

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullística

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núm. 28

SUMARIO

ESTUDIOS

- P. EUSEBIO COLOMER, S. J., *Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media hispana* pág. 5
- P. ANTONIO OLIVER, C. R., *El Beato Ramón Llull en sus relaciones con la Escuela Franciscana de los siglos XIII-XIV* pág. 47
- P. LLABRÉS MARTORELL, PBRO., *La conversión del Bto. Ramon Llull, en sus aspectos histórico, psicológico y teológico* pág. 57

TEXTOS

- J. N. HILLGARTH, *Manuscritos lulianos de la biblioteca del convento franciscano de Dún Mhuire, Killiney, Co. Dublin, Irlanda.* pág. 73

NOTAS

- S. GARCÍAS PALOU, *Cronología de las cinco primeras estancias del Bto. Ramón Llull en la corte papal: Fecha del «Desconhort»* pág. 81
- JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU, *Inautenticidad luliana del «De auditu kabbalistico»* pág. 95
- ALEXANDRE OLIVAR, O. S. B., *Cincogesma-Pentecosta: Una precisión cronológica en la vida de Ramon Llull.* pág. 103
- MARTHA M. ALFONSO, *Influencia de la literatura catalana en «Don Quijote de la Mancha».* pág. 107

BIBLIOGRAFÍA

- I. *Bibliografía lulística*, pág. 121 — II. *Bibliografía medievalística*, pág. 123
-

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).

Estudios Lulianos

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral
de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la
Majoricensis Schola Lullistica
Instituto Internacional del
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Vol. X 1966 Año X

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE

Palma de Mallorca

incomprensible, si no se tiene presente en ella el papel de los judíos" (3). La historia de los judíos españoles se entrelaza con la doble historia de la España islámica y cristiana. Presentes a ambos lados de la precaria frontera que dividía a las dos Españas, los judíos siguen su respectiva suerte y, en más de una ocasión, hacen incluso de mediadores entre ambos hermanos enemigos. Su relación con los dos pueblos de la península son ora amistosas, ora difíciles. Pero su presencia y su acción en el seno de la historia peninsular es un hecho con el que hay que contar y con el que contaban los españoles de entonces. Cristianos, moros y judíos conviven uno junto al otro y, en ocasiones, uno contra el otro sobre la dura piel del toro ibérico. La investigación más reciente ha subrayado este hecho con testimonios elocuentes. Cuando Pedro el Cruel, todavía en 1369, hacía redactar su epitafio en latín, hebreo y árabe, no hacía sino dar significación política a una realidad humana y religiosa que domina la edad media española. El español de entonces es considerado como creyente de una de las tres religiones. Américo Castro ha puesto de relieve el hecho significativo de que en el *Cantar de Mio Cid* la denominación común de moros y cristianos tiene sentido colectivo: "moros y cristianos" significa "cualquiera". Y "moros ni cristianos" significa "nadie" (4) Todos, cristianos, moros y judíos, son colocados a la en el *Libro de Buen Amor* del Arzobispo de Hita en la carta de desafío que Don Carnal envía a Doña Cuaresma:

"La nota de la carta venía a *todos nos*:
Don Carnal poderoso, por la gracia de Dios,
a todos los cristianos e moros e judíos,
salud con muchas carnes" (5).

Y en las *Cantigas* de Alfonso el Sabio, con una liberalidad muy poco medieval, se expresa la esperanza de que los que en este mundo

(3) A. CASTRO, *España en su historia, Cristianos, Moros y Judíos*, Buenos Aires, 1948; nueva edición: *La realidad histórica de España*, México, 1954; 2.^a ed. renovada de la anterior, México, 1962; en alemán: *Spanien, Vision und Wirklichkeit*, Colonia, 1957. Por la dificultad de encontrar en España las dos primeras ediciones de esta famosa obra de Castro y por no haber salido todavía la segunda parte de la última edición renovada, utilizamos en este trabajo la edición alemana.

(4) Cfr. A. CASTRO, o. c., 224; véase también *Cantar del Mio Cid*, ed. R. MENÉNDEZ PIDAL, 338.

(5) Cfr. A. CASTRO, o. c., 224; véase también *Libro del Buen Amor*, 1193.

viven uno junto al otro, volverán a encontrarse en el otro mundo, puesto que sobre todos vela el mismo Dios misericordioso:

“Aquel que perdôar pode
Chrischão, iudeo e mouro,
a tanto que en Deus aian
ben firmes sas intenções” (6).

También por este aspecto constituye España algo único en Occidente. Ello convierte a la península Ibérica en el principal exponente, dentro del marco mediterráneo, de aquello que F. Heerha apellidado “el reino de los tres anillos” (7).

FANATISMO Y TOLERANCIA.

En estas circunstancias no tiene nada de extraño que, como indica Y. Baer, la España medieval diese a la vez ejemplo de fanatismo y de tolerancia religiosa. Ambos fenómenos son, por decirlo así, naturales en un país, en el que creyentes de las tres religiones monoteístas viven, luchan y trabajan el uno junto al otro (8). Lo interesante en nuestro caso es que las muestras de cordialidad y tolerancia entre los representantes de los tres credos preceden a las de la intolerancia y el fanatismo. Naturalmente, no se puede pedir a los hombres de la España medieval una tolerancia al estilo moderno. Esta o procede de la indiferencia religiosa, o se funda en el respeto a la libertad y a la dignidad de la persona humana. Ambas actitudes estaban muy lejos del mundo espiritual del medioevo. La tolerancia en la España medieval fue una tolerancia política, impuesta por la necesaria convivencia de tres religiones en un mismo pueblo. Por eso aparece al mismo tiempo en la España cristiana y en la islámica. Los reyes musulmanes y cristianos de la península ejercitan generalmente la tolerancia con sus súbditos de diversa religión. La misma existencia jurídica en las dos mitades de España de los grupos sociales de “mozárabes” y “mudéjares” son la mejor prueba de esta política abierta y comprensiva (9).

(6) Cfr. A. CASTRO, o. c., 224; véase también *Cantigas*, Florencia, Bibl. Nazionale, B. R. 20, fol. 53 r.

(7) F. HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, 1953, 106 ss.

(8) Y. BAER, *A History of the Jewes in Christian Spain, I. From de Age of Reconquest to the Fourteenth Century*, Filadelfia, 1961-62, 182.

(9) Véase I. DE LAS CAGIGAS, *Minorías étnico-religiosas de la Edad*

Por lo que toca a la España cristiana y para oponerse a la tesis de Américo Castro que hacía depender su tolerancia de la del Islam, C. Sánchez Albornoz ha rastreado en los mismos comienzos de la edad media una serie de hechos que demuestran la práctica de la tolerancia religiosa por parte de los Reyes cristianos del Norte. Los frecuentes matrimonios entre la primera dinastía real de Navarra y la estirpe de los Baou Qasí; el envío por Alfonso III de su hijo Ordoño, antes del 881, para que se educase en la corte mora de Zaragoza; el estricto respeto por Alfonso VI de las prácticas religiosas de sus subditos mahometanos de Toledo; la negativa de Alfonso VIII de Castilla y Pedro II de Aragón de consentir la matanza de los moros de Calatrava, exigida por unos 60.000 cruzados de allende el Pirineo, son hechos espigados entre muchos y suficientemente elocuentes (10). Casos simi-

Media, 4 vols., Madrid, 1947-49. En particular sobre los mozárabes cfr. también F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid, 1897-1903; M. GOMEZ MORENO, *Iglesias mozárabes*, Madrid, 1919; A. GONZALEZ PALENCIA, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, Madrid, 1926-30; R. MENENDEZ PIDAL, *Orígenes del español*, 3.^a ed., Madrid, 1950; una breve exposición en E. LEVI-PROVENÇAL, *España mulsumana hasta la caída del Califato de Córdoba, Instituciones y vida social e intelectual*, en *Historia de España*, ed. por R. MENENDEZ PIDAL, vol. V, Madrid, 1957, 118 ss. Sobre los mudéjares véase F. FERNANDEZ GONZALEZ, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, Madrid, 1866; M. GUAL CAMARENA, *Mudéjares valencianos. Aportaciones para su estudio*, en: "Saitabi", 9 (1949), 165-99.

(10) C. SANCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, 1956, I. 289 s. Como es sabido, Sánchez Albornoz quiso responder con esta obra a *España en su historia* de Américo Castro, por opinar que aquélla se había exagerado unilateralmente el influjo de moros y judíos en la formación del hombre hispánico. Esta postura de Sánchez Albornoz es tanto más notable, cuanto que él había sido uno de los primeros medievalistas españoles que había subrayado, desde su famoso ensayo *España y el Islam*, Madrid, 1929, el encuentro e interacción cultural de lo islámico y lo cristiano en la España medieval. La genial unilateralidad de A. Castro, al exaltar el componente oriental del alma hispánica, condujo así a Sánchez Albornoz a defender con todo su inmenso saber histórico los valores de la más pura españolía. En realidad, ambas obras constituyen una interpelación opuesta y complementaria de la historia de España. Mientras A. Castro comprende la irrupción del Islam y el influjo del Judaísmo en la España medieval como un rompimiento con la comunidad cultural y política de los restantes pueblos europeos, Sánchez Albornoz acentúa la continuidad del legado romano y visigótico en el seno de la España cristiana, a la vez que subraya la progresiva inserción de ésta en la tradición cultural de Occidente. A lo largo de este estudio nos referiremos con frecuencia y en un sentido complementario a ambas importantes obras.

lares podrían aducirse en relación con los judíos. En el fuero de Castrojeriz del 974 se equipara ya el valor penal de judíos y cristianos; las leyes leonesas del 1.020 disponen la constitución de comisiones arbitrales de dos judíos y dos cristianos para resolver los problemas de propiedad que pudieran surgir en la ciudad arrasada por Almanzor; el fuero de Nájera de 1076 equipara los judíos a los infanzones; los caballeros de Toledo en 1212 defienden espada en mano a sus conciudadanos judíos, a quienes intentaban pasar a cuchillo los cruzados ultrapirenaicos venidos a la batalla de las Navas (11).

Esa serie de hechos muestra que, desde comienzos del siglo IX, la práctica de la tolerancia era ya una realidad aquí y allí en la España cristiana, antes de que fuera sancionada solemnemente por el más importante texto jurídico del medioevo hispano: *Las siete Partidas* del rey Alfonso X el Sabio. Este famoso código, considerado con razón como uno de los más humanitarios del siglo XIII, acepta el principio de la libertad religiosa para los tres credos de la península. Se excluye formalmente toda coacción e incluso toda gratificación en orden a inducir a la conversión a moros y judíos (12). Por lo que toca más concretamente a éstos últimos, las *Partidas* confirman la legislación eclesiástica que los apartaba de los cargos públicos y prohibía a los cristianos aceptar su tratamiento médico. Pero al mismo tiempo conceden protección legal a sus actividades religiosas. Los sábados y demás festividades judías son respetados y se prohíbe a los cristianos irrumpir a la fuerza en sus reuniones litúrgicas, porque "la Sinagoga es casa do se loa el nome de Dios" (13).

El mismo espíritu que las *Partidas* de Alfonso el Sabio se refleja en el *Libro de los Estados* del Infante D. Juan Manuel. En él se llega hasta a considerar la lucha contra el Islam en el sentido meramente político de una guerra de reconquista y no en el sentido religioso de cruzada: "Ha guerra entre los cristianos et los moros, et habrá fasta que hayan cobrado los cristianos as tierras que los moros les tienen forzadas; ca quanto por la ley nin por la secta que ellos tienen, non habrían guerra entre ellos; ca Jesucristo nunca mandó que matasen nin apremiasen a ninguno por que tomase la su Ley, cá él non quiere servicio forzado, sinon el que se face de buen talante et de grado" (14).

(11) Cfr. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., I, 290.

(12) *Partidas*, VII, 6 y 25, 2. Cfr. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., I, 291.

(13) *Partidas*, VII, 25, 4.

(14) *Libro de los Estados*, 294. Cfr. para la interpretación de este texto

Naturalmente, la praxis no estuvo siempre de acuerdo con la teoría. En el caso del medioevo hispano la tensión entre el derecho y el hecho es todavía mayor, puesto que esta legislación tolerante y humanitaria se dirigía precisamente muchas veces a evitar los excesos reales del fanatismo. Tiene razón Sánchez Albornoz al hablar de la tolerancia de los Estados y no del pueblo, porque tanto en el Al-Andalus como en los reinos cristianos el espíritu de tolerancia es más propio de las minorías gobernantes que no de las masas por ellas gobernadas (15). A partir del siglo XIII la presión popular contra moros y judíos, unida a las instancias de la Iglesia (recordemos las prevenciones de Inocen-

A. CASTRO, o. c., 220 y C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., I, 291. Este famoso pasaje del Infante Don Juan Manuel es de enorme importancia en orden a la recta comprensión de la Edad Media hispana. Los cristianos españoles tienen conciencia de que luchan por recuperar el solar nacional que un mal día pasara a manos extrañas. Naturalmente, la realización de esta empresa de reconquista implica la guerra contra el Islam peninsular, en el que los guerreros cristianos ven no solamente al enemigo de la patria, sino también de Cristo y de su Iglesia. Ello confiere necesariamente a la contienda un matiz religioso. Antes de la batalla se invoca el auxilio de Dios, a quien se dan también gracias después de la victoria. A pesar de todo, la reconquista española continúa distinguiéndose tanto de la "guerra santa" en el sentido del Islam, como de la "cruzada" en el sentido de la Cristiandad occidental. Se lucha por el Altísimo y con su ayuda, pero no precisamente para propagar por la espada el propio credo o someter a gentes de otra fe, sino más bien para recobrar el suelo patrio y asegurar así la libertad política y religiosa de los Reinos cristianos (Cfr. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., I, 309 ss.). La reconquista es a la vez una guerra divina y terrenal, situada justamente entre el cielo y la tierra, en la que los intereses religiosos se mezclan con los políticos. Por ello Dios es visto en ella no sólo como el Dios de las batallas que protege y auxilia a sus fieles guerreros, sino también como el árbitro y juez de la contienda, que premia las propias virtudes y castiga los propios pecados con victorias y derrotas y que puede incluso (como nos cuenta la *Crónica* de Alfonso XI en el caso particular de los Infantes Don Juan y Don Pedro, quienes por orden del Papa habían roto las treguas pactadas con el moro de Granada), dar "sentencia" contra los cristianos y ponerse del lado de sus enemigos, porque por encima de sus diferencias estaba "la fialdad que Dios estableció entre los hombres". Es antihistórico ver en este interesante documento, como pretende A. Castro, una muestra de "deísmo" en la Castilla del siglo XIV. En cambio, nos parece justificado y es muy sugerente descubrir en él con C. Sánchez Albornoz (o. c., I, 335 ss.) una visión teológica de la historia que ve en la guerra un justo "juicio de Dios" y que, sin relativizar las diversas reencias religiosas, comprende que Dios es Padre común y justiciero de todos los hombres.

(15) Cfr. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., I, 295.

cio III y las medidas restrictivas de los concilios III y IV de Letrán en 1179 y 1215 respectivamente), indujo poco a poco a los Reyes y a los Grandes a restringir la libertad que los infieles gozaran en sus estados. Dos factores externos contribuyeron también a inclinar la balanza hacia la intransigencia: del lado musulmán el fanatismo de los invasores Almoravides y Almohades y del cristiano la influencia de los monjes de Cluny y Citeaux y la intransigencia de los cruzados franceses, ingleses y germanos, que eran incapaces de comprender el horizonte histórico de la España medieval con su mosaico de pueblos, religiones y culturas. De ahí que la generosa política de tolerancia de los reyes cristianos terminase con un rotundo fracaso. Sería injusto hacer responsables de este fracaso a sólo los cristianos españoles. Como ha escrito H. Terrasse "en el gran drama de la historia de España los culpables no estuvieron todos del mismo lado" (16). El problema de la España medieval era hacer un pueblo con hombres de tres culturas y tres religiones opuestas. Este "viejo sueño de Alfonso VI se reveló al fin como una quimera: musulmanes y judíos eran cuidadosos de la pureza de su fe como los cristianos. La segregación material que se intentó imponerles no era en el fondo sino el signo de una irremediable división espiritual: los españoles permanecían divididos en tres comunidades religiosas que, a pesar de sus formas de vida comunes, se sabían y querían en lo más hondo de su alma como irreductibles entre sí" (17). En este sentido tiene razón Américo Castro al ver en el ensayo español de tolerancia la expresión de un *modus vivendi* y no una consecuencia de la concepción metafísica y religiosa de la Edad Media (18).

GRANDEZA Y TRAGEDIA DE LOS JUDIOS PENINSULARES

La historia de los judíos españoles se adentra en los primeros siglos de nuestra era (19). Muy poco es lo que sabemos de los judíos en la

(16) H. TERRASSE, *Islam d'Espagne. Une recontre de l'Orient et de l'Occident*, París, 1958, 264. Véase también el comentario de R. RICARD, *Islam d'Espagne*, en: "Etudes", Nov. 1958, 191 ss.

(17) Cfr. H. TERRASSE, o. c., 241.

(18) Cfr. A. CASTRO, o. c., 223.

(19) Sobre la historia de los judíos en España véase, además de las viejas obras de J. AMADOR DE LOS RIOS, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal*, 3 vols., Madrid, 1875-76 y H. GRAETZ, *Les Juifs*

época hispano-romana, aunque es cierto que no faltaron núcleos hebreos particularmente en el litoral mediterráneo y en ciudades como Tarragona, Toledo y Granada. Así se deduce de la epigrafía del Bajo Imperio y de varios cánones del Concilio de Iliberis (300 - 303) que regulan ya la convivencia entre cristianos y judíos (20). En cambio en la época visigoda la presencia de los judíos en la vida peninsular adquiere un relieve inusitado (21). Sus riquezas y sus ocupaciones les atraen el odio del pueblo. Por otro lado, a partir de la conversión de Recaredo al Catolicismo la Monarquía visigoda emprende un camino de unificación religiosa que necesariamente había de tropezar con la resistencia de los judíos. El punto culminante de esta política es el edicto de Sisebuto (612 - 613) que pone a los judíos ante el dilema de abrazar el Cristianismo o emigrar.

