosas *ad extra* y crean el mundo, tampoco deben carecer de actividad interna y estar eternamente ociosas *ad intra*: puesto ese principio, y atendiendo a los correlativos innatos (*bonificativo*, *bonificable*, *bonificar*) arguye la existencia de las tres personas. En suma: se comunican *ad extra* las Dignidades dentro del marco finito que es esencial a la criatura, y en

8,b) S. THOMAS. Opusc. XIII, *De differentia divini Verbi et humani*.

8,c) S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. IV (*Opera*, edic. Vives, XII, pág. 18).

⁹ ID., *In Hexaemeron*, sermo IX (edic. cit., IX, 44).

¹⁰ ID., *ibidem*, Sermo III (edic. cit. IX, 44).

¹¹ ID., *ibidem*, pág. 83.

la medida que Dios señala a cada una; pero en la operación *ad intra* comunica el Padre toda su esencia, todo cuanto puede, al Hijo, y ambos al Espíritu Santo. Pues bien, ¿no está en sustanciosa síntesis todo eso en las siguientes palabras del Maestro de las Sentencias? Helas aquí: «En aquella Trinidad está el más alto origen de todas las cosas, y la perfectísima belleza y la felicísima delectación. Por el más alto origen, como lo muestra Agustín en el libro V, *De Vera Religione*, se entiende a Dios Padre, del cual procede todo, del cual el Hijo y el Espíritu Santo». No hubieran sido hechas todas las cosas, si no fuese Dios sumamente bueno, el cual «porque no envidió a ninguna naturaleza el que fuese buena por El, unas cosas las dio a la medida de su querer, otras a la de su poder».¹²

Lull recoge eso y desarrolla su argumento como razón apodíctica, previa la revelación; el Maestro califica lo que acaba de decir de «*imagen de algún modo indicada* de la Trinidad; porque de la contemplación de las criaturas no puede ni ha podido tenerse noticia *suficiente* de la Trinidad *sin la revelación*».

Pero en estirar y extender el concepto han precedido a Lull San Anselmo (para solo citar puramente ortodoxos) y Ricardo de S. Víctor y toda una legión de entusiastas defensores del dogma, aunque no sin contradictores.

El monje de San Víctor en su libro sobre la Trinidad dice: «Será, pues, nuestro intento en esta obra, en cuanto Dios lo conceda, aducir en pro de nuestra creencia *razones* no sólo probables, sino también *necesarias*».¹³ La fundamental razón de Ricardo que campea en todo el método luliano es atribuir a Dios todo lo más perfecto; y es lo que San Agustín enseñó:¹⁴ «*Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum*»,¹⁵ etc.

De la antigüedad recogió Lull el argumento de la no ociosidad *ab aeterno* de las Dignidades, y por tanto la necesaria fecundidad de Dios *ad intra*; argumento que en último término radica en las inspiradas palabras de Isaías: «*Numquid ego qui parere alios facio, ipse non pariam? Dicit Dominus: si ego qui generationem tribuo aliis, ipse sterilis ero?*».¹⁶

¹² PETRUS LOMBARDUS, I Sent., dist. III.

¹³ RICH. A S. VICTORE, *De trinitate*, cap. III.

¹⁴ ID., *ibidem*, cap. XX.

¹⁵ S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. V (M.L., XXXII, col. 1277).

¹⁶ Is., 66, 9.

Y en verdad, salvado el amoroso antropomorfismo bíblico, el argumento extendido a la generación eterna divina concluiría bien, si la fecundidad fuese perfección pura, y no hija de la imperfección de no poder perdurar sino en la especie.

Pero lo mismo que Llull usaron todos el argumento; por ejemplo, San Alberto Magno: «Jamás la bondad de Dios fue ociosa *ab aeterno*, antes se manifestó engendrando al Hijo y espirando al Espíritu Santo».¹⁷

Cuando sostiene Llull que los misterios de la fe son demostrables por razones necesarias, no quiere decir que se llegue a la evidencia de ellos, ni siquiera que las razones sean tan claras y fáciles de entender que no admitan contradicción; antes al contrario, expresamente advierte que son muy sutiles y difíciles, más fuertes, sí, que las contrarias, pero no sin que éstas conserven su peso y fuerza; de suerte que, a pesar de las razones necesarias, todavía queda opción entre ellas o sus contrarias.¹⁸ Y añade en otro lugar que estas demostraciones no son para rudos, sino para los que tienen muy sutil y elevado entendimiento.¹⁹

En otra obra introduce al entendimiento diciendo a la fe: «Del texto de Isaías «si no creyereis, no entenderéis» se infiere que tú eres la disposición y preparación por cuyo medio yo quedo habilitado para conocer grandes cosas en Dios; pues creyendo y pudiendo de este modo elevarme, voy habituándome a ti de tal suerte que tú estás en mí y yo en ti; y cuando yo mediante el raciocinio me remonto a la altura en que pareces morar, tú te elevas extraordinariamente sobre mí; entonces comprendo que habitas en regiones muy superiores a mis alcances, pues así como el aceite flota sobre el agua, también tú tienes tu morada sobre mí».²⁰

No razona, pues Llull para detrimento de la fe, sino para ganarle adeptos. Su intención y su postura, aparte de lo que tiene de errónea por exagerada, y de ineficaz y peligrosa por errónea, es tan tradicional en la Iglesia como el uso del texto en que la apoya.

Ya viene de Orígenes, por lo menos, el empleo de ese texto: «Entra primero Pedro al monumento, y luego Juan; y así ambos corren, ambos entran. Mas Pedro es símbolo de la fe; Juan representa

¹⁷ S. ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologica*, p. II, q. 11.

¹⁸ *Lib. de demostracions*, lib. IV, prólogo.

¹⁹ *Liber de quatuordecim Articulis Sacrosanctae Romanae Catholicae Fidei*, d. II^a, p. V, *De justitia et Trinitate*, ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, 119-120.

²⁰ *Liber de disputatione fidei et intellectus*, p. I: *Utrum Articuli Fidei possint probari, vel non?*, ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, pág. 2, n. 2.

al entendimiento. Y por eso, pues escrito está *si no creyereis no entenderéis*, necesariamente va delante la fe al monumento de la Escritura Santa, luego siguiéndola entra el entendimiento, al cual por la fe se le prepara el acceso». ²¹

En San Agustín lo hallamos con frecuencia; p. e.: «Hay cosas que si no las entendemos no las creemos, y otras que si no las creemos no las entendemos. Sirve, pues, nuestro entendimiento para entender lo que haya de creer, y la fe aprovecha para creer lo que haya de entender». ²² «*Intellige ut credas, crede ut intelligas*». ²³ «Oye al Profeta: si no creyereis no entenderéis. No entiendes para creer, antes crees para entender; es necesaria la fe; el entenderlo es el galardón. Si no creyereis no entenderéis». ²⁴ Y en ese mismo sermón, hablando poco antes de la Trinidad y unidad de Dios, dice: «Ahora te diré algo por donde creas lo que no puedes entender si no lo crees».

Igual que Santo Tomás de Aquino pensaba su insigne Maestro; sin perjuicio de tener por muy ciertas las cosas de fe, aunque en algún caso no hubiese demostración racional, «qui fides non demonstratur, sed sufficit quod sustineatur»; ²⁵ y de enseñar que en apoyo de las verdades de fe no se ha de empezar por dar razones filosóficas, sino por probar la revelación de ellas, y así demostrarlas por la inspiración divina y la confirmación por los milagros que la patentizan; pero las emplea y utiliza a cada paso, y aun más, se vuelve airado contra los que imputan su uso; «como secundarias —dice— pueden inducirse, y son de máxima utilidad contra los filósofos, quienes por lo mismo que están educados *in verbis perscrutatis* se les ha hecho como una segunda naturaleza el no poder recibir *sine sermone perscrutato*; y por eso los Santos usan contra ellos, para afirmar la fe, las propias razones de ellos; y no es eso inconveniente, y concedemos los argumentos aducidos para demostrarlo (*tres argumentos que presenta*). Y por esto queda claro qué hay de razón en lo que se objeta en contra. *Aunque algunos que no saben (qui nesciunt), quieren por todos los medios impugnar el uso de la filosofía, y sobre todo en los predicadores, donde nadie se le resiste, como animales brutos que que blasfeman de lo que ignoran*». ²⁶

²¹ ORIGENES, Homilia II^a in Ioannem, cap. I (Edic. Froben, *Opera*, II, Basilea, 1557, 502.

²² S. Agustín, *Enarratio in Ps. 118*, serm. 18.

²³ IDEM., *Ibidem*, serm. 43.

²⁴ S. AGUSTIN, Sermon. 48, *Miscelánea agustiniana*, 474.— *Sermones*, traduc. Puyoo, VIII, 191.

²⁵ S. ALBERTO MAGNO, *De Coel. Hier.*, cap. 11, dub. 1.

²⁶ IDEM, *Comment, in Epist. VII S. Dionys. Areopag.*, 2.

Enseñó San Alberto lo mismo en que después tanto había de insistir Llull: «Las cosas perfectísimas no se entienden perfectamente con la luz del entendimiento humano; mas con luz de superior naturaleza en verdad pueden entenderse. y perfectamente, con la perfección de la vía, no con la de la patria».²⁷

Tratando de la Trinidad y unidad de Dios: «De por sí (*secundum se*) está más allá de nuestras fuerzas; pero cuando la razón es ayudada de la fe, puede en aquello en que antes no pudo».²⁸

Y lo mismo de los demás misterios: «Es creíble aquello en que la razón por sí misma no puede; pero habida luz infusa por la fe, puede en ello, como son los artículos de la fe».²⁹

Pues vengamos a San Buenaventura: justificando el empleo de la razón y de la filosofía en las verdades de fe, escribía: «Ricardo de San Víctor en su libro *de Trinitate* dice: «Creo sin duda que, para explicación de cuanto se quiera, necesariamente no han de faltar argumentos no ya sólo probables, pero también apodícticos, aunque ocurra que estén ocultos a nuestra mente». Así pues, como nuestra fe cree lo que por necesidad es, y esto tal tiene razones latentes, y requiere perscrutación para ser aclarado, queda claro que el raciocinio conviene en sumo grado a esta ciencia».³⁰

«Que lo creíble está sobre la razón es verdad en cuanto a la razón que ha adquirido ciencia por razones evidentes: pero no está sobre la razón elevada por la fe y por los dones de ciencia e inteligencia. Porque la fe eleva a asentir: mas la ciencia y la inteligencia elevan a entender lo que se ha creído».³¹

Nótese bien que no se refiere al discurso humano, sino a los dones de ciencia y de inteligencia.³²

Sostiene que se puede creer y conocer por ciencia una misma verdad a un mismo tiempo; el motivo de fe es principal en el asentimiento, el de ciencia, dada la falta de claridad, con que in vía vemos los misteriosos, es motivo menos principal.³³

²⁷ IDEM, *Summa theologiae*, p. I^a, q. i^a, ad 6.

²⁸ IDEM, *In prolog. Magist. Sent.* (*Opera*, edit. Vives, t. XXV, 8).

²⁹ IDEM, *In Primum Sent.*, dist. II^a, a. 1.

³⁰ S. BONAVENTURA, *In I Sent.*, *Proem.*, q. 2.

³¹ IDEM, *Ibidem*, q. 2^a, ad 5.

³² En cuanto a los razonamientos demostrativos, llámalos de persuasión, y la certeza que producen, pónela en cuarto grado, el inferior; pero dice de ella que se añade a la fe; y, si bien son útiles para los fieles, son totalmente inútiles y faltos de fuerza para los infieles; buenos para fomentar y nutrir la fe; pero carecen de vigor, si no se fundan en la creencia (*Comm. in Ioann.*, *Proem.*, X, ad. 1).

³³ S. BONAVENTURA, III *Sent.*, dist. 24, a. 2, q. 3.

Llull, como Santo Tomás, no admitía fe y ciencia a un tiempo, de una misma verdad.³⁴

Por deducción a lo imposible arguye con mucha frecuencia Llull al presentar sus razones necesarias. He aquí lo mismo en otro gran contemporáneo suyo, Ulrico de Estrasburgo: «También el primer principio se prueba a veces, ya por cosas más conocidas por nosotros que son posteriores a él... o por demostración que deduce a lo imposible..., y así, por semejanzas naturales, o por otras cosas posteriores se prueba la Trinidad de personas o algún otro de los artículos de la fe».³⁵

Como se ve, el ambiente en que viven las razones necesarias de Llull es el de su época; los principios, las expresiones, los argumentos mismos son los de sus grandes contemporáneos; y esto además viene de muy atrás, todo está inspirado en la doctrina de los antiguos, especialmente de San Anselmo y San Agustín. Lo único en que se distingue Llull, es en sacar de quicio esos argumentos y alardear por demás de una fuerza apodíctica probatoria. de que en realidad carecen. Esa exageración es lo único en que Llull desentona de los teólogos de su época, y no era, ni mucho menos, del agrado de la Iglesia, aunque bien se veía que sólo el afán apostólico movía a Llull.

Cuenta éste de sí lo siguiente: «Acaecióme una vez en Génova, al querer disputar por razones necesarias con cierto judío, que él me dijo que no me era lícito, porque el Sumo Pontífice no quería eso; entonces le dije que con tales razones necesarias quería disputar con él, que yo resolvería todos sus argumentos, y él de ningún modo podría solventar los míos; pero no *propter quid*, ni por *quia*, sino *per aequiparantiam* de lo que hemos compuesto un libro; y por fin disputamos, como dije, y al cabo él huyó, de suerte que nunca más se atrevió a aparecer ante mí para disputar».³⁶

³⁴ *Lib. de contemplació en Déu*, cap. 154, nn. 12 y 27; caps. 238 y 254.

³⁵ No pudo inspirarse el Bto. Ramón Llull en Ulrico de Estrasburgo. La *Summa de bono* de éste fue escrita entre 1262 y 1272; al menos en el Lib. IV, en el que alabando a Alberto Magno, su maestro (lo llama *episcopus quondam ratisbonensis*), indica que ya había pasado el 1262, en que Alberto dejó de ocupar la Sede; y, como no es de creer la escribiese durante su Provincialato (fue elegido en 1272), ni después, ya que enseguida murió; debió de escribir la Suma entre esas dos fechas. Llull, por esos años, estaba en Mallorca, orando y estudiando, sin haber ido aun a París, y no es verosímil que hubiese podido hacerse con una copia de la obra de Ulrico. Además, el estilo, el contenido, el rumbo todo de las obras de uno y otro son totalmente diversos.

³⁶ *Liber de fine*, dist. I, p. V: *Contra tartaros*, edit. Palmae Balear, 1665, pág. 50 ss.

En realidad muchas de las razones que por apodícticas presenta, son tan agudas y sutiles, que es muy difícil encontrarles el punto flaco.

Ante los misterios de la fe adopta la humana inteligencia una de estas tres posiciones: a) entregarse como a dueña y señora a la razón, que erigida de por sí en juez de las creencias las admite o rechaza por propio discurso, o las interpreta según cánones de humana lógica, o reconoce la conveniencia y aun la necesidad de creer como propia de un estado mental inferior, mientras para la razón cultivada la fe debe ceder el puesto a la *gnosis*.

b) el entendimiento, movido por la voluntad, y a lo más por motivos superficiales de credibilidad, se adhiere a la creencia sin preocuparse de los dictados de la razón, y hasta recelando de ella, y discutiéndole el derecho a cultivar el campo de la fe;

c) el reconocimiento de un mundo de verdades superiores, absoluta o relativamente a nuestro humano alcance, y de la revelación hecha por Dios de verdades de ese género; y por consiguiente, previo razonable juicio de credibilidad de esa revelación, la adhesión a aquellas verdades, seguida, para satisfacer el más noble afán humano, de la aplicación de la razón a la ilustración y estudio de las mismas, a fin de desentrañar, esclarecer y asimilar la creencia, hasta que llegue ser, cuando sea posible, una conclusión evidente del raciocinio lo que empezó por sólo un postulado de fe.

Esta tercera posición nos explica el alcance de las frases de San Agustín y San Anselmo: *Credimus ut cognoscamus, credo ut intelligam*; y el texto bíblico, según traducción de los 70, tan usado desde los tiempos del Areopagita, y repetido constantemente en toda la edad media: *Nisi credideritis, non intelligetis*.

Poco más o menos, con diversísimos matices de mayor o menor intensidad del predominio de la fe o de la razón, y prescindiendo de los extremos heréticos de uno y otro lado, es decir, ya de una *gnosis* incrédula, ya de un Tradicionalismo anulador del raciocinio, se observan las mismas tres posiciones en los cultivadores ortodoxos de la ciencia sagrada. Mientras unos ven en ésta la suprema elevación y el divino florecimiento de la sabiduría humana, otros se contraen a recoger las *sentencias* de los Padres, que unidas a los dictados de la revelación y la autoridad, aplican toda la fuerza de la razón a desentrañar y defender la creencia, como verdad superior a la sabiduría humana y acomodando ésta a aquélla, no aquélla a ésta. En la época inmediatamente precedente a la de Llull, entre una teología racionalista como la de Abelardo, o la puramente positiva de las

Summae sententiarum, la Escolástica optó por los caminos de Alberto Magno y Santo Tomás, que son los trillados todavía hoy, después de 7 siglos. En los escritos de Santo Tomás pueden advertirse bien esas tendencias, y si se comparan su teoría y su práctica, se verá que en ésta da más parte activa a la razón y a la demostración que lo que preconiza en aquélla.

¿Actitud de Llull en este plano? Sólo a la luz de lo que acabo de decir se entenderá. No hay que enjuiciar a los hombres ni sus dichos conforme a una mentalidad posterior, sino con arreglo a la de su época.

Llull, como San Agustín y San Anselmo, pone sobre su cabeza la revelación, don de Dios a la humanidad, efusión paternal de luz sobre la razón en su infancia, que infancia es la vida presente hasta que llegamos a la bienaventurada futura, en la que *evacuabitur quod est parvuli*;³⁷ base de la vida religiosa y moral, que ni por lo que tiene de religiosa o sea de trato con Dios, ni por lo que tiene de moral, merecedora de divino galardón, puede quedar al arbitrio de la amovible, inepta, desacorde y pasionalmente obcecable opinión humana. Pero después de abrazada la revelación con amorosa entrega de fe, exclama con el valiente arrojo de una razón que entre afanes de pubertad presiente y desea su mayoría de edad: «¡No intento, Señor, penetrar en tu altura, porque de ningún modo comparo con ella mi entendimiento, pero deseo entender hasta cierto punto tu verdad, que cree y ama mi corazón; ya que no procuro entender para creer; sino que creo para entender! Pues también creo que, si no creyere, no entenderé».³⁸

Parecen eco de estas aspiraciones las palabras de Llull: «Tanto amaba el Amigo a su Amado que creía cuanto él le decía; y tanto amaba el amigo a su amado que creía cuanto él le decía; y tanto deseaba él entenderle, que cuanto oía decir de él deseaba entender por razones necesarias. Y por esto el amor del Amigo se hallaba entre inteligencia, fe y ciencia».³⁹

EXCMO. Y RDMO. DR. LEOPOLDO EIJO GARAY (†)
Patriarca-Obispo de Madrid-Alcalá

³⁷ I ad Cor., 13, 10.

³⁸ SAN ANSELMO, *Proslogium*, cap. 1, al final, y *Meditatio XXI*, 11.

³⁹ *Libre de amic e Amat*, v. 119.

LE REFUS DE L'IDENTIFICATION DANS LA MYSTIQUE LULLIENNE

L'apparat logique de Lulle conduit souvent à de véritables tautologies. Bien de définitions, particulièrement au niveau des *rails* ou principes, ne sont que de pauvres *petitiones principii*, dans lesquelles le terme à définir se retrouve dans la définition elle-même. Rien ne doit être asymétrique dans la spéculation lullienne. Il ne peut pas y avoir de cases vides dans la combinatoire. Le lecteur d'aujourd'hui a l'impression que Lulle, ne sachant faire autrement, orne souvent de «fausses fenêtres» l'édifice de sa spéculation, et remplit avec du vide bien des *cambres*.

Mais une lecture attentive de son oeuvre montre que certaines catégories échappent toujours à ces écueils. Je crois avoir remarqué qu'il en est ainsi pour la catégorie de la différence. Pas d'embarras apparent du philosophe, quand aux différents niveaux de sa recherche, et selon les exigences de l'équilibre de ses *arbres*, il doit s'occuper de cette catégorie. Cette aisance m'a semblé très significative.

J'ai constaté, par la suite, que certaines richesses de la spéculation lullienne s'avéraient plus compréhensibles si l'on tenait compte d'une sorte de primauté d'honneur de la différence. Il fallait encore savoir si cette primauté était gratuitement octroyée par le lecteur ou si elle était exigée par le système, suggérée par Lulle lui-même. Je vais essayer de montrer que cette primauté est exigée par le système.

On pourrait se livrer à l'expérience suivante: éliminer de la liste l'un ou l'autre des huit prédicats relatifs, l'arbre lullien ne s'écroulerait pas, et nous verrons pour quoi. Éliminons au contraire la différence et nous verrons les racines de l'arbre perdre aussitôt leur vitalité et mourir bientôt.¹ Lisons donc la définition de la différence,

¹ Quoique Lulle se situe dans la tradition plotinienne et augustinienne, son attention ne semble pas avoir été attirée par les perspectives logiques et métaphysiques de l'UN plotinien. E. W. PLATZECK a étudié le plotinisme de Lulle dans un vaste article intitulé: *La combinatoria luliana*, dont la traduction castillane par J. CARRE-

telle qu'elle figure dans l'Arbre de Filosofia d'amor: *Diferència és çó per que bonea, granea e les altres son clares raons e reals.*² Par *clares* il faut entendre diversifiées, spécifiques. Les textes latins disent généralement: *clarae et inconfusae rationes*. Quant à la notion de réel, aucun problème de symétrie, nulle particularité logique n'en exigeait la présence dans cette définition. La différence *donne la réalité* à la bonté, à la grandeur, à toutes les dignités. Voilà qui est important. Voilà qui situe la différence à la base même de la qualification de l'être, celui-ci ne s'expliquant, selon Lulle, que par la présence des dignités. Supprimer la différence, c'est les supprimer et supprimer la réalité. Inutile de répéter que, ce faisant, l'édifice de la logique s'écroule. Car chez Lulle les autres huit prédicats relatifs supposent les neuf dignités, qui, à leur tour, supposent la différence.

Éliminons, avant de continuer, une objection facile, mais apparemment valable:

Comment accorder une importance singulière à la différence et, surtout, comment prétendre lui accorder une primauté quelconque, puisque dans la liste des principes figure aussi l'égalité? La forme des raisonnements lulliens exige que l'une et l'autre retiennent l'attention avec la même intensité. De quel droit, dès lors, concéder une valeur supérieure à la différence? C'est en ces termes que l'on pourrait traduire l'alternative différence-égalité. Or cette alternative nuirait singulièrement à la théorie lullienne de l'amour.

Mais cette alternative n'existe pas. Il n'y a pas d'antinomie de la différence et de l'égalité. Tenons-nous-en à l'Arbre de Filosofia d'amor: une lecture de son appareil logique fait apparaître clairement de quel ordre est la distinction que Lulle établit entre les deux termes. Rappelons la définition de la différence: *çó per que bonea, granea e les altres son clares raons e reals*. Or, voici la définition de l'égalité: *Igualtat és subject en que ha repòs la concordança de bontat, granea e les altres.*³ Les deux principes ou catégories concernent deux sphères distinctes de l'être: la différence appartient au domaine de l'être en soi;⁴ l'égalité à celui des conséquences de l'être. La différence

RAS I ARTAU fut publiée dans la *Revista de Filosofia*, 47-48, 1954, p. 575-609 et 125-165.

² *Arbre de Filosofia d'amor* (AFA), *Obres essencials* (OE), II, 26, b. Désormais je citerai avec l'abréviation AFA l'*Arbre de Filosofia d'amor*, et avec les initiales OE les *Obres essencials* (Barcelone, 1957, 1960). Le n.º romain renverra à l'un ou à l'autre des deux volumes de cette anthologie. Le n.º arabe indiquera la page, dont les colonnes seront indiquées par les minuscules a et b.

³ AFA, OE, II, 26, b.

⁴ Cf. plus haut, la définition de différence.

concerne l'essence des objets différenciés —réalisés—;⁵ l'égalité est circonstancielle, accidentelle: le repos n'est pas *nécessairement* l'héritage des neuf premières raisons ou dignités et des êtres qu'elles informent. Si raisons ou dignités ont droit au repos, elles ne l'obtiennent pas toujours. L'égalité est leur terminus ad quem. Ceci aide à comprendre pour quoi l'égalité intervient lorsqu'il est question de problèmes d'ordre quantitatif, tandis que la différence concerne toujours, dans la théorie de l'amour, les problèmes d'ordre qualitatif. Il n'y a donc pas d'alternative, pas d'antinomie, puisque les deux principes relèvent distinctement de la qualité et de la quantité.

Cette distinction explique encore que la différence demeure toujours, vivant de la vie de l'essence, tandis que l'égalité apparaît et disparaît, augmente et diminue, bref, est sujette aux fluctuations de ce qui est accidentel.

Je n'ai pas jusqu'ici détourné mon attention du sujet qui me tient à coeur. Mais je devais commencer par souligner ces distinctions, qui président, me semble-t-il, à la philosophie lullienne de l'amour.

Les problèmes de l'unicité, de la différence et de l'égalité ont depuis toujours préoccupé, et pour cause, ceux qui, par la voie rationnelle, ont tenté d'approcher la nature et les attributs de la Trinité. La tradition chrétienne a utilisé bien des méthodes pour concilier différence et égalité, unité et pluralité et expliquer par là le dogme de la Trinité. Lulle consacre à ce mystère des ouvrages entiers.⁶ Il se meut dans le domaine du transcendant et du théologique avec une singulière aisance, grâce au pouvoir qu'il accorde à la raison. Et si nul objet ne peut lui échapper de jure, cela ne signifie pas qu'elle soit destinée à l'insatisfaction, condamnée à un vagabondage harassant dans l'uni-

⁵ Ai-je souligné à tort cette notion de réalité que Lulle introduit dans la définition de différence en *l'Arbre de Filosofia d'amor*? Je ne le crois pas. Il y aurait toujours lieu d'insister sur l'essentialisme de la différence, quand bien même Lulle n'eût pas écrit ce «reals». Et cela parce que tous les autres principes dénoncent une métaphysique de la différence; et que celle-ci, et pas une autre, est capable de fonder ce personalisme qu'est la philosophie et la mystique de Lulle. Méthodologiquement, philosophiquement, ce principe est plus riche que les autres. Le premier rang à la différence c'est, dans un contexte philosophique, le refus implicite, mais indiscutable, des notions de masse, de foule, de la dignification d'un *ensemble* que seule la juxtaposition réussirait. Ce —n'importe quoi, d'ailleurs,— qui tentera d'être sujet à *bonitas, magnitudo etc* ne sera que parce que conçu dans son individualité singulière: parce qu'il s'agira de quelque chose de seul, d'inconfus, de distinct. Ce n'est donc pas forcer la note que de souligner que la place de la différence est à la base et des prédicats relatifs et des 9 raisons ou dignités.

⁶ Le P. E. W. PLATZECK énumère, dans son catalogue des oeuvres de Lulle, 35 titres d'ouvrages traitant de l'unité et de la trinité divines. E. W. PLATZECK, *Raimund Lull. Sein Leben-Seine Werke*, II, p. 103.

vers du connaissable. La raison peut être comblée, et elle l'est, si elle découvre l'objet infiniment grand, commencement et fin de la connaissance. Dieu. Et ce Dieu est trinité. Dans le Dieu de Lulle — dans le Dieu de toute la tradition catholique — rien n'est accidentel. L'égalité ne s'appliquera donc pas aux accidents, mais à la nature et aux attributs de Dieu. Lulle résoudra le problème de l'unicité et de la trinité en situant pour une fois l'égalité au niveau qualitatif de la différence. Il faudra bien introduire dans la théologie trinitaire des notions, qui ne lui conviennent point — celle d'accident, par exemple —, mais elles auront une portée purement formelle et une valeur ad hominem, car, explique Lulle, «oportet nos sic loqui per modum intelligendi»⁷. La trinité de Lulle a ceci de particulier, qu'elle peut être rationnellement démontrée, sans avoir recours ni à l'Écriture ni à l'autorité des Pères. Pour rester dans notre domaine, nous nous défendons de nous attarder ici sur cette question et nous ne rappellerons qu'un texte excellent, celui dans lequel trinité et amour se trouvent enlacés et forment une définition d'indéniable beauté: dans le *Liber de Investigatione Actuum Divinarum rationum*, qui, par son contenu, pourrait s'intituler Traité du dynamisme de la Trinité, Lulle écrit: «et amans est unus, et amatus alius et amare est ex ipsis. Et isti tres sunt unus amor, una essentia, una natura amoris».⁸ Ici encore, et surtout, différence est distinction, et égalité attribut.

Le rôle capital de la différence dans la théologie de Lulle justifierait à lui seul bien des recherches. Mais la théologie de Lulle soutient et couronne tout son système, elle l'éclaire et l'explique. Voyons maintenant comment, contre toute apparence, mais, nous semble-t-il, avec une vigueur et une clairvoyance exemplaires, c'est par la catégorie de la différence que l'amour et les joies de l'amour entre les infiniment distants, Dieu et l'homme, s'avèrera possible, réalisable, réalisé.

Pour Lulle ce n'est pas *malgré* cette distance infinie que l'amour est possible, mais *parce que* cet abîme existe que l'amour est appelé à être, puisque «amor fa esser amable lo diferenciant, diferenciable, diferenciar d'amic e d'amat, qui són diferents la un de l'altra, e per amor és cascù amat per l'autre, en tant que s'ajusten en amar».⁹ En d'autres termes: c'est parce qu'il y a diversité essentielle, que l'a-

⁷ Cf., par exemple, le *Liber de investigatione actuum divinarum rationum* (en cours d'édition), ms. München, CLm. 10510, 89va.

⁸ Ibid.

⁹ AFA, OE, II, 28, b.

mour pourra s'établir entre l'ami et l'aimé. Point d'amour sans distinction des deux.

Nous dira-t-on qu'il n'y a pas d'amour sans unité ou, tout au moins, sans la recherche d'une unité comme terminus ad quem? En admettant le bien fondé de cette objection, qui n'en est pas une et dont les présuppositions nous semblent d'ailleurs très discutables,¹⁰ Lulle donne explicitement la solution de ce problème psychologique: «Mijà e amor, dit-il, se mesclen en quant, de l'amor de l'amic et de l'amat, és fet un amor, qui ajusta l'amic a son amat»¹¹ C'est-à-dire: s'il vous faut une unité, voyez-la dans l'amour, mais ne la cherchez pas, ce serait en vain, dans un composé de deux personnes, dans on ne sait quelle fusion, chez on ne sait quel monstre bicéphale, fruit de quelque macabre caprice de la nature ou de la fantaisie de quelque plaisant Aristophane. Un amour, deux personnes, l'amour de l'ami et de l'aimé, cet amour qui ne leur préexistait pas¹² et qui est leur oeuvre.

La bonté est inhérente à toute essence, chez Lulle. L'être est d'autant plus bon, d'autant plus grand, qu'il est davantage. Or «en neguna amor pot esser gran bontat sens diferència d'amic e d'amat».¹³ C'est que l'ami, c'est-à-dire l'homme, ne cherche pas l'identification avec l'aimé, c'est à-dire Dieu. Il ne veut pas se perdre dans un abîme d'amour, quel que puisse être le charme étrange de ce fantastique plongeon. Ce n'est pas l'annihilation de son être dans l'immensité de l'aimé et de son amour, qu'il désire. Il tient à la conservation de son être et il sait trop que la nature de son aimé n'est pas l'océan d'amour dont on parle, ni la lumière qui ravit, il est vrai, mais pour plonger aussitôt celui qui la découvre dans une contemplation extatique et à jamais passive. L'ami veut autre chose.

Il veut que son amour puisse égaler celui de l'aimé. Plus exactement, il veut que l'amour unique, qui les lie tous les deux, soit quantitativement autant son oeuvre que celle de son aimé. Et cette égalité la veut-il pour pouvoir imposer ces conditions? Non point: il la veut parce que, comme toute autre créature, l'ami a droit au bonheur —gloria ou quies dans le vocabulaire lullien—. Nous voyons donc intervenir de nouveau l'égalité, parce qu'il est question du terminus ad quem de l'activité amoureuse de l'ami, qui, en effet, «espe-

¹⁰ Ils sont lourds, en effet des métaphores mises en vogue par les différentes mystiques unitives.

¹¹ AFA, OE, II, 29, a.

¹² Cfr, par exemple, plusieurs versets d'AFA, OE, II, 71, b.

rava... haver en glòria, *en presència*¹⁴ de son amat, egualtat d'amor e d'amar, sens la qual tota amor està menor».¹⁵

Je voudrais attirer l'attention sur ce terme de présence: «*en presència de son amat*». Lulle ne nous invite pas à découvrir un renversement essentiel de la relation amoureuse entre l'ami et l'aimé, au moment de l'entrée de l'ami dans la vie perdurable ou dans la vision béatifique. La différence, au niveau de l'essence, est constante dans cette vie et dans l'autre. L'ami, qui a pu aimer, parce qu'il était différent de l'aimé (c'est à cette condition seulement, comme nous l'avons vu, qu'il peut y avoir un courant amoureux entre les deux), ne sera pas depouillé de cette qualité —sa réalité— sans laquelle nul amour est possible. Il conservera la différence. Parce que, d'ailleurs, l'aimé se tromperait lui-même, s'il la lui ravissait, et il tomberait, lui l'aimé, dans le propre piège qu'il aurait préparé à l'ami pour le posséder. Car s'il noyait son ami dans l'infinitude de son être, son amour n'aurait plus d'objet, il n'y aurait donc plus d'amour possible entre le créateur et la créature. On goûte un fruit pendant qu'il est dans la bouche; sa saveur ne réjouit plus quand il cesse d'exciter les cellules gustatives et olfactives, le plaisir est perdu pendant les longues heures de la décomposition et de l'assimilation. L'aimé, essentiellement intelligent, ne se contenterait pas d'une si piètre satisfaction. Et l'ami donc! Il serait de son côté victime d'une pénible escroquerie: son être devrait disparaître pour contenter l'aimé trompeur et trompé.

L'amour est aveugle! Pas l'amour tel que l'entend Raymond Lulle. Si l'amour est aveugle, il peut conduire à ces rites de Moloch. S'il est intelligent, s'il est la clairvoyance même, et c'est bien le cas chez Lulle,¹⁶ il inspirera des projets bien plus charmants à ses deux chevaliers servants. Et en effet, les projets de l'ami et de l'aimé sont

¹³ AFA, OE, II, 33, a.

¹⁴ C'est moi qui souligne.

¹⁵ AFA, OE, II, 45, b.

¹⁶ Les textes sur les liens qui unissent intelligence et amour sont très nombreux. En voici quelques uns: *Volificada corda d'amor és aquella qui liga a la volentat lo bo, gran, durable e poderós hàbit d'amor, per saviea il.luminat* (AFA, OE, LL, 27a, §); *car mon enteniment me fa amar Vós* (Libre de Contemplació, 162, §27); *probavimus Deum esse (...) et quia de ipso scientiam fecimus, maximam amantiam disponimus* (Liber de affirmatione et negatione, ROL, II 240, p. 23, §10); *saviea e amor se mesclen per scibilitat e per amabilitat, car en quant amor és sabuda per saviea, e saviea és amada per amor, se mesclen entendre e amar d'amic e d'amat, per lo mesclament d'entendre e amar se mesclen saviea e amor; e per açó quan l'amic sap que ama l'amor de son amat e sap que es amat per aquella, ama més ço que sap d'amor, que tot ço que sap de son cors ni de totes les propietats, natures e benauriances d'aquell* (AFA, OE, II, 28a, §5).

bien différents. Écoutons la confidence que l'amour fait à l'ami, qui s'inquiétait «de què és fruit d'amor? —Amic, —dix amor— fruit d'amor és de plaer d'amic e d'amat, posseït sens treball, ab gran gauig e alegrança». ¹⁷ Fruit d'amour? Une jouissance pleine, que l'ami et l'aimé goûtent désormais sans être navrés de désirs, de pleurs, de languissements, de deuils. Et cette jouissance de l'un pour l'autre, qui est le fruit de l'amour dans l'au-delà, ne sera pas celle d'un moment, celui qui précéderait la léthargie éternelle de l'ami, tout au contraire: «lo fruit d'amor se cull en glòria en tots temps, sens cessament e empatxament; car enaixí com lo sol no cessa du luir, enaixí, e molt mills, lo fruit d'amor en glòria no cessa de collir». ¹⁸ Jouissance éternelle, éternel face à face, c'est seulement ainsi qu'il peut y avoir éternité d'amour, car «si en amor no havia diferència d'amic e d'amat, no poria estar amor entre l'amic e l'amat». ¹⁹

Retenons donc le caractère inaltérable de la différence entre l'ami et l'aimé dans cette vie et dans l'autre. Théologiquement, les rapports entre les trois personnes divines ²⁰ expliquent cette constance dans la différence essentielle entre l'ami et l'aimé. Si, paradoxalement, Lulle parlera à propos de l'ami et de l'aimé d'une seule essence, ce sera parce que, emporté dans le vol de la démonstration, il n'échappera pas, à force d'ajouter raisonnement sur raisonnement, image sur image, à l'entreprise d'une atmosphère culturelle de mystique conjugale (totalement étrangère à l'esprit de Lulle) à la terminologie très riche, quoique fluctuante. Mais Lulle ne donne aucun relief à ces textes, qui n'apparaissent que sporadiquement dans le cours de sa réflexion, et que leur contexte contredit irremissiblement au profit de la mystique de la différence, seule conforme à la lettre et à l'esprit de Lulle. ²¹

¹⁷ AFA, OE, II, 78 a.

¹⁸ *ibid.*

¹⁹ *ibid.* 35, b.

²⁰ *cf.* supra et note 6.

²¹ Les textes que l'on pourrait citer à l'appui de cette affirmation sont très nombreux in AFA et dans le *Libre d'amic e amat*. Nous pourrions aussi citer quelques rares textes sur l'union de l'ami et de l'aimé au niveau de leurs essences. Ils ne doivent être considérés que dans leur contexte et interprétés en fonction de ce qui précède et de ce qui suit. Par exemple, in AFA, au chapitre «De Déu e d'amor» à la question 2, nous lisons: «Granea d'amor, dix l'amic, en mon amat ha moltes essències?—. Amic —dix granea d'amor—, en les definicions compostes, al meu capitol, és significat que l'amic és tant ligat ab son amat per una essència d'abdós, que no.s poden departir». Mais voici ce que dit Lulle à la fin de ce même chapitre à propos de la jouissance des amis: «Amat, ab què los benauriats han en tu repòs?—. —Amic, ab ma memorabilitat e ab lur membrar, e ab ma entel.ligibilitat e ab lur entendre, e ab ma amabilitat e ab lur amar, e ab mon bonificar qui bonifica lur membrar, entendre

La jouissance de l'ami et de l'aimé se cueille continuellement, éternellement. Elle commence toujours et est toujours nouvelle, comme la lumière du soleil, dit Lulle. Il a dans son esprit, en disant cela, l'idée de l'amour du Père et du Fils, et c'est cette relation amoureuse, qui explique celle qui s'établira entre l'aimé et l'ami. Des deux, avons-nous vu, naît et vit l'amour. Car l'amour ne leur préexiste pas.²² Et pourtant Lulle le personnalise, il lui prête la parole, il l'hypostasie, mais cette personnalisation et cette hypostase n'interviennent qu'au moment où s'établit la relation entre l'ami et l'aimé. La jouissance de l'objet aimé, conséquence immédiate, de jure tout au moins, de l'intervention de l'amour, commence constamment, parce que constamment l'engendrent l'ami et l'aimé, comme le Père et le Fils spirent constamment le Saint Esprit.²³

J'ose encore formuler une autre hypothèse: c'est parce qu'il part de cette vision trinitaire que les personnages de la mystique lullienne s'appellent l'ami et l'aimé et qu'il abandonne à d'autres le thème des fiançailles et des épousailles. De cette UNION —cors unum, anima una—, visée par la mystique à thème conjugal, Lulle n'a que faire. Je n'en trouve pas de traces dans les écrits mystiques de Lulle. La recherche serait d'ailleurs vaine, vouée à l'échec, de par la nature des personnages. L'ami et l'aimé ont une toute autre opinion des voies qui conduisent au bonheur.²⁴ Ils visent un rapprochement continu, qui les conduise au face à face et aux délices du fruit d'amour. *Mais nulle entreprise conjugale, qui implique, même si on la spiritualise au point de lui faire mériter l'éblouissante alcove du septième ciel, une sorte d'abdication de soi et une réelle fusion, ne couronnera la jouissance des deux amis, qui n'ont pas à craindre l'annihilation de soi ni la tristesse indéfinissable de l'après.*

Pour éviter des malentendus possibles, ouvrons maintenant une courte parenthèse. La notion de gloire implique généralement chez

e amar, e això mateix de mon magnificar... (AFA, OE, LL, 74a). Notons ce *lur* (leur entendement, leur mémoire, leur volonté magnifiées, glorifiées etc. par l'entendement, la mémoire, la volonté de l'aimé), qui dément toute perspective d'identification. Où est-ce, des lors, l'union essentielle, dont Lulle a parlé plus haut?

²² Cfr. note 12.

²³ Par exemple: «Adhuc dico, quod bonificare et magnificare et aeternare etc. in Deo et in sua essentia, substantia et natura intrinsece per unum modum consideramus quoad generationem Dei Filii, per alium modum quoad spirationem Spiritus Sancti, quia omnes actus tendunt ad generationem Filii per modum intelligendi et ad processum Spiritus Sancti per modum diligenti» (*Lib. de investigatione actuum divinarum rationum*, ms. München, Clm. 10510 89rb).

²⁴ Voir plus haut.

Lulle celle de «*quies*». ²⁵ Est-ce à dire que Lulle soit tombé dans une lamentable contradiction en opposant dans un même contexte une activité amoureuse qui n'a plus de limites et le bonheur tout passif de la «*quies*», méritée largement par l'ami, dont la vie sur terre a été l'activité même et qui a connu, pour l'aimé, l'aiguillon du désir, le bourdonnement des injures, les affres de l'échec? Lulle évite cet écueil, tout simplement parce qu'il n'existe pas. Les délices de l'amour dans l'au-delà, telles qu'il les comprend, ne contredisent pas sa notion de *quies*; chez Lulle, *quies* est synonyme de paix et d'équilibre. Par exemple, les arbres de Lulle fructifient «*cum quiete*», s'ils sont bien plantés et si leur floraison est belle. Ou encore: il n'y aurait pas de *quies* au sein de la Trinité, si les trois personnes n'étaient égales en dignité et perfection. ²⁶ Il y a *quies*, s'il y a paix et harmonie. Le bon accomplissement d'un acte quelconque se fait «*cum quiete*». ²⁷ Rien donc de moins embarrassant pour le bon ordonnement du ciel lullien, que la présence de cette *quies* dans la définition de «*gloria*».

Reprenant le fil de mon exposé, il est temps de nous demander que deviendra dans un tel contexte ou sur de telles bases le ravissement mystique, habitués que nous sommes aux inévitables extases des «amis» et des «épouses». Car l'aimé, qui connaît les péripéties de l'ami, ne voudra pas le priver de ces «consolations». La question se pose donc tout naturellement à l'esprit. Mais traduit-elle un vrai problème? Je ne le pense pas; et rappelons, tout d'abord, qu'il n'y a pas de dogmatique mystique et que, partant, une expérience mystique en vaut une autre. ²⁸

²⁵ Voici la définition de «*gloria*» dans les textes latins de Lulle: «*Gloria est ipsa delectatio, in qua bonitas, magnitudo etc. quiescunt*».

²⁶ La perfection de la nature divine et les caractères intrinsèques des dignités exigent cette égalité. «La teoría de las dignidades divinas es el producto de todo un proceso que se puede seguir a través del opus lulliano, desde el Libro de Contemplació en Déu (...) hasta el *Ars generalis última*» (CARRERAS ARTAU, *Historia*, I, 497, note 75), qui en contient les derniers développements.

²⁷ Voici pour le dynamisme essentiel de la *quies* lullienne: «*Gloria est ipsa delectatio in qua bonitas, magnitudo etc. quiescunt. Et quia bonitas quiescit, habet actum, sine quo quiescere non posset*» (*Liber de investigatione actuum divinarum rationum*, ms. München, Clm. 10510, 95va).

²⁸ *Quomodo contemplatio transit in raptum*: ce serait là le titre d'un livre de Lulle. On le cite dans les catalogues. Si ce livre est de Lulle, les raisons que nous allons exposer sur la nocivité de l'extase perdront beaucoup de leur valeur. Mais les frères CARRERAS (*ouvrage cité*, I, 582) mettent à juste titre en doute l'authenticité de ce livre, se fondant sur des critères très précis de critique interne. Les réserves formulées par ces deux éminents lullistes sont très pertinentes; je retiens surtout la suivante, qui, à mon avis, est capitale: «En dichos capítulos (los referentes al éxtasis) se rompe la trilogía de las potencias del alma (se establece sólo la igualdad entre el

Nous avons vu que la mystique de Lulle est celle de l'amour entre l'ami et l'aimé. Que les deux amis connaissent ces ravissements, dont certains mystiques étaient gourmands, n'implique pas qu'ils ne puissent pas s'en passer. L'ami, chez Lulle, n'a pas connu l'expérience pénible de la «noche oscura» de Jean et Thérèse.²⁹ Les épisodes de découragement de l'ami ne sont pas une *conditio sine qua non*, une étape qu'il faille nécessairement franchir pour rejoindre l'aimé. Si l'ami pleure, il se réjouit de ses larmes, il est content de son sort et de son choix, convaincu qu'il est que son aimé ne s'amuse pas à le faire peiner. L'ami dispose de trois facultés: l'entendement, la mémoire, la volonté; elles sont *toujours* suffisamment puissantes pour empêcher à elles trois ou séparément que l'aimé puisse s'absenter.³⁰ *Mystique de la sérénité, celle de Lulle, ou de la folie d'amour (ce qui, dans le contexte chrétien, revient au même), si elle doit expliquer des états de ravissement, qui ne manqueront pas de se produire, elle ne les cherche pas et ne les désire pas* (et quand ils se produiront ces états là, elle ne manquera pas d'en donner des explications plausibles). Et ceci par une raison très simple: parce que le ravissement ne peut être —de par la nature de l'ami— qu'accidentel, circonscrit dans le temps, sinon dans l'espace. La «demi-heure» de Richard de Saint Victor —inspirateur de Lulle dans d'autres domaines—³¹ ne saurait satisfaire l'ami, qui, d'ailleurs regrette le déséquilibre qui se produit dans ses facultés, voire l'assoupissement dans lequel elles tombent, pendant que dure cet état. Non, l'extase n'arrange rien. Lulle, qui

entendimiento y la voluntad) que es doctrina básica no sólo de la mística, sino de toda la filosofía luliana». En effet, on a du mal à imaginer Lulle, partisan acharné de l'équilibre des trois facultés et de la «semel-conscience» s'amusant à donner des règles pour «transire in raptum».

²⁹ Les égarements de la jeunesse, l'ignorance des délices de l'amour de Dieu ne sont pas les ténèbres de cette nuit. Elles la précèdent. «Noche oscura» veut dire sécheresse, absence de l'objet aimé, qui n'est plus comme d'habitude au bout de la prière.

HATZFELD a trouvé dans une page du *Libre de Santa Maria* le symbole de la noche oscura; il découvre chez Lulle «toda la materia prima del símbolo, concepto, ritmo y terminología...» (cf. HELMUT HATZFELD, *Estudios literarios sobre Mística Española*. Madrid, 1955). Dans les pages d'*Estudios lulianos* (VIII, 1-2, p. 33-41), V. de Cama Cameiro a manifesté ses réserves sur ces affirmations de Hatzfeld. Quoi qu'il en soit de l'aspect historique de la question, je crois que rien n'est moins semblable à la mystique de Jean de la Croix que celle de Lulle. Et il me semble très osé d'établir des comparaisons entre «la noche oscura» (d'importance capitale dans la mystique de Jean de la Croix) et l'épisode du *Libre de Santa Maria*.

³⁰ Et quand il s'absenterait, ce serait pour combler l'ami de la découverte de la merveilleuse dialectique du souvenir et de l'oubli: «Oblidà un dia l'amic son amat, e membrà en altre dia que l'havia oblidat. E en aquell dia en lo qual l'amic membrava que son amat oblidat havia, fo l'amic en tristícia e en dolor, e en glòria e en benenança, per oblidament e per membrança» (*Libre d'amic e amat*, §193).

³¹ CARRERAS ARTAU, ouvrage cité, I, 461-462.

chante avec tant de passion l'ordre parfait de la nature humaine et qui s'enthousiasme à la découverte des exquis perfectiones de la «franca volentat»,³² ne pourrait pas ensuite vanter sans se renier les bienfaits d'une dépersonnalisation de l'ami, fût-elle l'oeuvre de l'aimé, d'un aimé gourmand et dupe, avons-nous vu plus haut, de sa propre gourmandise. C'est pour quoi l'aimé peut se plaire à voir son ami «en possessió del vi d'amor»,³³ mais à condition que ce soit «sens prejudici del membrar e entendre de l'amic».³⁴ L'ami utilise l'entendement, la mémoire, la volonté pour contempler et, par là, jouir de son aimé. Il ne supporte que dans un état de demi-conscience le déséquilibre des trois facultés. Le *Libre d'amic e amat* abonde en textes de cette teneur.³⁵ Ceci est si vrai, que Lulle doit introduire dans la langue catalane un nouveau mot: «*sobreamor*»³⁶ (qu'il faudrait traduire «plus qu'amour», plutôt que «suramour») por expliquer les excès de l'ami ou de l'aimé, et les conséquences souvent fâcheuses qui s'en suivent. Ce «*sobreamor*» provoque l'ivresse. Il est doux, mais il fait des ravages dans l'esprit de l'ami, met en danger sa mémoire, dont il aura grand besoin à son retour sur terre, secoue sa volonté et abrutit son intelligence même, qui se trouve ainsi empêchée dans ses nobles fonctions, sans lesquelles nul amour n'est possible.³⁷

Si l'ivresse est accidentelle, s'il n'est pas question de fusion de l'ami dans le sein de l'aimé, si l'imagerie de l'amour conjugal ne convient pas à la mystique lullienne, si l'ami tient à ce point à l'intégrité de sa personne, qu'il veut toute dévouée —l'intelligence aidant— à son aimé, si celui-ci veut éterniser la relation amoureuse qui s'établit entre les deux et veut que l'amitié soit éternellement recommencée et éternellement satisfaisante, les rapports entre l'ami et l'aimé ne peuvent, pas être n'importe lesquels: les deux amis se veulent égaux. Le rapport qui leur convient est celui du dialogue. *Le dialogue convient à la différence qualitative, essentielle, qu'il s'agit de conserver, et à*

³² Tout un chapitre du *Libre de Contemplació* est consacré à l'étude de la «franca volentat». Voir aussi le *Liber de voluntate* (janvier 1303).

³³ AFA, OE, II, 48 b.

³⁴ *ibid.*

³⁵ La plupart des ouvrages philosophiques de Lulle reviennent sur le thème de l'égalité des facultés en dignité, en pouvoir, en grandeur etc. C'est là encore une conséquence logique de la théorie des dignités.

³⁶ J. RUBIO I BALAGUER a étudié le sens de ce mot dans le prologue à l'édition que nous utilisons de l'*Arbre de Filosofia d'amor* (AFA, OE, II).

³⁷ Le thème de l'impossibilité d'aimer sans comprendre est très fréquent chez Lulle. Cfr, par exemple, AFA, OE, II, 29b: «car molts homes són qui desiren amar e no poden amar per çó car d'amor no saben cogitar, ni la cogitació d'amor multiplicar».

l'égalité quantitative, circonstancielle, qu'il s'agit de conquérir. L'anthropomorphisme de la mystique lullienne (quelle mystique, dans le christianisme, n'est pas anthropomorphique, au risque, dans le cas contraire, de ne plus être une mystique du tout) tiendra compte des crescendo de l'affection, qui conduisent à des situations bien paradoxales,³⁸ mais ramènera toujours l'ami et l'aimé à l'incandescence chaude et tranquille du dialogue.

Le dialogue suppose la présence de deux personnages, chacun d'eux étant conscient de sa propre ipséité et de celle de son interlocuteur. On ne dialogue pas avec le néant ou avec quelque chose ou quelqu'un qui nous soit irrémédiablement étrange. L'on se tait, quand le stade de l'étanchéité des deux ipséités est dépassé par l'artifice d'on ne sait quelles confidences, d'on ne sait quelles concessions ou quelqu'un qui nous soit irrémédiablement étrange. L'on se tait, la magie d'une rêverie qui invente de toutes pièces la perméabilité de l'autre. On se tait ou l'on rêve. Silence et rêve n'ont rien à faire dans le dialogue en tant que tel. Ils le détruisent. S'ils interviennent, c'est le néant —tout relatif, bien sûr— qui intervient avec eux et qui l'emporte sur l'être, l'être étant dans ce cas la présence parlante des deux ipséités.

Non, je ne veux pas affirmer, ni prétendre, que le dialogue puisse se passer d'images; nous savons que le silence, cette mort du dialogue, n'est pas inutile pour relancer le dialogue (mort vivifiante), pour le «reviscolar», en employant l'admirable terminologie lullienne. Le dialogue se sauve de son auto-destruction par des excursions à des niveaux plus intimes ou moins conscients. (Que la bouche se taise, et que l'âme reprenne le fil de la conversation).

Parler, parler: est-ce là le domaine de la plus agaçante platitude? Opposerons-nous un hymne de la parole au «sois belle et tais-toi»? René Nelli, dans sa remarquable étude sur l'amour et les mythes du

³⁸ Il est opportun de rappeler ici les titres des chapitres de la partie de l'AFA intitulée «D'aaccidents d'amor»: «De la malautia que l'amic ha per amor; de la presó de l'amic qui fugia a son amat e amor; com l'amic fo jutjat a mort per amor; com l'amic moria per amor; del testament de l'amic qui mor per amor; de l'oració que féu l'amic, a la mort; com l'amic no poc morir; com l'amic expirà e morí; de la sepultura de l'amic qui morí per amor; de la consolació de la dona d'amor» (AFA, OE, II, 55-65). A noter que ce n'est pas le désir qui provoquera la mort de l'ami, mais l'émotion, bien trop forte, qu'il ressent à Jérusalem au souvenir de la passion de Jésus. La «doctrina de prudència» avait, jusque là sauvé l'ami des desastres de «sobreamor». Mais là, évoqués les souvenirs de la passion et des péchés des hommes, «muntuplicà tant son amar, e en son cor sospirs, e sos ulls ploraren tant, que no ho poc sostenir, ni la doctrina de prudència no li poc ajudar. (...) E prèns comiat de mort d'amor, e obrí la boca per amor e expirà e morí», *ibid.* 63 a.

coeur,³⁹ a déjà mis en lumière les profondeurs d'égoïsme de celui des deux partenaires qui s'en tient, dans une forme bâtarde du dialogue, à cette proposition et à ce souhait. Me voici et te voila; mais, de grâce, ne détruis pas l'illusion, qui est la mienne, de te connaître parfaitement, de te posséder, de te goûter, de te manger tout en t'adorant. Je veux faire mieux que la mante religieuse: je te dévorerai PENDANT ma prière et je prierai pour que tu renaisses, et nous (nous? scandale!) recommencerons. Il y a dans le culte du silence pour lui-même une envie de se sauvegarder soi-même en se nourrissant de l'idée que l'on se fait de l'autre. L'autre est alors ogre ou pâture. Selon la nature réelle de l'autre.

Il y a dans le dialogue une envie beaucoup plus noble de deviner ou plutôt de découvrir, de redécouvrir continuellement l'autre, tout en se présentant constamment nu soi-même. Me voici tel que je suis. Ah, que j'aimerais savoir *encore une fois* qui tu es! Il y a là une jouissance constante de la relation de deux ipsités, de deux moi qui se parlent, parce qu'ils ont deviné que la nudité du soi embellit le soi par la grâce de la sincérité, alors que les parures empruntées en accentuent les bosses ou l'embonpoint. Parce que, on le sait, le dialogue ne tolère pas longtemps le mensonge: on se trahit en parlant. A la longue, dissimule mieux qui se tait que qui parle. C'est d'ailleurs pour cela que l'on boude en se taisant et que l'on se dispute en criant (autre manière de ne rien dire). Les enfants le sentent bien, qui se condamnent pour des riens énormes à cinq minutes de silence: je ne te parle plus. Et les adultes n'oublient pas l'efficacité de ce poison: nous ne nous faisons plus, dit-on dans la langue de Lulle. Je ferme la porte de mon moi, je tire les rideaux sur mes pensées et sur mon être. Etrange nature que celle du silence, qui traduit aussi bien le refus de soi dans l'indifférence, que la phagie du moi dans les pratiques de la mante religieuse. En l'absence du dialogue, on est en présence de la solitude, de la solitude vertigineuse du Sahara, et non pas de celle des poètes, bourrée de présences. Car si l'homme se tait et pense, soyez certains qu'il ne tardera pas à se forger un partenaire qu'il va douer peut-être d'une réalité bien intense, parce qu'il s'effraye de parler dans le vide; et la pensée est un langage. On se taille un partenaire à sa propre mesure, qui soit capable de rendre possible le dialogue, d'écouter et d'acquiescer du geste, sinon de répondre.

Veillez connaître, adorer, aimer l'ipsité d'un autre: votre être

³⁹ NELLI, R.: *L'amour et les mythes du coeur*, Paris 1952, c. VII.

inventera un stratagème pour mettre cette autre ipséité à la portée de vos paroles. Lulle a une conscience très claire de ce fait. Il tient beaucoup à être Raymond Lulle, et pas Pierre, Jacques ou Guillaume indifféremment, et moins encore une très lointaine manifestation, si éclatante fût-elle de quelque principe transcendant qui peut le réabsorber comme il l'a projeté, selon son bon plaisir. Ce qu'il est, il l'est particulièrement, d'abord et surtout parce qu'il est sujet, individu, ipse, quelle que soit la noblesse de ses attaches, comme le serf de la glèbe tient plus, et de loint à ce serf-là qu'à l'éclat de la vaisselle de son seigneur et maître. Seulement ainsi le serf peut se faire entendre et Raymond peut dire quelque chose.

Lulle parle, parle. L'ami parle, parle. Parce qu'il tient à lui-même d'abord, quoique, nous le verrons plus loin, ce tenir à soi n'ait rien d'egoïste.⁴⁰ Il saura écouter aussi, parce qu'il tient à savoir que, Dieu merci, l'aimé lui est extérieur, et par là sujet et objet de jouissance; et c'est là une sensation tellement douce, qui délecte a un tel point le coeur et la raison, qu'il veut l'éprouver continuellement, sans se lasser. On dirait —et désormais nous comprenons pour quoi— on dirait qu'il craient le silence. Regardons Blanquerna se lever la nuit pour parler avec Dieu,⁴¹ un Dieu à sa mesure. Voyez comme sont bavards les ermites de Lulle.⁴² Et les oiseaux des jardins de l'amour, et la fontaine des jolies clairières que Lulle découvre toujours au coeur des forêts.⁴³ Voyez l'ami, qui, condamné à mort à la requête de l'aimé par le tribunal où siège l'amour, ne se tait qu'à contre-coeur.⁴⁴ *Que l'aimé soit le juge, ou l'accusateur, ou le compagnon, ou qu'il partage la couche de l'ami, ce flot de paroles, ce dépeuillement, cet «ecce ego», qui devient aussitôt par l'oeuvre de l'amour cet «ecce nos», ne cesse jamais. Il recommence tout le temps, toujours nouveau, comme le soleil recommence toujours à briller.* Ils parlent sans se lasser l'ami et l'aimé (se lasset-on, tant que l'on s'aime, de ce qu'on aime?), ils parlent de ce qui leur tient à coeur, ils parlent de leur bonheur, ils parlent de «bonté infinie et éternelle».⁴⁵ L'ami et l'aimé s'interpellent, s'interro-

⁴⁰ Vouloir être intégralement pour pouvoir se donner intégralement.

⁴¹ *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, in OE, I, 121-307, notamment les livres II et V.

⁴² *Libre de Meravelles*, OE, I, 309-512.

⁴³ Nous devons à RUBIO I BALAGUER une intéressante étude sur le *locus amoenus* dans l'oeuvre de Lulle (RUBIO I BALAGUER, J.: *L'expressió literària en l'obra lul·liana*, Barcelona 1957). A ce sujet, on peut lire aussi le prologue au *Libre del gentil e los tres savis*, OE, I, 1057-1060.

⁴⁴ Cfr. à ce propos l'admirable prière de l'ami à l'aimé in AFA, OE, II, 59-60.

⁴⁵ *ibid.* 48b; 50a; 51b.

gent, se disputent, se désirent, se donnent, s'éloignent, s'envoient des messages, inventent des ambassades toujours plus charmantes, toujours plus ingénieuses pour se savoir toujours existants et toujours aimants, toujours présents et toujours divers.⁴⁶ Que si, encore une fois, l'ami découvre dans son sein même la présence de son aimé, il l'exteriorise pour pouvoir le voir, pour que ses paroles ne soient pas vaines et pour qu'elles arrachent, à leur tour, une parole.

Ne cherchons pas des textes concrets à l'appui de cette nécessité du dialogue. Constatons plutôt —et ce sera le meilleur argument— que la philosophie de l'amour est, chez Lulle, faite de dialogue .

LLUIS SALA MOLINS

Paris

(À suivre)

⁴⁶ C'est ce mouvement que traduit la variété de tons du *Libre d'amic e amat*.

EL BEATO RAMÓN LLULL EN SUS RELACIONES CON LA ESCUELA FRANCISCANA DE LOS SIGLOS XIII-XIV

La relación de Ramón Llull con el franciscanismo no se reduce a una porción de escritos o, incluso, de actos, cuyo paralelismo o dependencia de otros escritos o posturas del movimiento franciscano pueda demostrarse.

La espiritualidad franciscana alcanzó en Llull las zonas más profundas. De forma que su influencia en él es vital, afecta a su ser mismo, y está tanto más presente, a menudo, cuanto menos se la siente o se la descubre.

Pero no todo lo que tiene de común con el franciscanismo lo extrajo Llull de él. La afirmación presenta un gravísimo problema: cuando se establezca una correlatividad entre Llull y el ser o la doctrina franciscana, ello no significará siempre y sin más una dependencia de aquél respecto de éstas. Puede ser simple paralelismo. Dependencia de una fuente común, anterior a ambos.

Esa fuente común es el movimiento popular religioso del siglo anterior. El movimiento popular religioso del siglo XII fue tan poderoso y ofrecía —entre sus errores— exigencias tan sanas, que llegó a interesar y poner en acción los espíritus más honrados y las fuerzas más vivas de la Iglesia, de forma que, al final de él y en el siglo XIII, los mejores logros son —directa o indirectamente— hijos suyos.

Y sucede ya lo que con todos los movimientos realmente vitales de la historia: al cabo de un siglo nadie los siente ya ni nadie habla de ellos, no porque hayan fenecido, sino, muy al contrario, porque son la atmósfera y el pan que todos respiran y de que todos se alimentan. Cribados de sus exageraciones de primera hora han llegado a ser carne de los hijos de aquellos mismos que los combatieron.

Razón de más para ser cautos y estar atentos a todo rastro que pueda ser significativo para conducirnos a través de hechos y personas que, tras la niebla de siete siglos, se tornan maraña, y cuya in-

terpretación, superficial o equívoca, puede ser una auténtica calumnia histórica.

Habremos de empezar, pues, estudiando la fuente común: los movimientos religiosos populares del siglo XII; exponer luego la esencia y los avatares de la nueva espiritualidad franciscana y, establecido esto, determinar en qué puntos y en qué proporción Llull les es deudor, los ignora o representa frente a ellos una reacción.

No quedaba otro camino transitable que ofreciera garantías de llegar a una conclusión históricamente justa que estableciera la verdadera relación entre *Llull y la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV*.

I

Advirtamos, ante todo, que la Edad Media, a pesar de estar bajo el signo unitario y unificante de la cosmovisión platónico-agustiniana, constituye una sociedad edificada sobre bloques binarios. Incluso las instituciones y las personas viven y piensan en un vivo, estridente, dualismo. Citemos, sólo como ejemplos, las parejas de conceptos o realidades que con más vivacidad asoman por la historia de los siglos que estudiamos:

espiritualidad	— corporeidad
espíritu (bueno)	— carne (mala), que en moral dará una estridente convivencia:
fe viva	— sensualidad viva
comunidad	— individuo
autoridad	— independencia
Dios	— diablo
vida-de-allí	— vida-de-aquí
sacerdotium	— regnum
papa	— rey
clerecía	— segtares
ciencia (razón)	— experiencia (fenómenos)
zona religiosa	— zona pagana, en la vida de la persona y de la sociedad).

Aunque es cierto que en algunas de esas parejas, en la última, por ejemplo, era imposible postular una síntesis para la que aquel mundo no estaba maduro, la verdad es que el dualismo persa, no superado en muchos puntos por Platón, está presente —en forma ortodoxa, claro está: no es eso de lo que se trata ahora— en muchas especulaciones de S. Agustín; por ejemplo en su obra *De Civitate Dei*,

cuya visión del acaecer humano polarizado en torno a *dos ciudades*, hijas de *dos amores*, será la del mundo medieval.

Y es que si el dualismo cosmogónico o la doctrina moral maniquea constituyen una fácil y superficial solución del problema de la estridencia bien-mal, inocencia-dolor, vida-muerte, y son, por esto, inaceptables y heterodoxos, una cierta bipolaridad constituye, en otros aspectos, la explicación verdadera al menos para ciertas realidades terrestres.

Por eso —dejémoslo asentado una vez para siempre, pues tendremos que recurrir a menudo a esa afirmación— aún en el admirable esfuerzo de síntesis del s. XIII se conservan siempre, en el fondo, a flor de piel, o muy visibles, los componentes binarios irreducibles:

síntesis política del pontificado y obra de Inocencio III (sacerdotium-regnum, duo luminaria, duo gladii);¹

síntesis ascético-mística de las obras del mismo (dignitas-miseria, creatio-recreatio, spiritus-caro);²

síntesis teológica de Sto. Tomás de Aquino (materia-forma, potencia-acto, sustancia-accidente);

síntesis jurídica de S. Ramón de Penyafort (ecclesia-regnum, clerici-saeculares).

Esta es la razón de un hecho que hoy todavía nos sorprende y que nos explicamos con dificultad: la Iglesia de aquellos siglos da la impresión de muy *eclesiástica* y, al mismo tiempo muy *temporal* o mundana; el clero, muy dado a ritos y sacramentales y, por otra parte, carnal y codicioso; las Ordenes mendicantes, muy pobres en sus casas y personas, con unas iglesias llenas de rica vajilla y paramentos que son su orgullo;³ los reyes, los nobles y el pueblo, muy creyentes y piadosos, pero muy sensuales y frívolos;⁴ santos de virtudes increíblemente extraordinarias y, a la vez, entrañablemente populares;⁵ hombres que tiemblan de terror ante las realidades futuras y se echan a gozar y explotar las terrenas; que se flagelan el cuerpo hasta la sangre a fin de dejar libre el espíritu y que subrayan que, cuando el alma vuela gloriosa al cielo, el cuerpo debe caer vergonzoso a la fosa.⁶

1. Cf. F. KEMPF, *Papsttum und Kaisertum bei Innocenz III.* (=Miscell. Histor. Pont. 19), 1954; A. OLIVER, *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*, Roma 1957, 123-70.

2. R. BULLOT, *Mépris du monde, misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Innocent III*, en Cahiers de civilisation médiévale 4 (oct.-déc. 1961) 441-56.