En estas circunstancias no es de extrañar que la legislación canónica y civil adquiriera un matiz extremadamente antijudaico. A pesar de la condena teórica de los bautismos forzados, la Iglesia Visigoda colabora en la práctica con la Monarquía en su intento de asimilación de los núcleos judaicos. En el Concilio IV de Toledo (633) se impone la validez sacramental de los bautismos forzados y se ordena el retorno al catolicismo de los judíos relapsos, al mismo tiempo que se procura apartar a los hijos de los judíos de la fe de sus padres. En el Concilio VI (638) se decreta la expulsión de todos los judíos que rehusasen el bautismo.

Naturalmente, estas medidas inhumanas no hicieron sino agravar

d'Espagne, París, 1872, las más recientes de F. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, 2 vols., Berlín, 1929-30; 2 ed. inglesa *A History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, 1961-62; A. A. NEUMANN, *The Jews in Spain, Their social, political und cultural life during the middle ages*, 2 vols., Filadelfia, 1942. Más recientemente todavía, aunque sólo inicialmente se refiere a la Edad Media, ha abordado el tema del Judaísmo hispano J. CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid, 1961. Una excelente síntesis de la historia de los judíos en la España medieval se encuentra en J. MILLÁS VALLICROSA. *La poesía sagrada hebraico-española*, Madrid-Barcelona, 1948, 19 ss., 38 ss., 109 ss.

(20) Cfr. J. MILLÁS, o. c., 19 ss.

(21) Sobre la historia de los judíos en el Reino Visigodo véase S. KATZ, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdom of Spain and Gaul*, en: "The Medieval Academy of América", 12, Cambridge 1937 y M. VALLECINO, *Los judíos de Castilla en la alta Edad Media*, en: "Cuadernos de Historia de España", Buenos Aires, 1940.

el problema. Tales conversiones forzadas no podían ser sinceras y, aún en el caso de serlo, no eran tenidas por tales por los mismos cristianos. Surge así, como más tarde al fin de la Edad Media, la distinción entre "cristianos viejos" y "cristianos nuevos". Los nuevos Concilios impondrán por ello a los judíos una *Confessio*, por la que se intenta apartarles de todo subterfugio en la profesión de su nueva fe cristiana. Con ello el ambiente no hace sino enrarecerse más y más. En 681 Ervigio renueva el camino de Sisebuto de imponer el bautismo a todos los judíos del Reino, con una serie de medidas que reciben la aprobación del Concilio XII. En 693 Egica reúne el Concilio XVI que agrava todavía más la suerte de los judíos. Como final de la tragedia, el Concilio XVII, con ocasión de una conspiración judía para destronar a Egica, condena a todos los judíos sin distinción: no bautizados, relapsos o cristianos al mismo castigo: despojo de todos los bienes, reducción a la esclavitud, prohibición de las prácticas religiosas judaicas y separación de sus hijos que serán educados en ambiente cristiano (22).

Las leyes del *Fuero Juzgo* reflejan el mismo espíritu que los cánones conciliares (23). El libro XII se abre con una solemne profesión de fe católica, acompañada de una condena formal de todo intento de ataque frente a ella. El alcance de esta condena es claramente antijudaico. Los judíos son los únicos que "ensucian el Reino con su maldad herética". Siguen luego una serie de disposiciones concretas relativas a los judíos bautizados a la fuerza. Se les prohíbe celebrar la Pascua, casarse según su ley y circuncidarse. El judío que no hace bautizar a sus hijos "recibirá cien azotes, su cabeza será afeitada, será desterrado de su tierra y sus bienes pasarán a poder del Rey" (24).

En tales circunstancias no es de extrañar que los judíos recibieran la invasión arábiga como una liberación y que incluso colaboraran con los invasores en el derrumbamiento del Reino visigodo (25). En realidad, la nueva época abre para el judaísmo peninsular un período de libertad y prosperidad. La dinastía de los Omeyas (26) y, después de

(22) Cfr. B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens sans le monde occidental* (430-1096), "Etudes Juives" 2, París, 1960, 105-134.

(23) Cfr. *Fuero Juzgo*, en: *Los Códigos españoles concordados y comentados*, I, 74-78.

(24) Cfr. *Fuero Juzgo*, XII, 2 y 3.

(25) Cfr. S. KATZ, I. c., 21.

(26) Sobre la política de equilibrio de los Omeyas véase E. LEVI PROVENÇAL, *L'Espagne musulmane au Xème siècle*, París, 1932, 15 ss. En particular so-

la caída del califato de Córdoba, las minúsculas cortes de los Reinos de Taifas, fueron en general tolerantes con los judíos, a los que utilizaron para el desarrollo del comercio y la vida económica y a los que, en ocasiones, elevaron a importantes cargos públicos (27). Tal es el caso del célebre Abu Yusuf Hasday ibn Saprut Abd al-Raman III y al-Hakam II y de la familia Ibn Negrella en la corte de los Ziries de Granada.

En este ambiente de prosperidad tiene lugar el más importante florecimiento cultural del judaísmo medieval. Bajo el mecenazgo de Hasday ibn Saprut la Córdoba califal se convierte en un centro de cultura hebrea. Mosé ibn Hanok trasplanta a la capital de Al-Andalus los estudios talmúdicos y Menahem ben Saruk y Dunas ibn Labrat inaugura la historia de la poesía hispano-hebrea (28). Más tarde, a la sombra de la atmósfera libre y tolerante de los reinos de Taifas, la filosofía se asocia también a esta importante eclosión cultural. Selomó ibn Gabirol (1020-1050) y Bahaya ben Josef ibn Paqouda (c. 1080) son los primeros filósofos de judaísmo hispano. En ambos encontramos ya dos aspectos característicos del pensamiento hispano-hebreo: en el autor de la "Fuente de vida" (*Mekor Chajim*) y la "Corona real" (*Keter Malkut*) la unión de la especulación metafísica y la poesía religiosa y en el autor de "Los deberes del corazón" (*Chabhath-hal-Lebhobhoth*) aquel espíritu ético y ascético que concibe la vida del hombre en función de la absoluta soberanía de Dios. Josef ibn Saddiq (+1149) con su "Microcosmo", Jehudá ha-leví (1085-1140), apologista de la fe de su pueblo en la famosa obra *Kozrí* y los poetas preceptistas Mosé y Abraham ibn Ezra llevan adelante esa corriente de pensamiento judío en el seno de la España islámica, cuyo punto final viene dado por la obra "Fe sublime" (*Halmouna Haranaí* de Abraham ibn David (+ 1180) y sobre todo por la "Guía de los descarriados" (*Moré Nebukhim*) de Mosé ben Maimon (1135-1204) (29).

bre la situación de los judíos bajo el Califato cfr. también E. LEVI-PROVENÇAL, *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba*, I. c., 126 ss.

(27) Sobre el Islam hispano después del Califato véase R. DOZY, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalusie par les Almohades*, 2.^a ed. con notas de E. LEVI-PROVENÇAL, vol. III; A. GANZÁLEZ PALENCIA, *Historia de la España musulmana*, Buenos Aires, 1946; E. HOLE, *Andalus, Spain and the Muslims*, Londres, 1958. Sobre la situación de los judíos bajo los Reinos de Taifas cfr. J. MILLÁS, o. c., 38 ss.

(28) Cfr. J. MILLÁS, o. c., 22 ss.

(29) Falta todavía una historia completa del pensamiento hispano-judío,

En el entretanto la invasión de los fanáticos Almohades cambiaba de un golpe la situación política y religiosa de Al-Andalus. Los judíos y cristianos que convivían hasta entonces con los mahometanos vieron obligados a elegir entre la islamización o la muerte. Las florecientes "juderías" de Córdoba, Sevilla y Granada fueron arruinadas y dispersadas. El mismo gran filósofo Maimónides vióse envuelto en su juventud en las desventuras de su linaje. Y el gran poeta Abraham ibn Ezra lloraba, en una "Qina", tanta desventura.

En este momento, impulsado por la visión política de los Monarcas cristianos, se inicia el gran éxodo judío hacia los Reinos del Norte. Alfonso VII de Castilla llegó a colocar en Calatrava a Yehudá ibn Ezra para que canalizara y ordenara la emigración judía. Desde el reinado de Alfonso VI, el conquistador de Toledo (1085), hasta el de Alfonso VIII, el vencedor de las Navas (1212), entraron en Castilla muchos millares de judíos. Lo mismo hay que decir de Aragón y hasta del Languedoc, entonces perteneciente a los Condes de Barcelona, y a donde nos consta se dirigieron ilustres familias hebreas. A medida que la Reconquista avanza, la población judía de la España cristiana aumentar sin cesar. Lejos de destruirlas, los Reyes protegen y miman a las juderías de los territorios recién conquistados, como lo atestiguan los *Repartimientos* de las grandes ciudades recobradas por Fernando III de Castilla y Jaime I de Aragón (30).

Se inicia así la última y definitiva etapa de la historia del pueblo

comparable, aun dentro de sus inevitables lagunas, a la que al pensamiento hispano-árabe ha dedicado M. CRUZ HERNÁNDEZ, *Filosofía hispano-musulmana*, 2 vols., Madrid, 1957. para estudiar la filosofía hispano-judía hay que acudir todavía a la vieja obra de A. BONILLA DE SAN MARTIN, *Historia de la filosofía española*, Vol. II: *Siglos VIII-XII, Judíos*, Madrid, 1911, o contentarse con las monografías generales de J. GUTTMANN, *Die Philosophie des Judentums*, Munich, 1933, 102 ss.; I. HUSIK, *A History of mediaeval Jewish Philosophy*, Nueva York, 3.^a ed., 1940, 59 ss.; G. VADJA, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, París, 1947, 76 ss. y E. BERTOLA, *La filosofía ebraica*, Milano, 1947, 97 ss. Poseemos en cambio una serie de monografías sobre algunos de los grandes pensadores hispano-judíos de la época. Mencionemos entre otras las de J. MILLÁS, *Salomón ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid-Barcelona, 1945; *Yehudá Ha-Levi como poeta y apologista*, Madrid-Barcelona, 1947; A. DíEZ MACHO, *Mosé ibn Ezra como poeta y preceptista*, Madrid-Barcelona, 1952; A. CHOMAQUIL, *Bayda ben Josef ibn Paquda. Introduction aux devoirs des Coeurs*, París, 1950.

(30) Cfr. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., II, 177.

judío en tierars hispanas (31). En los comienzos, la situación de los judíos es relativamente libre y próspera. Ocupados los Reyes cristianos en su lucha contra el Islam peninsular, son en general tolerantes con los judíos. Estos se agrupan en comunidades lo mismo que los mudéjares. Tienen el derecho de vivir según su Ley y de ser juzgados por tribunales propios. Su *Status* jurídico es por lo general superior al del resto de Europa. Los Reyes consideran a los judíos propiedad suya, pero al mismo tiempo tienen conciencia de sus obligaciones para con ellos como para con sus súbditos cristianos. Los judíos, por su parte, ven en el Rey al monarca por la gracia de Dios y guardián de la paz y la justicia (32). De hecho los Reyes españoles protegerán en más de una ocasión a sus súbditos judíos del odio del pueblo o de las pretensiones y excesos de algunos eclesiásticos (33). Es cierto que en esta actitud juega un papel importante el aspecto económico. Las comunidades judías son para la Monarquía medieval una especie de fuente de riqueza, que se cuida y aumenta cuidadosamente, para, llegada la ocasión, despojarla (34). Pero en las complejas relaciones entre los Reyes peninsulares y sus súbditos judíos no faltan rasgos humanos e incluso muestras de auténtica amistad. Los mismos judíos no son pocos en sus manifestaciones de gratitud. Y así de Pedro IV de Aragón y de sus antecesores se dice en los Estatutos de las comunidades aragonesas: “Desde siempre fueron él y sus antecesores reyes benignos, y bajo su protección vivimos nosotros entre los pueblos” (35).

Es conocida la importancia económica y política de los judíos españoles. No sólo los encontramos en toda suerte de oficios: artesa-

(31) Véase sobre esta última etapa del Judaísmo hispano los trabajos de F. BAER, *Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien während des XIII und XIV Jahrhunderts*, Berlín, 1913; *Die Juden im christlichen Spanien*, I, 7929, II, 1936; *A History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, 1961-62.

(32) Cfr. Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, I, 177 ss.

(33) Cfr. F. BAER, *Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien*, 39 ss.

Así por ejemplo Pedro IV de Cataluña - Aragón escribía al Obispo de Gerona con motivo de los excesos contra los judíos cometidos en aquella ciudad: “...é si en vos ne en los altres clergues hagués tanta de caritat com prehicats per les trones, ne haver devria, no destrouirets ó dariets loch que fossen destrouits los dits juheus, qui son nostres propis é nostre tresor” (Cfr. COROLEN, *Documents històrics catalans del sigle XIV*, 61; cit. por F. BAER, o. c., 41).

(34) Cfr. F. BAER, o. c., 39.

(35) Cfr. F. BAER, o. c., 46, nota 130.

nos, comerciantes, banqueros y usureros, etc., sino muy particularmente al servicio del Estado y de sus finanzas. Desde Alfonso VI y Ramón Berenguer III hasta el fin de la reconquista no faltan nunca en las Cortes peninsulares funcionarios judíos. Familias hubo como los Ibn Susán en Castilla y Ibn Rabalía en Aragón que se transmitieron el cargo por varias generaciones (36). Siguiendo la tradición de la España musulmana, los judíos son los médicos de los Reyes y los Grandes. F. Baer llega hasta contar 55 médicos judíos en Castilla y 58 en Aragón (37). En manos de los judíos están buena parte del comercio, de la banca y, sobre todo, de las finanzas del Estado. Don Zag de la Maleha en el reinado de Alfonso X el Sabio, Abraham el Barchilón en el de Sancho IV, Yuçaf de Ecija en el de Alfonso XI, Simuel ha-Levi en el de Pedro I y Yucef Pichón bajo Enrique II y Juan I tuvieron en sus manos las finanzas de Castilla (38). Y en Cataluña-Aragón ocurría algo semejante. En la segunda mitad del siglo XIII la dirección de las finanzas catalano-aragonesas está ininterrumpidamente durante 30 años en manos de un judío: Jehuda de Cavallería bajo Jaime I, Jucef y Mosse Ravaya bajo Pedro III y Muça de Portella bajo Alfonso III (39). La suerte de algunos de estos ministros ilustra la difícil situación del pueblo judío. La muerte trágica de Don Zag de la Maleha y de Simuel-ha-Leví es a este respecto iluminadora.

Con su traslado del Sur al Centro y Norte de la península los judíos llevaron también consigo su rica tradición cultural. El último rabino de la academia de Lucena, Meir ben Yosef ibn Migas, se refugió en Toledo, ciudad que se convirtió así en un nuevo centro de estudios talmúdicos. En España se desarrolla también por esta época aquella corriente de pensamiento místico-especulativo que constituye la *Qabballah* (40). Originada de los comentarios al "Libro de la Creación" (*Sefer*

(36) Cfr. J. MILLÁS, *La poesía sagrada hebraico-española*, 110.

(37) Cfr. F. BAER, *Die Juden im christlichen Spanien*, II, 230

(38) Cfr. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, o. c., II, 206 ss.

(39) Cfr. F. BAER, *Studien zur Geschichte der Juden im Königreich Aragonien*, 177.

(40) Sobre la Cábala véanse los estudios de G. SCHOLEM, en: EJ, IX, 630-732; *Major Trends in Jewish Mysticism*, Londres, 3ª ed., 1955; *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, "Studia Judaica", III, Berlín, 1962. Cfr. también H. SERROUYA, *La Kabbale, ses origines, sa psychologie, sa mystique, sa métaphysique*, París, 1947; F. WARRAIN, *La Théodicée de la Kabbale*, París, 1952; R. B. Z. BOSKER, *From the World of the Kabbalah*, Nueva York, 1954; G.

Yesirah). La Cábala toma poco a poco cuerpo en Provenza (su iniciador es Abraham ben Isaac de Narbona, discípulo de Yehuda ben Barzilay de Barcelona) y sobre todo en la escuela de Gerona en torno a las figuras de Mosé ben Nahamán (1194-1270) y sus colaboradores, Abraham ben Isaac Chayan, Jona Gerondi, Jakob ben Schescheth y los hermanos Ezra y Azriel. (41). Se relaciona con este movimiento el famoso Abraham ben Semuel Abula-Afia de Zaragoza, quien quiso convertir a la Cábala al Papa Nicolás III. El movimiento pasó luego a Castilla entre cuyos famosos maestros cabe nombrar a Yosef ben Abraham ben Chicatella de Medinaceli, Mosé ben Sem Tob de León, Todros ben Josef Halevi de Toledo y Mosé ben Simon de Burgos. El canon de la Cábala, el *Sefer ha-Zohar*, es compuesto, al parecer, en Castilla entre los reinados de Alfonso X y Sancho IV (42).