3. J. HUIZINGA, *El otoño de la edad media* (cito la 5.^a ed. española), Madrid 1961, 247.

4. J. HUIZINGA, *El otoño de la edad media*, Madrid 1961, 245.

5. J. HUIZINGA, *El otoño de la edad media*, Madrid 1961, 249.

6. J. HUIZINGA, *El otoño de la edad media*, Madrid 1961, 248.

Mundo de gracia y mundo de pecado que crean una poderosa tensión, en torno a la cual giran los problemas de aquellos siglos, llenos de densidad, de la cima del medioevo. Se trata de un dualismo que invade la vida de las instituciones y de las personas. Y así conviven espíritu y carne en paz, o se impone el uno al otro violentamente, y entonces aparece el santo extraordinario o el pecador desbocado, o el pecador volcánico que da —es el caso de Lull— en el hombre de una religiosidad desbordante.⁷

Pero esa tensión, al polarizarse hacia un lado o hacia el otro, resultaba peligrosa en extremo: Si aquellas instituciones o personas que debían ser testimonio y encarnación de los valores del espíritu —los eclesiásticos— dejaban que las preocupaciones terrenales o mundanas se les sobrepusieran demasiado, los otros —los seculares— podían dar en el extremo opuesto, exigiendo de ellos un espiritualismo que ahogara cualquier asomo de mundanidad.

Esa es la ocasión y el sentido del poderoso movimiento reformístico del s. XII, que recorrerá toda Europa y que tendrá tan formidables consecuencias.

Ya en la segunda mitad del s. XI, la reforma gregoriana, en su esfuerzo por liberar a la Iglesia de todo compromiso e ingerencia del Reino, había difundido una idea de *Ecclesia* más clerical y jerárquica, de la que quedaban al margen los seculares,⁸ acentuando así el dualismo *Ecclesia-saeculum*. Y con ello la ventaja de una mayor autonomía de la Iglesia no vino sino acompañada de la desventaja de que los seculares —que ya no se sentían parte viva de la Iglesia— tenían a su favor, contra los eclesiásticos mundanos, el ejemplo de Gregorio VII, o el haber pertenecido ellos mismos al movimiento que llevó a las campañas gregorianas.⁹

Con el s. XII sobrevino el centelleante nacer de las ciudades y, con ellas, una nueva riqueza, una nueva industria del tejido, un vivir fácil y desahogado. El clero —el alto, sobre todo— que era el primer orden social y representaba la clase rectora, intelectual y letrada de aquel mundo, aceptó sin esfuerzo el nuevo orden de cosas y se benefició largamente de la nueva vida. Los seculares y los nuevos burgueses,

7 J. HUIZINGA, *El otoño de la edad media*, Madrid 1961, 246.

8 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* (= Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII: Miscell. Histor. Pont. 18: Roma 1954) 49-77; A. OLIVER, "*Ecclesia*" y "*Christianitas*" en *Inocencio III*, en *Estudios Lulianos* 1 (1957) 217-44).

9 Espero publicar pronto un estudio sobre la evolución del sentido de "Ecclesia" entre clérigos y seculares a lo largo de la edad media.

envidiosos o sinceramente escandalizados, empezaron a oponerse a la creciente opulencia —terrenalidad— de la Iglesia. Había empezado el poderoso movimiento popular religioso que clamará incansablemente, contra una Iglesia rica y contra un clero mundano, en pro de una reforma que signifique un retorno a la vida apostólica y a la pobreza evangélica.

Al entrar en conflicto con la jerarquía y exagerar el lenguaje y las exigencias, determinados brotes de ese movimiento eran excluidos oficialmente de la comunión con la Iglesia y llamados heréticos. *Haeretici* los llaman la mayoría de las fuentes contemporáneas.

Pero hay que ser cautos en aplicar y admitir para aquellos hombres el calificativo que, por otra parte, entonces era más genérico y menos jurídico que hoy.¹⁰ Ellos eran los primeros sorprendidos al sentirse llamar *haeretici*.¹¹ No deseaban ni creían serlo.

Una vez familiarizado con las fuentes, llega uno a la convicción de que aquellos *herejes* no lo eran, desde luego, *formaliter*, pues obraban de buena fe. Buena fe que seguía en pie aún cuando ellos mantenían su postura contra las advertencias y amonestaciones de la autoridad, cuyas sanciones mismas consideraban ineficaces por provenir de una jerarquía infiel a su misión. Por lo mismo huyo de hablar, siempre que puedo, de *herejes* o *herejías*, y hablo adrede de *movimientos*. La palabra, neutra y aséptica, tiene la ventaja, amén de no crear prejuicios (decir *hereje* es ya emitir un juicio), de facilitar la comprensión histórica del hecho, tan real, que esos movimientos son interiores a la Iglesia, y que, si de ellos nacen, por la izquierda, las sectas heréticas, de los mismos nacen, por la derecha, las grandes Ordenes del XII y del XIII y los poderosos focos de reformadores y místicos.¹²

Esos movimientos todos, eran empujados hacia la independencia por el mismo espíritu, eminentemente dualista, que les daba origen. Y el problema se agravaba hasta hacer de la independencia rebeldía —segura de la propia postura— cuando quien les reconvenía era aquella autoridad —a menudo satisfecha y mundana— en la que ellos

10 Dependiente a su vez del sentido que ellos tenían de la Iglesia. Cf. nota anterior.

11 HUIZINGA, *El otoño...* p. 246 trae ejemplos curiosos.

12 Esa buena fe no puede ser general. Los enemigos del papa encontraban en esos argumentos materia eficaz para denigrarle. Tales enemigos echaban siempre mano de la "temporalidad" de la Iglesia para atacarla. Ello constituye una superficialidad, pues demuestra que no se comprende el misterio de la encarnación de la Iglesia. La buena fe se refiere, pues, no tanto a los enemigos del papa o del papado, cuanto a los numerosos núcleos de reforma movidos por un sincero deseo de mejorar.

veían los atributos de la carne, del mundo, del cuerpo, «obra del diablo»; en una palabra, las fuerzas del mal desatadas contra las del bien.

Y así llegamos a una de las aparentes antinomias de esos movimientos: ser *dualista* puede significar, y significa casi siempre, todo lo contrario que sostener que *deben mantenerse* los dos principios. Al afirmar que el espíritu procede de un principio bueno y la carne de un principio malo, exigirán en moral (a sí mismos y a la Iglesia) un espiritualismo total, es decir, darán en un *monismo* implacable: ningún compromiso con el principio del mal. De ahí que no hay *encarnación* ni en Cristo ni en la Iglesia ni en el individuo. Esas consecuencias, ya de evidente color maniqueo, alentaban, sin embargo, los mejores propósitos de los reformistas de aquellos siglos. Por eso mismo el dualismo moral llevaba, por su mismo impulso, al donatismo: no era posible un sacerdote (espiritual) pecador (carnal); la síntesis (*reductio ad unum*) de los dos principios es imposible.

He aquí, pues, cómo, partiendo de una base dualista, se llegaba a una postura rígidamente monista, no tolerando —ni tampoco en los eclesiásticos— ninguna mezcla de carnalidad o mundanidad, exigiendo de ellos un estricto testimonio de *espíritu*, una vida totalmente *desencarnada*. Y ello de tal forma que, quien era infiel a ese deber, perdía toda autoridad y todo ministerio, haciéndose inválido cualquier sacramento administrado por sus manos.

Olvidaban que, aunque ministros de Dios, seguían siendo hombres pecadores, y no les perdonaban ni toleraban ese desdoblamiento que explica que oficialmente se sea portador y representante de valores espirituales, y *personalmente* se siga siendo esclavo de la carne y del pecado.

Esta era justamente la base de la argumentación de los eclesiásticos acosados por los ataques de los *herejes*: aún los más preocupados por la platónica *reductio omnium ad unum*, esgrimían argumentos de base dualística: la Iglesia, el sacerdote, los mismos sacramentos,¹³ tienen dos elementos, divino y humano,¹⁴ que son irreducibles; hay que distinguir entre persona y ministro; se puede ser un gran pecador y administrar válidamente los tesoros de la gracia; se pueden hacer *opera carnis et opera spiritus*.

13 La doctrina sacramentaria, que se elabora ahora, se estructura sobre un dualismo básico: materia-forma, res-verbum, ministro-sujeto,

14 Inocencio III en el *De sacro altaris mysterio* dirá ya *opus operantis* y *opus operatum*.

He aquí, pues, como el dualismo llevaba a los eclesiásticos a la conclusión antípoda de la de sus adversarios. Sólo en Dios se da el *unum* perfecto. La síntesis, en ese terreno, es un desiderátum no lo-gradable en esta vida. Esta simultánea convivencia de elementos contrarios debe aceptarse y tolerarse como un dato que estará presente a lo largo de todo el camino del *homo viator*: es la *conditio humanae naturae*.

Que los *herejes* fuesen, pues, los disolventes de la *unidad medieval* debe afirmarse con suma cautela y con todas las limitaciones que estas acotaciones sugieren. Ello puede ser verdad sólo en cuanto al nivel real en que se había logrado o se concebía aquella unidad: ésta se había logrado o se iba a lograr en ciertas formas e instituciones, pero no puede referirse a las personas ni a la vida ni a las ideas ni, en el fondo, a la esencia del medioevo.

Disolvían, eso sí, la unidad compacta, definida y viva (es decir, el modo pacífico de ser), de las instituciones de la Iglesia y del Reino, discutiendo y negando la jerarquía y la autoridad, la validez de sus actuaciones, el valor y la unidad del matrimonio, la verdad de ciertas doctrinas, etc.

Ni hay que caer en la ingenuidad de creer que esos reformadores, tan puritanos, fuesen ellos, todos, *unitarios* en su moral. Ellos, que enaltecían tanto los valores del espíritu, pagaban, a veces —como decía S. Bernardo, el hombre que más se asustó de ellos y que más tenazmente les combatió—, con generosidad y notoriedad, su tributo a la carne.

Para los efectos de nuestro estudio es indispensable recordar que son características de esos movimientos —ya visibles incluso en las aisladas erupciones del s. XI— las siguientes:¹⁵

Se trata de movimientos de signo indiferente. Es el mismo fermento de las cruzadas, de la Reconquista, de los viajes penitenciales a Jerusalén, Compostela o Roma, del deseo de expiación o purificación espiritual que desemboca en la reforma monástica y gregoriana, o en el rigor de los monjes promonstratenses de Norbert de Xanten,¹⁶ o en el fervor penitencial de Robert d'Arbrissel,¹⁷ de ermitaños y

15 Me refiero a los núcleos siguientes: Leutard de Châlons y los de Aquitania que Adhémar de Chabannes, en 1018, llama "manichaei": los clérigos de Orléans (1022), los de Arras (1025) y Monforte (hacia 1028), los núcleos de Châlons sur Marne (1025 y 1048), Goslar (1052) y la Pataria de Milán (ca. 1050).

16 Cf. G. SCHNÜRER, *L'Eglise et la civilisation au moyen âge* (uso la trad. francesa de G. Castilla) II (Paris 1935) p. 481-82.

17 G. SCHNÜRER, *L'Eglise et la civilisation...* p. 482-83.

predicadores ambulantes.¹⁸ Se trata de un ambiente, de un clima, momento histórico o humus espiritual, donde los gérmenes de una reforma religiosa podían pulular y prosperar, y donde esos gérmenes podían organizarse lo mismo en orden religiosa que en secta disidente. El origen es tan común a ascetas, reformadores y rebeldes, que el mismo Valdés, antes de emprender la predicación errante, hizo ingresar a sus dos hijas en el monasterio femenino de Fontevrault.

Su aparecer es simultáneo e independiente en casi toda Europa, especialmente en Francia, Italia y Alemania, de forma que es imposible señalar un itinerario sucesivo o progresivo de su difusión.¹⁹

Son populares, espontáneos y acéfalos, de manera que no pueden fijarse ni sus orígenes inmediatos ni describirles una filiación. El pueblo, en efecto, se había quedado al margen de la instrucción, que era monástica o clerical. Era un pueblo al nivel y a merced de sus impulsos primarios, elementales, mientras se iba domando, muy lentamente, la sangre joven de los antiguos invasores. Por eso mismo esos movimientos no son doctrinarios, sino manifestaciones del sentimiento religioso, que ése sí era vivo y operante, y del que serán hijas, más tarde, las órdenes mendicantes, que se esforzarán por llevar a ese pueblo, del que proceden, la instrucción religiosa que le falta.²⁰

Preponderantemente seglares. La gran mayoría de los participantes en esos movimientos populares eran seglares y pertenecientes a las clases más humildes, campesinos e *illitterati*. Leutard era *homo plebeius* e ignorante. Los *haeretici* de Arras firman con una cruz. No entendían el latín, de forma que sus jueces debían hacer traducir al latín sus interrogatorios. En Monforte (cerca de Turín) son *vulgo* numeroso. Los patarinos eran nobretones: *paterinos*, *id est*, *pannosos*; y llegará a ser tan común la fiebre reformista entre el gremio de los pañeros que en Francia *tixerand* (*tisserand*) será sinónimo de *haeticus*.²¹ Los secuaces de Robert d'Arbrissel y de Pedro el Ermitaño

18 Cf. R. MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari nel periodo della riforma della Chiesa* (= X Congresso Internazionale di Scienze storiche, Roma 4-11 settembre 1955, vol. III, p. 337).

19 ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari del secolo XI*, en *Studi Gregoriani* (1947), p. 88.

20 HUIZINGA, *El otoño de la edad media...* p. 13-43.

21 Cf. L. ZANONI, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia*, Milano 1911; A. BORST, *Die Katkarer*, Stuttgart 1953, p. 228; A. FRUGONI, *Due schede: "pannosus" e "patarinus"*, en *Bullettino dell'Ist. stor. ital. per il Medioevo* 65 (1953) 129. Esta apariencia de gente desheredada, obreros bajos, no justifica de ninguna forma la hipótesis, tejida toda de anacronismos y apriorismos, de E. WERNER, *Die gesellschaftlichen Grundlagen der Klosterreform im 11. Jahrhundert*, Berlin 1955. Esos movimientos son fundamentalmente religiosos, no económicos.

eran siervos de la gleba, colonos, villanos, meretrices y arrepentidas (*mulierculae*, mujerzuelas).²²

Hay, con todo, el caso de 12 ó 13 clérigos quemados en Orléans, y algunos nobles en la facción de Monforte.

De ahí que sean corrientes entre ellos las diatribas, críticas e inexactitudes contra el dogma y la jerarquía. De ahí que, con superficialidad, exigieran de ésta, en nombre de la ley evangélica, una pureza total y la simplicidad de la Iglesia primitiva. Y de ahí que su frecuente postura de rebeldía sea compatible y compañera de las mejores intenciones, y que su ideal de purificación y renovación interior vaya envuelto en el rigorismo moral más intransigente.

La reticencia y doblez que tanto recriminan a esos hombres las fuentes contemporáneas se debe a su calidad de seglares: la mayoría tenían dificultad en expresarse y en exponer su pensar; su postura espiritual era escasa de contenido teológico y doctrinal; la manifestación de su religiosidad era turbia y confusa —no técnica— y su forma más visible era negativa: una decidida oposición al clero.

Enemigos del clero. No anticlericales, como ha advertido *Grundmann*,²³ pues no son enemigos del clero ut sic, sino del clero indigno, del cual, ya en el siglo XI, al principio de la reforma monástica, notaba Odón de Cluny como sus costumbres hacían pensar a los ignorantes —*insulsi*— que el sacerdote concubinario no podía *gerere officia altaris*, pues era un *profanus*.²⁴

Postura, pues, que, inspirada en una interpretación literal de la Escritura, condenaba o atacaba la vida y las costumbres del clero concubinario, simoníaco o prevaricador y olvidadizo de su deber, no al clero mismo.

Faltos de un cuerpo de doctrina. Efecto de su popularísimo. Así como no tienen un origen común, esos movimientos carecen también de una doctrina estructurada.²⁵ Seglares en su mayoría, sus miembros

22 Cf. MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari*... p. 338.

23 *Eresie e nuovi Ordini religiosi nel secolo XII* (= Congreso Intern. di scienze storiche, Roma 4-11 settembre 1955, vol. III, p. 392-94).

24 *Profanus*, porque el sacerdote unido al cuerpo de una meretriz no puede estarlo ya al de la Iglesia:

Maiestas causae populo vilescit et inde:
Pluribus exemplum praebet agendo piaculum,
qui licet insulsi facile discernere possint,
officia altaris non esse gerenda profanis.
Quam meretrici haeret, se aufert a corpore Christi;
hi videant: corpus si scorti est, ergo profanus.

(Odón de Cluny, *Occupatio*: ed. Svoboda, Teubener, lib. VI, 210-15).

25 Hay que evitar un espejismo fácil: el cuerpo de doctrina "herética"

no podían elaborar una teología. Sus tesis donatistas o, a veces, pelagianas, provenían de preocupaciones morales, no de conclusiones teológicas. Les unía, a menudo, sólo una común oposición a la Iglesia jerárquica.²⁶

No es posible establecer una dependencia respecto de tradiciones heterodoxas anteriores. Muratori y otros creyeron que debían verse en esos movimientos los efectos de una transmisión de doctrinas maniqueas en Occidente por obra de algunos propagandistas provenientes del Oriente y a través de Italia: *a quodam rustico, a quadam muliere*, que dicen las fuentes coevas.

Pero no basta la semejanza para concluir por una relación fáctica histórica,²⁷ e incluso una posible derivación bogomila debe aceptarse con cautela.²⁸ Por mi parte, ya he advertido, al principio, el latente dualismo a lo largo de la Edad media. Morghen, por la suya, ha subrayado las grandes diferencias que llevan a negar una continuidad directa en ambos movimientos: No hay continuidad filológica de textos; la de los maniqueos era una doctrina científica, los herejes de los s. XI-XII eran indoctos; la de aquéllos es una filosofía, la de

que tantas veces les atribuyen las fuentes, son las fuentes mismas quienes lo fabrican; fuentes a menudo muy posteriores y redactadas en vistas a un proceso. La misma jerarquía catalogaba a los rebeldes y a su predicación según las casillas antiguas (y sus modernas manifestaciones): *maniqueos, donatistas, cátaros*, apoyándose sobre todo en san Agustín: cf. A. DONDAINE, *Un traité néo-manichéen du XIII siècle. Le "Liber de duobus principiis"*. Roma 1939, p. 6-52; ILARINO DA MILANO, *Le eresie popolari*... p. 86 n. 66.

Las afinidades con el maniqueísmo son, indiscutiblemente, grandes, pero hay que ser cautos en esos emparentamientos que tienen el peligro de seguir una filiación que no existe en realidad. Ya he dicho que tales filiaciones son atribuidas a las doctrinas de los "herejes" por la parte atacada, el clero: cf. algunos textos significativos en MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari*... p. 341 n. 2.

De parte herética falta casi por completo el material directo, quizá quedado a menudo en autos de fe, en consecuencia de la predicación de algún ortodoxo: MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari*... p. 342.

La tentación de estructurar es tan fuerte que Morghen ha creído poder censurar —*Movimenti religiosi popolari*... p. 340 n. 1— a Ilarino da Milano— *Le eresie popolari*— y a Dondaine —*L'origine de l'hérésie médiévale*, en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 1 (1952) 52— el dejarse caer en ella con excesiva facilidad.

²⁶ MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari*... p. 350.

²⁷ DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du Manichéisme au Moyen-âge*, en *Revue des sciences philos. et théologiques* 18 (1939) 467; MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari*... p. 350-51.

Nada autoriza a pensar que las tradiciones heréticas de principios del siglo XI hayan perdurado ocultas en Occidente y que hayan revivido tras una pausa de dos generaciones, asegura Grundmann, *Eresie e nuovi Ordini religiosi*... p. 366.

²⁸ Véase R. FORÉVILLE, *Les grands courants hérétiques*, en *Histoire de l'Eglise Fliche - Martin* IX (Paris 1953) 330-41.

éstos es postura moral, sentimiento religioso; el dualismo de los maniqueos es metafísico-cosmogónico, el de los herejes es moral, antropológico, reducible al dilema evangélico Dios-mammona.²⁹

Por otra parte, un movimiento popular religioso tan complejo y extenso, tan persistente y de tan diversas manifestaciones, tan incierto e impreciso en sus formulaciones doctrinales, no puede tener un origen literario o doctrinal único ni una inspiración racional-teológica. Más bien supone un origen fáctico-moral, un clima espiritual, más o menos común, comunes exigencias y esperanzas capaces de hacer madurar y desarrollar gérmenes viejos (de ahí la aparente filiación respecto a doctrinas antiguas, nacidas quizá al calor de análogas circunstancias históricas) y nuevos, en fermentación en el alma de los pueblos europeos que, ya alrededor del año mil, sentían por dentro el empuje del vigor de una savia llena de vitalidad. Tales son el clima y las exigencias que en el s. XI-XII empujaban el movimiento reformístico, en el que participa la sociedad en masa del siglo, y en el que pueden, sin esfuerzo, inscribirse todas las erupciones religiosas de ese tiempo, ya estén de parte de la Iglesia, ya se yergan contra una jerarquía feudal y corrompida, en nombre de una adhesión plena y sin compromisos al Evangelio y al ideal de la Iglesia apostólica.³⁰

Esas características que signan el prodigioso nacer de aquellas inquietudes, acentúan, todas, sus rasgos a medida que ellas alcanzan su madurez mientras va avanzando el s. XII.

Con justicia advierte Grundmann que nada autoriza a afirmar que ninguna tradición herética del s. XI haya perdurado oculta en Occidente y que, después de un silencio de dos generaciones, haya revivido en el s. XII.³¹ Es el mismo clima y fermentación que produce nuevas eclosiones, pero cada vez con mayor volumen y más tumultuosas. Pero la forma de presentación es diferente. El nacer de las ciudades medievales, la formación de los centros urbanos que revolucionarán la economía y la vida de aquel mundo, la creación de un núcleo compacto, amurallado y cerrado, presidido y dirigido, imprimió visiblemente su sello en aquellos movimientos, que desde ahora serán organizados, unidos, dirigidos, aún cuando, en el principio en las doctrinas todavía no, sí ya en los individuos.³² Y así, cuando

29 MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari*... p. 350 - 51.

30 MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari*... p. 352.

31 Cf. nota 27.

32 No se ha puesto todavía en relación, que yo sepa, el nacer y crecer de las nuevas tendencias occidentales con el "essor" urbano del siglo XII. La relación existe, con todo, y sospecho que muy estrecha. Recientemente ha escrito unas líneas sobre ello Jacques Le Goff —*Les intellectuels au Moyen âge*,

aparezcan los nuevos brotes de inquietud religiosa, en Francia primero, en Italia después, ya no serán *anónimos y de origen desconocido*, sino que casi siempre tienen en su cima a un *hombre conocido por su nombre*, a menudo antiguo o actual clérigo o monje.³³ Y por esto mismo los movimientos irán adquiriendo personalidad (es un producto también de la ciudad y de la vida comercial nueva) y contenido doctrinal y técnico.

Ya el flamenco Tanchelm, a quien Abelardo llama *laicus*, se hacía monje —*monachum mentitus*—, y le acompañaban el sacerdote Everwacher y el herrero Manasés.³⁴ El poco conocido Ponnus de Périgord se nos presenta rodeado no sólo de nobles, sino también de *clerici, presbyteri, monachi et monchae*.³⁵ Pedro de Bruys era sacerdote,³⁶ Enrique de Lausanne, un antiguo monje,³⁷ Amaury de Bène, sacerdote³⁸ y Arnaldo de Brascia, canónigo.³⁹

Paris 1957, p. 113—, presentando a los movimientos pauperísticos como reacción al urbanismo pujante, con su riqueza, su industria, su alegría de vivir, su mundanía. En una recensión publicada en fasc. I de *Estudios Lulianos* 1963 explico detenidamente que ese enfoque me parece desorbitado. No hay duda que, como opina Le Goff, aquellos movimientos son una revuelta contra el clero mundanal que había aceptado de buena gana el nuevo orden de cosas, la vida despreocupada y las fáciles riquezas: frente a él se erigen aquéllos en defensores de la *vita apostolica* y del Evangelio, del desprendimiento, de la pobreza evangélica, constituyéndose así en propugnadores de una Iglesia apolítica, como representante del estado de cosas preurbano, de la pobreza del anterior período rural. Pero hay que advertir que ello era de rechazo y sin pretenderlo. La reacción no es contra el urbanismo, sino contra *el modo* con que la Iglesia lo ha aceptado; la divergencia no está por tanto en la aceptación u oposición a la nueva vida, sino en el modo como había que aceptarla y adaptarse a ella. La visión de Le Goff procede del eterno supuesto de creer que aquellas herejías nacen ya contra la Iglesia. Lo que, según hemos visto, es falso. Esos movimientos nacen indiferentes. El del urbanismo es un tema sobre el que se llega a una discrepancia por otros motivos, no que la discrepancia empiece a raíz de él. Buena parte de los movimientos más sanos de la Iglesia son hermanos de los que llegan a la rebeldía, Cîteaux, por ejemplo (cf. SCHNÜRER, *L'Eglise et la civilisation*... II p. 478).

33 GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi*... p. 366.

34 Para Tanchelm véase H. PIRENNE, *Tanchelin et le projet de démembrement du diocèse d'Utrecht vers 1100*, en Académie royale de Belgique, Bulletin de la classe des Lettres et des Scinces morales et politiques 13 (1927) 112-19; A. FLICHE, La répression de l'hérésie, en Histoire de l'Eglise Fliche-Martin IX I (Paris 1944) 92-93; H. GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi*... pp. 366 y 370.

35 Sobre Pons de Périgueux no tenemos más noticias que las que da el monje Heriberto (mitad siglo XII): ML 181 1721-22; véase el art. de F. Vernet en DTC VI 2182 al fin.

36 Véase Vernet en DTC II 1151-56. Fliche —*Le répression de l'hérésie*... p. 96-97 hace a Pedro de Bruys y a Enrique de Lausanne maniqueos. Es un error: El *Exordium* —ML 185 427— dice que san Bernardo fue a Tolosa para confutar la herejía maniquea. Es una postdatación; el *Exordium* fue escrito en 1210 en pleno hervor maniqueo.

37 El caso típico de predicador errante: voz bien timbrada, ojos vivos

Ello no significa, empero, que el caudal reformístico esté monopolizado por manos clericales. Son precisamente dos seculares, el rico comerciante de Lyon Pedro Valdés⁴⁰ y el jurista y cónsul de Piacenza Hugo Speroni,⁴¹ los fundadores de los dos grupos más poderosos y los primeros que parecen haber organizado a sus seguidres, de forma que, tras su muerte, siguieron trabajando los valdenses y los *speronistas* o *Humiliati*.⁴¹

Las características de todos estos núcleos, nacidos todos en el seno de la Iglesia, son una común y abierta oposición a la *Iglesia mundanizada* (cuyos miembros se atacan con gestos y dicerios de encarnizada virulencia), una rígida práctica de la pobreza evangélica, una incansable predicación itinerante y el ejercicio ejemplar de una *vita apostólica* que, al mismo tiempo que una viva y elocuente crítica de la codicia y opulencia del clero, resulta ser el arma más eficaz de propaganda en pro del propio movimiento.

Entretanto, hacia la mitad del s. XII, hace su aparición en Occidente una clase de *herejía completamente diferente*, anónima al principio, y que los contemporáneos, entre sorprendidos y preocupados, llaman *nova haeresis*. Bernardo de Clairvaux, a quien resultaban

y móviles, ejerciendo una irresistible seducción, sobre todo en las mujeres, iliterato.

Hablan de él todas las fuentes bernardinadas. Cf. Vernet en DTC VI 2178-83.

38 Este es más bien un filósofo panteísta imbuido en las nuevas ideas de la escuela de Chartres: cf. A. CHOLLET en DTC I 936-40; MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles* II 192 - 202.

39 En él la pobreza se hace política. Cf. FLICHE, *La répression de l'hérésie...* p. 99-102; ILARIO DE MILANO, *Manifestatio haeresis catharorum*, en *Aevum* 12 (1938); A. SURACI, *Arnaldo da Brescia*, y A. FRUGONI, *Arnaldo da Brescia*, Roma 1954; GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi...* p. 370.

40 Véase SCHNÜRER, *L'Eglise et la civilisation...* II 487-90; R. FOREVILLE, *Les grands courants hérétiques...* p.342-43; A. DONDAINE, *Aux oginines du Valdésisme*, en *Archivum Fratrum Praedicatorum* 16 (1946) 191-235; GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi...* p. 371-72. Anterior a toda esta literatura véase: PH. POUZET, *Les origines lyonnaises de la secte des Vaudois*, en *Revue d'hist. de l'Eglise de France* 22 (1936) 12; DONDAINE, *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néomanichéisme au Moyen-Age*, en *Revue de Sciences philos. et Théol.* 28 (1939) 483 ss.; M. ESPOSITO, *Sur quelques manuscrits de l'ancienne littérature religieuse des Vaudois du Piémont*, en *RHE* 46 (1951) 127-159; G. GONNET, *Waldensia*, en *Revue d'hist. et de philos. relig.* 33 (1953) 252-54; J. LECLERCQ, *Analecta monastica* 2 (*Studia Anselmiana* 31, Roma 1953) 194 ss. Toda la bibliografía pertinente al valdismo en A. A. HUGON - G. GONNET, *Bibliografía valdese*, en *Bolletino della Società di Studi Valdesi* 73 (1953), más S. SAVINI, *Il catarismo italiano e i suoi vescovi nei secoli XIII e XIV*, Firenze 1958.

41 ILARINO DA MILANO, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario* (*Studi e testi* 115), Vaticano 1945; R. FOREVILLE, *Les grands courants hérétiques...* p. 341-42. Según su compañero Vacario, Speroni tejió una doctrina en que tenían lugar todos los errores antiguos y nuevos.

sumamente inquietantes esos *novi haeretici*, se quejaba de que no había forma de individualizarlos —como a los de las demás sectas— por el nombre de un magister, del cual tomaron origen y doctrina.⁴² *Cathari* los llamaron desde 1163, con un nombre griego que no está atestiguado en Oriente.

Para Borst⁴³ y Grundmann⁴⁴ resulta incuestionable que, a pesar de las internas diferencias y divisiones, los cátaros recibieron su doctrina dualista de los bogomilos de Bizancio, Bosnia y Bulgaria. Lo cierto es que se trata de un movimiento de importación, que no puede explicarse, en modo alguno, por la interna evolución de la piedad occidental, como es el caso de los movimientos religiosos apuntados, cristianos e intraeclesiásticos y occidentales. El catarismo es extranjero al Occidente. Pero por otra parte, es también cierto que los mismos cátaros hubiesen difícilmente echado aquí raíces y adquirido tan fuerte auge, de no haberles sido preparado de antemano el terreno por los movimientos religiosos precursores. Incluso en un principio parecen haberse presentado en Occidente, no como heraldos de una doctrina dualista extranjera, sino al modo de los predicadores itinerantes de moda: como *pauperes Christi*, que pretendían *vivir y obrar como los apóstoles* y ser auténticos cristianos.⁴⁵

Y es así como los predicadores de una doctrina que ni siquiera es cristiana y que en sus formulaciones extremas hubiese obtenido la rotunda desaprobación del mundo occidental —tan profundamente cristiano y eclesiástico— lograron éxito y sometimiento.⁴⁶

Tanto que, al final del siglo, había absorbido y englobado los demás movimientos reformísticos autóctonos. Ello se hizo con cesión de terrenos por ambas partes y con enriquecimientos mutuos. Los núcleos reformísticos vendieron, en buena parte, su ortodoxia e incluso, a veces, su buena voluntad, y lograron para su programa la fundamentación filosófica que precisaban y que los otros les ofrecían. Los

42 S. BERNARDO, *Sermo* 66: ML 183 1094; GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi...* p. 367.

43 DIE KATHARER, Stuttgart 1953; cf. SAVINI, *Il catarismo italiano...* p. 18-26.

44 *Eresie e nuovi Ordini religiosi...* p. 367-69.

45 GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi...* p. 368. Ya he advertido que no todos son del parecer de Grundmann en la cuestión de la dependencia bogomila de los neomaniqueos occidentales. En las págs. 373-76 del trabajo que vengo citando demuestra Grundmann que la propaganda bogomila era entonces muy firme en Occidente, y cita a su favor los recientes estudios de Dondaine, I. da Milano, Kaeppli, Sommariva, Roché, Borst, etc.

46 Cf. nota anterior. Y añádase MORGHEN, *Movimenti religiosi popolari...* p. 353-56; R. FOREVILLE, *Les grands courants hérétiques...* 330-41; SAVINI, *Il catarismo italiano...* (todo, por lo que hace especialmente a Italia).

cátaros, por su parte, atenuaron sus tradiciones gnósticas y su radical dualismo y aceptaron de los otros las preocupaciones evangélico-paupérricas de reforma eclesiástica. Y eso es tan verdad que para la masa de los *credentes* del catarismo fue siempre la austeridad religiosa y el rigorismo moral de los predicadores, los *perfecti*, de mucho mayor peso e influencia que la especulación dualística de los mismos. Ese dualismo era aceptado sólo como fundamentación y explicación —superficial, claro es— de las preocupaciones reformistas de aquellos hombres, a quienes, como hemos visto, era un latente dualismo quien les llevaba a la oposición.

Y llegamos así a una conclusión sumamente importante: En todo el movimiento religioso de esos siglos en Occidente la cuestión de un vivir realmente cristiano y evangélico como medio de salvación de las almas se revela más importante y vital que cualesquiera cuestiones doctrinales teológico-cosmológicas.⁴⁷

A fines del s. XII esos grupos, que no pueden englobarse en un común apelativo de *herejes* (contra lo que ya protestaba Inocencio III⁴⁸) y que no pueden fundirse en una masa homogénea, son llamados frecuentemente, y por la razón ya dicha, con el genérico e impropio nombre de *cathari*. Pueden dividirse, geográficamente, en tres grupos principales:

1.º *Oriente*: Bulgaria, Bosnia, Constantinopla, Dalmacia, Istria. Se les suele llamar *Bogomilos*.

2.º *Lombardía*: Toscana, Marche, Romagna, Patrimonio de San Pedro. *Son Humiliati, Patarini, Cathari*.

3.º *Sur de Francia*: *Pauperes de Lugduno* (Valdenses) y *Cathari*. Ambos llamados casi siempre, por su centro de Albi, *Albigenses*.⁴⁹

En España, y ya en el s. XIII, hay casos de herejes en Tarragona y en León con una típica mezcla de doctrinas maniqueas, valdenses, amalricianas.⁵⁰

En los albores del s. XIII y pese a las duras leyes y represiones de ambas espadas,⁵¹ la fermentación había adquirido proporciones alarmantes. En sus filas estaban el pueblo, descontento y escandalizado de su clero; los nobles, que deseaban para su ciudad la inde-

47 GRUNDMANN, *Eresie e nuovi Ordini religiosi...* p. 368.

48 *Epist.* 2 228.

49 FLICHE, *La répression de l'hérésie*, en *Histoire de l'Eglise Fliche-Martin* X (París 1950), 113 - 14.

50 Véase MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoros españoles* II (ed. Madrid 1947) 203 - 46.

51 FOREVILLE, *Les grands courants hérétiques...* p. 343 - 51.

pendencia frente al monarca o al papa; clérigos —cada día más numerosos— ingenuos, interesados o descontentos.

La jerarquía, calcada sobre la católica, la simplicidad de los ritos, la enérgica oposición a la Iglesia temporal, carnal, codiciosa, simoníaca, nicolaíta, el donatismo sostenido frente a la actuación y al ministerio de ministros indignos, el rigor de una abstinencia perfecta y de una pobreza absoluta, el hechizo de una vida evangélica y apostólica, la oposición al derramamiento de sangre y al servicio militar, la continencia (exterior) total, el trabajo manual, la propaganda organizada, incluso junto al telar y a la elaboración de la lana, la Biblia leída en vulgar, había hecho galopar de tal forma la fermentación por los campos de Europa, que en aquellos años la situación de la Iglesia podría parecer desesperada.⁵²

Desesperada la pinta, en efecto, Inocencio III, apenas encumbrado en la silla de Pedro.⁵³ Y él fue quien intentó con mano firme contener la desbandada que de las filas de la Iglesia se hacía hacia las doctrinas nuevas. Y no fue su táctica precisamente reprimirlos por la fuerza o declararlos fuera de la Iglesia, sino justamente lo contrario: demostrarles que aquellas aspiraciones no eran heterodoxas; eran las mismas de la Iglesia; era la Iglesia quien en realidad se las inspiraba; se equivocaban al creer que no podían mantener sus aspiraciones morales sino fuera de ella. Su conflicto con la Iglesia provenía de una visión superficial que les llevaba a una rebeldía que no tenía razón de ser. La clara visión del papa redujo a la Iglesia algunos notables grupos, los *Humiliati* (1199-1201) y los *Pauperes catholici* (1206) con Durand de Huesca a la cabeza.⁵⁴ Y allanó así el camino al poderoso empuje de Francisco y Domingo, llamados a hacer triunfar en el seno de la Iglesia las mejores pretensiones del largo movimiento popular religioso, del que, también ellos, son hijos.

P. ANTONIO OLIVER, C. R.

(Continuará)

52 FLICHE, *La répression de l'hérésie...* p. 113-15.

53 Mi trabajo; *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio III*, Roma 1957, p. 3-9.

54 FOREVILLE, *Les grands courants hérétiques...* p. 343; FLICHE, *La répression de l'hérésie...* p. 113.

EFICACIA DEL MÉTODO ESPECULATIVO, SEGUIDO POR EL BTO. RAMÓN LLULL EN SUS TRATADOS QUE VERSAN SOBRE EL CAPITAL ERROR TRINITARIO DE LA DESMEMBRACIÓN ORIENTAL

Con este breve artículo se persigue una finalidad distinta de la que inspiró otro, publicado últimamente, sobre «*El método teológico usado por el Bto. Ramón Llull en sus escritos relativos al cisma griego, y el de sus coetáneos teólogos latinófonos*».¹ Además —por dicho motivo— son de carácter diverso. La índole del que acaba de citarse, es abiertamente comparativa, según se deduce de su mismo título; mientras que la naturaleza del presente es estrictamente analítica, aunque, en él, por razón del asunto, tenga que hacerse referencia al carácter de los tratados y opúsculos acerca de la Procesión del Espíritu Santo, que nos legaron los teólogos unionistas del Oriente, coetáneos del Bto. Llull.

Son tareas claramente desiguales la de mostrar la naturaleza o estructura de un sistema apologético y de ellas deducir cuál pueda ser su eficacia en determinados ámbitos, y la de limitarse a compararlas con las de otro. Sin embargo, es manifiesto que uno de los criterios a la luz de los cuales puede juzgarse acerca del grado de eficacia de un procedimiento apologético, se halla definido por su identidad o semejanza, o por su disparidad con relación a otro o a otros métodos, seguidos por quienes mantienen un contacto más inmediato y directo con aquéllos cuya equivocada posición religiosa motiva, en último término, los escritos apologéticos o misionológicos cuya eficacia se pretende averiguar.

1) S. GARCÍAS PALOU, Estudios Lulianos, VIII, 1964, 215-227.

El Bto. Ramón Llull, al escribir sus tratados y opúsculos relativos al error trinitario, profesado por Focio y sus seguidores, ciertamente, lo hacía, movido por un propósito bien determinado; e interesa conocerlo, porque su identificación podría contribuir, en gran manera, al descubrimiento de alguno o varios aspectos de su obra apologético-unionista, hoy ignorados.

Hay que partir del hecho de su desconocimiento del griego. Para sus escritos, utilizó las lenguas catalana, latina y árabe. Pero no pudo servirse del griego. Por lo cual, resulta casi pueril e ilusorio el propósito de demostrar que, mediante dichos tratados y opúsculos trinitario-orientalistas, aspirara a dialogar con aquéllos que, en el Oriente cristiano, profesaban el error fociano acerca de la Procesión del Espíritu Santo, para rebatir sus razones y rechazar sus teorías. Una hipótesis, que carece de todo fundamento.

Se conocen tres *Petitiones*, dirigidas por el Bto. Llull a otros tantos Papas; y, en ellas, al referirse a la desmembración cristiano-oriental, aconseja que los misioneros que vayan al Oriente, utilicen, en sus exposiciones y controversias, el método especulativo de las llamadas *razones necesarias*, cuya eficacia pondera.

Al Papa Nicolás IV, que, durante dos años, había laborado, en el Oriente cristiano mismo, a favor de la unión con Roma,² en 1291, presentóle una instancia, en la que, de manera lo suficientemente precisa, trata del cisma en general, es decir de aquella desmembración cristiana íntegramente considerada.³ «*Isti autem viri sancti*, escribía al Pontífice, *conentur quantum possint ad uniendum schismaticos et catholicos et ad destruendum schismata eorum, quae leviter destrui possunt...*»⁴ y aconseja que, para lograr la realización de tales propósitos y para que su labor sea eficaz, «*Habeant... libros deputatos*

2) CH. J. HEFELE-DOM H. LECLERCQ, *Historie des Conciles*, VI, première partie, Paris, 1914, 161 ss.— E. SMEETS, *Saint Bonaventure*, D.T.C., I partie, Paris, 1923, 965.— A. TEETAERT, *Nicolás IV*, D.T.C., Fascicules, XCI-XCII, Paris, 1930, 536.— R. GARCIA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica*, II, Edad Media, Madrid, 1965, 650.— S. GARCÍAS PALOU, *Circunstancias históricas que inspiraron la composición del "Tractatus de modo convertendi infideles"*, del Bto. Ramón Llull, Estudios Lulianos, VII, 1963, 189-202.

3) *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, Ed. Beati Magistri Raimundi Lulli *Opera latina*, a Magistris et Professoribus edita *Maioricensis Scholae Lullisticae*, Fasc III, Mollorca, 1954, 96-98.

4) *Ibidem*, 96.

ad hoc,⁵ *in quibus sint rationes necessariae ad destruendum omnes objectiones infidelium, per quas etiam fieri possint positiones, quas infideles destruere non possint, quae quidem positiones fieri possunt*.⁶

En el opúsculo *De modo convertendi infideles*,⁷ trata de la formación o preparación ascética, lingüística, filosófica y teológica de los misioneros; y, después de insistir en que tienen que haberse adiestrado en el manejo de las *razones necesarias*, para la refutación de los principios religiosos de los infieles (Llull abarca, bajo la denominación de *infieles*, a todos los *no católicos*)⁸ y para deshacer sus objeciones contra la fe católica; lo mismo que para el mantenimiento de las posiciones de la Iglesia, proclama la necesidad de que se *escriban libros acerca de los errores de los mismos infieles, donde éstos se refuten mediante razones necesarias, y que se traduzcan a las diversas lenguas que hablan los cismáticos, con el fin de que conozcan sus yerros*.⁹

5 "praedicare verbum Dei per universum mundum", *Ibidem*.

6) *Ibidem*.

7) Ed. Beati Magistri Raimundi Lulli *Opera latina*, a Magistris et Professoribus edita Maioricensis Scholae Lullisticae, Fasc. III, Mallorca, 1954, 99-112.

8) No hace falta alguna multiplicar textos. Con suma frecuencia, en los escritos del Bto. Ramón Llull, se designan, bajo la denominación de *infieles*, a todos los que no son fieles católicos. En el *Libre de Blanquerna* p.e. una oración misional da testimonio de ello. "Ave Maria!, escribe. *Saluts t'aport dels sarrains, jueus, grecs, mogols, tartres, búlgars, hongres d'Hongaria la menor, comans, nestorins, rossos, guinovins: tots aquets e molts d'altres infeels te saluden per mí, qui som lur procurador*". (Lib. I, cap. LXI, Ed. Obres de Ramon Lull, IX, Mallorca, 1914, pág. 211, n. 4).

En este texto incluye bajo la denominación de infieles a los judíos, griegos, nestorianos, etc.

En el *Liber de acquisitiones Terrae Sanctae* —en la dist. II^a— trata "de praedicatione sive de disputatione cum infidelibus" (Ed. E. KAMAR, *Studia Orientalia Christiana*, Collectanea Núm. 6, Cairo, 7961, pág. 116); y, sin embargo, dedica sendos capítulos a los judíos, a los herejes y a los cismáticos (*Ibidem*, 121-124).

9) "... sint viri sancti et religiosi, desiderantes mori propter Christum, instructi bene in theologia, philosophia, et in moribus bene ordinati; et successive mittantur ad praedicandum et disputandum cum infidelibus, habentes ita rationes necessariae, quibus positiones, quas infideles, facere possent destruantur, et objectioneseorum et positiones, quas fidelis faciant et objectiones, permaneant...; fiant libri et transferantur in linguis variis, ut infideles in ipsis studere possint et suos errores cognoscere" (*Tractatus de modo convertendi infideles*. De tertia parte, ed. cit., 102).

Concretamente, pide que se escriban tratados sobre los errores de los cristianos separados, en los que se exponga la doctrina que profesa la Iglesia Católica.¹⁰

El pensamiento misionológico del Bto. Llull es del todo trasparente. Por lo cual, no resulta nada difícil averiguar, a la luz del mismo, cuál es el propósito que perseguía al escribir p. e. el *Liber de Sancto Spiritu*,¹¹ el citado *Tractatus de modo convertendi infideles*,¹² el *Liber de quinque sapientibus*,¹³ el *Liber de fine*¹⁴ y el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*.¹⁵

La misma disposición o contextura de estos tratados y opúsculos revela, claramente, que fueron escritos para uso de los futuros misioneros —para la consecución de una adecuada preparación apologética— o para que fueran traducidos, entera o parcialmente, a las lenguas de los infieles y cristianos separados.

Esto es lo que sugiere en el repetido *Tractatus de modo convertendi infideles*. Pero, además, en el prólogo del *Liber de fine*, propone al Papa y a los príncipes y dirigentes de la Cristiandad que su libro —un verdadero opúsculo de Misionología medieval— sea puesto en manos de los misioneros, para que hagan del mundo un solo pueblo católico.¹⁶

Libros tejidos con el desarrollo de *razones necesarias*, para uso de misioneros y apologistas. He aquí lo que constituía uno de los más vivos e inmediatos ideales de sus tareas; y al mismo responden su

10) "Etiam fiant libri de erroribus schismaticorum et solvantur rationibus necessariis, quae leviter inveniri possent; et illi libri tradantur schismaticis, ut per ipsos notitiam habeant de veritate, in qua Ecclesia sacrosancta consistit" (*Ibidem*).

11) Ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722.

12) Ed, cit.

13) Ed. Salzinger, II.

14) Ed. COLLEGIALIUM B. MARIAE SAPIENTIAE, Palmae Balearium, 1665.

15) Ed. critica P. E. KAMAR, O.F.M., *Studia Orientalia Christiana*, Collectanea, Num. 6, Cairo, 1961, 102 - 131.

16) "quia feci multos libros contra homines infideles...., libellus iste finis omnium erit dictus....; sed propono finaliter Domino Papae, et aliis quibusdan principibus, seu Rectoribus fidei chistianae mittere librum istum, in quo continetur materia, per quam possent, si vellent, mediante gratia Iesu Christi ad bonum statum reducere universum, et ad unum ovile catholicum adunire" (*Prologus*, ed. cit., 4 - 5).

Liber de Sancto Spiritu,¹⁷ escrito, íntegramente, (1283?) para la controversia con los focianos; el *Liber de quinque sapientibus* —el tratado misionológico-apologético más completo del Bto. Llull— concebido y redactado para las disputas con los nestorianos, focianos, jacobitas y mahometanos;¹⁸ y los opúsculos *Liber de fine*¹⁹ y *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*,²⁰ auténticos manuales para ser utilizados por quienes tuvieran que misionar a los *tártaros* y a los *musulmanes*, y sostener disputas teológicas con los tres expresados grupos de *cristianos separados* de Roma.

17. Ed Salzinger, II, Moguntiae, 1722.

El tratado se reduce a un largo diálogo, mantenido por dos teólogos, uno latino y el otro griego, acerca del tema de la Procesión del Espíritu Santo, cuya tesis latina propugna el Bto. Llull, basándose en que "*majoritas, videlicet major nobilitas, debeat affirmari et Deo attribui secundum virtutes et proprietates divinas...*", *De prologo*, ed. cit. pág. 1, col. 2^a.

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

19) "Graeci negant quod Spiritus Sanctus a Filio procedat, et ideo volumus dare modum, per quem in graeco studentes confundere valeant ipsos graecos, videlicet, quod accipiantur a latinis et graecis propositiones necessarias et communes; postea opiniones latinorum et graecorum ad illas propositiones necessarias applicentur; et illae opiniones, quae cum propositionibus necessariis, magis convenient, magis necessariae videantur; et super hoc exempla dabimus tali modo" (Dist. I, p. III, cap. I, ed. cit., 28 - 29).

El librito *De fine* se halla dividido en *tres distinciones*, la primera de las cuales *De disputatione infidelium*, se subdivide en *cinco partes*, cuyas *segunda, tercera, cuarta y quinta* se titulan, respectivamente, *Contra saracenos, Contra iudaeos, Contra schismaticos* y *Contra tartaros*. Finalmente, la *parte tercera (Contra schismaticos)* abarca tres capítulos, titulados, respectivamente, *Contra graecos, Contra iacobinos* y *Contra nestorinos* (Ed. cit., págs. 14 - 58).

20) Lo mismo que el opúsculo precedente se halla dividido en *distinciones* y éstas, en *partes*.

La segunda distinción se titula *De modo praedicandi*. "*Distinctio ista —leemos— est de praedicatione sive de disputatione cum infidelibus, et est divisa in sex partes: Prima pars est de ordinatione. Secunda de saracenis. Tertia de iudaeis. Quarta de haereticis. Quinta de schismaticis. Sexta de tartaris sive de gentilibus*" (Ed. cit., 116).

Excepcionalmente, en el referido *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* escribe para las controversias con *herejes*,²¹ cuya fisonomía dibuja.²²

En la página que dedica a este doble objeto, retrata, de manera exacta, a los *cátaros* y *albigenses*, defensores del dualismo de principios y de la oposición entre el del bien y el del mal, y, a la vez, enemigos de los sacramentos y, singularmente, del matrimonio.²³ Al propio tiempo, esboza la metodología que él juzga adecuada para la disputa religiosa con los mismos.²⁴

La índole especulativa de las razones desarrolladas en dos de dichos tratados —en el *Liber de Sancto Spiritu* y en el *Liber de quinque sapientibus*— e indicadas en los dos escritos presentados a Nicolás IV, en 1291;²⁵ en la *Petitio* elevada a San Celestino V, en 1294, y en la dirigida a Bonifacio VIII, en 1295,²⁶ y en los opúsculos *Liber de fine* y *Liber de acquisitione Terrae sanctae*, que el Bto. Lull dió a conocer a Clemente V, en 1305 y 1309, respectivamente, dimana de la naturaleza de los principios en que todos estos escritos se basan.

21) Sólo en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* trata de los *haeretici* y del modo de sostener disputas teológicas con los mismos.

22) Dist. II^a, p. IV^a. Edic. cit., 122.

23) "Aliqui haeretici dicunt quod est unus Deus bonus et alius malus, et quod bonus causat bona et malus mala... Haeretici maxime repugnant contra septem sacramenta, quae sunt signa divinae ordinationis et divinae bonitatis, magnitudinis etc., et sic recurrendum est ad actus divinarum rationum ipsarum, ut patet in Eucharistia...; et sicut diximus de Eucharistia, potest dici de matrimonio etc. (Ed. cit., 122).

A los *cátaros* y *albigenses* se había referido ya en los comienzos de su empresa científico-misionológica (1279?), en su *Libre de contemplació en Déu*, para denunciar su doctrina dualística: "...los *eretjes* qui dien e afermen que ii deus són, són contraris als vostres honraments devinals: car enaxí com los *sarraïns* neguen vostra sancta passió per entenció d'honrar vostra humanitat, en axí los *eretges* dien que es i deu mal qui ha creades les coses corporals, e assò dien per tal que a vos no sien atribuydes les creatures corrompables" (Lib. V, d. XL, cap. 316, ed. Obres de Ramon Lull, VIII, Mallorca, 1914, pág. 22, n. 25).

24) *Tractatus de modo convertendi infideles*, p. III^a, edic. cit. 102.

25) La referida *Petitio* sobre "*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*" y el opúsculo *De modo convertendi infideles*.

26) S. GARCÍAS PALOU, *La fecha del "Desconhort"*, en relación con las visitas del Bto. Ramón Lull a la corte papal, Estudios Lulianos, VII, 1963, 86.

En el prólogo del *Liber de Sancto Spiritu*, escribió lo siguiente: «...*quae est conditio investigandi viam, secundum quam duarum... credentiarum* (de la católica y de la griega acerca de la Procesión del Espíritu Santo) *in Deo possit inveniri maior nobilitas, et illa maior nobilitas est affirmanda et eligenda*»;²⁷ y, también en el prólogo del *Liber de quinque sapientibus*, anuncia la «*disputatio secundum ordinem philosophiae et naturalium rationum*».²⁸

En el *Liber de fine*, a la formulación de la tesis griega sobre el referido tema trinitario, sigue el de su propósito de «*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; et super hoc exempla dabimus tali modo*»;²⁹ y, en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, expresa que «*in disputatione cum ipsis* (con los griegos) *recurrendum est ad divinas rationes et ad actus earum, in quibus essent sua correlativa difformata, posito quod ipsi graeci dicunt sit verum...*».³⁰

He aquí, sumariamente descrita, en las precedentes líneas, la destinación de los tratados y opúsculos que el Bto. Llull escribió a raíz de la desmembración cristiana en el Oriente, y, al mismo tiempo, la naturaleza o índole de los argumentos aducidos por él, en aquéllos, para demostrar que la tesis griega sobre la Procesión del Espíritu Santo es falsa, y que la tesis latina es la verdadera. Pero, con esto solo, no se ha logrado el propósito que ha motivado el presente artículo, centrado en el método teológico, escogido por el Bto. Ramón Llull para el desarrollo de los temas promovidos por el cisma oriental.

Lo más interesante —para la historia de los métodos adoptados a raíz de las controversias teológicas, mantenidas en el Oriente cristiano— es la comprobación de la eficacia o ineptitud del método luliano; y a su averiguación tienden las presentes líneas.

Dos criterios, a la luz de los cuales podría resolverse el problema planteado, ofrecen la índole de los escritos de los más autorizados

27) Edic. cit., pág. 1, col. 1ª.

28) Edic. cit., pág. 2, col. 1ª.

28) Dist. 1ª, p. 2ª, cap. 1 (Edic. cit., págs. 28 - 29).

30) D. IIª, p. Vª. (Edic. cit., pág. 123).

teólogos latinófonos orientales —coetáneos del Bto. Llull— y los de Focio, sobre la Procesión del Espíritu Santo. El primero, porque hombres de la talla de Juan Veccos, Nicéforo Blémmydes, Constantino Melitiniota etc. no podían ignorar cuál era la mentalidad de los teólogos, obispos y clérigos antiunionistas y seguidores de Focio; y, por lo mismo, procedían, acertadamente, al escoger un determinado género de argumentos, para tejer sus escritos. El segundo, porque una refutación directa —y en el mismo plano, sea el positivo o el especulativo— de las razones expuestas por el autor del tratado *De Spiritus Sancti Mystagogia*, nunca podía resultar anacrónica, ni desquiciada, ni fuera de tono.

Anteriormente, como se ha expresado en los comienzos del presente artículo, ofrecimos un estudio de índole comparativa sobre *El método teológico, usado por el Bto. Ramón Llull en sus escritos relativos al cisma griego, y el de sus coetáneos teólogos latinófonos*;³¹ y, como conclusión del mismo, sostuvimos que la diversidad de procedimientos o métodos queda explicada y justificada por la diferente destinación de los tratados y opúsculos lulianos y la de los escritos teológicos de aquellos orientales.

Sin embargo, por muy justificada que se halle tal disparidad de métodos, ella no resuelve, de por sí, el problema planteado, ahora, sobre la eficacia de los argumentos lulianos en la mentalidad oriental del siglo XIII. Podría, realmente, suceder, que la expresada diversidad de destinación de unas y otras disertaciones teológicas reclamara —como sucede en el presente caso— pruebas de diferente índole, y, sin embargo, la de las lulianas carecer de eficacia, en virtud de su carácter peculiar o naturaleza intrínseca dentro de la genérica de orden especulativo, o por razón de su inadaptación a aquel preciso momento histórico. No hay que confundir la carencia de virtud probativa de una razón con su inadaptación a una mentalidad o ambiente cultural determinados. Concretamente, el que los argumentos especulativos, de por sí, se hallaran desvalorizados, a raíz del ambiente positivo en que, tal vez, se desarrollaran las controversias teológicas de la época y del lugar, con la índole peculiar del método genuinamente luliano.

a) A la sola luz del primero de los dos referidos criterios —el de la índole de las disertaciones teológicas de los latinófonos orientales—

31) Estudios Lulianos, VIII, 1964, 215 - 227.

no es posible llegar a una conclusión definitiva respecto del grado de eficacia del característico método luliano, en el ambiente teológico del Oriente separado.

Hay que reconocer que el método adoptado por aquéllos no es idéntico al escogido por el Bto. Llull; y, por otra parte, que la diferencia se debe a un motivo de peso, a una razón que la justifica plenamente.

El propósito que dirigió la pluma de Veccos, Blémmydes y Meliniota era el de demostrar la oposición existente entre la tesis de la Procesión del Espíritu Santo, mantenida por Focio y por los teólogos antiunionistas, de una parte, y la doctrina de los Santos Padres y Doctores, de la otra. Por lo cual, no era posible lograrlo sino apelando al *argumento de tradición*, o sea al *método positivo*; a pesar de que, de hecho, por motivos que se mencionarán más adelante, desarrollaron razones de carácter especulativo.

El Bto. Llull, por el contrario, tiende, como a finalidad *inmediata*, a demostrar la falsedad de la tesis fociana y la verdad de la latina; y, para lograrlo —siempre dentro de los horizontes propios de las razones especulativas características del Maestro mallorquín—, sigue, exclusivamente, su *método racional*.

Como se ve, pues, este primer criterio aplicado —el que forjan la índole y estructura del método utilizado, en sus escritos, por los más destacados teólogos latinófonos— no puede dar de sí ni el reconocimiento de la eficacia del procedimiento luliano, ni tampoco el reproche del mismo; sencillamente, porque la finalidad perseguida por aquéllos y por el Bto. Ramón Llull, en sus respectivos opúsculos y tratados acerca de la Procesión del Espíritu es distinta; y la diferente finalidad explica cabalmente la diferencia de método. Por otra parte, el propósito que movía a los mismos, no podía lograrse sino mostrando, a la luz de sus propios testimonios, cuál era la mente de los Santos Padres y Doctores, y confrontar con ella la doctrina de Focio y la de los teólogos, obispos y clérigos —aquel pleito no se había entablado entre solos teólogos— que se resistían a someterse a Roma.³²

Por tal motivo —por razón de la diferencia de propósitos, perseguidos por los teólogos latinófonos orientales y por el Bto. Llull—, la elección, por aquéllos, del *método positivo* no revela, *por sí sola, sin más*, que el *método especulativo* resultara inútil; sin que basten

32) CH. J. HEFELE - DOM H. LECLERCQ, ob. cit., tom. cit., edic. cit. 212 ss.

para modificar el sentido y alcances de esta conclusión las favorables circunstancias que rodeaban a aquel grupo de teólogos unionistas, para elegir, con todo acierto, el procedimiento apologético más apropiado a la mentalidad de sus adversarios. La finalidad específica de sus escritos reclamaba, a toda fuerza, el *método positivo*; y no servía otro.

Si, situados en otra hipótesis —en la de la demostración *directa* del *error* de la tesis fociana sobre la Procesión del Espíritu Santo—, se hubieran servido, exclusivamente, del método positivo, su modo de proceder sería suficiente para infundir serios temores respecto de la eficacia de la apologética luliana; y la unanimidad, entre los teólogos latinófonos, en la elección del referido *método positivo*, constituiría sí una sentencia casi —o absolutamente— definitiva contra la eficacia del procedimiento luliano. Por lo menos, engendraría serios temores o sospechas muy desfavorables. Pero, según se ha indicado antes, también adujeron razones especulativas.

b) Estudiada bajo el segundo criterio la cuestión que ha sido planteada, la elección, por el Bto. Ramón Llull, del método especulativo se halla del todo justificada en virtud de la importancia del papel que Focio —aun a la distancia de cuatro siglos de su muerte, ocurrida el año 896— desempeñaba, mediante sus escritos, en aquella contienda doctrinal. Y esta justificación refleja, sino la eficacia —tomada esta palabra en su sentido más estricto—, sí la *oportunidad* del método netamente racional, adoptado por el Bto. Llull.

La expresada diversidad de propósitos que movieron a éste, de una parte, y a Blémmydes, Veccos, Melitiniota etc., de la otra, justifica, directa y plenamente, la diferencia de métodos. Pero, si paramos mientes en el móvil preciso del Maestro mallorquín —la refutación directa de Focio—,³³ nos sentiremos compelidos a reconocer dicha *oportunidad*, acompañada, por lo menos, de *alguna eficacia*. A un falso argumento de índole racional —no un simple testimonio— se le desvirtúa, más certeramente, su valor aparente, oponiéndole otra razón de la misma naturaleza o mostrando, también racionalmente, dónde está y en qué consiste el error que se esconde bajo la rectitud lógica de su forma externa, que invocando la autoridad de uno que otro autor que mantenga la tesis opuesta.

33) S. GARCÍAS PALOU, *El método teológico...*, 227.

No puede negarse la recia personalidad de Focio, doctísimo teólogo y exegeta, dialéctico y atildado gramático, que gozaba de gran prestigio. Tampoco es posible dudar de la importancia de su *Liber de Spiritus Sancti Mystagogia* —la obra que guarda su pensamiento definitivo—, y, en virtud de ello, la que, entre sus escritos, ocupa el primer lugar.³⁴ Pues bien, este tratado de Focio contiene, por lo menos, treinta y tres argumentos de índole especulativa; mientras que los positivos pueden reducirse a cuatro.³⁵

Bajo este respecto —con relación al número de razones expuestas por Focio en su *Liber de Spiritus Sancti Mystagogia*— éste es eminentemente especulativo; a pesar de que la mayoría de sus páginas se consagran a demostrar que no pueden aducirse a favor de la tesis latina de la Procesión del Espíritu Santo ni 1) los textos «*de meo accipiet*» (Ioan., 16, 14) y «*Spiritus Filii*» (Gal., 4, 6); ni 2) los testimonios de San Ambrosio, San Agustín y San Jerónimo, invocados por los teólogos latinos;³⁶ ni los de San Clemente y San León Magno,³⁷ ni otros;³⁸ y 3) a intentar poner de manifiesto que el «*Paraclitus, qui a Patre procedit*», de Cristo (Ioan., 15, 26) prueba la tesis griega.³⁹

Por todo lo cual, jamás podrá juzgarse inadecuado el método racional seguido por el Bto. Ramón Llull, cuanto más, si se cae en la cuenta de que once de las razones especulativas de Focio fueron recogidas y refutadas por aquél, en su *Liber de quinque sapientibus*.⁴⁰

Finalmente, cabe preguntar si el procedimiento adoptado por el Bto. Llull era realmente eficaz, en el sentido de que, en virtud de su

34) Buena prueba de ello la hallamos en el hecho de que los teólogos disidentes siempre han sacado de sus páginas los argumentos con que han rebatido la doctrina católica sobre la Procesión del Espíritu Santo (TH. DE RÉGNON, S. J., *Etudes de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Dogmatique grecque du Saint - Esprit, étude XXIII, cap. VII art., I, tom. III, 241 - 242).

35) 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, XXII, 1963, pág. 322, Nota 73.

36) J. P. MIGNE, *Patrologiae cursus completus, Patrologiae graecae latine tantum editae tomus LIII, Parisiis, 1861, cols. 144 - 147.*

37) *Ibidem*, 148 - 151.

38) *Ibidem*, 151 - 154.

39) *Ibidem*, 155 ss.

40) P. I, *Disputatio latini et graeci. Quod Sanctus Spiritus procedat a Patre et Filio*, Ed. cit., 4 ss. — S. GARCÍAS PALOU, *El tratado "De Spiritus Sancti Mystagogia" ...*, 322 - 326.

aplicación, tenía que dar resultados positivos, anejos a la predicación y a la controversia.

He aquí el aspecto más interesante del tema formulado, que es, a la vez, problema de mayor complejidad que los dos anteriores, porque, en último término, se reduce a la demostración de la eficacia de las famosas *razones necesarias* tan queridas y ponderadas por el Bto. Llull.⁴¹

El no despreciaba el *argumento positivo o de autoridad*. Al contrario, reconoce que se halla dotado de valor demostrativo, cuando, en su *Petitio*, elevada al Papa Bonifacio VIII, en 1295, escribió lo siguiente, refiriéndose, expresamente, al diálogo con los griegos: «*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*». ⁴²

Pero, en sus escritos, no usa razones de índole positiva, porque, según expresa, precisamente, a raíz del desarrollo del tema «*Quod Sanctus Spiritus procedat a Patre et Filio*», «*nulla vera auctoritas potest esse contraria necessariae rationi, et auctoritates possunt diversimode exponi, et de ipsis haberi diversae opiniones, nolumus in hoc tractatu mentionem facere de auctoritatibus, quoad necessarias probationes; cum, propter expositiones earum et diversas opiniones, verba multiplicentur inter ipsos, qui disputant per ipsas, et exinde generetur confusio in intellectu*». ⁴³

Por otra parte, ni los grandes teólogos latinófonos ni los antiunionistas prescindían del argumento racional o especulativo. Y se comprende que así fuese, por razón del enorme peso de la personalidad científica de Focio.

Juan Veccos, en su tratado *De Processione Spiritus Sancti* y Constantino Melitiniota, en su disertación *De ecclesiastica unione latinorum et graecorum*, apoyados en un mismo principio —el de la unidad e indivisibilidad de la divina esencia en la Trinidad de Personas— mantienen la tesis de la Procesión del Espíritu Santo «*per*

41) S. GARCÍAS PALOU, *Las "rationes necessariae", del Bto. Ramón Llull, en los documentos presentados, por él mismo, a la Sede Romana*, Estudios Lulianos, V, 1962, 311 - 325.

42) *Petitio Raimundi pro conversione infidelium ad Bonifatium VIII*, Ms. Paris. Nat. Lat. 15450, 543 r.

43) *Liber de quinque sapientibus*, p. I, edic. cit., 4-5.

Filium.⁴⁴ Y el primero responde con un símil —manera, por cierto, muy luliana— a quienes sostenían que el Espíritu Santo procede sólo del Padre, basados en que, si así no fuese, se hallaría dotado de una doble existencia.⁴⁵ Igualmente, siguiendo una línea netamente racional, se propone explicar el modo de la Procesión de la tercera Persona divina.⁴⁶

Por otra parte, como hemos indicado antes, también los teólogos antiunionistas utilizaron el método especulativo. Focio, Teofilacto, Juan Furnes, Nicolás Metonense etc. se sirven de una serie de sofismas de índole especulativa para el mantenimiento de su tesis. Por lo cual, los teólogos latinófonos no podían ofrecer una refutación cabal de los escritos de índole fociana, sin entrar de lleno en el campo especulativo. Y así se explica, v. gr., que Veccos divida en dos partes la más importante de sus obras, el tratado *De unione ecclesiarum veteris et novae Romae*,⁴⁷ y consagre la segunda a responder a un crecido número de razones especulativas, aducidas por los teólogos focianos que le habían precedido. Y de idéntica manera procede en su *Refutatio photiani libri de Mystagogia Spiritus Sancti*,⁴⁸ como Blémmydes en su segundo estudio sobre la Procesión del Espíritu Santo⁴⁹ y Melitiniota, en su segunda Oración.⁵⁰

Como se ve, pues, los teólogos focianos y antiunionistas obligaron a los latinófonos a moverse, también, dentro del campo especulativo; y no ha de sorprender que el Bto. Llull, tan convencido de la eficacia del método racional, tomara parte —en el sentido antes explicado— en la controversia acerca de la Procesión del Espíritu, utilizando su procedimiento favorito.

Bastantes de las razones desarrolladas por el Maestro mallorquín son idénticas a no pocas de las expuestas por los teólogos unionistas;⁵¹ y gran parte de las páginas consagradas por el mismo Bto. Llull al

44) M. G. 141, 227, 5-6.— *Ibidem*, 1083, 27.

45) *Ibidem*, 211-214.

46) M. G. 141, 15-158.

47) M. G. 141, 730-810.

48) M. G., 142, 578, n. 10

49) M. G. 141, 1251,38 y 1254,39.

50) M. G. 141, 99-1254.