En general el pensamiento judío de esta época no alcanza ya la altura del período precedente. En frase de G. Vadja, el siglo XIII es débil en filosofía para el Judaísmo como es fuerte para el Cristianismo. (43). La controversia entre partidarios y adversarios de Maimonides domina el pensamiento judaico y no contribuye a una auténtica creación filosófica. Sin embargo, no faltan todavía algunas figuras que continúan dignamente la gran tradición del pensamiento hispano-hebreo. Descuella entre ellas la de Hasdai Crescas (c. 1340-1410), autor de "La Luz del Señor" (*Or Adonai*), crítico de la ciencia aristotélica y precursor del espacio infinito de la cosmología moderna, quien contrapone su voluntarismo al intelectualismo de Maimonides y desvincula de Aristóteles al pensamiento judaico para devorverlo a la Biblia (44). Josef Albó

VADJA, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du moyen âge* en: "Études juives", 3, París-La Haya, 1962. En particular sobre el Zohar véase S. KARPPE, *Études sur les origines et la nature du Zohar*, París, 1901 y EJ, VII, 408-411. En castellano existe el libro de ARIEL BENSION, *El Zohar en la España musulmana y cristiana*, Madrid, 1934.

(41) Cfr. G. SCHOLEM, *Ursprung und Anfang der Kabbala*, 176 ss.; 324 ss. Scholem subraya la importancia religioso-cultural de la judería de Gerona. Mosé ben Nahaman y sus colaboradores hacen época en la historia de la cábala. "Gerona se convierte para nosotros en un centro auténtico de fuerzas religiosas en el Judaísmo... Es el centro de la cábala contemplativa en su más completo desarrollo antes del Zohar" (p. 325 s.).

(42) Cfr. S. KARPPE, *Études sur les origines et la nature du Zohar*, 325; B. CELADA, *Mística y metafísica del judaísmo*, en: "Rev. Filos", 7 (1948), 135-60.

(43) G. VADJA, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, 147.

(44) Cfr. H. A. WOLFSON, *Crescas Critique of Aristotle*, "Harvard Sem.

(+1444), el Simón ben Semah Duran (1361-1444) y Isaac Abranavel, jefe de los judíos españoles en el momento de la expulsión y padre del célebre León Hebreo, autor de los *Dialoghi d'amore*, cierran la historia del pensamiento judaico en España.

Por desgracia, la vida del judaísmo peninsular estaba amenazada de muerte. A partir del siglo XIII los judíos españoles han de enfrentarse con un nacionalismo religioso creciente. Sus riquezas, el ejercicio de la usura y su misma prepotencia política les atraen el odio del pueblo. Las medidas restrictivas de la Iglesia en el IV Concilio de Letrán (1215) y las polémicas antijudaicas de las nuevas Ordenes mendicantes confieren al antisemitismo popular un matiz religioso que lo hace todavía más peligroso. En 1321 el fanatismo de un clérigo rebelde y obcecado, el arcediano de Eciija, Ferrán Martínez, promueve en Sevilla, aprovechando la muerte del Rey y del Arzobispo, un terrible "progom" que se extiende rápidamente de Sur a Norte por las principales juderías de la península. Esta fecha trágica marca el declive del judaísmo hispano. Medidas restrictivas de toda clase: prohibición de construcción de nuevas sinagogas, prohibición de ejercer cargos públicos, limitación del contacto con los cristianos, se yerguen sobre la comunidad judía. Una intensa propaganda apologética, acuciada por el temor o el cálculo, empuja a una buena parte de la población hebrea a recibir el bautismo. Surgen nuevos tipos sociales: los conversos y los *marranos*, es decir, los que marran la fe de Cristo (45). Mientras por un lado los conversos son despreciados, por el otro alcanzan la cumbre de los honores. Su buena fortuna —recordemos a Fernán López de Saldaña contador mayor de Juan II y a Diego Arias que ocupó el mismo cargo bajo Enrique IV— provoca de nuevo la ira del pueblo. No faltan entre los conversos cristianos sinceros y ardientes que con su celo antijudaico se convierten en los peores enemigos de sus hermanos de raza. La *Pragmática* de Valladolid de 1412, redactada por el converso Pablo de Santa María y la Bula de Benedicto XIII, ratificada luego en 1434 por Eugenio IV, ponen a los judíos peninsulares en una situación insostenible. La misma asimilación pacífica de los conversos a la sociedad peninsular queda

Ser.", VI, Cambridge, 1929; J. MILLÁS, *La crítica de la Filosofía de Aristóteles por Hadai Crescas*, en: *Nuevos estudios sobre la historia de la ciencia española*, Barcelona, 1960, 427 ss.

(45) Cfr. C. ROTH, *A History of the Marranos*, Filadelfia, 1932; J. CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, I, 115 ss.

truncada en su mismo nacimiento por los "estatutos de sangre" y la acción de la Inquisición. La reacción desesperada de éstos en los levantamientos de Toledo en 1467 y de Sevilla en 1481 y en ciertas sombrías prácticas sacrílegas acaba de complicar un clima de guerra civil que ha llegado a su paroxismo. En estas circunstancias la expulsión de los judíos, decretada en 1492 por los Reyes Católicos, aparecía como una solución —solución trágica, cruel e injusta— a un problema religioso y social que parecía insoluble (46). Decenas de miles de judíos, puestos ante el dilema del bautismo o el exilio, se vieron obligados a abandonar un país al que con mejor o peor intención habían servido y en el que habían encontrado su propia patria (47). El legado judío continuará todavía pesando para bien o para mal sobre su antiguo país de adopción. Los tres volúmenes de J. Caro Baroja sobre "Los judíos en la España moderna y contemporánea" son una muestra de la intensidad del problema judío en la España unificada por los Reyes Católicos (48). Sin hacer nuestras en su totalidad las ideas de Américo Castro sobre la influencia judaica en la formación del carácter, la cultura y las instituciones hispanas (49), es un hecho que la sangre judía se esconde en grandes figuras de la cultura española. La tradición literaria y filosófica de Shem Tob de Carrión, el autor de los *Proverbios morales*, es continuada por escritores españoles de estirpe judaica como Juan de Mena y Fernando de Rojas, Jorge de Montemayor y Mateo Alemán, Luis de León, Luis Vives y Francisco de Vitoria (50).

(46) C. SANCHEZ ALBORNOZ, o.c., II, 258, define drásticamente la expulsión de los judíos de 1492 como "inevitable" y "tardía" y, por lo mismo, "inoperante". De haberse realizado antes, se hubieran evitado inútiles crueldades y se habría cambiado la psiquis de los españoles y la faz económica de España.

(47) Sobre detalles de la expulsión y el número aproximado de los exilados cfr. J. CARO BAROJA, o.c., I, 177 ss.

(48) Véase en particular los vol. II y III: *El judaizante y su papel en la sociedad española*, II, 9 ss.; *Problemas de integración*, II, 247 ss.; *El final del conflicto*, III, 9 ss. Caro Baroja intenta situarse en su libro en una actitud meramente descriptiva, al margen de toda postura dogmática judía o cristiana, filosemita o antisemita. El drama que tuvo lugar en España es a su modo de ver uno más de los que han ocurrido en otras muchas partes en la larga historia del pueblo judío.

(49) Véase sobre este punto las dos posturas contrarias de A. CASTRO, o.c., 534 ss. y C. SANCHEZ ALBORNOZ, o.c., II, 163 ss.

(50) Cfr., A. CASTRO, o.c., 541 ss. y J. CARO BAROJA, o.c., II, 231 ss.

MEDIACION CULTURAL Y POLEMICAS RELIGIOSAS.

La situación ambivalente de los judíos en el seno de la sociedad española da lugar en el orden de la cultura a dos fenómenos de sentido contrario: el 1.º viene determinado por la colaboración de los judíos en las empresas culturales de la España cristiana; el segundo se expresa en las polémicas religiosas y en la abundante literatura de controversia. Ambos hechos constituyen, en frase de los hermanos Carreras Artau, "el anverso y el reverso de la convivencia" (51). La mediación cultural de los judíos españoles, realizada sobre todo a través de las llamadas "Escuelas de traductores", se lleva a cabo en un ambiente de tolerancia y produce óptimos frutos. Las controversias apolegéticas nacen del recelo y de la intransigencia, se desarrollan en discusiones apasionadas y terminan, por lo general, en medidas restrictivas o persecutorias. Cronológicamente, el intercambio cultural prevalece en los siglos XII y XIII; la discusión religiosa en los siglos XIV y XV. Geográficamente, Castilla, más próxima a los pueblos orientales, siente un mayor atractivo para su cultura; Cataluña, más abierta siempre a Occidente importa de Europa las controversias religiosas y las introduce en todo el ámbito español (52).

La labor traductora de la España cristiana suele centrarse en la llamada "Escuela de traductores" de Toledo. Sin embargo, este fenómeno cultural, característico del medioevo hispano, presenta en realidad una amplitud mucho mayor (53). Las primeras traducciones del árabe al latín empiezan a fin de siglo X en la Córdoba Califal de 'Abd al-Rahaman III y al-Hañam II. Era esta la época de esplendor del Islam

(51) Cfr. T. y J. CARRERAS ARTAU, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I, Madrid, 1939, 44.

(52) Cfr. T. y J. CARRERAS ARTAU, o.c., 44.

(53) Sobre la historia de las traducciones en España véanse, además de los conocidos estudios generales de F. WÜSTENFELD, *Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, Gotinga, 1877; M. STEINSCHNEIDER, *Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts*, Viena, 1904; F. PELSTER, *Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters*, en: BGPhThM, II Suppl. (1923), 84-118, los trabajos más especializados de M. GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Übersetzungen und Aristoteleskrommentare in Handschriften spanischer Bibliotheken*, Munich, 1928 y J. MILLÁS, *Las traducciones orientales en los manuscritos de la Biblioteca Catedral de Toledo*, Madrid, 1942.

hispano, que hizo de la capital de Al-Andalus con su famosa biblioteca de unos 400.000 volúmenes, traídos de todos los países de Oriente, el centro de la vida culta de Occidente. No sin relación con la cultura cordobesa surge en el mismo siglo X un grupo de traductores del árabe al latín en el *Scriptorium* de Ripoll (54). En el siglo XI y comienzos del XII la labor traductora prosigue en la misma región Noreste de la península. Juntamente con el centro de Tarazona en torno al Obispo Michael, encontramos en esta época el primer rastro de la labor de enlace de los judíos españoles entre la cultura árabe y la latina: Mosé Sefardí de Huesca, bautizado con el nombre de Pedro Alfonso, colabora con Adelardo de Bath en la traducción de los tratados astronómicos de Al-Jwàrizmí; Abraham bar Hiyya de Barcelona trabaja con Plato Tiburtinos en la traducción de obras científicas árabes y Abraham ibn Ezra de Tudela ejerce su actividad en la doble vertiente hebrea y latina (55).

Coronación de este movimiento traductor es la primera "Escuela de traductores" de Toledo. Aunque no se trate de una verdadera escuela en el sentido propio de esta palabra, el hecho es que en aquella Toledo recién conquistada por Alfonso VI que C. Tery apellida "la gran ciudad del renacimiento medieval" (56), nos encontramos en la primera mitad del siglo XII con un grupo de traductores españoles y extranjeros, entre ellos Domingo Gundisalvo, Juan Hispano y Gerardo de Cremona, que trabajan bajo el mecenazgo del arzobispo francés Raimundo de Sauvetat (1126-1151) (57). El Mecenazgo del Arzobispo está

(54) Cfr. J. MILLÁS, *Valoración de la cultura románica en la época de Santa María de Ripoll*, en: *Estudios sobre la historia de la ciencia española*, Barcelona, 1949, 43 ss.

(55) Cfr., J. MILLÁS, *Las primeras traducciones científicas de origen oriental hasta mediados del siglo XII*, en: *Nuevos estudios sobre la historia de la ciencia española*, Barcelona, 1960, 105 ss. Véase también *ibid.*, *La aportación astronómica de Pedro Alfonso*, 197 ss.; *La obra enciclopédica de Abraham bar Hiyya*, 219 ss.; *El magisterio astronómico de Abraham ibn Ezra en la Europa latina*, 289 ss.

(56) G. THÉRY, *Tolède, grande ville de la renaissance médiévale*, Oran, 1944.

(57) Sobre el Arzobispo Raimundo y sus colaboradores véase A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Noticias sobre D. Raimundo, Arzobispo de Toledo*, en: "Spanische Forschungen der Görresgesellschaft", Münster, 1936, 90-141; reed. en: *Moros y cristianos en la España medieval*, Madrid, 1945, 100-176; *El Arzobispo D. Raimundo de Toledo*, Barcelona, 1942. En particular sobre las tra-

comprobado por el prólogo enderezado por "Joannes Avendehut, israelita, philosophus," al Arzobispo toledano "Reimundonem" en el *Liber Avicennae de anima* (58), La mediación judía constituyó el punto clave de esta labor traductora. Conocedores a la vez del árabe y del romance castellano, los judíos constituían el enlace natural entre las dos culturas. Esta situación explica el método utilizado generalmente en las versiones: un judío traducía el texto original del árabe al castellano y un occidental lo pasaba al latín. Así nos lo atestigua Joannes Avendehut en su traducción del *De Anima* de Avicenna (59). Este equipo formado por Avendehut y Gundisalvo es uno de los más importantes del grupo toledano, al que se deben numerosas traducciones de autores árabes y judíos, entre ellas de Al-Kindí, Al-Farabi, Al-Gazhali, Avicenna e ibn Gabirol (60). No conocemos los colaboradores de Gerardo de Cremona, pero la amplitud de sus traducciones, tanto de autores árabes: Al-Kindi, Al-Farabi y Avicenna, como de Aristóteles, hacen muy probable una colaboración judía. Sabemos en cambio que Pedro el Venerable encargó al judío Pedro de Toledo juntamente con Hermann de Carinti y Roberto de Chester la traducción del Corán (61). Y en la segunda etapa de la Escuela toledana bajo los arzobispos Giménez de Rada y García Gudiel encontramos junto a Marcos de Toledo y Miguel Escoto al intérprete Andrés el Judío. La mediación hispano-judía se manifiesta incluso en aspectos técnicos. El mismo Pedro el Venerable describe libros de judíos españoles, escritos en una substancia hecha

ducciones toledanas cfr. C. H. HASKINS, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Cambridge, 1924, c. 1; G. SARTON, *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927-31, II, 834-42; R. MENÉNDEZ PIDAL, *España y la introducción de la ciencia árabe*, en: *España y su historia*, Madrid, 1957, I, 725 ss.

(58) Cfr. A. JOURDAIN, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, París, 1843, 449.

(59) "Hunc igitur librum vobis praecipientibus, et me singula verba vulgarter proferente, et Domino Archidiacono singula in latinum convertente ex arabico translatum, in quo quidquid Aristoteles dixit libro suo de anima... ab auctore libri scias esse collectum" (cfr. A. JOURDAIN, l.c.).

(60) Cfr. M. ALONSO, *Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano*, en "AL-Andalus" 8 (1943), 155-88. Según la opinión del P. Alonso (en oposición a G. Théry) Johannes Avendehut y Juan Hispano se identificarían en la persona del judío converso Salomón ibn Dawud, más tarde Obispo de Segovia y Arzobispo de Toledo (de 1151 a 1166).

(61) Cfr. R. MENÉNDEZ PIDAL, *España y la introducción de la ciencia árabe*, o.c., 730.

“ex rasuris Pannorum” a diferencia del pergamino (pieles) y del papiro (fibras vegetales). Se trata, como se ve, de la primera noticia europea del papel (62).

A la época de las traducciones arábigo-latinas siguen las arábigo-castellanas, dando lugar a lo que se ha llamado la “segunda Escuela” de Toledo (63). En el centro de este nuevo movimiento está la simpática figura del Rey Alfonso X el Sabio (64). Su curiosidad científica y amplia ambición cultural le lleva a rodearse de una corte de sabios de las tres religiones: cristianos, judíos y musulmanes, y concebir un gran plan de traducciones y nuevas realizaciones, que ha de poner a disposición de sus vasallos castellanos todo el saber científico, histórico y jurídico de la época. Se trataba de un intento verdaderamente enciclopédico que incluía incluso, según nos cuenta el Infante Juan Manuel, la traducción del Corán, del Talmud y de la Cábala (65). Aunque el programa del Rey Sabio no llegó a realizarse en su totalidad, la publicación en lengua vulgar de obras como los *Libros del Saber de Astronomía*, las *Tablas Alfonsies*, la *Grande e general Estoria* y las *Siete partidas* significan algo nuevo en Occidente. Ahora bien, la mediación judía es fundamental para esta empresa. Américo Castro ha atribuido al despegue judío por el latín y a su influjo sobre el Rey Sabio el hecho inusitado hasta entonces de verter a una lengua vulgar la sabiduría y ciencia orientales (66). Menéndez Pidal, sin oponerse de modo tajante a la hipótesis de Castro, insinúa como razón más profunda la misma tendencia de las lenguas romances en crearse una prosa que pueda co-

(62) Cfr. R. MENÉNDEZ PIDAL, o.c., 731.

(63) Sobre esta segunda etapa de las traducciones toledanas véase C. H. HASKINS, o.c., I; G. SARTON, o.c., II, 834 ss. Cfr. también J. MILLÁS, *El literalismo de los traductores de la Corte de Alfonso el Sabio*, en: *Estudios sobre la historia de la ciencia española*, 349 ss.

(64) Sobre la persona y la obra de Alfonso el Sabio véase E. S. PROCTER, *Alfonso X of Castile, Patron of Literature and Learning*, Oxford, 1951; A. BALLESTEROS BERETTA, *Alfonso el Sabio*, Barcelona, 1964.

(65) Cfr. JUAN MANUEL, *Libro de la Caza* (ed. G. BAIST, 1880, I): “E fizo trasladar en este lenguaje de Castiella todas las sciencias, tan bien de theologia commo la logica, e todas las siete artes liberales commo toda la arte que dizen mecanica. Otrosí fizo trasladar toda la secta de los moros, porque paresciesse por ella los errores en que Mahomed el su falso profeta les puso e en que ellos estan oy en dia. Otrosí fizo trasladar toda la ley de los judíos e aun su talmud. E esto fizo porque paresçe manifestamente por la su ley que toda fue figura desta ley que los cristianos avemos”.