51) He aquí un tema de singular importancia, para la definición de la postura tomada por el Bto. Llull en la controversia medieval acerca de la Procesión del Espíritu Santo.

tema de la Procesión del Espíritu Santo no es otra cosa que un tejido de respuestas a los sofismas especulativos de los teólogos separados de Roma. En una palabra, al imponer su método de las llamadas *razones necesarias*, no hacía sino situarse en una misma línea que los teólogos latinófonos y disidentes, dato éste que es suficiente para juzgar acerca de la eficacia de su procedimiento.

S. GARCÍAS PALOU, PBRO.

LAS TESIS FILOSÓFICAS EN LA UNIVERSIDAD LULIANA

LA CLASIFICACIÓN DE LAS «TESIS» *

Visto ya el ambiente general filosófico de la Universidad luliana y del lulismo setecentista mallorquín, es ya tiempo de intentar clasificar las «Tesis». Los ejemplares llegados hasta nosotros, aunque pocos, ofrecen una multiformidad bastante considerable. Es imposible examinarlos todos individualmente en este artículo; por lo cual el mismo principio de economía del pensamiento invita a simplificar el complejo campo de datos que se nos ofrecen y organizar todas las «Tesis» de manera que sea factible aprehenderlas y conocerlas en sus rasgos fundamentales, bien sea en su aspecto externo e histórico, bien en su constitución interna y doctrinal o filosófica.

La clasificación es el primer paso para realizar un estudio concienzudo y sistemático del tema. Aparte del orden que introduce en la multiformidad de datos, facilita la tarea de definir y comprender el alcance filosófico de dichas «Tesis».

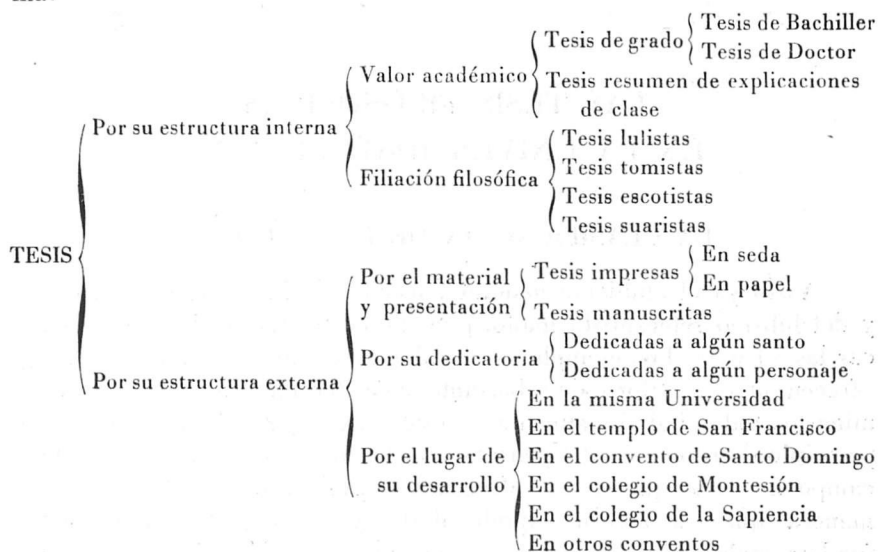
Toda buena clasificación implica un punto de vista que permita agrupar los hechos según sus afinidades. Este criterio clasificatorio puede ser arbitrario según sea el punto de vista de donde se mire el complejo a clasificar; pero si, por el contrario, se atiende a las propiedades del todo, tendremos una clasificación impuesta por la naturaleza misma del objeto.

De igual forma estas «Tesis» filosóficas nos aparecen con dos caracteres bien definidos. En primer lugar se presentan como trabajos académicos. En segundo lugar, como una manifestación de unas ideas filosóficas conformes a uno u otro sistema del pensamiento. Se nos da su filiación. Esta es la base de una doble clasificación fundamentada en la misma estructura interna de las «Tesis».

Por otra parte, si atendemos a su forma externa de presentación tendremos otros puntos de mira que nos permitirán otras tantas clasificaciones, aportándonos interesantes datos históricos.

* Véase ESTUDIOS LULIANOS, VIII, 1964, 191-214.

Estos puntos de vista podemos resumirlos en el siguiente esquema:



Es imprescindible para comprender perfectamente la primera parte de esta clasificación penetrar la organización académica de la Universidad y el espíritu que la regía.

La Universidad luliana se dividía en cuatro Facultades o Colegios, según el orden siguiente: Colegio de Teología, de Leyes, de Medicina, de Artes y Filosofía, subdividiéndose éstos en las cátedras correspondientes. Las cátedras de los Colegios de Teología y Filosofía eran la luliana, la tomista, la escotista y la suarista.

Los cursos de Filosofía se distribuían en tres años. El primero se dedicaba íntegro a la Lógica, leyéndose las *Summulas* y la Lógica. Respecto a la enseñanza de tal materia el P. Fray Juan de la Cruz en un discurso inaugural de curso (n.º 23) (*) recomienda a los profesores que enseñen los preceptos de la Lógica, y presenta una enumeración de cuestiones como programa a seguir. Cuestiones que nos dan los principales temas que se desarrollaban en las clases universitarias. Deben inculcar en sus alumnos el arte de discurrir, la rectitud de los juicios, el método racional. Todo ello tomando por base a Aristóteles completado por sus buenos intérpretes y comentaristas.

* Los números que siguen a las citas, igualmente que en la primera parte de este trabajo, *Estudios Lulianos*, t. VIII 3; 1964, 191-214, se corresponden con los números del índice bibliográfico de textos y fuentes, inserto al final de este estudio.

El segundo curso comprendía el estudio de la Filosofía de la naturaleza, comentándose los libros de Física y los «De Ortu et Interitu» o «De generatione et Corruptione». Sobre tales materias presenta también el discurso antes citado un esquema a desarrollar. Cita las cuestiones generales de Física filosófica a las que debe unirse las tesis de la distribución de las tierras y mares, los cambios del tiempo, estaciones del año y movimientos de los astros, virtudes y propiedades de los elementos. No debe extrañarnos pues, que en las «Tesis» encontremos junto a las cuestiones propiamente filosóficas estas problemas eminentemente de carácter científico. Todo ello sin embargo debe ir regulado y dirigido por un estudio profundo de la Lógica. En el último curso se alternaban la Metafísica con cuestiones de Psicología y de Cosmología sobre la base de los libros de Metafísica y los «De Anima, De Metheoris y el De Coelo et Mundo». Se trataban fundamentalmente las cuestiones sobre la naturaleza del ser, sobre el alma: su naturaleza e inmortalidad, sus facultades y su influjo sobre el cuerpo. No se olvidaban tampoco los temas de Ética y de Teodicea, principalmente como precedente para el estudio de la Teología.

Para empezar estos estudios de Filosofía era necesario haber cursado y aprobado los tres cursos de Gramática y Retórica. Una vez estudiadas las materias señaladas y conseguir el título de Bachiller en Artes se requería, además de un examen privado por dos Doctores, defender públicamente unas «Conclusiones». Tales Conclusiones son las que constituyen las «Tesis» de Bachiller.

Ya en posesión del grado de Bachiller se puede aspirar al de Doctor o Maestro en Artes. Para ello el pretendiente debía ser examinado, considerándolo apto o no para la consecución del título ^(a).

Una vez declarado apto se asignaba al examinando, por suerte, dos «puntos» o temas que debían versar sobre Lógica y Aristóteles, y sobre la Filosofía natural del Estagirita, respectivamente. Los temas para los de la Escuela luliana se sacaban de la Lógica nueva de Ramón Lull. Preparados estos «puntos» debían sacarse unas «Conclusiones generales sobre Lógica, Filosofía natural, Metafísica y Filosofía moral, pudiendo, a juicio del graduando, añadir algunas sobre Astrología y Matemáticas.

¹ Este examen de aptitud se calificaba en votación secreta resultando A (aprobado) o R (reprobado). La votación se hacía con habas blancas y negras. Una vez juzgado apto se votaba para la calificación pertinente que era la de «tamquam benemeritum», «valde condignum», «multo valde condignum», «de toto rigore justitiae». Cuando en la votación no había ningún voto en contra sino que la conformidad de votantes era absoluta, se añadía a la nota correspondiente «nemine discrepante» (n.º 21).

En el desarrollo oral de tales «Conclusiones» era lícito poner objeciones por sujetos señalados para el caso, designados con el nombre de «puntuantes». Por tal razón no es raro encontrar en la redacción de estas «Conclusiones» expresiones como las siguientes: «De constitutivo causae pete, et respondebimus tibi»; «De aliis predicabilibus roga»; «De aliis predicamentis pete»; «Leges etiam, quas in accurata experimentorum institutione servare oportet, quis roget, nostrum erit exponere».

Aparte de estas «Conclusiones» o «Tesis», propias de los ejercicios escolares para la consecución del título, era obligación que cada año los catedráticos defendieran públicamente «Conclusiones» sobre las materias explicadas en el curso: «Quas publico exponit certamini», según consta en el título de las mismas. Tales «Tesis» se defendían en los días de alguna fiesta o de vacación. Así lo mandan las Constituciones de la Universidad: «estas Conclusiones se defenderán en los días de fiesta o vacación por espacio de dos horas después del medio día», por cuya causa recibían el nombre de «mensales». Sin embargo en la Facultad de Teología y de Filosofía se permitía defenderlas también por la mañana. De tal obligación y exigencia universitaria nos queda constancia en las mismas «Tesis»: «...Tutelarís Sancti Bonaventurae Festo sollempnius celebrando, publicae proponit exercitationi... hora 4 pomeridiana».

De estas breves consideraciones sobre la estructuración de los estudios en la Facultad de Filosofía de la Universidad luliana podemos sacar ya una primera clasificación de las «Tesis» filosóficas, dividiéndolas en dos grupos. El primero está constituido por aquellas «Tesis» que forman los ejercicios académicos para conseguir los títulos correspondientes. Tenemos en este apartado: 1.º las «Tesis de Bachiller». «Pro prima philosophiae laurea obtinenda», como se hace constar en las mismas; 2.º las «Tesis de Doctor» o Maestro. «Palestra pro ultima vero philosophiae laurea». El segundo grupo queda formado por las «Conclusiones» defendidas por los catedráticos como resumen de sus explicaciones de clase. «Theses... quas publico exponit certamini DD. Petrus Gacias artium Magister».

Teniendo presente la distribución de la Facultad en cuatro Colegios, correspondientes a cuatro corrientes filosóficas, podremos clasificar las «Tesis» por su filiación doctrinal. Así como los «Cursus» hacían constar en su título la procedencia doctrinal de su exposición, igualmente las «Tesis» presentan constancia de la derivación filosófica de su doctrina. Expresiones como las siguientes las encontramos en todas las «Tesis»: «hos philosophiae flores suaristico viridario de-

próptos», «pro thomistica opinione», «pro lulliana doctrina», «has scoticas theses D (icat) O (ffert) S (acrat)».

Es digno de notar que de las cuatro escuelas filosóficas, sólo en las «Tesis» suaristas aparece, al principio de las conclusiones generales que van a desarrollarse, la cuestión propuesta: «Q. P. Materia prima divinitus, valet spoliari omni forma», por ejemplo. Tal característica no aparece en las otras «Tesis» como puede apreciarse en el índice bibliográfico. Incluso en un mismo autor, como en el caso del P. Pou, en su Tesis escotista no hay proposición de la cuestión, mientras aparece en sus Conclusiones suaristas.

Las otras clasificaciones no tienen ya ningún valor filosófico-doctrinal, pero sí encierran elementos de gran valor histórico.

Por el material empleado y la presentación externa de las mismas, las «Tesis» pueden clasificarse en impresas y manuscritas. En cuanto a las primeras pueden ser impresas en seda, como aparecen las del P. Pou, o en un pliego de papel. Respecto a las manuscritas, aunque no haya aparecido ninguna, consta en las Constituciones. Al hacer referencia de las «Tesis de Bachiller» se establece que hay que defender unas Conclusiones «a lo menos *manuscritas* si no tiene posibilidad para imprimirlas»; y al hablar de las Conclusiones en general se ordena que «se escusen gastos supérfluos, y los que fueren dignos de defenderlas, no pierdan la ocasión de aprovecharse (se refiere a las «Tesis» con motivo de alguna festividad) y lucirse por falta de medios por lo que permitimos a los pobres puedan defenderlas de obligación *manuscritas*». En cambio, al referirse a las «Tesis» del grado de Doctor se afirma categóricamente que deben ser impresas.

También se habla en las Constituciones de la forma externa de presentación, forma que podemos apreciar en los ejemplares recogidos. Se ordena que las «Tesis de Bachiller» sean de un pliego de papel ordinario y sin dibujos ni escudos, en cambio las de grado de Doctor, que deben tener el mismo tamaño, podrán ser de material superior, permitiéndose grabar en ellas el escudo de armas de la persona a la que se dedican o la efigie del santo al que se ofrecen.

Las «Tesis» que se defendían con motivo de alguna festividad se presentan en forma de folleto que varía entre las veinte y treinta páginas impresas. En algún caso sobrepasa incluso estos límites. En la primera página aparecen los nombres del defensor o defensores junto al del profesor tutelar, la fecha y el lugar de celebración. En la página siguiente la efigie, en las «Tesis» que tienen, y una amplia dedicatoria donde se ensalzan las virtudes del santo. Siguen luego las secciones tradicionales de Lógica, Metafísica, Física y en ciertos

ejemplares algunos elementos de *Etica*, encontrándose también en determinadas «Tesis» una primera parte preliminar conteniendo unas nociones generales sobre el nombre y concepto de *Filosofía*.

Las dedicatorias nos dan una nueva base de clasificación. La que agrupa las «Tesis» según se dediquen a un santo o a algún personaje importante. La expresión final de la dedicatoria varía según las fórmulas: *D* (icat). *O* (ffert).

Por último, puesto que las «Tesis» consignan el lugar y hora de su exposición nos aportan nuevos datos históricos. Confirman algunas certificaciones conservadas en el Archivo de la Universidad en las que se pone de manifiesto que las escuelas de *Teología* y *Filosofía* de ciertos conventos, como el de Santo Domingo o de San Francisco, estaban agregados a la Universidad lulliana, siendo válidos los estudios y grados de los mismos.

Según las fórmulas expresadas en las mismas «Tesis» sabemos que muchas de ellas se desarrollaron en la misma Universidad: «*Locus minervalis certaminis, reza la fórmula, erit Lullianae Universitatis sacellum*». Es lógico que así fuera dado que en la Universidad se conferían los grados de *Bachiller* y *Doctor*. Las «Tesis», según costumbre tradicional, antes de ser defendidas públicamente, se fijaban en las puertas de la Universidad para conocimiento de todos los escolares, previamente aprobadas por el Rector de la misma y con la autorización del Vicario general. Con los ejemplares de las «Tesis» podemos formar, en consecuencia, la lista de los Rectores de la Universidad, lo mismo que los Vicarios generales de la diócesis.

La importancia del tomismo, acérrimos defensores del pensamiento tradicional y declarados antilulistas, se centra principalmente en el convento de Santo Domingo: «*Palestra SS. PP. Dominici templum*». El primer aspecto aparece claramente manifiesto en todas las «Tesis» tomistas, sin embargo el antilulismo no se deja entrever en los ejemplares estudiados. Estas «Tesis», por una parte son más expositivas que críticas y en segundo lugar hay que tener presente que era más poderosa la corriente del pensamiento moderno que se iba infiltrando a fines del dieciocho que el lulismo ya en incipiente decadencia. Por tal razón preocupaba mayormente al tomismo conservador lo primero que el pensamiento lulista. La oposición a las nuevas ideas aparece de forma patente.

En el convento de San Francisco, junto al más puro escotismo se desarrollaba el más vigoroso lulismo. Y, aunque las «Tesis» que se desarrollaban «*locum certamini parabit Regium S. Francisci templum*», eran todas ellas escotistas, y, como en el caso anterior, exposi-

tivas y no polémicas, dejan entrever en sus dedicatorias el alto aprecio en que era tenido el Beato Ramón Llull.

No debemos olvidar que también se expusieron «Tesis» en el Colegio de la Sapiencia, colegio de neta raigambre lulista: «Palestra locum aperiet Collegii B. V. Mariae Sapientiae aula».

El pensamiento suarista se centraba en los jesuítas del Colegio de Montesión: «Palestra locus Marianae Congregationis templum in Collegio Montis-Sion». Estos suaristas tenían un espíritu más amplio y abierto a las nuevas ideas. Es precisamente en las «Tesis» suaristas donde podemos encontrar más elementos de la filosofía moderna.

Además de estos lugares citados encontramos «Tesis» que se expusieron, bien en el templo de los agustinos, o en la iglesia de los carmelitas, o en el convento de los trinitarios. Dichas «Tesis», sin embargo, no son de «grado», sino las desarrolladas con motivo de alguna festividad. En consecuencia, aunque no expuestas en la Universidad, sus autores pueden ser muy bien profesores o alumnos de la misma.

EL AMBIENTE FILOSÓFICO DE MALLORCA DURANTE EL SETECIENTOS (a)

² El texto del Decreto Publicado en 1689 y que cita el P. Pascual dice: «Pro Provincia Majoricae, in qua doctrina B. Raymundi Lulli Doctoris Illuminati maxime ad haec usque tempora floruit, consulto sancimus, quod tertius cujuslibet Studii Theologiae Lector, lectiones juxta ipsius Doctoris Illuminati mentem semper legat, et publicas Conclusiones quolibet anno disputandas proponat (n.º 25).

³ La oposición a los conceptos puramente abstractos es el mismo problema que con mayor rigor científico-filosófico se plantea la Ciencia actual. Sin embargo no se pretende destruir la filosofía tradicional como cosa falsa. Esta es muy valiosa e incluso fundamenta en muchos aspectos no sólo la filosofía contemporánea, sino incluso esa misma ciencia moderna. Afirma Zubiri, citando palabras de Heisenberg, que sin Aristóteles no hubiera habido Física. Sin la ontología y teología medievales hubiera sido imposible Galileo. Así como en la teoría de la relatividad, son palabras del físico Heisenberg, fueron muy útiles las discusiones anteriores sobre la filosofía del espacio y del tiempo, análogamente se saca provecho en la física atómica de las discusiones de la Teoría del conocimiento.

⁴ Resumo aquí brevisísimamente, como muestra de mi teoría sobre el espíritu de ver la Filosofía desde su Historia, dos esquemas históricos. El primer ejemplar corresponde a Gerónimo Palou (n.º 20). La forma de presentación es mía:

I — Tales de Mileto, introductor de la filosofía egipcia en Grecia.

II — Entonces nacieron dos corrientes:

A—La corriente dogmática, con dos grupos:

1.º Grupo jónico con los filósofos: Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Argesilao, Jenófanes, Heráclito, Demócrito.

(a) Las notas siguientes corresponden al texto de la primera parte del presente estudio (ESTUDIOS LULIANOS, VIII, 1964, 191-214) y llevan su misma numeración.

2.º Grupo itálico con Pitágoras su fundador, y los discípulos de éste: Timeo, Filolao, Porménides, Cenón y Meliso.

B—La corriente académica o de los inquisidores de la verdad fundada por Sócrates. En ella debemos distinguir dos períodos:

1.º Academia antigua, fundada por los discípulos de Sócrates: Critón, Aristipo, Cebes, Jenofonte, Eurípides y *Platón*.

2.º Academia nueva con Arcesilao, Evandro y Carnéades, quién explicó en Roma formando los discípulos Filón, Antioco y más tarde a Cicerón.

III — Con Aristóteles la filosofía griega vuelve al dogmatismo primitivo, dividiéndose después las escuelas filosóficas en tres grupos: Estoicos, Epicúreos y Peripatéticos.

IV — Con el nacimiento del Cristianismo se rehabilita a Platón. Los Padres de la Iglesia tanto griegos como latinos siguieron las doctrinas platónicas.

V — Pero Santo Tomás cristianizó al Estagirita y los árabes afianzaron y extendieron la filosofía aristotélica dando origen a la Escolástica. Esta cristianización fue debida, es doctrina común de estos esquemas del siglo XVIII, a que los enemigos de la Iglesia usaban de la filosofía aristotélica para atacarla.

VI — En la Edad Moderna se vuelve de nuevo, con la filosofía empírica, a la corriente académica o platónica.

Como puede comprobarse, la Historia de la filosofía no es para el autor citado más que un balanceo tensional, a través de los siglos, de las dos únicas corrientes: la dogmática, que daba por ciertos sus principios y afirmaciones, y la académica o inquisitiva que defendía la duda, permaneciendo en constante investigación.

Años después, en 1766, encontramos la Tesis de Fr. Antonio M. Gayá, carmelita, quién antes de tratar los problemas filosóficos nos presenta una visión sucinta de Historia de filosofía (n.º 52). Divide las escuelas y agrupa los filósofos según los apartados:

I — *Filosofía sagrada*. En cinco apartados, nos va nombrando, desde Adán (es nota común de todas las «Tesis» considerar a Adán como primer filósofo) a Salomón, los principales representantes del pueblo hebreo, afirmando que todos los filósofos antiguos bebieron en esta filosofía.

II — *Filosofía cristiana*. Siguiendo las directrices de la Iglesia, el pensamiento cristiano tomó de Platón lo que necesitaba para su Teología y de Aristóteles, la Dialéctica para rebatir a los herejes.

III — *La filosofía nueva*: Descartes, los Corpuscularistas y atomistas, quienes beben en las fuentes griegas de Demócrito, Anaxágoras, Epicuro, Lucrecio.

IV — *Filosofía peripatética*. Es la filosofía Escolástica.

⁵ No insisto sobre la aportación del P. Marzal puesto que a esta nueva e interesantísima síntesis lulista la presentaré en un próximo trabajo.

S. TRÍAS MERCANT

(Concluirá)

LA ESCUELA DE RAMÓN LLULL, DE BARCELONA (*)

25

Barcelona, 9 enero 1495

Cesión de crédito otorgada por Juan Baró, lector de la Escuela Luliana al doncel Berenguer Sayol.

«Die veneris VIII.^a mensis januarii anno predicto (1495).

Joannes Baro, studens in Artibus habitator Barchinone, lector Scole Magistri Raymundi Lull, pro simili quantitate quam vos honorabile Elizabet, domicella, filia magnifici Berengarii Sayol, domicelli Barchinone domiciliati, michi gracie bistraxistis partim numerando et partim in Tabula Francisci Balester, campsoris monetarum civis Barchinone, gratis etc. cedo vobis jure michi pertinencia, in illis .XX. libris, XVI. solidos VIII. que michi ut lectori predicto solvende veniunt XXV.^a die octobris proxime futuri, racione censualis mortui consimilis annue pensionis, quod ego ut lector predictus recipio et recipereque debeo et consuevi anno quolibet dicto termino sive die, in et super universitate civitatis et regia Maioricarum. Quibus juribus etc. Dictaque etc. Apocas etc. Execuciones etc.

Ego enim etc. dicens dicto nomine etc. in super promitto facere habere tenerique de eviccione pro contractibus propriis tamen obligatione bona etc. Juro etc. Hec igitur etc.

Ad hec nos Romeus Lull, Phelipus de Ferrara et Romeus Joannes Lull, cives Barchinone, protectores Scole dicti Magistri Raymundi Lull, predicte cessionis tanquam de meis expressis assensu et voluntate factis consentimus. Actum etc.

Testes firm. dicti Joannis Baro, qui firmavit dicta die sunt: Jacobus de Casafranca, mercator et Michael Aguilo, curritor auris cives Barchinone.

(*) Véase ESTUDIOS LULIANOS, VI, 1962, 187-209; VIII, 1964, 93-117; 229-235.

Testes firm. dicti Romei Lull qui firmavit dicta die sunt: Petrus Mathei, apothecarios, civis, et Bartholomeus Gomar, barbitonsor, habitator Barchinone.

Testes firm. dicti Philipi de Ferraria, qui firmavit dicta die: sunt honorabilis Philipus de Ferraria, junior, civis et Narcissus Sunyer scutiffer, habitatores Barchinone.

Testes firm. dicti Romei Lull, qui firmavit dicta die sunt Felicianus Prim, studens in Artibus et Raphael Fabra, scutifer, habitatores Barchinone».

AHPB. Luis Carlos Mir, leg. 1 man. 4 contr. com. años 1494-1495.

26

Barcelona, 3 febrero 1497

Ratificación del nombramiento de rector y lector de la Escuela Luliana de Barcelona a favor de fray Jaime Costa.

«Die veneris .III.^a mensis februarii anno predicto (1497).

Nos Johannes Romeus Lull et Johannes Lull, filius honorabili Romei Lull, quondam civis Barchinone, protectores et administratores una cum honorabili Philipo de Ferraria, civi et pro nunc consiliario dicte civitatis, Scholarum vulgariter nominatarum la Scola de Mestre Ramon Lull, asserens me dictum Johannem Lull virtute juramenti per me inferius prestiti, etatem quindecim annorum plenarie accessisse et curatore nolle nec habere velle, laudantes primitus et approbantes, ratificantes et confirmantes vobis religioso fratri Jacobo Costa, monacho monasterii sancti Pauli de Campo Barchinone, tanquam benemerito, lecturam quam concessam fuit vobis in principio huius anni in dictis Scolis de dita Sciencia, per dictum honorabilem Philipum de Ferraria et me dictum Johannem Romeum Lull, gratis et ex certa nostra sciencia ad maiorem cautelam que noscere non consuevit, de novo eiam concedimus et elegimus vos eundem fratrem Jacobum Costa, in rectorem et magistrum dicte Scole per totum presentem annum, et postea ad nostrum bene placitum, ita quod a modo recipatis sicuti jam percipitis salarium et emolumenta ex dicta lectura accipi solitum et solita.

Intimantes et notificantes serie cum presenti quibusvis personis, universitatibus et collegiis que ad ipse prestationem reddituum et emolumentorum dicte lecture et Scole modo aliquo teneantur quatenus per dictum tempus et postea eiam donech duxerimus lapsa dicto anno

revocandum vobis et non alii respondeant et obediant tanquam vero magistro et lectore dicte Scolæ.

Promittentes et eciam jurantes ad sancta Dei quatuor Evangelia, manibus nostris et utriusque nostrum corporaliter tacta, predicta omnia et singula rata, grata et firme habere, tenere et observare et in aliquo non contrafacere vel venire aliquo jure, causa vel eciam ratione. Et si forte quod absit contra predicta vel aliqua de predictis faceremus vel veniremus aut alter nostrum faceret vel veniret aut dictam electionem revocarem aut revocaret, in tali casu volumus talem revocationem viribus omnibus carere et effectu et presentes constitutionem in suis plenis robore et valore permanere et nunch pro tunch volumus et consentimus in tali casu hanch constitutionem et electionem esse de novo firmatam et dictam talem revocationem totaliter revocatam.

Et pro hiis complendis, tenendis et observandis, obligamus omnia et singula bona nostra et utrumque nostrum mobilia et immobilia, habita ubique et habenda.

Et quia ego dictus Johannes Lull, minor sum. XXV. annis, maior vero .XV. annis, renuncio beneficio minoris etatis et ignorantie et restitutionis ad integrum et omni alii juri his obvianto. Hec igitur.

Testes Gabriel Albanas et Paschasius Garcia, flaquerii, cives Barchinone».

AHPB. Miguel Fortuny, leg. 3, man. años 1496-1497.

27

Barcelona, 26 mayo 1497

Nombramiento de rector y lector de la Escuela Luliana de Barcelona, a favor de fray Jaime Costa.

«Die veneris .XXVI.^a mensis madii anno a Nativitate Domini MCCCCLXXXVII.

Noverint universi. Quod nos Iohannes Romeus Lull et Iohannes Lull, cives Barchinone, rectores, protectores et administratores una cum honorabili Philipo de Ferrara, cive et pro nunc consiliario dicte civitatis, Scolarum vulgariter nominatarum la Scola de Mestre Ramón Lull, asserens me dictum Iohannem Lull, virtute iuramenti per me inferius prestiti, etatem quindecim annorum plenarie accessisse et curatorem nolle nec habere velle quod ad hec.

Attendentes provitatem, suficienciam et scienciam vestram venerabilis et religiosi fratris Iacobi Costa, monaci et precentoris monas-

terii sancti Pauli de Campo Barchinone, regendi et legendi in ipsis Scolis Magistri Raymundi Lull, omnibus scolaribus et aliis in ipsis Scolis venientibus et ipsam scienciam scire volentibus, de quaquidem suficiencia vestra in hiis annis proxime effluxis clare et manifeste nobis liquet.

Idcirco gratis et ex certis nostris sciencis, per nos et nostros rectores dicte Scole Magistri Raymundi Lull quondam, que situata est ante ecclesiam monasterii beate Marie de Carmelo presentis civitatis Barchinone, a festo sancti Luche mensis octobris proxime venturi ad unum annum primo et continue venturum, damus, concedimus vobis dicto fratri Iacobo Costa, lecturam et catedram ac regimen dicte Scole prout nunc tenetis, et eligimus vos in rectorem et magistrum dicte Scole, per totum dictum tempus unius anni.

Hanc autem concessionem et eleccionem facimus nos dicti Iohannes Romeus Lull, et Iohannes Lull, vobis dicto fratri Iacobo Costa, tanquam benemerito, de predicta cathedra et lectura sicut melius dici potest et intelligi, advestrum salvamentum et bonum eciam intellectum.

Itaque amado recipiatis sicut iam percipit salarium et emolumenta ex dicta lectura cathedra recipi solitum et solita.

Dicentes et intimantes tenore presentis publici instrumenti, vicem gerentem epistole in hac parte quibusvis universitatibus, corporibus et collegiis, ac quibuscumque personis que ad prestacionem pensionum, reddituum et emolumentorum dicte cathedre, lecture et Scole, modo aliquo teneantur et obligati sint, quatenus per dictum tempus vobis et non alii respondeant, solvant, pareant et obediant, tanquam vero magistro et lectori dicte cathedre et Scole ac Sciencie dicti Magistri Raymundi Lull.

Promittentes ac eciam iurantes sponte per Dominum Deum et eius sancta quatuor Evangelia, manibus nostris et utriusque nostrum corporaliter tacta, predicta omnia et singula, rata, grata et firma habere, tenere et observare et in aliquo non contrafacere vel venire aliquo iure, causa vel eciam racione.

Et si forte quod absit contra predicta vel aliqua de predictis feceremus vel veniremus aut alter nostrum faceret vel veniret aut dictam eleccionem et concessionem revocarem aut revocaret, in tali casu volumus, consentimus et pacissimur expresse et de nostra certa sciencia talem revocacionem viribus omnibus carere et effectu et presentem constitutionem et concessionem durante dicto tempore suis plenius robore et valore permanere, et tunch pro nunch volumus et consentimus, in tali casu hanc concessionem et eleccionem esse de novo firmatam et dictam talem revocacionem totaliter revocatam.

Et quia ego dictus Iohannes Lull, minor sum viginti quinque an-
vandis, obligamus vobis omnia et singula bona nostra et utriusque nos-
trum, mobilia et immobilia, habita ubique et habenda.

Et quia ego dictus Iohannes Lull, minor sum viginti quinque an-
nis, maior vero quindecim, renuncio beneficio minoris etatis et igno-
rancie restitutionem in integrum postulando et omni alii iuri, rationi
et consuetudini contra hec repugnantibus.

Hec igitur, etc.

Testes huius rei sunt: honorabiles Iohannes Baro et Petrus Iohan-
nes Vila Plana, in artibus bacallarii, habitatores Barchinone».

AHCB (DSC) leg. IX Nota facilitada por don José Serra Rosselló.

28

Barcelona, 27 marzo 1498

*Cesión de crédito otorgado por fray Jaime Costa, lector de la Es-
cuela Luliana de Barcelona, al cambista Benito Sala.*

«Die martis .XXVII.^a mensis marcii anno a Nativitate Domini
millesimo CCCC.LXXXXVIII.

Ego frater Iacobus Costa, monachus et precentor monasterii sancti
Pauli de Campo Barchinone et lector Scole Magistri Raymundi Lull
presentis civitatis Barchinone, gratis, etc. in solutum et satisfactionem
illarum viginti octo librarum, quatuordecimum solidorum et duorum
denariorum, quos vos venerabilis Benedictus Sala, campsor, civis Bar-
chinone, michi numerando tradidistis, do, cedo et mando ac transfferro
vobis et vestris illas consimile viginti octo libras, quatuordecim solidos
et duos denarios, scilicet, septem libras, decem septem solidos et sex
denarios que michi dicto nomine solvendo veniunt in mense julii pro-
xime venturis pro Generale Cathalonie et Generalitatibus eiusdem. Et
illas viginti libras, sexdecim solidos et octo denarios que michi dicto
nomine, solvende veniunt in mense octobris proxime venturis, per Co-
munitatem civitatis Maioricarum et singulares eiusdem, pretextu illius
censualis mortui, quod dictos lector eiusdem Scolem recepit super dicta
universitate et singularibus eiusdem.

Hanc autem etc. Sicut...

Ad hec ego Philippus de Ferraria, civis Barchinone, premissis
consencio etc.

Testes firme dicti domini Philippi de Ferraria consencietis qui fir-
Iohannes Canyadell, apothecarius, civis Bernardus Fluvia, scriptor
Barchinone,

Testes firme dicti domini Philipi de Ferraria consencietis qui firmavit eadem die sunt honorabilis Franciscus Ribelles, legum doctor, civis et Bernardus Fluvia, scriptor Barchinone».

AHPB. Miguel Fortuny, leg. 4, man. 19, año 1498 f. 15 v.º.

29

Barcelona, 14 noviembre 1502

Cesión de crédito formalizada por Juan Comte, lector de la Escuela Luliana de Barcelona al canónigo Galcerán Albanell.

«Die lune XIII. mensis novembris anno predicto (1502).

Johannes Comte, in Sacra Theologia magister, lector Scole reverendi magistri Lull, pro simili peccunie quantitate quam vos magnificus et providus vir dominus Galcerandus Albanell, decretorum doctor et canonicus ecclesie Barchinone, michi gracie bistraxistis in Tabula Cambii sive Depositorum civitatis Barchinone, etc. cedo vobis jura michi pertinencia in illis viginti libris, sexdecim solidis et octo denariis, que michi solvi debuissent vicesima quinta die octobris proxime lapsi, racione censualis mortui consimilis annue pensionis, quod ego tanquam lector predictus, habeo et recipio anno quolibet super universitate civitates et regni Maioricarum, in dicto termino sive die. Quibus juribus etc. dictasque etc. apochas, etc. execuciones etc. Ego enim etc. Dicens etc. Insuper promitto habere ratum.