(66) Cfr. A. CASTRO, o.c., 462 ss.

petir con el latín como instrumento didáctico (67). Sea de ello lo que sea, es un hecho que los judíos están presentes entre los colaboradores alfonsinos. Junto a los españoles Fernando de Toledo, Juan Daspa, Guillén Arremón Daspa y García Pérez y los italianos Bonaventura de Siena, Juan de Cremona, Juan de Mesina y Egidio Tebaldi de Parma, el grupo judío es el más nutrido: Rabi Zag, Aben Cayut, Judah ben Moses ha-Cohen, Abraham Alfaquí, Isaac ben Sid y Samuel ha-Leví Abu-l-'Afía. Sabemos en concreto los nombres de algunas de las obras realizadas por los colaboradores judíos. Isaac ben Sid y Jehudá ben Moses Cohen son los autores de las *Tablas alfonsies*, que debían substituir a las *Tablas toledanas* elaboradas dos siglos antes en la misma Toledo por Azarquiel. En ellas, como homenaje a su real mecenas, los dos hebreos se proponen iniciar una nueva era a partir de la fecha de la coronación de Alfonso (68). El mismo Isaac ben Sid colabora también en los *Libros del saber de astronomía*, al paso que Jehudá ben Moses Cohen hace lo mismo con el *Libro de las estrellas fijas*, *Libro de la Ochava esfera*, *Libro de la Alcorá*, y *Libro de las Cruces*. Finalmente, Abraham Alfaquí trabaja en el *Libro de la açahéha* y Rabí Zag en el *Libro de las Armellas* (69).

La presencia judía en la vida cultural hispana no se limita a su actuación en la corte de Alfonso el Sabio. En la misma Castilla encontramos al famoso Rabí Sheer Tob de Carrión de los Condes, autor de los "Proverbios morales", y de los "Consejos y documentos al Rey don Pedro I". Poeta de los valores intelectuales y morales y realizador de un fecundo cruce de hebraísmo e hispanismo, delata su conciencia dolorida y orgullosa de judío en su misma poesía castellana:

"Por nasçer en el espino,
non val la rosa cierto.
Menos, nin el buen vyno,
por salyr del sarmiento.
Non val açor menos,
por nasçer del mal nido.
Nin los enxemplos buenos,
por los dezyr judío."

"Que non so para menos
que otros de mi ley,
que ouieron mucho buenos
donadios del Rey.
E la merced que el noble
su padre, prometido,
la terrna, como conple,
al Santob el Judío." (70)

(67) Cfr. R. MENÉNDEZ PIDAL, o.c., I, 737 cc.

(68) Cfr. A. CASTRO, o.c., 464 y C. SANCHEZ ALBORNOZ, o.c., II, 264.

(69) Cfr. E. PROCTER, *Alfonso of Castile*, 113 ss.

(70) *Proverbios morales*, n. 63-64, 57 y 725. Sobre el lugar de la poesía

En la corté aragonesa Yahuda Bon Seoyor escribe en tiempos de Jaime II el *Llibre de paraules e dits de savis e filososfs*. Y en el reinado de Pedro IV, que señala el punto álgido de la influencia oriental en Cataluña y Aragón, el judío Isaac Al-Carsoní redacta en hebreo, latín y catalán unas Tablas astronómicas que representan en el siglo XIV en Cataluña lo que las *Tablas alfonsies* habían significado en el XIII en Castilla (71).

Américo Castro nos habla todavía de tres empresas culturales menores de los judíos castellanos. En 1420 el gran Maestre de Calatrava, Luis de Guzmán, pide a su vasallo, Rabbí Arragel, la traducción castellana de la Biblia con comentarios e ilustraciones. Por la misma época el hijo del gran Maestre Santiago, Gómez Suárez de Figueroa, encomienda al judío convertido, Pedro de Toledo, la traducción de la "Guía de los decarriados" de Maimónides. Y, al final del mismo siglo, el gran maestre de Alcántara, Juan de Zúñiga, llama al astrónomo judío Abraham de Zacuto a su palacio de Zalamea para estudios de astronomía. Rasgo curioso y significativo esa colaboración entre la cultura de los judíos y la grandeza de la aristocracia (72).

Las controversias apologéticas en la España medieval fueron en parte autóctonas y en parte importadas de Francia. Como género literario la polémica judeo-cristiana se encuentra en España desde la época visigoda (73). Los tres Padres más importantes de la Iglesia visigoda, San Isidoro de Sevilla, San Ildefonso de Toledo y San Julián de Toledo, nos ofrecen ya muestras de esta literatura de controversia. San Isidoro en su *De fide caholica ex Veteri et Novo Testamento contra Judaeos* (74), así como en el *Liber de variis Quaestionibus adversus Judaeos et caeteros infideles* (75) y el opúsculo recientemente encontrado: *Ysayoe testimonia de Christo Domino* (76), recoge un conjunto de materiales

de Sem Tob en la literatura castellana véanse las opiniones opuestas de A. CASTRO, o.c., 534 ss. y C. SANCHEZ ALBORNOZ, o.c., I, 535 ss.

(71) Cfr. J. MILLÁS, *En torno a las Tablas astronómicas del Rey Pedro IV de Aragón*, en: *Nuevos estudios sobre la historia de la ciencia española*, 279 ss.

(72) Cfr. A. CASTRO, o.c., 473 s.

(73) Sobre la literatura de controversia en la España visigoda véase B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens dans le monde occidental* (430 - 1096), 279 ss.

(74) PL, 83, 450-538.

(75) Cfr. la edición de A. C. VEGA y A. E. ANSPACH, Escorial, 1940.

(76) Cfr. L. CASTÁN LACOMA, *Un opúsculo apologético de San Isidoro*, en: "Rev. Esp. Teol.", 20 (1960), 319-360.

apologéticos, de origen preferentemente bíblico, que tienden a probar la armonía entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. El plan del Santo es, como él mismo nos explica, "recoger según mi ciencia algunas cosas de los libros del Antiguo Testamento acerca de Jesús para probar que es el Mesías y así la autoridad de los profetas afianzará la gracia de la fe y mostrará la obstinación de los judíos" (77). San Ildefonso en su *Libellus de Virginitate perpetua Sanctae Mariae adversus tres infideles* (78) defiende el nacimiento virginal de Jesús contra los ataques de un núcleo judío. San Julián de Toledo, él mismo de origen judío, escribe su obra *De comprobatione sextae aetatis adversus Judaeos* (79) con el fin de refutar una especulación mesiánica de origen judío sobre la próxima venida del Mesías.

En el período islámico Pablo Alvaro (860), de descendencia judía, dirige a Bodo - Eleazar, el famoso diácono de la corte de Ludovico Pío que en España abrazó el Judaísmo, cuatro cartas apologéticas, de una argumentación bíblica bastante deficiente (80); y Samuel el Marroquí, bautizado en Toledo en 1085, escribe, originariamente en árabe, el opúsculo *De Adventu Messiae quem judaei temere expectant* (81).

En el siglo XI, ya en la España cristiana, Mosé Sefardí, converso natural de Huesca y bautizado con el nombre de Pedro Alfonso en memoria de su protector el Rey Alfonso VI, escribe para justificar su conversión un *Dialogus Petri, cognomento Alphonso, ex indaeo Christiani et Maiysi iudaei*, en el que los dos personajes, figuraciones del autor antes y después del bautismo, disputan en favor y en contra del Judaísmo. Pedro Alfonso, conocido en otros aspectos como autor de la *Disciplina clericalis*, es importante en la historia de la apologética

(77) PL, 83.

(78) PL, 96, 51-110. Véase también la moderna ed. de V. BLANCO GARCÍA, Madrid, 1937.

(79) PL, 96, 537-586.

(80) Cfr. *Epistulae* 14, 16, 18, 20, PL, 121, 478-514. Véase J. MADDOZ, *Epistolario de Alvaro de Córdoba*, Madrid, 1947.

(81) PL, 149, 337-368. No es segura la originalidad de este escrito. Compuerto, al parecer, por el pretendido converso Samuel el Marroquí, sería traducido posteriormente en 1339 del árabe al latín por Alfonso Buenhombre: *Epistola Rabbi Samuelis* etc. (cfr. T. y J. CARRERAS ARTAU, o.c., I, 48). Recientemente L. SERRANO, *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alfonso de Cartagena*, Madrid, 1942, 17, n. 18, atribuye no la traducción, sino la misma composición de la carta a Alfonso de Burgos, titulado Buenhombre, apellido hebreo muy frecuente en Castilla y Navarra.

antijudaica por ser el primer cristiano conocedor de la literatura rabínica y que por lo mismo utiliza en sus controversias, además del Antiguo Testamento, pasajes del Talmud y de los Midrashim (82). En el siglo XII San Martín de León recoge la apologética anterior, sobre todo de San Isidoro, en una obra de polémica antijudaica, centrada en torno a los misterios de la Trinidad y la Encarnación, de tonos duros y violentos. El autor cree que sus argumentos son apodícticos y que sólo la mala fe de los judíos los convierte en ineficaces. Estos yerran no por ignorancia sino por malicia y por ello son culpables ante Dios, hasta que llegue el día en que abran los ojos a la luz de Cristo (83).

A partir del siglo XIII la controversia antijudía toma la forma de discusiones públicas. Este nuevo tipo de polémica religiosa tiene su origen en la discusión contra el Talmud, habida en París en 1240 en presencia Guillermo de Alvernia y Alberto Magno, por el judío converso Nicolás Donin. El acontecimiento repercutió inmediatamente en el Reino catalano-aragonés y dió lugar a una serie de controversias antijudaicas preparadas por lo general por miembros de la Orden de Predicadores. Estas controversias fueron en algunas ocasiones extraordinarias como las de Barcelona (1262) y Tortosa (1413); otras veces ordinarias por medio de predicaciones apologéticas en las sinagogas, a las que los judíos por decretos reales estaban obligados a asistir. Los Dominicos catalanes se prepararon de un modo particular para esta nueva forma de la misión judaica. Bajo el impulso de San Ramón de Penyafort (84), a cuyos ruegos Tomás de Aquino escribió entre 1259-1261 la *Summa contra gentiles*, la Orden de Predicadores erigió escuelas de lenguas orientales en Murcia, Túnez, Barcelona y, posteriormente, en Valencia y Játiva (85). Del celo particular del dominico catalán por el estudio del hebreo con fines misionales nos cuenta su biografía trecentista: "También en hebreo, con su consejo y ayuda, muchos religiosos se han instruído tan perfectamente, que pueden argüir a los judíos y aún echarles en cara su malicia y error. Ya no pueden éstos, como era su antigua costumbre, negar el texto auténtico e intercalar las glosas

(82) PL, 157, 535-671.

(83) Cfr. A. VIÑAYO, *San Martín de León y su apologética antijudía*, Madrid, 1948.

(84) Véase sobre este conocido dominico catalán F. VALLS TABERNER, *San Ramón de Penyafort*, en: *Obras selectas*, I, Madrid-Bracelona, 1953.

(85) Cfr. J. M. COLL, *Escuelas de estudios orientales en los siglos XIII y XIV*, en: AST, 17 (1944), 115-138; 18 (1945), 59-89.

de sus doctores" (86). De hecho sabemos que los dominicos catalanes no se contentaban con estudiar la lengua hebrea, sino que al mismo tiempo estudiaban también el Talmud, los comentarios rabínicos, la *Summa contra gentiles* del Aquinatense y el *Pugio fidei* de Ramón Martí. Todo ello dará un nuevo matiz a la controversia antijudía. Los nuevos predicadores cristianos procurarán atacar al adversario con sus propias armas. En el centro de la discusión estará no solo el Antiguo Testamento, sino sobre todo, como había iniciado ya Pedro Alfonso, el Talmud y la literatura rabínica.

Punto culminante de todo este movimiento son las dos polémicas de Barcelona y Tortosa. La polémica de Barcelona fue ordenado por el propio Rey Jaime I a sugestión de Ramón de Penyafort (87). Fueron sus protagonistas, de parte cristiana, el converso dominico, Pablo Crestiá y, de parte judía, el famoso rabino gerundense Mosé ben Nahaman, llamado vulgarmente Bonastruc de Porta. La discusión, llevada a cabo probablemente en catalán, se abrió solemnemente el 20 de julio de 1263 en el palacio real de Barcelona. Estaban presentes el propio Rey Don Jaime y Ramón de Penyafort, además de numerosos prelados, teólogos y nobles. El dominico, apoyándose en la autoridad del Antiguo Testamento y de los Libros sagrados admitidos por los judíos, quiso demostrar al rabino los siguientes cuatro puntos: 1) El Mesías vino ya al mundo; 2) conforme a lo anunciado por los profetas, el Mesías fue a la vez Dios y hombre; 3) de acuerdo también con los Libros sagrados, el Mesías tuvo que padecer y morir para redimir al género humano; 4) los aspectos legales y ceremoniales de la Ley Antigua han cesado con el advenimiento del Mesías. Nahaman, a quien el Rey Jaime había concedido plena libertad de palabra, opuso al dominico que los pasajes del Talmud, alegados en favor de la tesis cristiana, admitían una interpretación no-cristológica e indicó que la diferencia fundamental entre

(86) Cfr. F. VALLS TABERNER, o.c., 321.

(87) Sobre la disputa de Barcelona véase los trabajos de I. LOEB, *La controverse de 1263 à Barcelone entre Paulus Christiani et Moïse ben Nachman*, en "Rev. Étud. Juives", 15 (1878); H. DENIFLE, *Quellen zur Disputation zu Barcelona 1263*, en: "Histor. Jahrb.", 8 (1878); J. MILLÁS, *Sobre las fuentes documentales de la Controversia de Barcelona en el año 1263*, en: "Anales de la Univ. de Barcelona", 1940, 25-44; C. ROTH, *The Disputation of Barcelona (1263)*, en: "The Harvard Theol. Rev.", 43 (1950), 117-144. Cfr. también la exposición de F. VALLS TABERNER, *San Ramón de Penyafort*, l.c., 321 ss. y Y. BAER, *A history of the Jews in Christian Spain*, I, 152 ss.

el Judaísmo y el Cristianismo residía precisamente en su diversa concepción del Mesías. Máe aún, pasando al ataque, calificó de absurdo el concepto cristiano de Dios. La disputa prosiguió los días 27, 30 y 31 de julio sin resultado satisfactorio para el intento apologético del dominico. Mientras que el acta oficial latina nos habla de que el rabino gerundense fue confundido y abucheado por judíos y cristianos, el acta hebrea, escrita por el propio Nahaman, refiere contrariamente que el judío hubo de cesar en la discusión por consejo del Rey, quien además le proveyó de 300 sueldos para el viaje de regreso a Gerona. En realidad ninguna de las dos fuentes es plenamente objetiva, como lo manifiesta su tono polémico, a veces incluso insultante (88). En todo caso, el Rey dispuso como consecuencia de la disputa que una comisión de teólogos, formada por el Obispo de Barcelona, el Prior del convento dominicano de Santa Catalina, Arnaldo de Segarra, y Ramón Martí examinara los libros rabínicos. La sentencia final no fue condenatoria, sino sólo expurgatoria de los pasajes que contenían blasfemias contra el Cristianismo (89).

La disputa de Tortosa constituye, sin duda alguna, la mayor controversia judeo-cristiana de la historia europea (90). Su organizador es un converso natural de Lorca, llamado Jerónimo de Santa Fe (antes Josua ha-Lurqui), bautizado en 1412 en Alcañiz por San Vicente Ferrer. Médico a la sazón del Antipapa Pedro de Luna, logró para su proyecto el pleno apoyo del tenaz Pontífice (91). Los preparativos para la gran disputa se llevaron a cabo con enorme rapidez. A fines de noviembre

(88) Cfr. J. MILLÁS, l.c., 25-44.

(89) Cfr. F. VALLS TABERNER, l.c., 321 ss.

(90) Sobre la disputa de Tortosa véase A. POSNANSKI. *Le colloque de Tortose et de San Mateo*, en: "Rev. Étud. Juives", 74-76 (1922-23); F. BAER, *Die Disputation von Tortosa*, en: "Spanische Forschungen der Görresgesellschaft", 3 (1931) 307-336; A. PACIOS, *La disputa de Tortosa*, 2 vols., Madrid, 1957. Pacios en su reciente monografía denomina esta disputa "la más importante de las disputas habidas en el Medievo entre cristianos y judíos" (p. 5).

(91) Benedicto XIII, lo mismo que su antiguo confesor, San Vicente Ferrer, se interesaba grandemente por la conversión de los judíos. Estando en Pamplona discutió con Rabí Sem Tob ben Isaac Saprut y en el catálogo de su biblioteca de Peñíscola se encuentran algunos escritos de controversia anti-judaica. Cfr. P. GALINDO ROMERO, *La biblioteca de Benedicto XIII*, Zaragoza, 1929, 157. Véase sobre el famoso y discutido antipapa N. VALOIS, *La France et le grand schisme d'Occident*, 4 vols., París, 1896-1902 y S. PUIG, *Pedro de Luna, último Papa de Avignon*, Barcelona, 1920.

de 1412 fue enviado a todas las juderías de la Corona de Aragón un escrito apologético de Jerónimo, el *Séfer ha-Piqqurim*, junto con la orden de que cada una de ellas enviase a la reunión dos o cuatro de sus sabios rabinos. La controversia se abrió el 7 de febrero de 1413. Estaba presente el Antipapa con toda su Corte, entre setenta Cardenales, Arzobispos y Obispos y más de mil personas entre príncipes y ciudadanos. La dirección de la disputa la llevaba en persona el propio Benedicto XIII, y en su ausencia el General de los Dominicos, Juan de Podianucis, el Maestro del Sacro Palacio, Sancho Porta y el Cardenal Pedro de Santángel. De parte cristiana, el peso de la disputa recayó en Jerónimo de Santa Fe. De parte judía estaba presente el más eminente pensador judío de la península después de la muerte de Hasday Crescas: Josef Albó de Daroca, además de otros sabios rabinos como R. Ferrer, R. Selomó Isaac y R. Astruch ha-Leví. La controversia duró casi dos años: desde el 7 de febrero de 1413 hasta el 14 de noviembre de 1414. Su núcleo central fue la discusión sobre la venida del Mesías. De nuevo salió a la luz la diferente concepción del Mesías en el Cristianismo y el Judaísmo contemporáneo: Redentor terrenal y político para estos últimos, espiritual y trascendente para los primeros. De ahí que las razones alegadas por los cristianos para probar que el Mesías ya había venido, no sacasen a los judíos de su punto de vista de que el Mesías todavía debía venir. Si los judíos se negaban a creer en la venida del Mesías, es que el Mesías cristiano no cumplía con sus condiciones mesiánicas. Por eso, Jerónimo de Santa Fe quiso demostrar a los judíos con pasajes bíblicos y rabínicos que el Mesías verdadero tenía las cualidades que le atribuían los cristinos, a lo que los rabinos respondieron que tales pasajes no podían interpretarse aisladamente, sino sólo en su conjunto. Jerónimo pasó luego a atacar con éxito los errores del Talmud. Mientras que un grupo de rabinos tomó como táctica la inhibición, Josef Albó y R. Ferrer intentaron defenderlo a toda costa. Sin embargo, a pesar de la altura científica y humana de los representantes del Judaísmo hispano, hay que reconocer que la disputa no les fue favorable. A medida que la controversia avanzaba, aumentaban cada vez más las conversiones de grandes masas de judíos. A ello contribuyó en cierta medida, junto al desengaño que el curso desfavorable de la controversia provocó en los medios populares judíos, el cambio ya entonces iniciado hacia una política de presión e intolerancia. De hecho, la disputa de Tortosa, tanto por esa ola de conversiones que provocó, como

por las medidas prohibitorias que la siguieron, representó un gran desastre para el Judaísmo peninsular (92).

Con el nuevo tipo de controversia antijudía surgió también una nueva forma de la literatura apologética. Su primer y principal representante es el dominico catalán Ramón Martí. Discípulo en París de Alberto Magno y condiscípulo de Tomás de Aquino, Ramón Martí formó parte más tarde de aquel grupo de 8 religiosos, "escogidos de nación catalana", que a instancia de Ramón de Penyafort el capítulo de Toledo destinara al estudio de lenguas orientales de Murcia (93). Su preparación en las lenguas y la teología árabe y hebreas, junto con sus estudios universitarios en París, le capacitaron para una acción apologética a tono con el momento espiritual de su país y de su época. De él nos dice el cronista Pedro Marsilio: "Multum sufficiens in latino fuit, philosophus in arábico, magnus rabinus in hebraico et in lingua chaldaica multum doctus" (94). Sus obras de polémica antijudía son el *Capistrum Judaeorum* y, sobre todo, el famoso *Pugio fidei* (95). Esta última obra debía convertirse en el manual de apologética más utilizado en las controversias de la época. Siguiendo un plan de Al - Gazhali, Ramón Martí divide a los hombres según sus diversas creencias. Hay hombres que se atienen a la pura ley natural: los gentiles, y hombres que aceptan una ley positiva, recibida por revelación y conservada en un libro: cristianos, judíos y musulmanes. En consecuencia, el dominico catalán, siguiendo en esto a la *Summa contra gentiles* del Aquinatese (96), desarrolla en la primera parte de su obra una justificación

(92) Véase el juicio que la disputa y sus consecuencias merece, desde sus respectivas fuentes y puntos de vista cristiano o judío, a A. PACIOS, o.c., I, 40-84 y Y. BAER, *A History of the Jews in Christian Spain*, II, 410-449.

(93) Sobre Ramón Martí y su pensamiento apologético véase la excelente exposición de T. y J. CARRERAS ARTAU, *Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, I, 144-170. Cfr. asimismo J. J. BERTHIER, *Un maître orientaliste du XIIIe siècle, Raymond Martí*, en: "Archiv. Fr. Praed.", 6 (1936), 302 ss.

(94) Cfr. QUETIF-ECHARD, *Scriptores O. P.*, I, 396.

(95) La primera obra es todavía inédita; la segunda fue editada por BOSQUET con notas de J. DE VOISIN, *Pugio fidei Raymundi Martini ordinis Praedicatorum adversus mauros et judaeos*, París, 1651.

(96) Sobre el problema de la dependencia de Ramón Martí del texto tomista de la *Summa contra gentiles* véase el estudio de P. L. GETINO, *La Summa contra gentes y el Pugio fidei*, Vergara, 1905, en respuesta a la tesis contraria, hoy inaceptable, de M. ASIN PALACIOS, *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*, en: *Homenaje a D. Francisco Cordera*, Zaragoza, 1904, 320-23 y *Huellas del Islam*, Madrid, 1941, 65.

racional de la fe en Dios contra los gentiles (97). La segunda y tercera parte establecen, en cambio, contra judíos y mahometanos la verdad de la revelación cristiana: cumplimiento de las profesías en Cristo, Trinidad, Encarnación, Redención y demás dogmas específicos del Cristianismo. La novedad del apologeta catalán estriba en el abundante uso de la tradición judía. En su obra utiliza además de la Biblia, los *Midrashim* y *Targumin*, el *Talmud* en sus diversos tratados, amén de otras fuentes hebreas como escritos de Maimonides, Abraham ibn Ezra, Quimhi, Rasi y otros autores de menor valía (98).

En la obra de Ramón Martí inspiraron el Obispo de Huesca Bernardo Oliver su *Tractatus contra caecitatem judaeorum* (99) y el inquisidor Nicolás Eymerich las invectivas antijudaicas de su *Directorium inquisitorum*. Como es sabido, Eymerich extiende en esta obra la jurisdicción de la Inquisición no sólo a los cristianos pasados al Judaísmo o a los judíos conversos que reniegan de su nueva fe, sino incluso a los mismos judíos no bautizados en las cuestiones comunes a las dos religiones, como son los delitos de ateísmo e invocación de los demonios (100). Ecos del *Pugio* se encuentran también en el converso Alfonso de Valladolid (originariamente R. Abner de Burgos), autor de varias obras de polémica antijudaica que han llegado hasta nosotros en hebreo o en su traducción castellana como las *Maldiciones de los judíos*, las *Batallas de Dios*, el *Tratado de las tres creencias* y, sobre todo, el *Mostrador de Justicia*, en la que, el apologeta cristiano, en forma de diálogo entre un “mostrador” cristiano y un “rebelde” judío, recoge la

(97) Cfr. T. y J. CARRERAS ARTAU, o.c., 159 ss.

(98) Sobre la autenticidad de los textos judíos citados por R. Martí, puesta en duda por Y. BAER, *Ha-Midrashim ha-mezuyyafim shel Raimundo Martini u-mequman bemilhamat ha-dat shel eseme-habenaesem*, en: “Sefer Zikkaron”, Jerusalén, 1942, cfr. S. LIEBERMANN, *Raimund Martini and his alleged Forgeries*, en: “Historia Judaica”, 5 (1943), 87-102 y A. DIEZ MACHO, *Acerca de los Midrasim falsificados de Raimundo Martí*, en: “Sefarad”, 9 (1949), 16-196.

(99) Cfr. H. VENDRELL, *La obra de polémica antijudaica de Fr. Bernardo Oliver*, en: “Sefarad”, 5 (1945), 303-336.

(100) Cfr. *Directorium inquisitorum*, II, Ed. Rom., 376: “Si ergo inveniuntur Judaei in his, quae nobis Christianis et eis sunt communia, delinquere, verbo vel facto ea abnegando, ut si asserant verbo Deum non unum esse vel facto daemones sacrificando... debent ut haeretici in eorum lege et ut fautores haereticorum contra legem Christi et inductores arctari et puniri per Episcopum et Inquisitores, iudices fidei”.

experiencia de su propia conversión. La polémica acerada de Alfonso de Valladolid pesó grandemente en los destinos del Judaísmo peninsular (101).

Aunque, desde un punto de vista histórico, continúa en Cataluña la tradición apologética de Ramón Martí y Bernardo Oliver, el famoso médico y extravagante escritor Arnau de Vilanova, muestra en éste como en otros aspectos una personalidad acusadísima (102). Arnau de Vilanova, discípulo de otrora de Ramón Martí en la Escuela de lenguas de Barcelona, entra en la lid antijudaica con una obra originalísima y sin precedentes, la *Allocutio super Tetragrammaton*, en la que pretende mostrar, seguramente no sin influjo del misticismo cabalístico de Abraham Samuel Abul-Afia, quien en su *Ora-Sekel* había especulado con las letras de *Tetragrammaton*, que el misterio de la Trinidad está nificado en el misterio del nombre hebreo de Dios (103).

También la disputa de Tortosa fue a su vez continuada por una intensa campaña literaria. En ella intervienen con sendos tratados el gran predicador valenciano Vicente Ferrer (104) y el converso tarraconense Pedro de la Cavallería (105) y, sobre todo, el famoso rabino mayor de Burgos, más tarde Obispo de la misma ciudad, Salomón Leví, bautizado en 1390 con el nombre de Pablo de Santa María (1350-1435). Su obra *Scrutinium Scripturarum*, réplica a un escrito an-

(101) Cfr. F. BAER, *Abner aus Burgos*, Berlín, 1929.

(102) Véase sobre este aspecto de la biografía arnaldiana J. CARRERAS ARTAU, *Arnaldo de Vilanova, apologista antijudaico*, en: "Sefarad", 7 (1947), 49-61; J. MILLÁS, *Nota bibliográfica acerca de las relaciones entre Arnaldo de Vilanova y la cultura judaica*, en: "Sefarad", 16 (1956), 149-153.

(103) Cfr. la edición de J. CARRERAS ARTAU, en "Sefarad", 9 (1949), 75-105. A diferencia de Carreras el historiador judío Y. BAER, *A History of the Jewes in Christian Spain*, 434, nota 8, opina que el conocimiento que Arnau de Vilanova tuvo del Judaísmo dependía del *Pugio fidei* de Ramón Martí. Véase asimismo M. BATLLORI, *La documentación de Marsella sobre Arnau de Vilanova y J. Blasi*, en: AST, 12 (1948) 57 ss.

(104) Cfr. *Tractatus contra perfidiam judaeorum*, Vat. lat. 1043; véase GARRASTACHU, *Los manuscritos del Cardenal Torquemada*, en: "La Ciencia Tomista", 41 (1930), 199. Sobre la polémica antijudaica del Santo valenciano cfr. J. MILLÁS, *San Vicente Ferrer y el antisemitismo*, en: "Sefarad", 10 (1950), 182 ss; F. VENDRELL, *La actividad proselitista de San Vicente Ferrer durante el reinado de Fernando I de Aragón*, en: "Sefarad", 13 (1953), 87-104.

(105) Cfr. *Liber de fide in Christum adversus Sarracenos et Judaeos*, Bibl. Nat. París, Cod. lat. 3362. Véase MAZZANTINI, *La biblioteca dei Re d'Aragona in Napoli*, 1897, 10.

ticristiano de Josef Albó, resuelve en forma de diálogo entre Saulo y Pablo las dificultades judías respecto al Cristianismo (106). Pablo de Santa María es también autor de una interesante respuesta a la carta que, a raíz de su conversión, le envió su antiguo discípulo Josua ha-Lorquí, a quien hemos ya encontrado como Jerónimo de Santa Fe llevando el peso de la disputa de Tortosa. Esta literatura prosigue luego a lo largo del siglo XV. Alfonso de Cartagena, hijo de Pablo de Santa María y, como su padre, Obispo de Burgos, dirige a Juan II la obra apologética *Defensorium unitatis christianae*, en la que intenta proteger a los conversos contra las rigideces de Pedro Sarmiento (107). Finalmente Fray Alonso de Espina (1495), incansable debelador del Judaísmo, en su obra *Fortalitium fidei* llega a la conclusión, que hay que establecer una Inquisición para los conversos y expulsar a los judíos recalcitrantes. Con ello la controversa antijudaica dejaba de lado los argumentos religiosos para entrar en el terreno del antisemitismo político.

Como es natural, los judíos españoles no permanecieron inactivos en la defensa y propagación de su fe. Su labor apologética fue en parte defensiva y en parte con una clara intención proselitista. Por desgracia, sólo podemos dar de ella aquí una somera noticia. Prescindiendo de una crítica a los Evangelios de Jakob ben Roben que se remonta a 1170, la literatura judía de polémica se desarrolla sobre todo a partir del siglo XIII, como respuesta a las controversias apologéticas de los cristianos. Así un discípulo de Mosé ben Nahman, Selomo ben Adret de Barcelona, replica por escrito a Ramón Martí (108), mientras que Isaac Pollegar con el *Ezer ha-Oat* y Sem Tob ben Isaac Saprut, con el *Eben Bohan* contestan al *Mostrador de justicia* de Alfonso de Valladolid (109). Pero son sobre todo Hasday Crescas, Josef Albó y Simón

(106) Cfr. la edición de Estrasburgo, 1469. Véase sobre este famoso converso F. CANTERA, *La conversión del célebre talmudista Salomón Levi*, Santander, 1933; ALVAR GARCIA DE SANTA MARIA, *Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*, Madrid, 1952; L. SERRANO, *Los conversos D. Pablo de Santa María y D. Alonso de Cartagena*, Madrid, 1942.

(107) Véase M. ALONSO, *Don Alfonso de Cartagena, Defensorium unitatis christianae*, Madrid, 1943. Cfr. sobre Alfonso de Cartagena la monografía de L. SERRANO, arriba citada.

(108) Véase sobre este apologeta judío G. SARTON, *Introduction to the history of science*, II, 884; R. MALLOFRÉ, *Rabí Salomó ben Adreth de Barcelona*, en: "Criterion", 5 (1929), 46-55.

(109) Cfr. J. M. SANZ ARTICUBILLA, *Los judíos en Aragón y Navarra*.

ben Semah Duran, quienes, han de levantar esta literatura a una altura considerable. Hasday Crescas (1340-1410), verdadero patriarca del Judaísmo peninsular en los tiempos difíciles de las matanzas de 1291 escribe una "Refutación de la ley cristiana", a fin de oponerse a la corriente de conversiones que se iniciaba entre sus correligionarios (110). Finalidad semejante, unida a una clara intención apologética, tienen la obra *Magen Abot* de Simón ben Semah Duran (1361-1444) (111) y, sobre todo, la obra *Iqqarim* de Josef Albó (+ 1444) (112). Esta línea apologética es proseguida por Hayyim ben Musa (1380-1460) en su *Magen Weromah* vindica los títulos de la fe judaica contra los influjos racionalistas. Finalmente R. Profeit Duran ha -Efordí cierra esta literatura con dos obras eminentemente polémicas: *Al tehi ha-Abotea* y *Kelimmat ha-Goyim*, en las que pasando al ataque, intenta demostrar la irracionalidad de los dogmas cristianos.

ACTITUD DE RAMON LLULL FRENTE AL JUDAISMO

A partir de ese ambiente de la España medieval, entremezclado de intransigencia y tolerancia, contactos culturales y controversias religiosas, comprenderemos ahora mejor la compleja actitud de Ramón Llull para con el Judaísmo. Pues Llull es un hijo genuino de su país y de su época. Y esto quiere decir en nuestro caso concreto: los territorios de la Corona de Aragón a fines del siglo XIII y comienzos del XIV, insertos geográfica, política y culturalmente en el doble horizonte hispano y mediterráneo con su característico cruzamiento de religiones y pueblos (113). Pero, sin ir más lejos, Ramón Llull vivió en su propia

Nuevos datos biográficos relativos a Sem Tob ben Ishag Saprut, en: "Sefarad", 5 (1945), 337-366.

(110) Sobre Hasday Crescas véase la literatura arriba citada, nota 44.

(111) Cfr. I. EPSTEIN, *The Responsa of Rabbi Simon ben Zeman Duran as a source of the History of the Jews in North Africa*, Londres, 1930.

(112) El libro de J. Albó, *Iqqarim*, ha sido publicado en Estados Unidos en 1930. Cfr. sobre este pensador y apologeta judío J. HUSIK, *Joseph Albó, the last of the medieval Jewish philosophers*, en: "Proceedings of the American Academy for Jewish Research", 1928-30, 61-72.

(113) Sobre este horizonte histórico de Llull véase el estudio de E. COLOMER, *Das Selbstverständnis des Ramon Llull*, en: "Miscellanea mediaevalia", III: *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen*, Berlín, 1964, 164 s. Cfr. asimismo M. BATLLORI, *Ramón Llull en su mundo*, en: *Introducción a Ramón Llull*, I, Madrid, 1960, 5; R. D. F. PRING MILL, *El*

isla natal de Mallorca la convivencia de los hombres de las tres religiones. En Mallorca recién conquistada por Jaime I abundaban todavía los grupos de mudéjares, dedicados a la agricultura y a la artesanía. Por su parte, los judíos llevaban también una vida de relativa libertad y prosperidad. Bien tratados por lo general en los *Repartiments*, hechos en la isla por el Rey Jaime I, se dedicaban eficientemente al comercio y mantenían relaciones íntimas con las comunidades judías de la península y del Norte del Africa (114). Llull está tan inserto en este ambiente que para él, como para el español de entonces, los hombres se dividen ante todo en creyentes de las tres religiones: "Christiani, judaei, Sarraceni et quacumque alia secta" (115). El sabe muy bien que existen además los gentiles. Pero, por lo general, estos últimos, están fuera del horizonte de sus intereses más urgentes e inmediatos. Sólo en alguna ocasión, como en el *Libre del Gentil e los tres savis* los utiliza como recurso literario y en el caso concreto de los Mongoles llega a interesarse por su conversión, como se desprende del *Liber Tartari et Christiani*. En cambio, judíos y musulmanes, están siempre presentes en su mente y en su pluma. Ellos constituyen para él los "infieles". "Impono istud nomen 'fidelis' Christiano; istud nomen 'infidelis' Judeao et Saraceno" (116). Mas aún, como se desprende de una interesante interpretación del noveno mandamiento relativo a la mujer del prójimo, el auténtico prójimo para Ramón Llull es indiferentemente el cristiano, el judío o el mahometano (117).

microcosmos lul·lià, Oxford, 1962, 10 s.; E. W. PLATZECK, *Raimund Lull, Sein Leben, seine Werke, die Grundlagen seines Denkens*, I, Düsseldorf, 1962, 3 s.; A. LLINARÉS, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Grenoble, 1963, 23 ss. Batllori sitúa a Llull en el marco de los tres mundos latino, bizantino e islámico (p. 5). Pring Mill cree más acertado colocar su pensamiento en el horizonte de las tres grandes religiones contemporáneas; Cristianismo, Judaísmo, Islam (p. 17). Platzeck comprende la personalidad de Llull desde el ambiente cultural del mundo mediterráneo y, muy particularmente, de las perspectivas político-religiosas de la Casa de Aragón (p. 3 ss.). Llinarès encuadra la acción y el pensamiento de Llull en el mundo político-cultural del Reino catalano-aragonés, en contacto abierto con los estados musulmanes de Africa del norte (p. 23 ss.).