Testes Carolus de Sant Vicens, magister scribendi, civis, et Bernardus Jover, studens in artibus habitator Barchinone.

AHPB. Luis Carlos Mir, leg. 4, man. 24, años 1502-1503.

30

Barcelona, 5 agosto 1503

Cesión de crédito suscrita por Juan Comte, lector de la Escuela Luliana de Barcelona, al canónigo Galcerán Albanell.

Die sabati V. mensis augusti anno predicto (1503).

Ioannes Comte, in Sacra Pagina, magister, lector Scole reverendi magistri Raymundi Lull, pro simili pecunie quantitate, quam vos honorabilis et providus vir Galcerandus Albanell, canonicus ecclesie Barchinone, michi gracie bistraxistis, voluntati mee gratis etc. cedo vobis dicto Galcerando Albanell, iura ach michi pertinencia in illis XX. li-

bris .XVI. solidis VIII denarii, que michi, tanquem lectori predicto, solvende veniunt XXV. die octobris proxime futuri, racione censualis mortui consimilis annue pensionis quod universitas civitatis et regni Maioricarum michi faciunt et prestant anno quolibet in dicto termino, quibus iuribus etc. dictaque ach apochas etc. execuciones etc. Ego enim dicens etc. Insuper promito habere ratum etc.

Testes Vincencius Casanova et Raphael Genis scriptores Barcinone».

AHPB. Luis Carlos Mir, leg. 5, man. 14 conts. años 1503-1504.

31

Barcelona, 9 abril 1505

Nombramiento de rector y lector de la Escuela Luliana de Barcelona, a favor de Fray Jaime Costa.

«Die mercurii .VIII.º mensis aprilis anno predicto (1505).

«Nos Philipus de Ferraria, Iohannes Romeus Lull, et Iohannes Lull, cives Barchinone, rectores, protectores et administratores Scholarum vulgariter nominatarum la Scola de Mestre Ramón Lull.

Attendentes provitatem, suficienciam et scienciam vestram, venerabilis et religiosi fratris Iacobi Costa, monachi et precentoris monasterii sancti Pauli de Campo Barchinone, regendi et legendi in ipsis Scolis Magistri Raymundi Lull, omnibus Scolis et aliis in ipsi Scolis venientibus, et ipsam stanciam scire valentibus, de quaquidem suficienciam vestram in annis elapsis clare et manifeste nobis liquet.

Idcirco, gratis et ex certis nostris scienciis, a festo sancti Luche mensis octobris proxime effluxi, ad quatuor annos primo et continue venturos, damus, concedimus vobis dicto fratri Iacobo Costa, lecturam et cathedram ac regimine dicte Scole, et eligimus vos in lectorem et magistrum dicte Scole, per totum dictum tempus dictorum quatuor annorum.

Hanc autem concessionem et eleccionem facimus vos superius nominati vobis dicto Iacobo Costa, tanquam benemerito de predicta cathedra et lectura, sicut melius dici potest et intelligi, etc.

Itaque a modo recipiatis salarium et emolumenta ex dicta lectura et cathedra recipi solitum et solita. dicentes et intimantes tenore presentis publici instrumenti vice gerentis epistole in hac parte quibusvis universitatibus, corporibus et collegiis ac quibuscumque personis que ad prestacionem pensionum reddituum et emolumentorum dicte cathedre, lecture et Scole modo aliquo teneatur et colligati sunt quatenus

per dictum tempus dictorum quatuor annorum vobis et non aliis respondeant, solvant, pareant et obediant tanquam vero magistro et lectori dicte cathedre et Scole ac Sciencie dicti Magistri Raymundi Lull.

Promittentes ac eciam iurantes sponte per Dominum Deum et eius sancta quatuor Evangelia, manibus nostris et cuiuslibet nostrum corporaliter tacta, predicta omnia et singula, rata, grata et firma habere, tenere et observare, nec revocare, et in aliquo non contra facere vel venire aliquo iure, causa vel eciam racione. Hec igitur, etc.

Testes firme dicti Felipi de Ferrarii, qui firmavit ipsa die sunt: Petrus Roig, mercator, civis, et Geraldus Respall, notarius habitator Barchinone.

Testes firme dicti Iohannis Lull, qui firmavit die .XXI. dicti mensis aprilis sunt: Geraldus Respall, notarius et Iacobus Respall, scriptor, habitatores [Barchinone].

AHPB. Benito Joan, leg. 1, manual años 1504-1505, leg. 3, manual 7, año 1504-1505.

32

Barcelona, 31 octubre 1506

Poderes otorgados por Felipe de Ferrera, protector de la Escuela Luliana de Barcelona, a Jaime Ferrer, secretario del rey y escribano de la Casa de la Diputación del General de Cataluña.

«Die sabbati .XXXI.^o et ultima mensis octobris anno a Nativitate domini M.^o D.^o sexto.

Philippus de Ferraria, civis Barchinone, protector ut assero Scole reverendi Magistri Raymundi Lull, gratis constituo procuratorem vos honorabilem Jacobum Ferrer, serenissimi domini regis secretarium et scribam maiorem Domus Deputacionis Generalis Cathalonie, presentem dans et concedens vobis illam et eandem ac talem et tantam potestatem que et quanta michi concessa est ut lectori predicto. Promittens habere ratum etc.

Testes huius rei sunt Johannes Cardona, notarius, Andreas Mirach Michael Sans, scriptores Barchinone».

AHPB. Luis Carlos Mir, leg. 6, man. 18 año 1506.

33

Barcelona, 17 diciembre 1508

Cesión de crédito otorgada por Bartolomé Far, lector de la Escuela Luliana de Barcelona, a Rafaela, viuda de Felipe Tapies.

«Die veneris XVII. mensis decembris anno predicto (1508).

Bartholomeus Far, prebiter Tarraconensis diocesis, lector Scole Reverendi Magistri Raymundi Lull, pro simili peccunie quantitate quam vos domina Raphaela, uxor Philipi Tapiés, quondam mercatoris civis Barchinone, michi gracióse bistraxistis numerando, gratis etc. cedo vobis dicte domine Raphaelae, licet absenti, et notario etc. et vestri etc. jura michi pertinencia in illis XX. libris .XVI. solidis, VIII. que michi tamquem lectori predicto solvi debuissent vicesima quinta die octobris proxime lapsi anni, videlicet millesimi quingentesimi septimi, racione censualis mortui consimilis annue pensionis, quod ego tanquem lector predictus habeo et recipio et habere et recipere debeo super universitates, civitatis et regni Maioricarum, quolibet anno in dicto termino. Quibus...

Testes Andreas Mir et Michael Sans, scriptores Barchinone».

AHPB. Luis Carlos Mir, leg. 7, man. 22 contr. com. años 1507-1508.

34

Barcelona, 14 mayo 1526

Recibo firmado por los cónyuges Pedro Duch y Catalina Malbech, administradores de la persona y bienes de su hijo Juan Duch, impúber, a los albaceas de Juan Bonllavi, de la entrega del legado de trajes y libros.

«Die lune .XIII.ª maii anno predicto M.º .D.ºXXXVI.º.

Nos Petrus Duc, ville de Conesa, tarrachonensis diocesis, et Catherina, conjuges, parentes et legitimi administratores persone et bonorum Joannis Duch, eorum filii, impuberis, confitemur et recognoscimus vobis honorabili Anthonio Fenoll, Gabrieli Thomas, presbiteriis in ecclesia Barcinone beneficiatis et Galcerandus Lull, civi Barcinone, quod dedistis et restituistis nobis realiter et de facto, omnia bona que Joannes Bonllabi, frater mei dicte Catherine, in eius ultimo testamento legavit eidem Joanni Duch, filio nostro.

Quequidem bona sunt descripta in quodam memoriali in choho-pertis huiusmodi manualis.

Primo una clotxa de contray ab son capiró.

Item un sayo de mescla scura ab lo cos folrrat e mànegues de contray.

Item un gipó de drap de mescla.

Item un almusa de drap negre ab pasamá de seda e un sobripelis de dra de compra.

Item, tres camisas de drap de compra ja usades.

Item un parell de borseguins de sumach y un parell de plantoves.

Un saiet de drap vermell sobre la camisa.

Una bossa de cuyro vell negre.

Dos bonets negres ja usats.

- 1 Item un *Catalicon* ligat ab pots
- 2 Lo *Saltiri ab la glosa del bisbe de Valencia*.
- 3 Los *Evangelis y Epistoles de tot l'any*.
- 4 *Eleganties*, de Agostino Dato.
- 5 *La Sinonima*.
- 6 *Variarum sententiarum* per *Hieronimum Amigetum*, *Valentinum*.
- 7 *Paulo Vergesi*, cum comento.
- 8 II. Libres de *Proverbis de mestre Ramon Lull* ab *Philosophia de amor* en quiscu.
- 9 *Arts Methaphisicalis* de mestre *Giner*.
- 10 *Vocabula Pila*.
- 11 *De termini Logice Magistri Angeli Astenyol*, cum aliis libellis.
- 12 Item *Petri Tartareti*, in *Sumulas*.
- 13 *Petri Ispani*.
- 14 Item *Metaphisica* de mestre *Pera Delli* (?) (De Gui).
- 15 Un libre de *Blanquerna*, desligat.
- 16 Dos libres de *Arts inventives*.
- 17 Unes *Epistoles de sanct Pau*.
- 18 Y unes *Ores Romanes* de moltes devocions.
- 19 Un *Breviari Romà*, ligats ab posts.
- 20 *Introductiones Joannis de Salaya* in *Logica aureorum* (?)
- 21 *Opus de ente et essentia* de *Sancti Thomas*.
- 22 Item *Logica Pauli Veneti* et *Pauli Pergulencis* et *Opus Mansinelli*.
- 23 Item *Medulla dialectices* editas *Hieronimo Pardo*.
- 24 Item *Joannis Canonici* super *Libros Phisicorum*.
- 25 Item *Concordantie Biblie* magnum opus.
- 26 Item *Andrea Limos*.
- 27 Item *Boeci de Consolatio*, cum comento.

Quiquidem libri sunt parts librorum [legatis] per dictum Joannem Bonlabi eidem Joanni, nepoti suo, filio vestro.

Et ideo renuntiando.

Testes sunt Petrus Puig de Roda, blanquarius civis et Joannes Ceragossa, scriptor Barchinone.

Item etiam, confiteor ego dictus Petrus Duch, quod dedistis et solvistis michi .XVIII.^o libras barchinonenses, quas dicta Caterina,

uxor mea, de pecuniis meis acomodavit dicto Joanni Bonlabi, fratri suo, de quibus sibi fecit albaranum.

Modo solutionis fuit talis quoniam pro me hec solvistis domine Joanne, uxori Ludovici Guardamal, curritori Barcinone, pro similibus quindecim libris, quas dictus Joannes Bonlabi, in suo testamento, dicte domine Joanne Guardamal, mandavit per me dare in quodam legato mihi dicte Caterine facto de hereditate Petri Malbech, patris dicti Joannis et mei dicte Caterine. Et restantes .IIII. libras solvistis mihi numerando.

Et ideo renunciando.

Testes sunt predicti.

Ego Joanna, uxoris Ludovici Guardamal, quondam curritoris, civis Barcinone, filia Antonii Malbech flaquerii, civis Barcinone, naturalis ville de Conesia, donacione, scilicet, pura et irrevocabilis que dicitur inter vivos, non dolo inducta etc. sed bono animo spontaneaue voluntate, animoque donandi, gratis etc. dono et ex causa donacionis concedo vobis Petro Duch, dicte ville de Conesia et vestris etc. omnia et singula bona eo jura mea mobilia et immobilia et alia quevis jura que fuerunt dicti quondam patris mei et michi, ut filie unice et heredi eiusdem patris mei pertinent in dicta villa et termino de Conesia. Hanc autem etc. Sicut...

Testes sunt Gabriel Thomas, major natu, presbiter beneficiatus in sede, et Nicholaus Marchandi, presbiter in ecclesia sancti Jacobi beneficiatus».

AHPB. Pedro Saragossa, leg. 6 man. año 1526 y hoja suelta en la bolsa.

JOSÉ M.^a MADURELL MARIMÓN
Barcelona

BIBLIOGRAFIA

I

BIBLIOGRAFÍA MEDIEVALÍSTICA Y LULIANA

M. D. LAMBERT: *Franciscan Poverty* (publicado para la Church Historical Society por la S. P. C. K., Londres 1961), xv + 269 pp., 50/—.

Este libro, subtítulo "The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1219 - 1323", merece nuestra acogida como digno sucesor del *Early Franciscan Government* de Rosalind Brooke. Al ir describiendo las tribulaciones de la orden con referencia específica a la doctrina de la pobreza, el señor Lambert está completando y complementando gran parte de la obra de Mrs. Brooke, proporcionándonos al mismo tiempo nuevos testimonios acerca de las relaciones entre la orden franciscana y el papado y haciendo mucho para aclarar las razones por las tristes complicaciones que hubieron y el desasosiego que causaron. No cabe duda que demasiadas generaciones y una falta de seriedad histórica han contribuido a ofuscar nuestros conocimientos del franciscanismo temprano. Hasta fuentes bien conocidas dejan de ser fidedignas por su carácter polémico, habiendo sido compuestas para apoyar uno u otro partido en una controversia muy dura. El señor Lambert, al escoger el tema de la pobreza, ha sabido aislar una de las cuestiones más importantes y hasta pudiérase llamarla uno de los factores decisivos en la evolución de la orden franciscana. Al describir los orígenes y el desarrollo de esta doctrina singular, nos habla primero del propio San Francisco, de las devianciones tempranas, de las luchas por el poder, y de la tan conocida controversia entre los seculares y los mendicantes. Sigue un relato claro, y escrito sin prejuicio alguno, de la decaída de la idea de la pobreza absoluta, de la lucha entre los conventuales y los espirituales, y finalmente de la intervención papal en la cuestión tan reñida de la pobreza en los Evangelios.

Al inicio de la obra, el autor contesta a los que hubieran podido pensar que ya no quedaba nada más por decir acerca de San Francisco,

ni de la vida de sus propios compañeros y de los que le siguieron durante el primer siglo de la orden, dado lo mucho ya publicado en las grandes obras de la British Society for Franciscan Studies (por no decir nada de la cantidad de estudios publicados en otros países europeos), esforzándose por corregir el enfoque quizás erróneo de muchos de los investigadores que le han precedido en este campo. De hecho, la mayoría de los estudiosos ingleses propugnaban una visión muy simplificada del Santo, concibiéndole como un idealista impedido en la realización de sus ideales por los que por un motivo u otro (y muchas veces conducidos sencillamente por una mentalidad demasíadamente legalista quisieron mitigar la observancia primitiva. El señor Lambert no se halla plenamente convencido de esto, y explica sus razones por dudarle de una manera muy clara y lógica, examinando las fuentes una por una, aquilatando el grado de fe que merecen y explicando los motivos por los cuales hay que dudar de una u otra de ellas. Lo dicho no es sino una breve indicación de los grandes méritos de este estudio tan rigurosamente científico: el mismo análisis meticuloso sigue manifestándose a lo largo del libro. Varios de los conocidos *culpables* de la historia franciscana se convierten en figuras más simpáticas, y no poca sombra termina por caer sobre algunos cuyo sol ha fulgurado durante siglos enteros. Este libro merece figurar en la sección franciscana de toda buena biblioteca. Tiene, además, una buena bibliografía y las notas son de mucha utilidad.

PETER E. PEACOCK, O. F. M. CAP.
Greyfriars, Oxford.

J. A. CANTINI. *De autonomia iudicis saecularis et de Romani Pontificis plenitudine potestatis in temporalibus, secundum Innocentium IV.* Separata de *Salesianum* 23 (1961) 407 - 80.

Bajo la experta dirección del prof. A. M. Stickler ha emprendido el autor la investigación de la tan debatida cuestión del poder papal según la mente del gran papa Fieschi.

Sobre este misma revista 1 (1957) 416 - 17 di cuenta del minucioso libro de R. Castillo Lara, *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio*. El estudio de Cantini se sitúa sobre la misma línea de investigación y de juicio. Los investigadores alemanes de principios de siglo habían llegado casi a imponer la idea de que la hierocracia pontificia era un hecho, cuya curva de ascensión corría por lo menos

desde Inocencio III hasta Bonifacio VIII. Los actos y los escritos de Inocencio IV —a quien se atribuía también la *Aeger cui lenia*— constituirían la más palmaria demostración de la inmensidad de las aspiraciones y pretensiones que podía alentar esa hierocracia. Los modernos estudios de Macarrone, Kempf, Tillmann, Stickler demostraron que esa tesis, por lo menos en sus líneas generales, era insostenible. Castillo Lara llegó a formular serias dudas sobre la misma postura hierocrática de Inocencio IV. La escuela canonística de Stickler ha seguido adelante, y ahora este serio trabajo de Cantini acaba de demostrar con válidos argumentos, si no me engaño, lo siguiente: La jurisdicción judicial eclesiástica y la civil son, según la mente de Inocencio IV, pares e independientes entre sí, la primera preside las cosas espirituales, la segunda las temporales. En la praxis el papa denega al papa y al juez eclesiástico todo poder y jurisdicción en las cosas feudales, en las herencias, en las posesiones laicales, en la apelación entre laicos sobre materia civil, en la legitimación de ilegítimos en cuanto a los actos seculares, en la remisión de la infamia infligida por un juez laical, en las cuestiones de bienes temporales, en la imposición de nuevos peajes, en la declaración de una guerra por causas no espirituales.

Inocencio IV se mantiene en una línea nítidamente dualista. Del análisis minucioso de sus escritos y de sus actos —incluso del caso concreto de la deposición del emperador Federico II— se deduce que para él la expresión "*Plenitudo potestatis*" (a primera vista, fuente y base de sus más atrevidas pretensiones) significa que *de iure* el papa posee una supremacía absoluta sobre el emperador y los príncipes; pero que *de facto* las dos potestades son distintas y autónomas. Lo que equivale a decir que para él la *potestas de iure* es un poder potencial. Poder potencial que entra en acción sólo excepcionalmente y en casos extremos, que ya enunció perfectamente Inocencio III: es a saber, cuando no haya ningún poder secular que quiera o sea capaz de administrar justicia. Ese poder potencial no puede ser jamás motivo de una ingerencia indebida, que sería siempre usurpación y abuso.

El hecho de considerar como caso extremo y extraordinario esa intervención es el mejor argumento en prueba del dualismo de Inocencio IV.

Para Cantini el papa Fieschi es también un representante del dualismo tradicional. Pese a la opinión de la mayoría de los historiados-

res de hoy, entre los cuales pasa como uno de los más decididos representantes de la hierocracia papal. Y ello se debe, según el autor, a la falta de un profundo estudio y conocimiento de todos los escritos de Sinibaldo Fieschi, o al haberse fijado solamente en el documento *Aeger cui lenia*, que no autoriza ninguna conclusión, siendo —como el autor demuestra que lo es— muy dudosa la paternidad de Inocencio respecto de él.

ANTONIO OLIVER, C. R.

G. H. COOK: *English Monasteries in the Middle Ages* (Phoenix House, Londres, 1961), 282 pp., 36/—.

Este libro tiene por finalidad fomentar la comprensión adecuada del pleno sentido de las muchas ruínas monásticas que por Inglaterra hay, y la idea es buena, porque es de dudar que la mayoría de los que detienen su coche y bajan para contemplarlas —en tantas y tan diversas partes del paisaje inglés— tengan un concepto claro de qué es lo que están mirando. Con la ayuda de este libro, podrán apreciar mejor lo que parecerían edificios si no se hallaran ruinas, y la función distinta de cada parte del conjunto. Las características arquitecturales de los monasterios y de las iglesias que formaban parte de ellas están muy bien descritas, con la ayuda de planos detallados y algunas fotografías muy buenas del estado actual de las ruínas.

Para que el visitarlas resulte más provechoso, se agrega un breve resumen de lo que son las distintas órdenes religiosas, con algo sobre sus orígenes, su llegada a Inglaterra, y su historia posterior en este país. Est idea es buena también, pero resulta mucho menos lograda: hay muchos datos, fidedignos aparte de algunos descuidos muy menores, pero dan la impresión de haber sido hallados y agregados un poco al azar. Cuando se piensa en las órdenes religiosas durante la Edad Media, es importante que la gente se dé cuenta hasta qué punto constituían una parte integral de la estructura de aquella sociedad. En un mundo en que los valores religiosos se tomaban por asentados y toda la sociedad los aceptaba, es claro que las órdenes religiosas quedaban integradas a la estructura de modo natural e inevitable; más hoy día hay muchos que no pueden comprender aquella situación sin hacer un gran esfuerzo mental. Hay, además, la cuestión de la vida espiritual de los individuos que formaban aquellas comunidades: una vida dedicada al servicio de Dios era, por su propia naturaleza, algo más que una mera alternativa a la vida del comerciante o del guerrero, ni se

escogía por casualidad. Representaba un ideal muy elevado, reconocido aún y aún seguido en nuestros tiempos, pero ya por una minoría aislada. Difícil es, desde luego, poder saber precisamente hasta qué punto todo religioso medieval seguía este ideal de manera concienzuda y con éxito, pero por lo menos se puede asegurar que dicho ideas era la verdadera fuerza motriz del renacimiento benedictino a fines del siglo diez, y entre los primitivos miembros del Cister. Todo esto tiene que tenerse en cuenta cuando contemplamos “los coros arruinados y desiertos” que son todo lo que hoy nos queda del monasticismo medieval; y un mero esqueleto de datos avivado por una recopilación de anécdotas muy mezcladas no puede recrear el contexto auténtico de lo que está viendo para el turista corriente, cuyo guía en sus visitas este libro quisiera ser.

GERARD SITWELL, O.S.B.
Oxford.

REGINALD LANE POOLE: *Illustrations of the History of Medieval Thought and Learning* (Dover Publications, Nueva York; Constable & Co., Londres, 1960), xvi + 327 pp., 15/—.

Síguese con la publicación en ediciones baratas de los clásicos de la edad media. Este libro publicóse por primera vez en 1884, y de nuevo en 1920: se abre dando una visión panorámica de varios aspectos de los estudios académicos en los siglos que van del VII al XII, para concentrar después sobre la teoría política desde Salisbury a Wyclif. Este plano algo curioso fue determinado por las casualidades que amoldaron la labor de investigación de su autor. En la edición de 1920, dijo que una revisión concienzuda hubiera requerido una selección de materias ya muy diferente, y hay que subrayar que si esto ya era verdad entonces, más lo es todavía hoy en día. No supo apreciar, p.e., la importancia de la “lógica antigua” en el siglo XI, y hace una distinción demasiado clara entre los Realistas conservadores y los Nominalistas radicales. Sin embargo, el título tan modesto de este libro desarma la crítica, y hay que decir que sigue siendo —a los ochenta años de su primera publicación— una excelente introducción a la materia: vivaz, lleno de confianza, y marcado con el sello de la individualidad de Reginald Lane Poole.

S. M. WOOD
St. Hugh's College
Oxford.

G. LLOMPART, C. R. *La leyenda del desengaño en la conversión de Ramón Llull*, en AST 36 (1963) 283 - 98.

He aquí, en torno al Centenario de la conversión de Ramón Llull, unas buenas consideraciones en torno a lo enigmático, o quizá legendario, de ella. Se trata del episodio del desengaño de Ramón ante la llaga cancerosa que corroía el pecho de su dama, a la que él persiguió, a caballo de su pasión y de corcel, hasta el sagrado del templo. La *Coetana* desconoce en absoluto el episodio.

La aparición de la leyenda no es anterior al siglo XV. Seguí, Mut, Vernon la fueron dando bulto y curso. Y a partir del siglo XVIII, el teatro y la poesía se complacen bordando el tema que hacía las delicias de los románticos y que se prestaba a versos conmovedores.

Si la leyenda empieza a levantar cabeza con Charles de Bouvelles y Nicolás de Pax, a principios del s. XVI, pudo ser muy bien bajo la influencia del cap. 28 del *Félix*, tantas veces autobiográfico —lo que llevaría a suponer un fundamento de verdad histórica al episodio—; pero a mí también me parece claro que hay que relacionarlo con círculos mucho mayores: el tema de *Frau Welt*, de la caducidad del mundo, la precariedad de la condición humana, la danza de la muerte, el juicio final, caros a toda la literatura de la Baja Edad Media. Llull mismo amó y explotó el tema muy a menudo. Es muy posible, pues, que en manos de algún admirador o biógrafo el tema real de la conversión del maestro, llevado quizá de la mano por el pasaje del *Félix*, se tejiera sobre el cañamazo de un motivo tan querido a los dos postreros siglos de la Edad Media.

Sobre los datos que posee y alega el P. Llompart no se pronuncia, ni podía pronunciarse. Pero acaba de llamar la atención sobre una pista preciosa que tiene muchos visos de ser la verdadera.

ANTONIO OLIVER, C. R.

WALTER ULLMANN: *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (Methuen, Londres, 1961), 320 pp., 30/—.

El doctor Ullmann se propone dilucidar no las teorías académicas de la Edad Media sobre su materia, sino las razones empleadas por los soberanos en situaciones concretas para reclamar la obediencia de sus súbditos. Su tesis es que había dos conceptos opuestos de la soberanía en la Edad Media: el uno ascendente (subiendo del pueblo mismo, a través de las instituciones representativas y los oficiales elegi-

dos), el otro descendiente (según el cual la soberanía venía directamente de Dios al hombre que era su vice-gerente el cual lo transmitía luego a sus delegados). Según el doctor Ullman, en la temprana monarquía germánica prevalecería el concepto popularista, cediendo lugar al teocrático al adelantarse la alta Edad Media, pero sobreviviendo debajo de la superficie de la sociedad en una forma primitiva, para emerger de nuevo y triunfar en la última fase del Medioevo en una forma nueva y refinada.

Desarrolla su tesis en tres secciones, dedicadas respectivamente al papa, al rey y al pueblo. En la primera parte, se establece el carácter jurídico de la autoridad papal, la función subordinada del soberano secular, la idea bien desarrollada de la soberanía que se transparenta en toda la legislación papal, la imposibilidad de limitar el poder del papado desde abajo mientras se viera a la Iglesia como un cuerpo jurídico y los intentos de hacerlo en el medioevo tardío, apoyados éstos tanto en una idea más mística y menos jurídica de la iglesia como en una idea más naturalística del hombre.

En la segunda parte, la monarquía teocrática se mira por dentro. En lugar de la idea generalmente aceptada de que fue ya declinando durante el siglo XII frente a la teoría papal, el doctor Ullmann nos lo pinta como más bien propugnándose más fuertemente que nunca y arrogándose más poder legislativo que el que se suele pensar, pero padeciendo al mismo tiempo de ciertas debilidades inherentes en relación al papado. Se dibuja un contraste entre su evolución hacia el absolutismo en Francia y su limitación parlamentaria en Inglaterra, enfocándose éste como una forma de popularismo que nació del feudalismo del siglo XIII (la reconocimiento de los derechos de los barones habiendo conducido luego a aquella de los de la comunidad). El contraste está delineado con suma habilidad, pero parece terminar debilitando la tesis central de la obra. El nacimiento de una monarquía absoluta en Francia ya basta de por sí para refutar la idea de un triunfo del popularismo, mientras las limitaciones sobre la monarquía inglesa debieron de ser sin duda ya desde el primer momento mucho menos feudales de lo que quisiese conceder nuestro autor. El sistema de derecho que la Magna Carta elevó más arriba que el rey —sistema que abarcaba leyes nuevas promulgadas por los monarcas además las costumbres del pueblo inglés— de sí ya reconocía e incorporaba los derechos no solamente de los vasallos del rey sino también de otros hombres libres [= freemen]. Además,

los derechos de la propiedad y la cuestión de los impuestos quedan dejados algo de lado, y hubiera sido de desear que el doctor Ullmann analizase el papel del rey Eduardo I de Inglaterra, el cual solía apoyarse simultáneamente sobre la prerrogativa real y el interés de la comunidad, diciendo de sí mismo —y esto no por debilidad sino por magnanimidad— “dignus est operarius cibo suo”.

La tercera parte, con cierta falta de continuidad en vista de la tesis central, no habla como hubieramos pensado de las pretensiones de las instituciones representativas o republicana sino del desarrollo académico de la doctrina popularista basada sobre las nuevas ideas aristotélicas acerca de la naturaleza, de la humanidad y del estado. Éstas se exponen de una manera sumamente hábil, pero su exposición no parece contribuir de hecho a establecer la tesis del doctor Ullmann de que la doctrina de la soberanía ascendente llegase a imponerse a despecho del concepto descendiente.

A pesar de esto, hay que conceder que este libro tiene un vigor y una base de profunda erudición que le dan una fuerza estimuladora innegable, fundamentada no tanto en ideas verdaderamente nuevas como el descubrir nuevas maneras de esquematizar y concebir las relaciones entre ideas ya conocidas.

S. M. WOOD.
St. Hugh's College,
Oxford.

JOINVILLE, Saint Louis. Texte établi, choisi, annoté et présenté par A. DUPY. Paris, Union Générale d' Editions, coll. 10/18, n.º 77, 1963, 181 p.

HELOISE ET ABELARD, *Lettres, suivies de quelques textes contemporains*. Textes choisis, présentés et partiellement établis par L. STOUFF. Paris, Union Générale d' Editions, coll. 10/18, n.º 188 - 189, 310 p.

L'intérêt pratique des deux rééditions que voilà est évident. Précisons qu'il n'est pas question ici d' "éditions critiques". Les éditeurs avouent que leur but est de rendre accessibles au grand public des textes que seuls les spécialistes fréquentent en générale. Ces rééditions ne marquent donc aucun progrès par rapport à celles qui leur ont servi de modèle. Mais les médiévistes auraient tort de les bouder à cause de cela, car ces rééditions leur permettent de disposer de textes devenus pratiquement introuvables dans le commerce.

Les annotations d'A. DUBY au texte de Joinville sont très peu nombreuses et d'ordre philologique ou historique exclusivement. A. D. n'a pas tenu compte de la numérotation habituelle des paragraphes et a introduit des sous-titres dont le but est de diviser le récit en chapitres pour en faciliter la lecture, voire la consultation. Le texte utilisé par A. D. est celui qui fut établi en 1867 par de Wailly sur la base de trois manuscrits. Malgré les coupures (trop nombreuses) et la modernisation de ce texte, ce "Saint Louis" nous fait pénétrer dans ce monde compliqué des seigneurs du XIII^e siècle et nous fait comprendre sur quel enchevêtrement d'idéaux et d'intérêts, de traditions de croyances, de naïves grandeurs et d'innocentes mesquineries se développait la vie "intellectuelle" des nobles et des clercs du siècle des Sommes.

Joinville offrait son récit au fils de Philippe le Bel en 1309.

En 1310 Raymond Lulle offrait à ce même roi son *De natali Pueri Jesu*.

Raymond Lulle nous offre une vision bien schématique, avare en détails, du monde qu'il découvrait lors de son voyage au Proche Orient (1301-1302, *Vita coetanea*, 33-35). De ce même monde, de ses cours, de ses institutions, de ses hommes Joinville nous présente une vision panoramique, riche, vivante.

Des intrigues entre barons et des guerres outremer, nous passons, avec l' "*Historia calamitatum*" à l'intrigue entre moines et aux querelles théologiques. Là, on se battait à coups d'épée. Ici, on ferraille avec des syllogismes.

L'éditeur a réuni dans un seul volume l' "*Historia calamitatum*" et toute la correspondance entre Abélard et Héloïse. Cette série de textes forme les trois premières parties de l'ouvrage. Dans une quatrième partie se trouvent réunis les textes suivants : des extraits de la lettre de Foulques de Deuil et du libelle de Roscelin ; trois lettres de S. Bernard ; la dernière lettre d'Abélard à Héloïse (profession de foi d'Abélard) ; des extraits de l'apologie de l'écolâtre Bérenger contre S. Bernard ; les lettres de Pierre le Vénérable à Innocent II et à Héloïse à propos d'Abélard ; les lettres d'Héloïse à Pierre le Vénérable ; les passages concernant Abélard et Héloïse dans les chroniques d'Othon de Frisingen, de Tours, dans la 2^e partie du Roman de la Rose de Jean de Meung.

La valeur de chaque texte est mise en relief dans une note, qui le précède. Une petite introduction générale est consacrée au "modernisme" d'Abélard,

los derechos de la propiedad y la cuestión de los impuestos quedan dejados algo de lado, y hubiera sido de desear que el doctor Ullmann analizase el papel del rey Eduardo I de Inglaterra, el cual solía apoyarse simultáneamente sobre la prerrogativa real y el interés de la comunidad, diciendo de sí mismo —y esto no por debilidad sino por magnanimidad— “dignus est operarius cibo suo”.

La tercera parte, con cierta falta de continuidad en vista de la tesis central, no habla como hubieramos pensado de las pretensiones de las instituciones representativas o republicana sino del desarrollo académico de la doctrina popularista basada sobre las nuevas ideas aristotélicas acerca de la naturaleza, de la humanidad y del estado. Éstas se exponen de una manera sumamente hábil, pero su exposición no parece contribuir de hecho a establecer la tesis del doctor Ullmann de que la doctrina de la soberanía ascendente llegase a imponerse a despecho del concepto descendiente.

A pesar de esto, hay que conceder que este libro tiene un vigor y una base de profunda erudición que le dan una fuerza estimuladora innegable, fundamentada no tanto en ideas verdaderamente nuevas como el descubrir nuevas maneras de esquematizar y concebir las relaciones entre ideas ya conocidas.

S. M. WOOD.
St. Hugh's College,
Oxford.

JOINVILLE, Saint Louis. Texte établi, choisi, annoté et présenté par A. DUPY. Paris, Union Générale d' Editions, coll. 10/18, n.º 77, 1963, 191 p.

HELOISE ET ABELARD, *Lettres, suivies de quelques textes contemporains*. Textes choisis, présentés et partiellement établis por L. STOUFF. Paris, Union Générale d' Editions, coll. 10/18, n.º 188 - 189, 310 p.