(14) Cfr. J. MILLAS, *El 'Liber praedicationis contra Judaeos' de Ramón Llull*, Madrid-Barcelona, 1957, 14. Sobre los judíos mallorquines en la época de Llull véase el estudio de A. PONS, *Los judíos del Reino de Mallorca durante los siglos XIII y XIV*, en: "Hispania", 20 (1960), 3-54; 163-266.

(115) *Liber de convenientia fidei et intellectus in obiecto*, 3 (M. IV, 4b).

(116) *Liber de Deo maiore et Deo minore*, Prol. (OL, I, 489).

(117) Cfr. *Libre de contemplació en Déu*, c. 263, 11(ORL, VI, 328).

En estas circunstancias no es de extrañar que el misionero que en Llull se sobrepone al pensador y al escritor —su pensamiento brota del ideal de la misión y está el servicio de este mismo ideal— haya hecho de la conversión de judíos y mulsumanes al fin de su vida y de su obra. Tres razones le mueven principalmente a ello (118). En primer lugar el amor de Dios y el celo de su gloria. En segundo lugar el deseo de la salvación de tantos infieles que se “pierden por ignorancia”. En tercer lugar el logro de aquel ideal medieval de unidad religiosa de la humanidad en una Cristiandad universal, del que Llull nos ha trazado algunas de las más expresivas formulaciones. Recordemos, como ejemplos típicos, la frase del *Libre de sancta Maria*: “E pus que tots quants som no havem mes un Deu, un senyor, una reina e una dona, que tots ensems, ço es saber, tots quants homens ha en lo món, no hagen mes una fe, una creença, ço es, la sancta fe crestiana” (119). O aquella otra, todavía más utópica, del *Blanquerna*: “Com en tot lo món no sia mas un lenguatge, una creença, una fe, conseqüent un papa” (120).

Esta visión esencialmente religiosa y misionera determina y explica la actitud de Llull para con los judíos. En ella no interviene ningún motivo que no sea casi exclusivamente de índole religiosa. La grandeza y la miseria del pueblo judío depende a sus ojos de su condición de pueblo de Dios, elegido y reprobado. Así lo expone Ramón a su propio hijo en el *Libre de doctrina pueril*: “En aquell temps eren, fill, los jueus amics de nostre Senyor Deu, e creïen en ell e eren contre los pobles qui creïen en ydoles...” ¿Sabs, fill, per que Deus donà als jueus la lig? per so que no fossen en la error en la qual eren les altres gents qui creïen en ydoles, e per assò que en lo lur poble agués prophetes qui denunciassen lo aveniment de nostro Senyor Jhesu Christ, e que en aquell poble des jueus nasqués nostra dona Santa Maria, en qual se encarnàs lo Fill de Deu” (121). Sin embargo, a esta grandeza primera siguióse luego por su culpa la presente miseria: “... e car tractaren la passió del Fill de Deu, per assò los ha Deus punits a sser servos de totes gents, e son los pus avilats e los pus volpeys homens

(118) Cfr. R. SUGRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle, docteur des Missions, avec un choix de textes traduits et annotés*, Friburgo (Suiza), 1954, 51.

(119) *Libre de Sancta Maria*, c. 20 (ORL, X, 152 s.).

(120) *Libre de Blanquerna*, c. 94 (ORL, IX, 363).

(121) *Libre de doctrina pueril*, c. 13,3 y 6 (ORL, I, 29 s.).

quí sien. Nulls homens no son de pus ávols fets que'ls jueus, ne no han Reys ne prínceps los quals han totes gents; e per la servitud en que son, no poden tenir la ley vella ne'ls establiments d'aquella; e en axi com en lo comensament Deus los honrà sobre tots los altres pobles, enaxi per la colpa e per la viltat en que son, mayor que altres pobles, los té pus deshonrats la justicia de Deu" (122).

Sería erróneo ver en estas palabras un reflejo de antisemitismo racial o político. Tales sentimientos no son propios del hombre optimista que fue Llull y, de hecho, no aparecen en sus obras. Si en un pasaje del *Libre de meravelles* alude Llull a las riquezas de los judíos y al valimiento que éstas les consiguen ante los reyes, la motivación no es de orden económico-social sino puramente religiosa. Una llamada a los príncipes para que no olviden sus obligaciones como defensores de la fe cristiana. El pasaje nos da una muestra de intransigencia religiosa, pero no de antisemitismo político (123).

De acuerdo con ese fondo religioso de Llull en el estudio que sigue vamos a desarrollar dos aspectos de su actitud para con los judíos. El primero está determinado por su acción misionera; el segundo por su obra apologética. Ambos aspectos se complementan mutuamente y nos dan juntos la personalidad total de Ramón Llull como misionero y pensador al servicio de la verdad cristiana.

RAMON LLULL Y LA MISION JUDIA.

Los métodos que rigen la acción misionera de Llull en relación con el Judaísmo coinciden en substancia con los que adoptó frente al Islam (124). Estos métodos, condicionados históricamente por el ambiente de una época, en la que se empieza a sustituir el ideal de cruzada por el de la misión, son al mismo tiempo característicos de aquel franciscano injertado de dominico que fue Ramón Llull, en el que el corazón se asocia a la inteligencia, la utopía se da la mano con el sentido practico. Vamos a dar aquí un breve esbozo de los principales aspectos del plan luliano.

a) *Escuelas de lenguas*. Para convertir a los infieles precisa antes conocer su lengua y su cultura. De ahí la insistencia con que Llull

(122) *Ibid.*, c. 69,7-8 (ORL, I, 123).

(123) Cfr. *Felix de les meravelles del mon*, II, c. 49. (ed. Rosselló, 224).

(124) Cfr. sobre los métodos misioneros de Llull la monografía de R. SU-GRANYES DE FRANCH, *Raymond Lulle, docteur des Missions*, 57 ss.

a lo largo de su vida vuelve sobre su plan de creación de escuelas de lenguas orientales. Ya hemos visto que la primera idea de tales escuelas brota en el seno de la Orden de Predicadores y es llevada a la práctica con particular empeño por los dominicos catalanes. Ramón Llull estuvo en contacto directo con la Orden y, en particular, con Ramón de Penyafort (125). Nada de extraño, pues, que el mallorquín se apropiase el plan del dominico catalán y se entregase a su realización con aquel entusiasmo y tenacidad que él ponía en todas sus empresas. Por una vez ve Llull realizado su sueño en el Colegio de la Santa Trinidad de Miramar, dotado generosamente en 1274 por el Infante Don Jaime y destinado a la formación de 13 Frailes menores. Pero el posterior fracaso de esta institución, no le hará retroceder en su primer propósito. En sus diversos escritos (126), en sus Peticiones a Papas y Concilios (127) y en sus diversos proyectos misionales como el *Liber de Fine* (128) y el *Tractatus de modo convertendi infideles* (129), Ramón reitera una y otra vez su plan primitivo. Mas aún, lo amplía en el sentido de fundar cátedras de lenguas orientales: árabe, hebreo, siríaco y griego en los principales centros universitarios y de dotar con bolsas de estudio a los estudiantes que las frecuenten (130). Hacia el ocaso de su vida Ramón Llull experimentó la satisfacción de ver realizado de nuevo —por desgracia sólo en el papel— su gran sueño. A su petición de establecer centros de estudios orientales en Roma, París y Toledo (131), el Concilio de Vienne responde con la institución de 5 colegios para el estudio del árabe, el hebreo, el siríaco y el griego en Roma, Bolonia, París, Oxford y Salamanca (132).

(125) Cfr. *Vita coetanea*, 10.

(126) Cfr. entre otros *Libre de contemplació*, c. 346, 10; *Blanquerna*, c. 80, 3; *Doctrina pueril*, c. 83, 7.

(127) Cfr. *Petitio Raymundi pro conversione infidelium* y *Petitio Raymundi in Concilio generali ad acquirendam Terram sanctam*, ed. H. WIERUSZOWSKI, en: *Miscellanea lul-liana*, Barcelona, 1935, 416-19 y 419-25.

(128) Cfr. A. GOTTRON, *Ramon Lulls Kreuzzugsideen*, Berlín-Leipzig, 1912, 67.

(129) Cfr. R. SUGRANYES DE FRANCH, o. c., 134.

(130) Cfr. *Petitio Raymundi in Concilio generali*, ed. H. WIERUSZOWSKI, 419 ss. y *Liber de fine*, ed. A. GOTTRON, o.c., 68.

(131) Cfr. *Petitio Raimundi in Concilio generali*, *ibid.*

(132) Cfr. B. ALTANER, *Raymundus Lullus und der Sprachkanon des Konzils von Vienne*, en: "Hist. Jahrb.", 53 (1933), 109-129.

b) *Controversias apologéticas.*

También en este nuevo aspecto de su plan misional Llull no hace sino apropiarse una institución de su época. Sólo que el escritor mallorquín les confiere una atmósfera peculiar, llena de serenidad, cortesía y mutua tolerancia que contrasta con las prácticas de la época: “disputando benigne et amicabilem conferendo”, como escribe Llull en su *Petitio pro conversione infidelium* al Papa Bonifacio VIII (133). El mejor ejemplo de esta controversia elevada y pacífica —más bien diálogo que no disputa— nos lo da el propio Llull en sus obras apologéticas. Más adelante, al tratar de su actividad de escritor, volveremos más despacio sobre el tema. En cambio será bueno recordar aquí el cuadro delicioso que Llull nos ha trazado en el *Blanquerna* de su modo original de concebir la controversia religiosa. “Lo cardenal qui servía l'ufici de In terra pax hominibus bonae voluntatis, trametía per tota la ciutat de Roma ses espies per espia si null home era en treball ab altre; e açò meteix faía per diverses terres; e tots jorns tractava de pau aytant com podía. Esdevenç-se un dia que una espia que el havia tramès per la ciutat de Roma li dix que en aquella ciutat havia un cristià e un jueu qui disputaven tots jorns sobre lurs ligs, e que havien gran treball e la un era contra l'altre dementre se disputaven; e per açò cascú portava a l'altre mala volentat. Lo cardenal anà en aquell loc on disputaven, e parlà ab ells dient estes paraules: Natura es de enteniment que entén mills com hom es alegre e pagat que com es irat, car la ira torba l'enteniment, e per açò l'enteniment no pot entendre ço que entendria si hom no era irat. Altra natura ha l'enteniment a entendre, ço es a saber, que hom aferm possíbol cosa esser aquella cosa que la volentat vol que l'enteniment entena; car si ans que l'enteniment la entena aferma impossibilitat esser en aquella cosa, l'enteniment no serà aparellat com pusca entendre la possibilitat o impossibilitat qui serà intelligible en aquella cosa. Encara ha altra natura l'enteniment a pujar entendre alcuna cosa, ço es a saber, que am egualment la volentat ço que aferma o nega, ans que l'enteniment entena; car com la volentat s'enclina a la una part ans que enteniment la entena, es l'enteniment embargat a entendre... En tal manera adoctrinà lo cardenal los dos savis qui's disputaven, e per la humilitat que ell feu en venir a ellas, que ells foren amics la un de l'altre, e amablement disputaren e s'enteneren, e la veritat atorgava la un a l'altre. Lo cardenal se partí d'ells

(133) Cfr. ed. WIERUSZOWSKI, 416 ss.

e donà-ls sa benedicció, e dix-los que's trametessen joyes la un a l'altre per ço que fossen ocasió d'amistat, per la qual amistat pus leugerament s'entenessen" (134).

Nos consta que Llull discutí dentro de este espíritu con los musulmanes, tanto en tierras catalanas como, sobre todo, con ocasión de sus expediciones misionales a Túnez, Chipre y Bujía (135). Es de suponer que lo mismo haría con los judíos de Mallorca y Barcelona, con los que Llull polemizó en varias ocasiones (136). De las relaciones corteses y humanas que existieron entre Llull y los judíos de Barcelona da testimonio este *incipit* de una obra catalana desconocida: "Als savis jueus de Barcelona, Mestre Abram Demanet i Mestre Aron i Mestre Bon Jué Salomon i altres savis que son en la aljama Ramón Llull, salut" (137).

c) *Predicación forzada*. De nuevo nos hallamos aquí ante un uso de la época. Hijo de su ambiente, Ramón Llull no experimentó ante él la repugnancia que siente el hombre moderno. Al contrario, él vió en esta práctica un instrumento ventajoso e intachable del trabajo misional. Y así no sólo lo recomienda en sus escritos, sino que lo utiliza él mismo (138). Sus obras nos dan de ello abundante testimonio. Así en el *Dictat de Ramon* de 1299 Llull pide el Rey Jaime II ordene a moros y judíos la asistencia a su exposición de la doctrina cristiana (139). El 30 de octubre del mismo año el Rey le concedió el permiso de predicar y enseñar en las sinagogas y mezquitas del Reino (140). En 1301 Ramón Llull hace una petición semejante al Rey de Chipre con ocasión de su estancia en aquella isla. Esta vez la respuesta real fue negativa (141). En 1305, en el *Liber de Fine*, Llull reitera su mismo plan en relación con los judíos. La razón porque éstos no

(134) *Libre de Blanquerna*, IV, c. 81 (ORL, IX, 303 s.).

(135) Cfr. *Vita coetanea*, 26, 32, 34, 37.

(136) Véase más adelante el apartado c) Predicación forzada.

(137) Cfr. J. MILLÁS, *El 'Liber praedicationis contra Judaeos' de Ramón Llull*, 21.

(138) Cfr. la exposición de R. SUGRANYES DE FRANCH, o.c., 69, ss. Véase asimismo B. ALTANER, *Glaubenszwang und Glaubensfreiheit in der Missions-theorie des Raymundus Lullus, Ein Beitrag zur Geschichte des Toleranzgedankens*, en: "Hist. Jahrb.", 48 (1928), 602 ss.

(139) Cfr. *Dictat de Ramon* (ORL, IX, 273).

(140) Cfr. A. RUBIÓ LLUCH, *Documents per l'història de la cultura catalana migeval*, I, Barcelona, 1908, 13.

(141) Cfr. *Vita coetanea*, 34.

aceptan el Nuevo Testamento a pesar de aceptar el Viejo, reside en su manera literal de interpretar las Escrituras. Es necesario por ello predicarles los sábados en las sinagogas, para exponerles la interpretación alegórica de los cristianos y refutarles con sus propias autoridades (142). En 1311 el infatigable misionero eleva la misma petición al Concilio de Vienne. En todos los países cristianos, los judíos el sábado y los musulmanes el viernes, deberán ser obligados a asistir a un sermón, en el que se hará uso del método apodíctico del *Ars magna* (143). Por fin, peticiones semejantes recurren también en el *explicit* de varias obras de su último período. Así al final de su *Liber de novo modo demonstrandi* Llull pide al Rey Federico de Sicilia y al Arzobispo Arnaldo de Monreale que los judíos sean obligados a leer su escrito y responder a sus argumentos (144). El mismo ruego, dirigido esta vez al rey Sancho de Mallorca y al Obispo de la misma ciudad, Guillem de Villanova, se encuentra también al final del *Liber per quem poterit cognosci que lex sit melior, maior et verior* (145).

d) *Enseñanza obligatoria*. Llull va todavía más adelante que la misma práctica de la predicación forzada y propone, en una curiosa mezcla de realismo y utopía, la enseñanza obligatoria del Cristianismo a los infieles y a algunos de sus hijos “per tal que en agen conexensa, e per la conexensa agen consciencia de esser en error; per la qual consciencia es possíbol cosa que’s convertesquen e que’n convertesquen d’altres” (146). Propuestas semejantes a ésta del *Libre de doctrina pueril* se encuentran también en otras obras, en la utopía político-religiosa del *Blanquerna*, como en los planes concretos de acción misional del *Tractatus de modo convertendi infideles*. Y así en el *Blanquerna* pone Llull en boca del Papa las palabras siguientes: “Amables fills, jueus, sarraíns son enfre nos qui creen error e descreen e menyspreen la santa fe per que tuyt som obligats a honrar la gloria de Deu. D’aquells jueus e sarraíns qui estàn en les terres dels crestians, vull e demàn que sien alguns assignats a aprendre latí e a entendre les Escripures, e que a un temps ho degen haver après, e si no ho han, que’ls en seguesca alguna pena; edementre que aprendrà, sien precurats dels bens de

(142) Cfr. A. GOTTRON, o.c., 70.

(143) Cfr. *Petitio Raymundi in Concilio generali*, l.c.

(144) Cfr. *Liber de novo modo demonstrandi* (M, IV, 16).

(145) Cfr. R. PASCUAL, *Vind. Lull.*, I, 317.

(146) *Libre de doctrina pueril*, c. 83, 5 (ORL, I, 154 s.)

Santa Esgleya; e après que hauràn après, que hom los faça francs e que'ls tenga honrats sobre'ls altres, e aquells poràn convertir los altres e seràn pus cuvinents a entendre veritat e a convertir aquells altres" (147). Y en el *Tractatus* el plan se hace todavía más concreto y con rasgos más odiosos para la mentalidad moderna: Será también deseable que los judíos que viven entre cristianos sean obligados a escogerse algunos alumnos, que se pongan a estudiar nuestra gramática, nuestra lógica y nuestra filosofía, para hacerse capaces de comprender nuestra lenguaje apodíctico. Llegado el momento, se les someterá a examen para juzgar de su instrucción. Si éstos no quieren aprender, todos los judíos serán cargados con grandes impuestos. A su vez se preguntará a otros y se discutirá de la fe con los que aprendan. Los gastos ocasionados por los alumnos judíos correrán a cargo de todos sus correligionarios... Los judíos convertidos e instruídos en nuestra religión introducirán discusiones en las sinagogas; y los judíos serán obligados a escucharles" (148). Ramón está seguro de la eficacia de su método: "Car si axí com l'infantó qui per paor del maestre ha a retre la lissó, los infeels apreníen e enteníen per paor de tots los crestians, convenría de necessitat que la potencia motiva mugués ells o alcún d'ells".

He aquí a Ramón Llull convertido plenamente en un hombre de su tiempo e introduciendo la fuerza al servicio de un ideal religioso. Una cosa queda al menos a salvo en el misionero mallorquín: La libertad de la fe. Los infieles son obligados a aprender la doctrina católica. En ningún caso son forzados a creer o a recibir el bautismo. A este respecto notará con razón R. Sugranyes de Franch: "Una posición doctrinal tan clara merece ser subrayada, sobre todo si se tiene presente, hasta qué punto la práctica del bautismo forzado era corriente en estos últimos siglos de la Edad Media" (150).

e) *Ayuda económica a los convertidos*. El plan misional de Llull se completa con un rasgo realista. Son conocidas las dificultades de todo orden que el converso debía superar, al abandonar su antiguo grupo social y entrar a formar parte de una sociedad nueva. En concreto, la conversión significaba muchas veces para el judío la miseria, pues

(147) *Libre de Blanquerna*, IV, c. 80, 5 (ORL, IX, 298).

(148) *Tractatus de modo convertendi infideles*, ed. SUGRANYES, o.c., 136.

(149) *Libre de contemplació*, c. 346, 18 (ORL, VIII, 374).

(150) O.c., 71.

las leyes le desposeían de los bienes que poseía dentro de la comunidad judía. Y, en todo caso, no siempre era fácil al converso judío o musulmán introducirse en una sociedad que lo miraba con recelo. “Molt jueu es, qui sería cristiá, escribe Lull en su *Doctrina pueril*, si avía de que vivís ell e sos infants e sa muyer... E molt sarrahí sería crestiá si veyá que aquells qui’s fan crestians eren honrats e no eren menyspreats per les gents” (151).

De ahí el interés de Lull por asegurar al converso una base económica juntamente con la estima de sus nuevos correligionarios (152). Por lo que se refiere a los judíos, Lull no duda en acudir a medidas de excepción: “A los que abrazarán la fe católica, se les dejará por amor a Dios el uso de los bienes que poseían antes de su conversión. A petición del Obispo de la diócesis los cristianos víctimas de su usura, les perdonarán su deuda. En caso contrario, los bienes eclesiásticos proveerán a sus necesidades” (153). De nuevo el realismo luliano se da paradójicamente la mano con rasgos idealistas y hasta utópicos. Sin embargo, este aspecto de su plan misional nos muestra que la actitud de Lull para con los judíos viene definida exclusivamente por motivos religiosos, sin mezcla de aquel antisemitismo popular de signo racial o político que vigía en buena parte en el seno de la cristiandad medieval.

EUSEBIO COLOMER, S. J.

(*Concluirá*)

(151) *Libre de doctrina pueril*, c. 83, 5 (ORL, I, 155).

(152) Cfr. *Libre de contemplació*, c. 346, 18 (ORL, VIII, 374).

(153) *Tractatus de modo convertendi infideles*, 3, ed. SUGRANYES, 136.



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

III

Esa larga exposición era indispensable para estudiar con garantías la posición de Llull respecto al franciscanismo, si este estudio no debía limitarse a reseñar ciertas coincidencias, ya conocidas por otra parte, o ciertas relaciones con los círculos extremistas del franciscanismo impregnados de joaquimismo, o a señalar como dependencias ciertos paralelismos procedentes de una preocupación o fuente común, pero sin que medie relación de filiación entre ellos. Al fin y al cabo, es toda la posición de Llull relativa al movimiento franciscano lo que nos interesa; y yo vimos cómo ese movimiento es hijo de aquél otro, de mucha mayor dimensión, que, partido del pueblo, llegó a interesar todos los estamentos de la Europa del siglo XI - XIII. En el de Llull la sed de reforma y el ideal franciscano eran la atmósfera que respiraban todos. Ello quiere decir que, aún cuando eso no se dice, ni el interesado lo piensa siquiera, esa idea y esa preocupación condicionan secretamente el decir y el obrar, el ser mismo, de las personas y de los acontecimientos. Veámoslo en Ramón Llull.

1. PRESENCIA FRANCISCANA EN LA VIDA DE LLULL.

Ya en la "conversión" de Ramón que nos ofrece la *Coetánea* (1) se descubre un fuerte color franciscano: "... navarrit scribique permisit ista quae sequuntur hic, de conversione sua ad **poenitentiam**". "Poenitentia" es el término franciscano que significa el tiempo post-conversión,

* Véase ESTUDIOS LULIANOS, IX, 1965, 55-70; 145-165.

1 Cito así la *Vita Beati Raimundi Lulli*, ed. por el P. Batllori en RAMÓN LLULL, *Obras literarias*, Madrid 1948, BAC, p. 46-76.

cuando ya se ha salido de aquel estado que, como vimos, se define "cum essem in peccatis": "dum iuvenis adhuc in vanis contillenis seu carminibus componendis (l'art de trobar e compondre cançons e dictats, dice con términos de la época la versión catalana) et aliis lasciviis saeculi deditus esset nimis... sedebat... paratus ad dictandum et scribendum in suo vulgari unam cantilenam de quadam domina, quam tunc amore amore fatuo (d'amor vil e fada) diligebat", es la expresión paralela de la *Coetánea* (2), donde ya se nota la delectación con que coloca junto al amor o a la vida mundana los epítetos depreciativos: **vilis**, **vanus**, tan caros al ambiente de Francisco.

Jesús crucificado, que presidirá toda la vida de san Francisco (3), es el que llama a Lull a la reflexión: "respiciens a dextris vidit Dominum Iesum Christum tamquam pendentem in cruce" (4); y a la vista de la insistencia de la visión, cinco veces repetida, la conciencia le dice a Lull una cosa muy franciscana: "quod apparitiones illae nihil aliud praetendebant, nisi quod ipse mox, **relicto mundo**, domino Iesu Christo ex tunc **integre deserviret**" (5) (dejar totalmente el mundo y pasar al servicio feudal, de siervo a su señor, de Cristo es la forma de **penitencia** franciscana).

La consideración de la paciencia y misericordia del Señor y el deseo de entregarse **totalmente** a su servicio (6) llevan a Ramón al descubrimiento del amor verdadero (el de antes era amor "vil e fada"), amor, que, através de un texto evangélico, le hace desembocar, lo mismo que a Francisco, en el deseo del martirio: "et visum est quod melius sive maius servitium Christo facere nemo posset, quam pro amore et honore suo vitam et animam suam dare" (7) (la versión calatana acentúa aquí más los rasgos franciscanos).

La mismo que para Francisco, el hecho de la conversión de Lull contiene ya en germen toda su espiritualidad y actividad futura. Fue

2 & 2, p. 46. Las citas catalanas son de la versión del s. XV editada por F. de B. Moll, Palma 1933, y que reproduce el P. Batllori en texto paralelo al latino en la ed. BAC que cito.

3 Cf. GOBRY 19-24.

4 & 2, p. 46 *Coetanea*.

5 *Coetanea* 4, p. 48.

6 Compárese el "deserviret" con cuanto he dicho sobre el concepto feudal de servicio en san Francisco.

7 *Coetanea* 5, p. 48. Véase en el catalán la insistencia en "servici".

entonces cuando concibió los tres propósitos en los que agotaría su larga vida **al servicio** de su Señor: “de morte tolleranda pro Christo... de libro supradicto faciendoo... necnon de monasteriis impetrandis pro diversis linguagiis addiscendis” (8). Una actividad misional de tipo, aunque no original de Llull, auténticamente mendicante.

Pero el Señor iba a probar su disponibilidad igual que lo hizo, durante tres años, con Francisco: “cum nimis esset adhuc imbutus vita et laxivia saeculari, in praedictis tribus conceptis negotiis persequendis, per tres subsequentes menses... satis fuit tepidus et remissus” (9). Pero al fin la luz vino. Y para que no cupiera duda sobre la influencia decisiva del Poverello en todo este proceso, la iluminación tiene lugar “in eodem festo (sancti Francisci)” —al que la versión catalana dos veces llama “gloriós ciera f mossényer sant Francesc— en la iglesia, mientras el obispo predica sobre la renuncia total del santo como punto de partida de toda su actividad, aludiendo, sin duda, al hecho paralelo al que ahora iba a realizarse en el mallorquín: la lectura escuchada en la Porciúncula el 24 de febrero de 1209 del texto de Mt. 10 9-10: “Sed in eodem festo, praedicante quodam episcopo apud Fratres Minores, ipso Raymundo praesente, quomodo scilicet praedictus sanctus Franciscus, relictis et reiectis omnibus, ut soli Christo firmius inhaereret (cat. s’era **totalmente donat el servici de la creu**), et ipse Raymundus tunc sancti Francisci provocatus exemplo, venditis mox possessionibus suis, reservatis tamen inde paucis ad sustentacionem suae coniugis ac liberorum suorum, **committens se totum Christo, abiit cum intentione nunquam revertendi ad propria**” (10).

El modo cómo realizaría Llull sus planes misionales lo atribuye la *Coetánea* a una iluminación: la art ... la qual **nostre Senyor li havia comunicada**” (11). “Quam sibi dederat Deus artem”, según el texto latino, que tanto la acerca al **Deus dedit mihi**, que ya conocemos para san Francisco (cf. p. 18).

Pero, si no me engaño, esa ilustración está también bajo una fuerte influencia del joaquimismo, el cual, según hemos visto, no es exclusivo de círculos espirituales o sospechosos. Entiéndase, pues, que al afirmar que la redacción de la *Coetánea* está, en este punto, en un clima

8 *Coetánea* 8, p. 48-50.

9 *Coetánea* 9, p. 50.

10 *Coetánea* 9, p. 50.

joaquimita, no se quiere en modo alguno anticipar ningún juicio sobre el espiritualismo de Lull, del que hablaremos luego, ni sobre la ortodoxia de sus idesa reformistas. El abad de Fiore no fue, por otra parte, nunca hereje, y la mala opinión que corre, aún hoy, sobre algunas de sus doctrinas o sobre su persona, se debe exclusivamente a usos e interpretaciones abusivas que de él hicieron sus discípulos o, precisamente, los Espirituales, al desviar hacia sus propias concepciones ideas justas de Joaquín.

Crocco ha vuelto a insistir recientemente en la ortodoxia, en la vida y en las obras, del abad de Fiore (12). Sobre su último estudio anoto las más relevantes influencias de la **iluminación** del fundador de Fiore sobre el de Miramar. He aquí la relación de la **Coetánea**: "... ascendit in montem quemdam, ... in quo, dum ipse staret ibi caelos attente respiciens, quod subito Dominus illustravit mentem suam, dans eidem formam et modum faciendi librum... contra errores infidelium... Dum igitur ipse staret sic **in eremitorio** memorato, venit ad eum quidam pastor ovium, **adolescens hylaris facie et venusta**, dicens sibi sub una hora tot et tanta bona de Deo et de caelestibus, de angelis scilicet et aliis, scilicet quot et quanta, ut sibi videbatur, unus quicumque alius homo vix per duos dies integros fuisset locutus" (13). De Laude recoge así una tradición relativa a la ilustración del abad Joaquín: "Quadam vice (Joaquín) in hortum agresso (Joaquín, aun novicio, se encuentra en el jardín del monasterio de Sambucina en contemplación) et divina contemplanti mysteria, apparuit **vir forma pulcherrimus**, qui assistens ad beatum Joachim manumque amphoram tenens, Dei famulo inquit: Joachim, cape, bibe: vinum hoc est vinum optimum. Quo dicto, audiens bibit ad satietatem usque, amphoramque reddidit, inquit se satis bibisse. Cui vir respondit: O Joachim, si totum exhausisses vinum, nulla te scientia fugisset" (14).

La ciencia es comunicada, pues, a ambos de forma extraordinaria y por un joven desconocido y de sorprendente belleza.

El retiro y la soledad preceden la vida apostólica de los dos: Joa-

11 *Coetánea* 18, p. 54 y 55.

12 A. CROCCO, *Gioacchino da Fiore. La più singolare ed affascinante figura del medioevo cristiano*, Napoli 1960, especialmente p. 33-68.

13 *Coetánea* 15, p. 54.

14 CROCCO *Gioacchino* p. 23 n. 15,

quín “Thabor dominicae transfigurationis montem ascendit; et ibi, divino aestuans ardore, ad veterrimae cisternae se profunda coniecit, ubi ... continua vigiliarum et inediae maceratione, in psalmis, hymnis, laudibus orationibusque totius quadragesimae tempus contemplationi dicavit” (15). Llull: “Ascendit in montem quemdam ... causa Deum ibidem tranquillius contemplandi ... In illo monte eremitorium fieri sibi fecit, habitans in eodem iugiter per quatuor menses et amplius, die noctuque Deum deprecans” (16).

Formación y estudio en un monasterio cisterciense: Joaquín, “consultit se ad coenobium Sambucinae, tunc mirae celebritatis” (17). Llull: “ascendit ad abbatiam quamdam, quae prope erat (cat. Nostra Dona de La Reial). Reversusque mox ad abbatiam praedictam, caepit ibidem ordinare et facere librum ...” (18).

Es joaquimito-franciscana la aversión a la cruzada por las armas (19), los viajes a Oriente (20), la fama, importancia y vicisitudes en París (21). Es sin duda joaquimita el simbolismo de los números y letras (22), el de la flores (23), la hegemonía indiscutible que se concede al eremitismo en la vida espiritual (24), el inconformismo con la situación político-eclesiástica (25) (heredado de los movimientos populares anteriores), la preocupación por la conversión de los judíos (26), la influencia semítica sobre sus concepciones y formación (27) y es común

15 CROCCO p. 20 n.11.

16 *Coetánea* 14 p. 52.

17 CROCCO 21, n.14.

18 *Coetánea* 14, p. 52.

19 CROCCO 20, n.10.

20 CROCCO 21.

21 Ya conocida en 1275: CROCCO 22, n.15

22 CROCCO 141-44.

22 CROCCO 27.

23 CROCCO 27.

24 CROCCO 26.

25 CROCCO 27.

26 CROCCO 141.

27 J. LECLERCQ.— *Analecta monastica* 2 (1953) 200— anota esta acotación de Gaufrid d'Auxerre: “ex Iudaeis orta persona est (Joaquín), in iudaismo... annis pluribus educata”. Para Llull recuérdese el caso inquietante del moro comprado y suicida de los párrafos 11-13 de la *Coetánea* —pp. 50-52—, a cuyo caso está dedicando un minucioso estudio psicológico mi amigo el Dr. Bartolomé Mestre.

el Testamento y sumisión de su persona y obra a la Sede apostólica (28). Veremos, más adelante, que sobre la obra de Llull pueden señalarse copiosas influencias de la de Joaquín.

El punto de partida es, pues, franciscano con una posible contaminación joaquimita: “e en son cor proposà ésser **pobre** tots los jorns de sa vida, e **desirà morir per donar coneixença e amor del Fill de Déu**, qui, **per la sancta humanitat que pres**, volc tant ésser conegut e amat”, dice un pasaje autobiográfico del **Libre de meravelles** (29), el cual, por si no bastara, ha enumerado poco antes los motivos, muy franciscanos, que llevaron a Ramón a esas resoluciones: “la raó per que la deïtat volc que la humanitat de Crist fos en est món en paubretat, passió, deshonor e en mort” (30).

De los tres propósitos que la *Coetánea* señala como contemporáneos de la conversión (31) uno es típicamente franciscano —el deseo del martirio en pro de la conversión de los infieles—, otro es dominico —el esfuerzo por rebatir a los infieles a base de argumentos y demostraciones—, y el otro —la institución de colegios de lenguas orientales—, común y efectivo en ambas Ordenes mendicantes (32). He aquí un detalle que nos ayudará a estimar en su justo valor la influencia franciscana. Aún cuando Llull llama franciscanamente “hacer penitencia” el retirarse del mundo (“anar als deserts tot sol a fer penitència tots los dies de sa vida” (33), es tras el consejo de un dominico, Ramón de Penyafort, que, “relictis ritibus solemnioribus quibus usque tunc usus erat, assumpsit sibi vilem habitum de panno quod ipse invenire poterat grossiore” (34). He aquí, pues, que el “hábito de penitencia” no es aquí ni dominico ni franciscano, sino el de un reformado-reformador como los que abundaban entonces. Incluso el abandono de sus bienes no fue total —como no podía menos de ser de momento en un caballero casado y con hijos—, según nos dice la *Coetánea*: “venditis mox possessionibus suis, reservatis tamen inde paucis ad sustentationem suae

28 CROCCO 67-68.

29 Cito la ed. de *Obres essencials*, I Barcelona 1957, del P. Batllori. El texto que cito es el final del cap. 8, p. 338.