L'interêt pratique des deux rééditions que voila est évident. Précisons qu'il n'est pas question ici d'“éditions critiques”. Les éditeurs avouent que leur but est de rendre accessibles au grand public des textes que seuls les spécialistes fréquentent en générale. Ces rééditions ne marquent donc aucun progrès par rapport à celles qui leur ont servi de modèle. Mais les médiévistes auraient tort de les boudier à cause de cela, car ces rééditions leur permettent de disposer de textes devenus pratiquement introuvables dans le commerce.

Les annotations d'A. Duby au texte de Joinville sont très peu nombreuses et d'ordre philologique ou historique exclusivement. A. D. n'a pas tenu compte de la numérotation habituelle des paragraphes et a introduit des sous-titres dont le but est de diviser le récit en chapitres pour en faciliter la lecture, voire la consultation. Le texte utilisé par A.D. est celui qui fut établi en 1867 par de Wailly sur la base de trois manuscrits. Malgré les coupures (trop nombreuses) et la modernisation de ce texte, ce "Saint Louis" nous fait pénétrer dans ce monde compliqué des seigneurs du XIII^e siècle et nous fait comprendre sur quel enchevêtrement d'idéaux et d'intérêts, de traditions de croyances, de naïves grandeurs et d'innocentes mesquineries se développait la vie "intellectuelle" des nobles et des clercs du siècle des Sommes.

Joinville offrait son récit au fils de Philippe le Bel en 1309.

En 1310 Raymond Lulle offrait à ce même roi son *De natali Pueri Jesu*.

Raymond Lulle nous offre une vision bien schématique, avare en détails, du monde qu'il découvrait lors de son voyage au Proche Orient (1301-1302, *Vita coetanea*, 33-35). De ce même monde, de ses cours, de ses institutions, de ses hommes Joinville nous présente une vision panoramique, riche, vivante.

Des intrigues entre barons et des guerres outremer, nous passons, avec l'*"Historia calamitatum"* à l'intrigue entre moines et aux querelles théologiques. Là, on se battait à coups d'épée. Ici, on ferraille avec des syllogismes.

L'éditeur a réuni dans un seul volume l'*"Historia calamitatum"* et toute la correspondance entre Abélard et Héloïse. Cette série de textes forme les trois premières parties de l'ouvrage. Dans une quatrième partie se trouvent réunis les textes suivants: des extraits de la lettre de Foulques de Deuil et du libelle de Roscelin; trois lettres de S. Bernard; la dernière lettre d'Abélard à Héloïse (profession de foi d'Abélard); des extraits de l'apologie de l'écolâtre Bérenger contre S. Bernard; les lettres de Pierre le Vénérable à Innocent II et à Héloïse à propos d'Abélard; les lettres d'Héloïse à Pierre le Vénérable; les passages concernant Abélard et Héloïse dans les chroniques d'Othon de Frisingen, de Tours, dans la 2^e partie du Roman de la Rose de Jean de Meung.

La valeur de chaque texte est mise en relief dans une note, qui le précède. Une petite introduction générale est consacrée au "modernisme" d'Abélard,

Pour les textes d'Abélard, l'éditeur a utilisé la traduction Ravelet. Pour ceux d'Abélard et Héloïse, il s'est référé aux traductions de Gréard, Oddoul et Jacob.

Après E. Gilson, l'importance de tous ces textes pour la compréhension de la problématique théologique, éthique, spirituelle de toute une époque n'est plus à démontrer.

L. SALA MOLINS
Paris

L. VÁZQUEZ DE PRAGA. *Textos históricos en latín medieval. Siglos VIII - XIII*. C.S.I.C. Madrid 1952.

Una excelente colección de textos, bien editados, que pone en manos del lector, y mejor del investigador, las fuentes latinas de nuestra historia. Pero los textos tienen también una importancia especial para el filólogo: en esos escritos se descubre enseguida la forma peculiar de redactor el latín de los escritores nuestros y se percibe la evolución de la lengua oficial, sobre todo, en sus formas lexical y sintáctica. Las notas aclaran oportunamente el significado de grafías caprichosas o de palabras completamente bárbaras.

ANTONIO OLIVER, C. R.

F. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris, Dunod, coll. *Sigma*, n.º 5, 1964, XI, 372 p., 15 x 22.

De Pic de la Mirandole au Père Mersenne, de celui qui "lance" la vogue d'un kabbalisme chrétien à celui qui tente de l'enterrer, l'Auteur accumule les documents, les examine, les classe pour essayer de suggérer des explications valables à cette décadence de la kabbale que fut sa "christianisation". Bien des détails de l'esposé de F. Secret seront contestés par tel ou tel spécialiste de la pensée juive ou de la renaissance. Mais la masse de documentation qu'offre cet ouvrage sera appréciée de tous. L'A. ne prétend pas infirmer—loin de là!— les conclusions auxquelles aboutissaient Scholem et Vajda (pour ne citer que ces deux sommités) sur la richesse, la profondeur, la valeur de la kabbale classique. Son sujet n'est pas le leur. Et il faut bien reconnaître que l'essai d'analyse de l'ensemble des manifestations du "kabbalisme chrétien" constitue une nouveauté.

L'A. approche ce phénomène culturel (il vaut mieux dire: cet ensemble de phénomènes) par deux voles différentes: celle que lui

imposent les "kabbalistes" mêmes, et celle que lui suggère sa propre recherche, celle que lui dicte la juxtaposition des textes analysés. Il faut tenir compte de cela, quand on consulte cet ouvrage. D'autre part, l'A. n'oublie jamais de replacer dans leur cadre historique les personnages qui se trouvent liés d'une façon ou d'une autre à ce kabbalisme. Ainsi le lecteur retrouve la kabbale dans les méditations d'un saint (Laurent de Brindes), chez un diplomate de Charles-Quint (Gerard Weltwyck), dans les exégèses d'un Gilles de Viterbe, ou dans les rêveries d'un poète (Guy le Fèvre de la Boderie).

Ce livre veut offrir une vision panoramique du phénomène et de ses hommes, et je pense qu'il y réussit. Tant pis pour l'analyse *philosophique* du contenu idéologique de chacune des kabbales chrétiennes, puisqu'elles sont légion. On n'en fera pas grief à l'A. Il a conscience de cette lacune, et l'excellente bibliographie à laquelle il renvoie doit permettre au lecteur de satisfaire sa curiosité et de faire plus large connaissance avec des doctrines, dont F. Secret nous donne les schémas.

En ce qui concerne deux personnages qui nous tiennent particulièrement à coeur, notons que l'A. porte au "cas" du Pugio Fidei de R. Martin l'intérêt qu'il mérite (voir surtout le chapitre sur le début de la kabbale chrétienne en Espagne), et qu'il n'oublie pas de préciser que le Raymond Lulle cher à cette kabbale n'est pas l'illuminé de Randa.

Un index des noms propres facilite beaucoup la consultation de cet ouvrage.

L. SALA MOLINS
Paris.

ARTHUR W. WAINWRIGHT: *The Trinity in the New Testament* (S. P. C. K., Londres, 1962) viii + 278 pp., 30/—.

Quien se interese por Ramón Lull no puede dejar de interesarse por las distintas fuentes de la doctrina de la Trinidad, ya que ésta vino a ser el más importante de todos los factores que amoldaron su pensamiento, y este libro es una valiosa contribución (concebida dentro del marco del moderno debate protestante sobre el lugar de la Trinidad en el Nuevo Testamento) en que Wainwright examina todos los pasajes que se han ido citando de una manera muy pormenorizada, llegando a la conclusión "que el problema de la Trini-

dad fue considerado y contestado en la época del Nuevo Testamento" aunque no se llegase a formular la doctrina de manera formal.

Examinando las ideas hebraicas sobre la pluralidad de Dios y sobre la naturaleza de la divinidad, las cuales pueden verse detrás del pensamiento del Nuevo Testamento, muestra cómo la primitiva iglesia pudo sostener la unidad de Dios sin dejar de creer en la divinidad de Jesucristo. En lo que se refiere a la divinidad de Nuestro Señor, alega tres argumentos: que se le adoraba, que se creía que llevaba a cabo las funciones de juzgar, salvar y crear (en este punto, Wainwright está desarrollando una tesis propuesta por J. M. Creed en 1938) todas las cuales eran vistas por los hebreos como operaciones divinas, y que se le atribuían títulos divinos. Pero en cuanto al Espíritu Santo, Wainwright confiesa que "los testimonios de su divinidad no son tan abundantes", y de hecho pudiéramos preguntar si los capítulos de este libro que tratan de la tercera persona de la Trinidad han sabido reunir cualquier testimonio de valor probativo. Es verdad que San Pablo le mira como intercesor y que San Juan le llama *Paráclito*, atribuyéndole ambas funciones personales, pero el Espíritu Santo no era un objeto de adoración, y no se puede decir que el Nuevo Testamento abunde en testimonios a la obra del Espíritu Santo en los campos de la creación y la salvación: Wainwright acaba concediendo que "los testimonios son en su mayor parte negativos".

Termina considerando las fórmulas triádicas y la estructura ternaria de algunas de las epístolas paulinas y del Cuarto Evangelio. Se ve que la relación entre el Espíritu Santo y las demás personas no está concebida claramente aún, y Wainwright halla cierta confusión en las ideas de San Pablo y San Juan sobre las funciones precisas que se han de atribuir al Espíritu Santo. Aunque diga que el Cuarto Evangelista es el único escritor que comprendiera la naturaleza ternaria del problema, en otro lugar Wainwright se ve obligado a conceder que en efecto San Juan se está interesando por la relación entre el Padre y el Hijo. Así es que las pruebas de que "el problema... fue considerado y contestado" no son de verdad tan fuertes como Wainwright quisiera. De hecho, el problema que se consideraba era más bien el del Padre y el Hijo, el cual no parece haber presentado dificultades a los ojos de los escritores del Nuevo Testamento. Pudiérase, quizás, haber dado más importancia al Espíritu Santo como el agente indwelling = literalmente "Que vive

dentro”] en la iglesia y en los escritores mismos, punto que podría ayudar a explicar la falta de interés que se le muestra comparado con el que se exhibe para con las otras dos personas. Una afirmación hecha por Wainwright casi de paso, en sus conclusiones, nos da la verdadera clave para una comprensión del papel que juega la Trinidad en el Nuevo Testamento: “Los escritores bíblicos presentaban la doctrina en términos derivados de su propia experiencia”. No fue hasta más tarde, cuando hubo necesidad de emplear lenguaje metafísico para definir tal experiencia, que surgió el verdadero problema de la Trinidad.

M. D. JACOBS,
Chichester.

MANUEL ALONSO, S. J., *Pedro Hispano. Obras filosóficas. I, Scientia libri de Anima*. Barcelona, Ediciones Juan Flors, 1961, XLVII-503 pp.

Salen estas líneas, cuando recibimos, con tardanza, la triste noticia de la muerte del que fue, en la Universidad de Comillas, sabio profesor del tratado teológico *De vera religione*; cuyo nombre, cargado de prestigios llena toda una página de la historia de la investigación en el campo de la filosofía y teología, y en la historia de la publicación de textos críticos de autores islámicos.

Las medievalistas supieron agradecer inmediatamente al P. Alonso la publicación de esta segunda edición del tratado titulado *Scientia Libri de Anima*, de Pedro Hispano, que el benemérito profesor de la Universidad de Comillas se propuso ofrecer *notablemente mejorada*.

El P. Alonso confrontó de nuevo el texto del tratado de Pedro Hispano con el único manuscrito que existe en la Biblioteca Nacional de Madrid, lo cual le facilitó sobremedida su tarea, con merma, posiblemente, del valor real de la edición del texto, en virtud de la conocida facilidad con que los copistas cambiaban palabras y signos.

Se ha replicado al insigne arabista que no nos haya ofrecido un estudio sobre las fuentes de Pedro Hispano, que, realmente, sería recibido con verdadero júbilo por los medievalistas de hoy día. Pero la verdad es que el P. Alonso no quiso escribir una *Introducción* al estudio del pensamiento de Pedro Hispano, sino ofrecer una edición del texto de una de sus obras filosóficas: *Scientia Libri de Anima*, que la Edit. Juan Flors ha hecho correr de molde con la debida dignidad tipográfica, para su útil uso.

G. P.

J. GUY BOUREROL, O.F.M. *Introduction a l'étude de S. Bonaventure*, Paris-Tournai- New York-Roma, Desclée et Cie., 1961, 268 pp.

No es ésta la primera *Introducción* al estudio del Doctor Seráfico, que corre de molde. ¿Quién no conoce p. e. la de E. Gilson?. Y no era la única. Pero la del P. Bourerol ofrece una índole especial, porque nos introduce en el estudio de San Buenaventura desde dos puntos de vista no considerados en otros estudios introductorios: el ambiente y la significación de la obra del Doctor Seráfico.

Se ha hecho notar la semejanza que existe entre la estructura de la *Introducción al estudio de Santo Tomás* del P. Chenu (París, 1954) y la de la obra que reseñamos en estas líneas. Y, ciertamente, es innegable, bajo el respecto de que los esquemas de ésta se inspiran en los de aquélla.

El P. Bourerol nos muestra a San Buenaventura en el ambiente de la orden de San Francisco de Asís y en el de la universidad de París, en otros tantos capítulos de la primera parte de su estudio. Define la vocación franciscana de Santo Doctor para la ulterior definición de su postura místico-teológica. Luego, describe al maestro parisiense; y añade un interesantísimo estudio acerca de las fuentes del pensamiento bonaventuriano, o sea de los libros que leyó y del modo como los utilizó.

El análisis de la producción literaria de San Buenaventura abarca los siguientes vertientes: colaciones bíblicas, cuestiones teológico-parisinses, obra teológica del Doctor de la Iglesia, estilo de sus sermones, doctrina espiritual, etc. Pero a manera de introducción a este estudio central de su obra, el P. Bourerol describe la técnica del Doctor Seráfico, su estilo, su método, su lenguaje, sin omitir sus *razones necesarias* de tanto interés para un cultivador del lulismo científico. También presenta sus argumentos *ex pietate*.

Una obra, dotada de tan rico aparato crítico, tan abundante y selecta bibliografía y de índices tan completos como los que ofrece el estudio del P. Bourerol, constituye un utilísimo y valioso instrumento para el trabajo científico que no puede faltar en una biblioteca medievalística.

G. P.

II

BIBLIOGRAFÍA GENERAL SELECTA *

GIOVANNI AMBROSETTI, *Diritto naturale cristiano*, Editrice Studium, Roma, 1964, 175 pp.

Para el autor de esta obra es innegable que los principios del derecho natural guardan una relación muy íntima con las verdades reveladas. La Revelación, efectivamente, se constituye en confirmación y complemento de aquellos principios; y, por otra parte, históricamente hablando, las verdades filosóficas del derecho natural se hallan íntimamente enlazadas y mezcladas y hasta fusionadas con elementos de índole revelada. Por todo lo cual, el Dr. Ambrosetti expresa que, cuando habla de derecho natural cristiano, no pretende sostener que en la médula del derecho natural se encuentren elementos revelados, de carácter sobrenatural.

La obra no es sino una síntesis de la historia del derecho natural cristiano, elaborada a la luz de aquellos principios.

Para el Dr. Ambrosetti los tres períodos que han de distinguirse en aquella no son sino el *teológico*, que caracteriza la época patrística, el *racional* que halla su perfección en el Doctor de Aquino y el que el autor llama de *valoración de la historia*, el cual corresponde a la segunda escolástica y la época contemporánea.

El Dr. Ambrosetti nos ofrece una atinada historia del derecho natural cristiano; y la brevedad con que la ha escrito es uno de sus relevantes méritos, que acompañan al de la precisión de conceptos.

F. X. DURRWELL, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Editorial Herder, Barcelona, 392 pp.

El presente estudio acerca de la resurrección del Señor es único en España, en virtud de su contenido y de sus derivaciones o conclusiones que el autor formula con toda precisión.

La obra no se centra en la resurrección de Cristo como milagro, sino como misterio. Es decir, que se estudia su aspecto teológico-espiritual, y no el apolo-gético. Viene a ser una disertación de índole cristológico-soteriológica.

La tesis del P. Durrwell presenta la resurrección de Cristo en la misma médula de su función redentora de la humanidad, constituyendo con su muerte la única redención. Es decir que, para el autor de la obra que reseñamos, muerte y resurrección de Cristo no son sino dos aspectos o dos momentos diferentes de una sola redención obrada por El.

En los capítulos I-IV se nos describe la resurrección como la verdad del paso de Cristo del estado de carne de pecado a la santidad de vida divina; y

* Presentada por el Consejo de Redacción de *Estudios Lulianos*.

se nos muestran los efectos de aquél: la gloria, el señorío, el poder y la transformación del Señor por el Espíritu.

En los capítulos V - IX se pone de manifiesto cómo los efectos obrados en Cristo, por la resurrección, se transmiten a los hombres; y, de esta suerte, la resurrección de Cristo aparece a nuestros ojos en toda su amplitud histórica, sacramental, eclesiológica y escatológica.

En una palabra, en el estudio del P. Durrwell, la resurrección del Señor se describe integralmente: cómo es en Cristo y en los efectos obrados en la humanidad.

E. SCHILLEBEECKX, O. P., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Edic. Dinor, San Sebastián, 1964, 251 pp.

El autor sostiene en esta obra que el planteamiento de los temas sacramentarios es, con harta frecuencia, parcial e incompleto; porque los sacramentos no sólo son "cosas sagradas", sino, también, el "modo específicamente humano del encuentro con Dios". Y esto último constituye el tema capital del libro que presentamos.

Partiendo de la base de que la religión es el diálogo salvador entre Dios y el hombre y de que la comunicación personal con Dios sólo es posible en virtud de su acercamiento a aquél, define el verdadero sentido de la revelación divina, como hecho divino, realmente histórico, cuya culminación no es sino la presencia y misión realizada por Cristo en el mundo de los hombres y para bien de la humanidad.

Para el P. Schillebeeckx los actos salvíficos de Cristo son actos de una Persona divina y, por consiguiente, tienen un valor divino; y, puesto que se nos manifiesta de manera visible, dichos actos del Hombre - Dios son sacramentos. Y, como la Iglesia no es sólo medio de salvación, sino la misma salvación de Cristo, en cuanto se manifiesta en el mundo, se la puede considerar como el sacramento del Cristo glorioso (pp. 59 - 100).

Luego, el autor relaciona la doctrina de los sacramentos con la precedente concepción, y acaba estudiando el valor de los mismos en las iglesias cristianas separadas.

KLIMKE - COLOMER, *Historia de la Filosofía*, 3.^a edición revisada y ampliada. Edit. Labor, S. A. Barcelona-Madrid-Buenos Aires-Río de Janeiro-México-Montevideo, 1961, 977 págs.

Basta una detenida lectura —no hace falta estudio meticuloso— de la obra que presentamos, para convencerse de que el P. Colomer ha perfeccionado la obra, con relación a la edición anterior (que ya tomó a su cargo) con importantes adiciones.

El docto profesor de Historia de la Filosofía en las Facultades de Filosofía y Teología de San Cugat de Vallés sigue de cerca, por razón de su especialidad en el campo del cusanismo, los estudios medievalísticos, uno de cuyos aspectos —el del lulismo— él cultiva con gran competencia. Por lo cual, no ha de sorprendernos que, además de nuevas aportaciones sobre la antigüedad griega, nos

brinde otras importantes acerca de la edad media cristiana, con las que el texto de este período de la historia del pensamiento filosófico queda al día. Otra de las innovaciones es la de señalar la importancia de las escuelas cristianas del Oriente y la nueva estructuración de la filosofía del Doctor de Hipona.

Otra de las características de la personalidad del P. Colomer es la de su conocimiento de la filosofía de nuestros días que se refleja en las páginas de la Historia de la Filosofía, cuya tercera edición presentamos, correspondientes al período del pensamiento filosófico contemporáneo y singularmente en las páginas sobre la historia de las distintas teorías que se agrupan bajo el término genérico de Existencialismo.

La obra del P. Klimke ha encontrado en el P. Colomer la mano y el cerebro que la han puesto al día para provecho de profesores y estudiantes de las Facultades Filosóficas.

JOHANNES HESSEN. *La filosofía de San Agustín*, Ediciones Athenas, Cartagena, 101 pp.

El gran mérito de esta obra consiste en haber sintetizado la filosofía del Doctor de Hipona en un opúsculo de un centenar de páginas, y haberlo hecho a satisfacción de los conocedores de la obra agustiniana.

San Agustín, hombre abierto, tiene derecho a una presencia relevante en nuestros días, en que se van superando visiones unilaterales que parecían mostrar la verdad como patrimonio exclusivo de un solo sistema del pensamiento.

La influencia que ha ejercido San Agustín a través de los siglos le confiere un plano derecho a dejar escuchar su voz en estos lustros en que las grandes síntesis doctrinales derraman mucha luz sobre problemas creados, en gran parte, por una ilegítima angostura de criterios científico - religiosos.

La síntesis agustiniana ha vuelto a adquirir actualidad en la filosofía de estos últimos tiempos. Buena prueba de ello nos ofrece J. Hessen en el último capítulo de su obra, en que nos muestra, en siete artículos, las grandes ideas del platonismo cristiano que refleja la vitalidad de la filosofía de San Agustín.

LOUIS DE RAEYMAEKER, *Introduction à la philosophie*, Cinquième édition revue et corrigée. Editions Neuwelaerts, Louvain, 1964, 320 pp.

La obra del Dr. Raeymaeker, sabio maestro de la universidad de Lovaina viene recomendada por sus cinco ediciones, las cuales han aparecido ofreciendo la estructura de la primera, por lo menos en sus líneas esenciales. Los casi insignificantes retoques, adiciones etc. de la última apenas cuentan. Por lo cual, se impone el reconocimiento de su valor —del mérito del libro— con relación al modo de conseguir los objetivos que lo inspiraron.

Si es útil toda introducción al estudio de una ciencia, la introducción a la Filosofía es del todo necesaria, porque, ésta es, a la verdad, un campo muy distinto del de las disciplinas cuyo estudio suele preceder al de las filosóficas.

Es evidente, por otra parte, que el introductor de los principiantes en ese mundo tan extraño como es el de la Filosofía, ha de ser un verdadero maestro, cuyas experiencias le dicten el temario cuyo desarrollo derrame la luz suficiente

sobre los caminos desconocidos por los que, por vez primera, pisan terrenos tan distintos de los conocidos en los cursos de Humanidades y de Ciencias matemáticas y experimentales.

La obra del Prof. Raeymaeker se halla dividida en tres capítulos, que son otras tantas lecciones que versan, respectivamente, sobre *los límites de la Filosofía*, sobre *su evolución interna* o sea sobre las principales soluciones que se han dado, por los más afamados maestros, a los diversos problemas filosóficos y, finalmente, sobre el hecho de que más que "Filosofía" hay "filosofías", y de sus derivaciones en el orden de la elección por los estudiosos incipientes de un determinado sistema del pensamiento. También informa acerca de los medios o instrumentos del trabajo filosófico.

La obra del profesor lovaniense es una fiel y sabia compañera y guía de los novicios que se proponen profesar en el amplísimo y rico templo de la Filosofía.

WERNER JAEGER, *Humanismo y Teología*, Ediciones Rialp, Madrid, 1964, 133 pp.

He aquí una obra de reducido número de páginas, pero densas. Se trata de una disertación académica, leída por el autor a raíz de la fiesta de Santo Tomás de Aquino. Pero, lejos de encerrar ideas improvisadas, ofrece conclusiones maduras de otras obras del Prof. Jaeger.

Según él, la filosofía griega es de índole humanística bajo el respecto de que es expresión del hombre. Mas el humanismo no explica todos sus aspectos, matices, su espíritu etc. Cree el autor que la necesidad misma de superar la crisis del período sofístico lanzó la filosofía a la investigación de lo trascendente, de lo divino. Es decir, que dicha necesidad obligó a la filosofía a abrirse a una concepción teológica.

En la línea histórica que traza Jaeger se anota que Platón fue el primero que usó el término *teología*; que Aristóteles escribió la expresión *filosofía primera* y que en Santo Tomás de Aquino, culminación de la empresa grande de la época patristica, la concepción filosófica es ya netamente teocéntrica.

Una obra, finalmente, que nos muestra altos valores espirituales, hallados en los movimientos culturales.

AUTORES VARIOS, *Los intelectuales ante la caridad de Cristo*, Edit. Fomento de Cultura, Valencia, 1962, 306 pp.

Este volumen contiene una serie de conferencias organizadas por el Centro de Intelectuales Católicos Franceses, que se reúnen, cada año, en París; y corresponde a la primera reunión, tenida en 1948.

Un grupo de personalidades, integrado por los Cardenales Suhard y Saliége y los pensadores Claudel, Daniel Rops, Gilson, de Broglie, Madaule, Guardini etc., examinó la gran responsabilidad del intelectual católico ante la Caridad de Cristo.

Las distintas conferencias señalan los diversos aspectos peculiares en el campo del saber a donde puede y debe llegar el influjo de la Caridad de Cristo

en manos del intelectual católico, sea jurista o médico, psicólogo o moralista, sociólogo o político, escritor etc.

No hay duda de que la caridad es una exigencia vital de todos los cristianos en sus relaciones con los demás hombres, lo es singularmente del intelectual católico, por razón de la gran influencia que éste ejerce sobre los demás.

Es una obra que despierta vivo interés y que se lee con gran provecho.

AUTORES VARIOS, *El Concilio y los concilios*. Edic. Paulinas, Madrid, 1962, 406 pp.

La presente obra recoge estudios de eminentes teólogos —como son Botte, Marot, Camelot, Congar y otros, acerca de la doctrina de la Iglesia en los concilios celebrados hasta nuestros días. Un libro que recoge el texto de las conferencias que tan autorizados especialistas pronunciaron en Chevotogne, en 1960, sobre dicho tema.

Son estudios de índole histórico-teológica, que, por razón de su mismo carácter, son muy completos. No falta la página ortodoxa, escrita por el Prof. Alivisatos, de la universidad de Atenas; pero se echa de menos la de un representante del protestantismo, que refleje su tendencia.

Al final del libro, un trabajo de conclusión, obra del P. Congar, resume los puntos en que concuerdan y discrepan los católicos y los hermanos separados en cuanto a la esencia de la Iglesia y varios de sus aspectos más estudiados en nuestros días.

Una obra, en la que se hace ver a los hermanos separados qué doctrina eclesiológica ha sido tratada y definida en los Concilios, y a los católicos lo que, en realidad, es la Iglesia de Cristo.

M. RIBER, *Cristo, centro de la creación*, Edic. Dinor, San Sebastián, 1962, 81 pp.

El tema de este librito de menos de cien páginas es interesantísimo. Versa, sencillamente, sobre el lugar que corresponde a Cristo —el Hombre - Dios— entre todos los seres que no son Dios; es decir en toda la creación.

Los tres pensamientos centrales de la obra son los siguientes:

Cristo, germen de la creación.

Cristo, centro de la creación.

Cristo, pleroma de la creación.

El mérito del trabajo del autor consiste en la brevedad con que ha desarrollado una tesis de tanta amplitud. Tanto es así, que, en realidad es un esquema, ciertamente, construído con gran acierto.

Es posible que, para ciertos lectores, la obra resulte de exposición pesada, por razón de la acumulación de los textos escriturísticos que, necesariamente, deben aducirse. Pero las conclusiones que se sacan al final de cada uno de los tres capítulos son de fácil inteligencia y retención.

III

LIBROS RECIBIDOS

DE LOS RESPECTIVOS AUTORES

BIENVENIDO LAHOZ MARTINEZ, MERCEDARIO, *El destino humano en el realismo introspectivo*, Madrid, 1963, 347 pp.

OTTAVIANI, CARMELO, *La tragedia del reale ovvero La Malinconia delle cose*, 1964, 775 pp.

VILA PALA, SCH. P., CLAUDIO, *El P. Felipe Scío, Maestro y confesor de la infanta Carlota Joaquina en Portugal*, 1964, 116 pp.

BAU, SCH P., CALASANZ, *Revisión de la vida de San José de Calasanz*, 1963, 350 pp.

VIDAL ISERN, ANTONIO CARLOS, *Proyección universal del pensamiento luliano*, 1963, 46 pp.

PLATZECK, O.F.M., P. ERNANDUS-W, *De tendentia Beati Iohannis Duns Scoti versus divisionem formalem relationum respectu relationum tabellae a beato Raimundo Lullo propositae*, 1963, 17 pp.

Editions Neuwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier, Louvain (Belgique).

RAEYMAEKER, LOUIS DE, *Introduction a la Philosophie*, 320 pp.

SEENBERGHEN, FERNAND VAN, *Histoire de la Philosophie (Période chétienne)*. 1964, 196 pp.

Aguilar, S. A. de Ediciones. Juan Bravo 38, Madrid (6).

SAMARACH, FRANCISCO DE P., *Aristóteles (Obras. Traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas)*, 1964, 1636 pp.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Duque de Medinaceli, 4. Madrid (14).

ALEJANDRO OLIVAR, DOM, *Sacramentarium rivipullense*, 1964, 301 pp.

ROZAS, JUAN MANUEL, *El conde de Villamediana (Cuadernos bibliográficos, XI)* 1964, 108 pp.

ZUDAIRE HUARTE, EULOGIO, *El Conde-Duque y Cataluña*, 1964, 506 pp.

MILLÁS VENDRELL, S. J., EDUARDO, *El comentario de Ibn al-Mutanna a las Tablas Astronómicas de al-Jwarizmi*, 1963, 208 pp.

BARI, DAVID, *Huidobre o La Vocación Poética*, 1963, 136 pp.

AUTORES VARIOS, *El Colegio episcopal*, 1964, 408 pp.

Publicaciones del Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1940-1964, 1964, 618 pp.

Estructura del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964, 254 pp.

Institutos del Patronato "Marcelino Menéndez Pelayo", 1964, 103 pp.

- Princeton University Press**, Princeton, New Jersey.
KRITZECK, BY JAMES, *Peter the Venerable and Islam*, 1964, 301 pp.
- Les Éditions du Cerf**, 29, Boulevard de la Tour-Maubourg, Paris, 7.
NICÉTAS STÉTHATOS, *Opuscles et lettres*, 116, 553 pp.
FESTUGIÈRE, O. P., A. - J., *Les moines d'Orient*, Tome IV, 1, 1964, 142 pp.
- Librairie C. Klincksieck**, 11, rue de Lille, Paris, 7.
LLINARÉS, ARMAND, *Le "Livre des Bêtes" de Raymond Lulle*, 1964, 183 pp.
- Pontificia Universita Lateranense**, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4, Roma.
Miscelanea "Antonio Piolanti", Vol. I, 1963, 280 pp.; Vol. II, 1964, 297 pp.
- Pontificia Academia Mariana Internationalis**, Via Merulana, 124, Roma.
BALIÇ, O. F. M., P. CAROLUS, *Acta Academiae Mariana Internationalis*, III, 1965, 111 pp.
- L'orante**, Éditions-Librairie, 23, rue Oudinot, Paris (VII).
LECLER, JOSEPH, *Vienne (Histoire des coniles cecuméniques, VIII)*, 1964, 216 pp.
- Laurentianum**, Via Sicilia, 159, Roma (3).
SAGI-BUNIÇ, O. F. M. CAP., THOMISLAUS, "*Duo perfecta*" et "*Duae Naturae*" in definitione dogmatica chalcedonensi, 1964, 154 pp.
- Aquinas** (Colegio Mayor "Santo Tomás"), Ciudad Universitaria, Madrid (3).
ARTOLA, O. P., JOSÉ MARIA, *Creación y participación*, 1963, 342 pp.
- Casa Editrice Dottor Carlo Marzorati**, Via Piero Martinetti, 10, Milano.
SCIACCA, MICHELE FEDERICO, *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, 1964, 391 pp.
SCIACCA, MICHELE FEDERICO, *Studi sulla filosofia moderna*, 1964, 578, pp.
- Éditions de L'Épi**, 9-13, rue Séguier, Paris (VI).
BEIRNAERT, LOUIS, *Experience chretienne et Psychologie*, 1964, 435 pp.
- Paideia Editrice**, Via A. Monti, 29, Brescia (Italia).
RAHNER, S. J., KARL, *Il latino, lingua della Chiesa*, 1964, 101 pp.
- Ediciones Dinor**, S. L., Zubieta, 38, San Sebastián (España).
SCHILLEBEECKX, O P., E., *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, 1965, 162, pp.
- Éditions Beauchensne**, Rue de Rennes, 117, Paris (VI).
BROGLIE, S. J., GUY DE, *Le Droit naturel à la liberte religieuse*, 1964, 191 pp.

Ediciones Rialp, S. A., Preciados, 44, Madrid (13).

JAEGER, WERNER, *Humanismo y Teología*, 1964, 133 pp.

CIMADEVILLA, CÁNDIDO, *Universo antiguo y mundo moderno*, 1964, 579 pp.

KNOX, RONALD A., *Tiempos y fiestas del año litúrgico*, 1964, 402 pp.

Editorial Gredos, S. A., Sánchez Pacheco, 83, Madrid (2).

AMOR RUIBAL, ANGEL, *Cuatro manuscritos inéditos*, 1964, 534 pp.

Difusora del Libro, Bailén, 19, Madrid (13).

LÓPEZ MELÚS, FRANCISCO M.^a, *Pobreza y riqueza en los Evangelios*, 1964, 219 pp.

NICOLAU, S. J., MIGUEL, *Laicado y santidad eclesial. Colegialidad y libertad religiosa*, 1963, 237 pp.

Universita di Bari (Italia).

FANIZZA, FRANCO, *Estética problemática*, 1963, 281 pp.

Editorial Estela, Av. José Antonio, 563, pral., Barcelona, (11).

CONGAR, Y. - M.^a, *Cristo, María y la Iglesia*, 1964, 82 pp.

Ediciones Marova, S. L., Serrano, 28, Madrid (1).

GONZÁLEZ RUIZ, JOSÉ MARIA, *Epístola de San Pablo a los Gálatas*, 1964, 373, pp.

Editorial Luis Miracle, S. A., Calle de Aribau, 179, Barcelona - 11.

SCIACCA, FEDERICO, *Sirifo sube al calvario*, 1964, 267 pp.

Editorial Herder, S. A., Provenza, 388, Barcelona (13).

O'CALLAGHAN, S. J., JOSÉ, *La vida en los primeros siglos según las cartas cristianas*, 1964, 94 pp.

MOELLER, CHARLES, *Mentalidad moderna y evangelización*, 1964, 322 pp.

STAUDINGER, JOSEF, *El sermón de la montaña*, 1962, 343 pp.

ARMSTRONG, A. H. Y MARKUS, R. A., *Fe cristiana y filosofía griega*, 1964, 170 pp.

BOYER, CHARLES, *Desarrollo del dogma*, 1961, 68 pp.

CAMELOT, THOMAS, *El bautismo y la confirmación en la teología contemporánea*, 1961, 83 pp.

COLOMBO, CARLO, *La metodología y la sistematización teológicas*, 1961, 98 pp.

PERBAL, ALBERT, *La teología misional*, 1961, 80 pp.

MAYER, AGUSTIN, *Historia y teología de la península*, 1961, 91 pp.

GRANERIS, GIUSEPPE, *Teología católica y ciencia de las religiones*, 1961, 87 pp.

COLOMBO, GIUSEPPE, *El problema de lo sobrenatural*, 1961, 107 pp.

- OGGIONI, CONSTANTINO, *Cuestiones mariológicas*, 1961, 122 pp.
- FABER, KARL, *Así son los santos*, 1961, 196 pp.
- Editorial Litúrgica Española**, Avda. José Antonio, 581, Barcelona (11).
- LATTANZI, UGO, *El primado romano*, 1963, 213 pp.
- LAFERRIERE, P. M., *memorial del Señor*, 1963, 275 pp.
- Fomento de Cultura, Ediciones**, Doctor Vila Barberá, 12, Valencia.
- AUTORES VARIOS, *Los intelectuales ante la caridad de Cristo*, 1962, 306 pp.
- AUTORES VARIOS, *Fe en Jesucristo y mundo de hoy*, 1964, 353 pp.
- AUTORES VARIOS, *Si los astros estuviesen habitados*, 1964, 170 pp.
- AUTORES VARIOS, *La Iglesia y la libertad*, 1963, 401 pp.
- Centro de Propaganda**, Cervantes, 40, Madrid (14).
- LORTZ, JOSEPH, *Pensamientos en torno a Francisco de Asís*, 1964, 91 pp.
- Editrice Studium**, Via conciliazione, 41, Roma.
- AMBROSETTI, GIOVANNI, *Diritto naturale cristiano*, 1964, 175 pp.
- P. Lethielleux**, 10, rue Casette, Paris (VI).
- LARTIGOLLE, J., *Vocation chrétienne du travailleur moderne*, 1964, 120 pp.
- AUTORES VARIOS, *La liberté (Approches scientifiques et théologique)*, -963, 157 pp.

II.— Premio, dotado con diez mil pesetas y ofrecido por el Excmo. Ayuntamiento de Palma de Mallorca, ciudad natal del Bto. Ramón Lull.

Tema: *Procedimientos y medios educativos, en la pedagogía luliana.*

El Jurado, constituido por el doctor Joaquín Carreras Artau, catedrático de la Universidad de Barcelona; doña María Angeles Galino catedrática de la Universidad de Madrid y doctor Giulio Bonafede, Catedrático de la Universidad de Palermo (Italia) concede, por unanimidad, el premio a la obra del señor don Miguel Deyá Palerm, Director del Grupo Escolar “So’n Espanyolet” (Palma de Mallorca), la cual consta de 179 folios; y “Accessit” a la titulada *Raimondo Lullo. Didattica e società*, de 114 folios, cuyo autor es el doctor Guillermo Zanhueza Arriagada, Profesor Asistente en la cátedra de Historia de la Pedagogía, de la Universidad de Chile (San Bernardo).

III.— Premio, dotado con diez mil pesetas y ofrecido por el Muy Rdo. P. Fray Antonio Bauzá, Ministro Provincial de la T. O. R. de San Francisco.

Tema: *El Bto. Ramón Lull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII - XIV.*

El Jurado, integrado por los catedráticos doctor Fernand Van Steenberghen, de la Universidad Católica de Louvain (Bélgica); doctora Sofía Vanni Rovighi, de la Universidad Católica del Sacro Cuore (Milano) y Rdo. P. Fray Ephrem Longpré, O. F. M., Presidente General —que fue— del I Congreso Internacional de Lulismo ha concedido, por unanimidad el premio a la obra del Rdo. P. don Antonio Oliver, C. R., doctor en Historia Eclesiástica, la cual consta de 103 folios.

V.— Premio dotado con diez mil pesetas y ofrecido por la “Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Baleares”.

Tema: *La vida y actuación del Bto. Ramón Lull desde su testamento hasta su llegada a Túnez.*

El Jurado, constituido por el Dr. Jorge Rubió Balaguer, doctor Pedro Bohigas, Conservador de la Sección de Manuscritos de la Biblioteca Central (Barcelona), el Lic. Juan Pons y Marqués, Director del Archivo Histórico de Mallorca y el doctor Jocelyn N. Hillgarth, del Warburg Institute (Londres) ha concedido un “Accessit” de cinco mil pesetas a la obra presentada por don Sebastián Mesquida Sureda y don Jaime Sancho Gili, la cual consta de 86 folios.

V.— Premio, dotado con diez mil pesetas, y ofrecido por la “Caja de Pensiones para la Vejez y de Ahorros” para dos temas distintos, cada uno de los cuales, según las bases del Certamen, podía ser premiado, separadamente, con cinco mil pesetas.

Tema I: *Lección de la conversión del Bto. Ramón Llull al mundo de hoy.* (Artículo periodístico).

El Jurado integrado por el Excmo. doctor Antonio Reyes, Vice-director y Secretario perpetuo de la Academia Venezolana de la Lengua; doctor Giovanni María Bertini, Gatedrático de Literatura Española en la Universidad de Torino (Italia) y Lic Juan Pons y Marqués ha concedido, por unanimidad, el anunciado premio de 5.000 pesetas a la colección de artículos titulados “*La sombra de Blanquerna es alargada*”, “*El hombre técnico, ante Ramón Llull*” y “*Ramón Llull, dodecaedros aparte*”, publicados en “Diario de Mallorca” por el Rdo. P. Gabriel Llompert, C. R.; y “Accesit” al artículo, publicado en “Diario de Barcelona” por el doctor Fermín de Urmeneta, bajo el título de *Lección de la conversión del Bto. Ramón Llull al mundo de hoy.*

Tema II. *Universalismo de la personalidad del Bto. Ramón Llull.* (Artículo periodístico).

El mismo Jurado ha concedido, por unanimidad, el anunciado premio de cinco mil pesetas al artículo titulado *La universalidad de Ramón Llull*, publicado en “Diario de Mallorca” por don Sebastián Mesquida Sureda, Premio “Ciudad de Palma”, de Biografía, 1962.

II

Investidura del nuevo «Magister», Rdo. P. Eusebio Colomer, S. J.

El día 25 de enero, fiesta anual de la Conversión del Bto. Ramón Llull, la “Maioricensis Schola Lullistica” celebró brillantísima sesión académica, en el salón de sesiones del Excmo. Ayuntamiento, con motivo de la investidura del nuevo “Magister” de aquella, Rdo. P. Eusebio Colomer, S. J., Profesor de Historia de la Filosofía en las Facultades de Filosofía y Teología de San Cugat del Vallés (Barcelona).

El acto revestía un carácter singular, porque constituía, a la vez, la conmemoración de índole cultural de la significación luliana del día, que el Excmo. Ayuntamiento celebraba de manera pública y oficial.

A la hora de empezar la sesión académica, el salón de sesiones se hallaba totalmente ocupado y resulta insuficiente para el numeroso y selecto público, entre el que figuraban representaciones de las entidades culturales y organismos científicos de Mallorca. En la

escalera y en el mismo salón daba guardia de honor la policía municipal en traje de gala; y ocupaban el estrado presidencial el Excmo. General Gobernador, D. Benigno Cabrero, en representación del Excmo. Sr. Capitán General de Baleares, que se hallaba ausente de la Isla; el Ilmo. Sr. Alcalde de la ciudad, D. Máximo Alomar; el Ilmo. Sr. Presidente de la Diputación Provincial, D. Rafael Villalonga; el Ilmo. Sr. Vicario Capitular, D. Francisco Payeras; el Excmo. Sr. Presidente de la Audiencia, Sr. Alvarez Novos; el Segundo Comandante Militar de Marina, Sr. Cuervo; el Ilmo. Sr. Delegado de Hacienda, Sr. Jorro; El Comandante Sr. Pérez del Rey, en representación del General Jefe del Sector Aéreo; el catedrático Dr. Alvaro Santamaría, en representación del Director del Instituto Nacional de Enseñanza Media "Ramón Llull; los Tenientes de Alcalde, Sres. Sureda Meléndez y Sáiz Gralla. A continuación se hallaban los restantes Sres. Concejales, el Deán de la Catedral, Dr. Torres Gost y el Canónigo Archivero, Lic. Sr. Caldentey, en representación del Ilmo. Cabildo; los Rdos. Párrocos y Superiores de las diversas Ordenes Religiosas, Catedráticos del Seminario Diocesano, Rector del Estudio General Luliano y muchas otras personas representativas.

En los bancos laterales ocuparon asiento el Rector de la "Maioricensis Schola Lullistica" Dr. Garcías Palou, a cuya derecha e izquierda, respectivamente, se sentaban el Rdo. P. Rector del Colegio de Nuestra Señora de Montesión, P. Arcadio Ribelles, S. J. y el Dr. Guillermo Colom Ferrá, miembro del Consejo Académico de dicho Instituto. A continuación, acompañado de los testigos de la investidura Dr. José Font y Trías, Catedrático y Lic. Juan Pons y Marqués, Director del Archivo Histórico de Mallorca ocupaba su tribuna el recipiendario Rdo. P. Colomer, y junto a ellos el Consejo Académico en pleno, presidido por el Secretario General, Catedrático José Ensenyat Alemany, a cuyo lado se sentaba el P. Antonio Oliver, C. R.

Abrió el acto el General, Excmo. Sr. Cabrero, y concedió la palabra al Ilmo. Sr. Alcalde, quien pronunció el siguiente parlamento:

"Excmos. Sres.,

Ilmos. Sres,

Señoras y señores:

Este Excmo. Ayuntamiento dedica, todos los años, solemnes cultos al Beato Ramón Llull, "el más grande los hijos de las Baleares", según expresión de D. Marcelino Menéndez y Pelayo; y los celebramos junto al sepulcro que encierra sus huesos y cenizas, en la Basílica de San

Francisco. Una solemnidad religiosa anual, con la que honramos a nuestro gran Ramón Llull, *BEATO*.

Pero su gigantesca personalidad ofrece otro *aspecto* de singular relieve, que hoy, sobre todo, es tema de los más diversos y elevados estudios no sólo en España sino también en universidades e institutos de estudios medievales del extranjero, así de Europa como de América, en Londres, Oxford, París, Grenoble, Hamburg, Colonia, Argel, El Cairo, Strassbourg, Friburgo de Suiza y de Alemania, Notre Dame (Indiana), New York, Montreal, Toronto, Lima, etc.

Es el *aspecto* que cultiva, sobre todo, nuestra Escuela Lulística Mayoricense, Instituto Internacional, del "Consejo Superior de Investigaciones Científicas". A aquél consagra las páginas de una revista ESTUDIOS LULIANOS, de significación rigurosamente científica, y gran parte de las tareas de sus miembros, ilustres profesores pertenecientes a doce naciones europeas y americanas.

Es el *aspecto* que, en 1960, congregó en Formentor a ochenta personalidades de la ciencia, para la celebración de aquel memorable I Congreso Internacional de Lulismo.

Es el *aspecto*, finalmente, que ha motivado la fundación del Instituto Lulístico de la universidad alemana de Freiburg, con la precisa finalidad de preparar el texto crítico de las obras latinas de nuestro Doctor, en cuya publicación colaboran este Excmo. Ayuntamiento y la Excmo. Diputación Provincial.

Estos datos, que acabo de referir, no sólo justifican, sino que parecerían reclamar el propósito de esta Excmo. Corporación Municipal, de celebrar, todos los años, el día 25 de enero, en este mismo salón de sesiones, y dentro del marco glorioso que labran, preciosamente, los lienzos de los Hijos Ilustres de la Ciudad, un acto de índole cultural, para enaltecer al "hombre, en quien, según escribió el referido Menéndez Pelayo, se hizo carne y sangre el saber enciclopédico del siglo XIII".

El día 3 de julio, con sus fuertes calores, no es día propicio a una conmemoración académica. Lo es, en cambio, este 25 de enero, encuadrado en las actividades docentes de diverso orden y en el marco de las múltiples tareas científicas y literarias de nuestros organismos culturales.

El presente año —el primer año— esta conmemoración académica de la Conversión del Bto. Ramón Llull, coronamiento de la fiesta religiosa que esta mañana le han dedicado el Instituto Nacional de En-

señanza Media "Ramón Llull" y el Seminario Diocesano, en este primer año, digo, va a consistir en una sesión de investidura, celebrada por la Escuela Lulística Mayoricense, y en la distribución de los premios y diplomas del Certamen Internacional, publicado a raíz del VIIº Centenario de la Conversión del Bto. Ramón Llull".

Una vez que el Ilmo. Sr. Alcalde de Palma de Mallorca hubo terminado su discurso, el Excmo. Sr. Presidente del acto conmemorativo, General Cabrero concedió el uso de la palabra al Rector de la Escuela Lulística Mayoricense, Dr. Garcías Palou, el cual declaró abierta la sesión académica y concedió la palabra al Secretario General de la misma, Prof. Ensenyat Alemany, quien dió lectura al acta de nombramiento de "Magister" del referido P. Colomer, después de la cual del General Cabrero, en nombre del Rector y Consejo Académico, recibió la investidura.

A continuación, el Dr. Garcías Palou invitó al P. Colomer a pronunciar la lección inaugural de su "Magisterio", la cual versó sobre el tema "*El Bto. Ramón Llull y el judaísmo, en el marco cultural de la edad media hispana,*" cuyo texto íntegro, D. m., se publicará en el próximo Núm. 26 de ESTUDIOS LULIANOS.

Le contestó, en nombre del Instituto, el "Professor" del mismo, Rdo. P. Antonio Oliver, Doctor en Historia Eclesiástica, el cual dijo lo siguiente:

"Es para mí un honor responder en nombre de la *Schola* a la magistral disertación del P. Colomer. Lo haré brevemente subrayando los puntos que en ella me han parecido de mayor importancia.

Ante todo, debo insistir en que el cultivo cuidadoso del *Quadrivium*, que los cristianos en la primera parte del Medioevo tenían descuidado generalmente, ponía a musulmanes y judíos en una situación de ventaja: todo aquel que quería conocer la matemática, la astronomía (y en ella la astrología) y las ciencias naturales, no tenía más remedio que acudir a ellos —lo que favorecía también el intercambio, la comprensión y la estima mutuas. Cuando Gerbert d' Aurillac quiso dedicarse al estudio del Quadrivio, hubo de venir a Vich y quizás a Toledo. Y llegó a ser tal su prestigio luego entre los cristianos, que se le creía mago, milagrero y capaz de cualquier empresa. Aún cuando fue papa bajo el nombre de Silvestre II, la gente no sabía si atribuir a magia o a portentoso y secreto saber sus descubrimientos y soluciones.

Por eso llegaron a ser en tantos momentos extrañamente cordiales y pacíficas las relaciones entre los fieles de las "tres religiones" sobre la piel de España. Ciertamente más amistosas entre los sabios que en el pueblo, como acaba de indicar el P. Colomer. El pueblo estaba siempre a punto de estallar en una furia que podía terminar en sangre en cualquier momento. Pero, con todo, acabamos de ver que no se puede hablar sin suma cautela de "intransigencia" medieval. Y mucho menos en España, donde los sabios de las distintas religiones trabajaban de consuno (en la Escuela de Traductores de Toledo o en la Corte del Rey Sabio, por ejemplo); donde las gentes convivían en paz, como en la Mallorca que aun alcanzó a conocer Ramón Llull.

Pero a medida que avanza la Edad Media, va creciendo la intransigencia. Debido al pueblo, sin duda, y debido también a la dureza de almohades y benimerines. Pero también aumentó desde el lado cristiano y del eclesiástico. Y ello no deja de sorprender. Pero tiene una explicación histórica que no hay que olvidar.

Musulmanes y judíos eran detentores del saber oriental. Ellos habían lanzado sobre Occidente la filosofía de Aristóteles con excelentes comentarios. Aristóteles estaba entrando en Chartres y pronto sería dueño de la Facultad de Artes de París. La Facultad de Artes lo introducirá en la de Teología. Y ello constituirá el escándalo de los teólogos y eclesiásticos tradicionales, que no distinguían entre la doctrina del griego y sus comentarios de Averroes (por aquellas fechas se tilda de aristotelismo lo que es averroísmo). Un concilio de París, en 1210 y un Estatuto de Inocencio III, en 1215, condenan la doctrina de Aristóteles (el Estatuto añade: "y del moro español"; sin duda Averroes). En 1277 el obispo de París, Etienne Tempier, renueva la condena. Aristóteles era sospechoso, peligroso, hereje. Y en verdad ciertos hechos parecían justificar ese temor: la actuación de Siger de Brabant en París, el camino naturalista que, bajo la influencia de Aristóteles, iba tomando la escuela franciscana de Oxford, el aristotelismo triunfante en la Universidad de Montpellier y, sobre todo, en el siglo XIII, la postura de Federico II, quien, en su corte de Sicilia, reúne indistintamente a los sabios de la religión que fuese, a fin de que, juntos, investigasen los secretos de la naturaleza y, tras la guía del pensar nuevo, le ayudasen a él a retirar el prestigio y la fuerza de la Iglesia como señora del mundo medieval. Había razón para sospechar, y para volverse intransigente contra los cultivadores de un saber que parecía

atentar contra las bases mismas de la estructura del mundo de aquellos siglos.

Y en esa sazón piensa y escribe Ramón Llull, que conserva la ancha comprensión de su Isla cosmopolita y, a ratos, la firme postura de quien defiende un mundo, al que considera atacado.

Estos son, a mi entender, los puntos que ha puesto acertadamente en luz la magistral ponencia del nuevo "Magister" de nuestra *Schola*".

Acabada la lectura de la contestación del P. Oliver, el Rector de la "Maioricensis Schola Lullistica", Dr. Garcías Palou pronunció las palabras finales de la solemne sesión académica.

"No he de tejer, dijo, el lienzo de la personalidad científica y específicamente lulística del P. Colomer, que es de sobra conocida por sus escritos, y a este auditorio, por la semblanza del mismo, que nuestro Instituto ha ofrecido en la prensa de estos días. La densidad, erudición y profundidad de la lección que acaba de pronunciar son un claro exponente de los conocimientos lulianos y de la época del Maestro mallorquín, que posee el nuevo "Magister".

Lo que no quiero dejar de expresar, es mi viva satisfacción por el ingreso en nuestro Instituto de un ilustre profesor de la Compañía de Jesús, ligada, ciertamente, a la historia del lulismo, en virtud de singulares merecimientos de los Padres Jerónimo Nadal, Lainez, Gabriel Vázquez, Antonio Posevino, Andrés Moragues, J. Custurer, Sebastián Izquierdo, Juan B. Sollier, José de Guibert, M. Batllori, etc. Ni quiero dejar de exteriorizar mi gozo por el advenimiento de un catedrático de la Facultad filosófica de San Cugat del Vallés (Barcelona), cuyo mero nombre nos trae el recuerdo de la personalidad y de los escritos lulianos del P. Miguel Florí, S. J.

Singularmente, me complazco en poner de manifiesto mi honda gratitud y la del Consejo Académico de la "Maioricensis Schola Lullistica", que tributamos al Excmo. Ayuntamiento de esta ciudad natal del Bto. Ramón Llull, por la celebración de este acto académico, como conmemoración oficial suya de la Conversión del más grande de los hijos de Mallorca. Conmemoración de índole cultural, que llena los ámbitos de este amplio salón de sesiones, en el que los retratos del P. Custurer, S. J., del Obispo Maura y Gelabert, del Obispo Campins y Barceló, del Arzobispo-Obispo Miralles, etc., remembran títulos de valiosos escritos y de brillantes empresas de índole luliana.

Este año, se cumplen, exactamente, los cincuenta años de aquella bellísima conferencia sobre "*El lulismo en Mallorca*", pronunciada aquí mismo, por el egregio poeta D. Juan Alcover Maspons.

Al final de la misma, recordaba que nuestros antepasados colgaron —ante el sepulcro del Bto. Ramón Llull— ocho lámparas de plata, que desaparecieron, para ser fundidas en la Casa de la Moneda.

El genial poeta veía en aquel suceso deprimente un símbolo del decrecimiento de la devoción que pasados siglos profesaron a nuestro Beato y gran Maestro.

En este 25 de enero de 1965, fiesta de su Conversión, y, precisamente, en estos mismos instantes, la Excma. Corporación Municipal ha colgado del techo refulgente de su historia luliana —que la tiene ejemplar y brillante— una lámpara, no de plata, sino de oro; y la ha encendido la palabra exacta y culta del Ilmo. Sr. Alcalde.

Quiera Dios que no desaparezca esta lámpara tan bella y tan rica, para ser fundida en la casa de la moneda de tanto materialismo que nos rodea; sino que arda y brille, aquí, en este salón de sesiones, todos los años, el día 25 de enero. He dicho".

Inmediatamente después del breve parlamento del Dr. Garcías Palou, el Ilmo. Sr. Alcalde levantóse de su asiento para pronunciar estas palabras: "*No se venderá la lámpara; y se encenderá todos los años*".

Luego, el Dr. Garcías Palou declaró cerrada la sesión académica, y el Excmo. General Cabrero clausuró el acto.

A continuación ofrecemos una relación de los trabajos lulianos y medievalísticos del Rdo. P. E. Colomer, S. J.

† *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlín 1960, XVIII - 200 pag.

La ejemplaridad de Santo Tomás de Aquino. RazFe, 159 (1959), 241 - 252.

Doctrinas lulianas en Emmerich van den Velde, Est. Lul., 3 (1959), 117 - 136.

Ramón Llull en el reciente Congreso luliano de Formentor, Raz. Fe, 162 (1960), 116 - 120.

Ramon Llull i Nicolau de Cusa. A la llum dels manuscrits lul-lians de la Biblioteca cusana, Est. Lul., (1960), 129 - 150.

Ramón Llull y Nicolás de Cusa. Ensayo de síntesis, Pens. 17 (1961), 471 - 492.

Tiempo e Historia en San Agustín, Pens., 15 (1959), 569 - 586.

Nikolaus von Kues und Raimund Llull, Eine vergleichende Untersuchung, en Nicolò da Cusa", Publicazione della Facoltà di Magistero dell' Università di Padova, Florencia 1962, 125 - 145.

El ascenso a Dios en el pensamiento de Ramón Llull, Pens., 18 (1962), 165 - 184.

El ascenso a Dios en el pensamiento de Ramón Llull, en: Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung, Miscellanea Mediaevalia 2, Berlín 1963, 582 - 588.

Heimeric van den Velde entre Ramón Llull y Nicolás de Cusa, en: Spanische Forschungen der Görresgesellschaft, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens 21, Münster 1963, 216 - 232.

Autretrato de Ramón Llull; Conversión y misión. Pens., 20 (1964), 5 - 26.

Pico della Mirandola ayer y hoy, Raz Fe, 169 (1964), 9 - 24.

Individuo e cosmo in Nicolò Cusano e Pico della Mirandola, en: Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell' Umanesimo (En prensa).

Das Selbstverständnis des Raimund Llull, en: Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen, Miscellanea Medievalia 3, Berlín 1964 (en prensa).

Nicolás de Cusa: Un pensamiento entre tradición y modernidad, Pens. 20 (1964) (en prensa).

Nicolau de Cusa (1404 - 1464), Rev. Port. Filos., 20 (1964) en prensa).

III

Jubilación universitaria del Dr. Carreras Artau

Al Dr. Joaquín Carreras Artau, catedrático de la facultad de Filosofía de la universidad de Barcelona y miembro numerario del "*Institud d' Estudis Catalans*" le ha llegado la "jubilación"; y, ciertamente, —quien conozca al ilustre maestro no sospechará siquiera lo contrario— para consagrarse, con mayor sosiego, a la investigación y ofrecernos nuevas publicaciones.

El meritísimo Presidente de la "*Société Internationale pour l'étude de la Philosophie Médiévale*" no ha dado por terminadas sus tareas en el campo del lulismo y de la obra de Arnau de Vilanova. Por lo cual, lulistas y arnaldistas —los cultivadores del pensamiento filosófico y teológico de la baja edad media— esperan, confiados, nuevos trabajos de su pluma, toda ella destreza, juicio y medida.

Esta *Maioricensis Schola Lullistica*, a la que el Dr. Carreras se halla vinculado desde el año 1935 como *Magister fundator*, y en cuyas más

importantes tareas científicas ha colaborado con fervor, se propone tributarle un sentido homenaje, que deseamos coincida con la conmemoración anual de un histórico suceso de la vida del Bto. Ramón Llull. Sin embargo, ya desde ahora se suma al testimonio de admiración y de gratitud que le ofrecen tantos investigadores medievalistas, con la publicación de la siguiente bibliografía, la cual, sin pretender ser exhaustiva, refleja la importancia de la labor luliana y medievalística, realizada por el Dr. Carreras Artau.

I. ESTUDIOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

A. HISPANICA.

1. EN GENERAL:

- *Balance, estado actual y perspectiva de los estudios sobre Historia de la Filosofía española*, en "Actas del XXI Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias" celebrado en Málaga del 9 al 15 de diciembre de 1951; Madrid, C. Bermejo, 1951, pp. 249-70.

2. MEDIEVAL:

a) *En general:*

- *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 vols., Madrid, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, C. Bermejo, 1939-1943 (en colaboración con su hermano Tomás).
- *La cultura científica y filosófica en la España medieval hasta 1940*, en la "Historia General de las Literaturas hispánicas", Barcelona, Ed. Barna, vol. I. pp. 747-65.
- b) *Monografías sobre Ramón Llull y el lulismo.*
- *Feijóo y las polémicas lulianas en el siglo XVIII*, Madrid, Bermejo, 1935 (en colaboración con su hermano Tomás).
- *Una aportació a la història dels orígens doctrinals de l'antilulisme*, en "Estudis franciscans", Barcelona, 1936, vol. 46, julio-diciembre.
- *Los comienzos del lulismo en Castilla*, en "Mélanges Altamira", Madrid, 1936, pp. 65-72.
- *La historia del lulismo medieval*, en "Verdad y Vida", I, Madrid, 1943, pp. 796-812.
- *De Ramón Llull a los modernos ensayos de formación de una lengua universal*, Barcelona, A. Núñez, 1946.

- *La cuestión de la ortodoxia luliana ante el Concilio de Trento*, Palma de Mallorca, Imp. Vda. F. Soler, 1946 (extracto del Boletín de la Soc. Arq. Luliana, 29 (1945), pp. 501 y ss.)
- *Algunos antecedentes hispanos de la combinatoria de Leibniz*, en "Las Ciencias", año XIII, n.º 3, Madrid, 1948.
- *El lullisme de Juan de Herrera, l'arquitecte de l'Escorial* en "Miscellània Josep Puig i Cadafalch", vol. I, pp. 41-60.
- *Nota biogràfica*, en "Obres essencials de Ramon Lull", vol I, Ed. Selecta, 1957.
- *El lullisme*, ibidem.
- *Influencia de R. Lull en el pensamiento teológico-filosófico de los siglos XIV y XV*, en "Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale" (28-VIII - 4-IX-1958), Louvain, 1960, pp. 648-51.
- *Ramón Lull, pensador y hombre de acción*, en "Orbis Catholicus", 3 (1960), n.º 10, pp. 273-86.
- *El primer congreso internacional de lulismo*, en "Orbis Catholicus", 3, 1960, n.º 17, pp. 52-54.
- *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident*: II, Raymond Lulle, logicien et encyclopndiste du XIII siècle; Chaire Cardinal Mercier, Louvain-Paris, 1962, pp. 33-52.
- La Parte IV en el vol. II de la *Historia...* citada anteriormente en el apartado a) se titula "Esbozo de una historia del lulismo" y constituye una amplia y valiosa monografía sobre el tema, obra casi exclusiva del doctor Joaquín C. A.
- c) *Monografías sobre Arnau de Vilanova*:
 - *Una versió grega de nou escrits d'Arnau de Vilanova*, en "Analecta Sacra Tarraconensia", VIII, Barcelona, 1932, pp. 127-34.
 - *La llibreria d' Arnau de Vilanova*, en "Miscellània Finke", "Analecta Sacra Tarraconensia", IX, Barcelona, 1935, pp. 63-84.
 - *Les obres teològiques d'Arnau de Vilanova*, en "Homenatge a A. Rubió i Lluch", vol. II, Barcelona, 1936, pp. 217-31.
 - *Arnaldo de Vilanova, apologista antijudaico*, en "Sefarad", VII, Madrid, -947, pp. 49-61.
 - Prólogo al vol. I de las *Obres catalanes d' Arnau de Vilanova*", Barcelona, Col. "Els nostres clàssics", 1947.

- *La patria y la familia de Arnau de Vilanova; a propósito de un libro reciente*, en "Analecta Sacra Tarraconensia", XX, Barcelona, 1947, páginas 5-75 (en colaboración con el P. M. Batllori).
- *Del epistolario espiritual de Arnaldo de Vilanova*, en "Estudios franciscanos", 49, Barcelona, 1948, pp. 79-94 y 391-406.
- *La "Allocutio super Tetragrammaton" de Arnaldo de Vilanova*, en "Sefarad", IX, Madrid, 1949, pp. 76-105.
- *L'epistolari d'Arnau de Vilanova*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Memòries de la Secció històrico-arqueològica, X, 1950.
- *La polémica gerundense sobre el Anticristo entre Arnau de Vilanova y los dominicos*, en "Anales del Instituto de Estudios Gerundenses", V. Gerona, 1950 (se publican el Eulogium y las Denuntiationes).
- *Arnau de Vilanova y las culturas orientales*, en "Homenaje al doctor J. M.^a Millás Vallicrosa", vol. I, Barcelona, 1954, pp. 309-21.
- *Relaciones de Arnau de Vilanova con los Reyes de la Casa de Aragón*, discurso leído en la recepción pública de don J. C. A. en la Real Academia de Buenas Letras, Barcelona, 1955.
- *La teología de la historia de Arnaldo de Vilanova*, en "Las Ciencias" XXIV, Madrid, 1959, pp. 105-8.
- *El antiescolasticismo de Arnau de Vilanova*, en "Vorträge des II Internationalen Kongress für mittelalterliche Philosophie" (Köln, 31 August-6 September 1951), Miscellanea Mediaevalia 2 Berlín, W. de Gruyter, 1943, pp. 616-20.
- d) *Monografías sobre otros autores medievales:*
 - *La nacionalidad portuguesa de Pedro Hispano; una rectificación histórica*, en "Las Ciencias", I, Madrid, 1934, núm. 2.
 - *Apports hispaniques à la philosophie chrétienne de l'Occident: I. Pierre d'Espagne*, Pape Jean XXI; Chaire Cardinal Mercier, Louvain-Paris, 1962, pp. 15-29.
 - *Las "repeticiones" salmantinas de Alfonso de Madrigal*, en Revista de Filosofía, 2, Madrid, 1943, pp. 211 - 36. *

* Esta bibliografía del Dr. J. Carreras Artau ha sido tomada de *Convivium*, 17-18, Barcelona, 1964, 19-21.

IV

Tres conferencias lulianas del «Magister» R. D. F. Pring-Mill

Siguiendo con sus planes de extender el conocimiento de Ramón Llull en Inglaterra, el profesor Pring-Mill dio una conferencia en el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Bristoy el 23 de octubre de 1964, hablando sobre el tema de "El juego mutuo entre texto y contexto: las obras de Ramón Llull y el pensamiento de su época". Para un auditorio menos hispanista pero más interesado por la filosofía medieval, el mismo profesor disertó sobre "La relación entre el *ars inveniendi veritatem* luliano y la cosmovisión medieval" en una reunión del Círculo Oxoniense de la Asociación Newman (asociación de graduados católicos ingleses) el día 1.º de marzo de 1965. Últimamente el profesor Pring-Mill ha sido invitado por la Asociación Española de Filosofía Medieval (del cual es socio fundador) a leer una comunicación sobre "El estado actual de los estudios lulianos en Inglaterra" el 21 de abril, día dedicado a los medievalistas en la VIII Semana Española de Filosofía en Madrid. Esta comunicación quedará resumida a su tiempo en las páginas de *Estudios Lulianos* al reseñarse dicha reunión.

BIBLIOGRAFIA LULIANA

El Prof. RUDOLF BRUMMER, «Magister» de esta «*Maioricensis Schola Lullistica*», en colaboración con su Asistente en la Universidad de Mainz, prepara una BIBLIOGRAFÍA SOBRE RAMÓN LLULL (obras impresas del mismo y publicaciones sobre uno que otro aspecto de su vida y de su obra).

Con este motivo, los dos expresados profesores y este Instituto suplican a los autores de trabajos de índole luliana se dignen remitir sendas separatas a las siguientes señas postales:

PROF. DR. RUDOLF BRUMMER
Postfach 2
6728 GERMERSHEIM / Rhein (Alemania)

Estudios Lulianos

Precio de suscripción

ESPAÑA

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

EXTRANJERO

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

Para suscripciones: Sr. Administrador de ESTUDIOS LULIANOS
Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

Publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines

RAYMOND LULLE

Philosophe de l'Action

par

ARMAND LLINARÉS

Docteur ès Lettres

Presses Universitaires de France

1964

Dirección postal del autor: 27, rue Ponsard - Grenoble (Francia)

(Con licencia eclesiástica)

Edición crítica de las

OPERA LATINA del B. Ramón Lull

Ha salido el TOMO CUARTO

Contiene LIBER DE PRAEDICATIONE

(Distinctio II B: CENTUM SERMONES)

Un volumen de 669 páginas

preparado por el

RDO. P. FRAY ABRAHAM SORIA FLORES, O. F. M.

bajo la dirección del

DR. FRIEDRICH 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.

Está a punto de salir el TOMO V

Precio de venta al público: 10 dólares

Diríjense los pedidos a:

ESCUELA LULÍSTICA MAYORICENSE, Apartado 17, Palma de Mallorca (España)