30 Cap. 8, p. 338.

31 *Coetánea* 8, p. 48-50.

32 Cf. SCHNÜRER, *L'Eglise* p. 528.

33 Cf. *Coetánea* 9, p. 51.

34 *Coetánea* 11, p. 50.

coniugis ac liberorum suorum" (35), y cuyas etapas detalla minuciosamente el **Libre de meravelles**: "en una ciutat estava un noble burguès que havia muller e infants e grans riqueses. Aquell burguès desijava molt fortment ésser **servidor de Déu**, e no volia haver en son cor **nulla altra amor mas l'amor de Déu**. Emperò per la muller e'ls infants, honrament e riqueses que havia, no podia amar Déu segons que amar lo desirava. Aquell burguès acabà amb sa muller que'l defení, e donà a ella e a sos infants tot quant havia, **exceptat un alberg e una vinya que's retenc** a la necessitat de son cors. Molt poc lo burguès més contemplar Déu adoncs, que d'abans no feia; emperò l'alberg e la vinya que posseïa l'embargava algunes vegades en cogitar Déu; per que lo burguès **donà l'alberg e la vinya que posseïa** per amor de Déu, e adoncs poc mills cogitar en Déu que abans no feia. Emperò sos fills e sos parents l'embargaven a vegades, e anc lo burguès no poc bé a sa volentat satisfer e amar Déu, entrò que **se n'anà en terra estranya**, e fo tan pobre que no hac neguna cosa; e ladoncs hac Déu en tota sa volentat, e neguna cosa no l'embargava a amar Déu" (36). El desprendimiento de Ramón no pudo ser total, o, por lo menos, continuó administrando los bienes que le proporcionaban sus escritos o sus cuestaciones en pro de la cruzada (37), pues en 1301 y en Chipre esos bienes fueron causa de un atentado que pudo ser fatal: "Duo autem sibi serviebant, clericus scilicet (su amanuense) (38) et famulus, qui non ponentes Deum ante conspectum suum, suae salutis immemores, cogitarunt viri Dei **bona** scelerosis manibus extorquere; et dum se cognosceret per illos toxicatum ..." (39).

El acto de la **conversión** de Llull nos conduce, pues, a una reflexión que se mostrará válida para todas sus posturas relativas a las diversas escuelas: es un convertido y un reformador influenciado por las diferentes corrientes de reforma, pero a la vez autónomo y libre frente a cada una de ellas. El mantener el equilibrio entre esas escuelas

35 *Coetánea* 9, p. 50.

36 Cap. 8, p. 338.

37 *Coetánea* 42, p. 74.

38 "Famulus dice la *Coetánea*, y "mosso", la versión catalana. Lo más probable es que éste fuera el amanuense que le acompañaba y escribía al dictado sus obras en continua producción. Debe ser el socius —companyó— de *Coetánea* 41, p. 74.

39 *Coetánea* 34, p. 68.

pondrá al maestro en situaciones de verdadera congoja, como la crisis de Génova (1293), en la que la opción que él, ciclotímico, siente ineludible, entre los franciscanos y los dominicos le llevará al abismo de una depresión mortal: “denique, adveniente die sancta festi Pentecostes, fecit se portari seu duci ad Fratrum Praedicatorum ecclesiam ... Sicque debilis, ductus seu portatus in dormitorium Fratrum super quemdam lectum ibidem se proiecit; dumque sic ibi iacens sursum respiceret, vidit in ipsius domus cacumine lucem quandam parvulam, quasi stellam pallidam, audivitque de loco stellae vocem quae sibi talia verba dixit: **In ordine isto posses salvari.** Sicque Raymundus mittens pro fratribus illius domus **eorum habitu mox indui petiit**; sed fratres propter prioris absentiam hoc facere distulerunt. Reversus igitur Raymundus in hospicium suum reduxit ad memoriam quod Frates Minores Artem, quam sibi Dominus dederat in monte, plus peracceptando dilexerant quam Praedicatores praefati. Quamobrem sperans quod ipsi Fratres Minores efficacius Artem praedictam ad honorem domini Iesu Christi et utilitatem suae Ecclesiae promoverent, cogitavit quod ipse, **dimissis Praedicatoribus, intraret Ordinem Fratrum Minorum.** Dumque hoc ipse mente tractaret, apparuit iuxta ipsum quasi pendens in pariete cingulum sive corda una, quali se cingunt ipsi Minores; dumque super hac visione vix esset ad horulam consolatus, respiciens a longe supra se vidit lucem illam, sive stellam pallidam, quam ipse, sicut praedicitur, apud Praedictores iacens in lectulo prius viderat, audivitque illam stellam veluti comminando dicentem sic ei: Numquid non dixi tibi, quod tu in Ordine solummodo Praedicatorum Fratrum posses salvari? vide ergo quid feceris”.

Y viene la decisión heroica: “Raymundus igitur considerans hinc sui damnationem, nisi ipse cum Praedicatoribus, hinc Artis et librorum, quos fecerat, perditionem, nisi ipse cum Fratribus Minoribus moraretur, elegit (quod erat supermirabile) damnationem sui ipsius aeternam potius quam Ars praedicta, quam noverat se recepisse a Deo ad multorum salvationem et Dei honorem praecipue, perderetur. Et sic, non obstante reclamazione stellae praedictae, misit pro guardiano Fratrum Minorum, a quo petiit eorum habitum sibi dari; **quem sibi guardianus daturum se concessit, quando ipse propinquior foret morti**” (40).

Que en realidad se lo dieron —y esto significaría la incorporación

jurídica de Llull al franciscanismo— lo viene sosteniendo una venerable tradición, recogida por Nicolau de Pachs (41), que puede respaldarse con testimonios dignos de mención ya recogidos por el P. Caldentey (42). El más notable y menos sospechoso es, sin duda, el del inquisidor dominico Eymerich: “Raymundus Lullus Maioricam, unde traxerat originem, rediit ... paulo post defunctus, in conventu Fratrum Minorum Maioricarum est sepultus, **erat enim** de tertia regula beati Francisci” (43).

La carta de Cristián Spinola publicada por Finke (44), la cual, a pesar de los reparos del P. Longpré (45), se refiere ciertamente a Llull, no puede urgirse demasiado en este sentido, pues, por una parte el **fratrem** que allí aparece puede referirse a su forma de vida y de vestir (que ya conocemos), y, por otra, la fecha propuesta, con buenos argumentos, por el P. Batllori (46) para esta carta, 1305, me parece asaz temprana para suponer a Llull ya terciario. Más valor tiene, en cambio, la ilustración del **Breviculum** de Karlsruhe (47) (también de principios del 300), que le muestra en una iglesia, entre Frailes Menores, recibiendo de manos del prelado el hábito de “penitentia”.

El hecho de haber sido enterrado en San Francisco de Palma parece obedecer, pues, a un hecho: Llull murió terciario franciscano.

Pero esos hechos podrían ser de superficie y no comprometer definitivamente al maestro con el espíritu del franciscanismo. El sentido de su actividad y la inspiración de sus escritos (ambos de dimensiones increíbles) habrán de ser los que nos digan qué contactos tuvo con la escuela franciscana y qué posturas adoptó frente a su interna escisión. Nos falta ver, pues, lo más importante.

(Continuará)

P. ANTONIO OLIVER, C. R.

41 *Vita divi Raymundi Lulli, Doctoris Illuminati et Martyris* (ed. en el *Liber de anima rationali*, de Llull, Alcalá de Henares 1519; J. AVINYÓ, *Història del Lul·lisme*, Barcelona 1925, 309-10.

42 *Introducción a la poesía de Ramón Llull*, en RAMÓN LLULL, *Obras literarias*, Madrid, BAC, 1948, p. 1003-05.

43 Cit. por TARRÉ, *Los Códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, en *Analecta sacra Tarraconensia* 14 (1941) 61 n. 12.

44 *Acta Aragonensia* II (Berlin-Leipzig) doc. 556, p. 878-79.

45 *Art. Lulle*, en DTC IX (París 1926), 1085.

46 *El lulismo en Italia*, en *Revista de Filosofía* 2 (1943) 277-78.

47 J. RUBIÓ, *El Breviculum i les miniatures de la vida d'En Ramon Lull de la Biblioteca de Karlsruhe*, en *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya* 3 (1916) 73-88.

LA CONVERSIÓN DEL BTO. RAMÓN LLULL, EN SUS ASPECTOS HISTÓRICO, SICOLÓGICO Y TEOLÓGICO

En la vida de muchos hombres existen unos momentos que dan una nueva orientación y una luz insospechada a toda la vida posterior. La actividad de estos hombres no se puede comprender sin estos actos decisivos, en que viene comprometida toda su personalidad. Tal es el caso de los grandes convertidos. Para éstos existe un momento, el de la conversión, en que su ser y su obrar se orienta hacia nuevas metas y adquiere nuevas posibilidades. Su vida, sin este acto, nos resulta ya incomprensible.

La historia nos ofrece abundantes ejemplos de conversiones religiosas. Recordemos principalmente las de San Pablo y San Agustín. Sin duda las conversiones más características se realizan en hombres que poseen una rica personalidad, capaces de grandes empresas. Entonces el triunfo de la gracia y la potencia de las facultades síquicas aparecen con todo su esplendor y toda su fuerza.

En el presente trabajo estudiamos una conversión muy caracterizada, obrada en un sujeto de admirables resortes síquicos, de una personalidad muy acentuada. Una conversión que cambió totalmente una actividad vital, que invirtió el curso de una existencia dinámica. Una conversión que fijó para siempre la personalidad histórica de un hombre, de un gran corazón y de una inteligencia preclara. La conversión del beato Ramón Llull, punto central de su vida, se presta a un estudio profundo que nos haga penetrar más en la personalidad del Doctor Iluminado. Es sin duda la conversión el acto más transcendental de la vida del Maestro. Ella escinde en dos el curso de su existencia. Ella ilumina toda su vida. Desde los treinta años, los días de Llull serán ya una consecuencia, un epílogo, un fruto de su conversión.

El trabajo se divide en tres partes, muy definidas por su finalidad especial. Primero presentamos la demostración y la descripción histó-

rica de la conversión del noble caballero mallorquín. Aparece así la conversión de Llull como un hecho real acaecido en el tiempo, revestido de todas sus causas y circunstancias. En la segunda parte penetramos en al alma de Llull y vemos cómo obraron las facultades síquicas en la conversión que se nos presenta como una crisis interna, transformación, nueva orientación a Dios Transcendente, todo provocado por una visión de un objeto sobrenatural. Se trata de comprobar la "pureza" sicológica de la conversión de Llull. Se describe el mecanismo sicológico y los permanentes efectos de la conversión en el alma de Ramón. Falta, entonces, el estudio definitivo. La conversión religiosa, cristiana, es obra de la gracia. La teología tiene, pues, la última palabra. Sobre la demostración histórica y sobre la base sicológica, fundamentos naturales, se construye el estudio teológico de la realidad sobrenatural, de que fue objeto Ramón Llull, cuando pasó de la vida de pecado a la vida de la gracia, de amor al Señor.

Tres estudios que se complementan mutuamente y hacen que la investigación de la conversión de Ramón Llull resulte integral y perfecta.

Hemos recogido los textos de todas las obras de Ramón Llull, que directa o indirectamente hablan de la gran realidad de la conversión. Así es el mismo Ramón Llull, el que de una manera sistemática describe y estudia en las páginas que siguen su propia conversión. No son suposiciones o construcciones nuestras, sino la misma voz del Maestro la que da consistencia a toda la trabazón del estudio.

En segundo término, hemos echado mano de los estudios ya existentes, sobre todo en las biografías lulianas. Nos han ayudado también, en las introducciones generales, los estudios sobre la sicología y la teología de la conversión.

I

ESTUDIO HISTORICO

La consideración histórica tiene que ser el estudio primero y previo de toda investigación sobre la conversión del beato Ramón Llull. Ella tiene que cimentar sólidamente la base sobre la cual la sicología y la teología, desde sus respectivos principios, darán ulteriormente su criterio y su juicio.

En este primer capítulo se estudia el hecho de la mutación interior que en Llull se obró alrededor de los treinta años. Brevemente descri-

bimos la prehistoria, entramos de lleno y analizamos luego el hecho de la conversión desde el punto de vista estrictamente histórico, según las fuentes. Finalmente planteamos el problema de la cronología de hecho tan transcendente en la vida de Llull.

El ingente material descriptivo de este cambio singular, que proporciona el "opus" luliano, se prestará luego al examen psicológico y teológico, más profundo, más detenido, definitivo en sus respectivas categorías.

A. VIDA PECADORA DE RAMON LLULL

Vamos a describir primeramente la vida de pecado que precedió a la conversión de Llull, para establecer adecuadamente el término "a quo" de la conversión.

Dos son las clases de fuentes que nos ofrecen la descripción de la vida de Ramón Llull anterior a la conversión, las dos por cierto autobiográficas. La primera clase la constituyen tanto la *Vida coetánea*, como las obras lulianas que describen simple y llanamente los hechos del autor, sin que engendren duda alguna sobre la exactitud de sus afirmaciones. A la segunda clase pertenecen tanto el *Libre de Contemplació en Déu* como otras obras de carácter más bien espiritual que, por ciertos indicios, nos ponen en guardia contra posibles exageraciones, motivadas por el género literario de la obra, que por otra parte contienen un fondo de verdad histórica, de interés para el biógrafo.

Con esta distinción entre la narración simple y llanamente histórica, y las narraciones más bien literarias de la vida pecadora, contenidas en las obras lulianas, empezamos este estudio.

1. LA NARRACION HISTORICA

Seguimos en primer lugar el texto latino de la *Vida coetánea*. Ciertamente esta fuente sólo nos da unas breves pinceladas sobre la situación pecadora que precedió a la conversión de Llull: "Raymundus senescallus mense regis Maioricarum, dum iuvenis adhuc in vanis cantillenis seu carminibus componendis et aliis lasciviis seculi deditus esset nimis" (1).

(1) *Vida coetánea*, 2, ed. "Biblioteca de Autores Cristianos", vol. 31, (Madrid, 1948), p. 46.

No obstante la brevedad de la descripción, se nos dan en este texto la situación social, el ambiente, en que Ramón llevó su vida disipada, y la fuente, si no única, principal de sus desvaríos juveniles.

Ramón era senescal, mayordomo tal vez o preceptor del príncipe Jaime, hijo del Conquistador de Mallorca. La corte del nuevo "Regne dins la mar", tal como lo soñara Jaime I, fue el escenario de la juventud del noble hijo de uno de los caballeros barceloneses que lucharon en la conquista de Mallorca. El gusto por las bellas canciones, los "lais" o "virolais" (2) de moda entonces en los ambientes cortesanos catalanes por influjo de Provenza, se conjugaron en el noble y joven caballero con el desenfreno de las pasiones. Sabemos, en efecto, por la misma *Vida coetànea*, que Llull cuando componía estas canciones, en el momento de la conversión, estaba ya casado y que rimaba los versos para una dama que adoraba con perdido y adúltero amor (3). He ahí, pues, a Ramón encenagado en las "lascivias del siglo".

A la sucinta descripción de la *Vita*, se añaden los testimonios de otras obras o citas autobiográficas que explicitan más la vida anterior de Ramón.

"Homo fui in matrimonio copulatus, prolem habui, competenter dives lascivus et mundanus" (4). Es una síntesis escueta de su vida pecadora, que Llull da al clérigo que le calificó de fantástico. Mas explícitos son dos textos del "*Desconhort*".

"Quan fui gran e sentí del món sa vanitat
comencé a fer mal e entré en pecat,
oblidant Déus gloriós, siguent carnalitat". (5)

"Quan fui gran" lo podemos interpretar por la entrada en la juventud, cuando las pasiones se despiertan: "e sentí del món sa vanitat". Entonces ya, conocidos los atractivos del mundo, entró en pecado. En este estado, olvidó al Señor, dejó de cumplir sus obligaciones de cristiano. Siguió los deseos de la carne: otra vez aparece la fuente principal de sus pecados.

(2) P. M. BATLLORI, *Ramón Llull en su mundo*, en *Introducción a Ramón Llull*, p. 7.

(3) *Vida coetànea*, 2, ed. cit. p. 46.

(4) *Phantasticus*, citado por el P. A. PASCUAL, *Vindiciae Lullianae*, t. I. c. 3, p. 23.

(5) *Desconhort*, II, ed. "Obres Essencials" (Barcelona, 1957), I, p. 1309.

En el segundo texto, confiesa que sus pecados se multiplicaron:

“N’ Ermitá, no m’excús que no haja pecat mortalment mantes vets...” (6)

Ahí queda resumida en cuatro textos la vida de pecado que Ramón Llull arrastró antes de su conversión. Los elementos que nos ofrecen son los siguientes: ambiente social: la corte del Rey de Mallorca; comienzo de sus desvaríos: en el principio de su juventud, cuando sintió la atracción del mundo; fuente principal de sus faltas: el amor del mundo y la pasión de la carne; pecó muchas veces.

Las fuentes que nos dan estos datos son simples en su descripción y, al parecer, no mezclan en sus narraciones elementos extraños a la realidad de los hechos, tal como sucedieron. Es Ramón Llull que narra el principio de su vida a los cartujos de Vauvert, al ermitaño, al clérigo que viaja hacia el Concilio de Vienne.

2. LAS NARRACIONES LITERARIAS

A la trama histórica que nos ofrecen las anteriores citas podemos añadir, como comentario y explanación lírica, los vivísimos textos de las obras místicas o ascéticas de Llull, en particular del *Libre de Contemplació*. En ellas, Ramón Llull intenta primeramente dar una doctrina espiritual, enseñar un método de oración, de elevación a Dios. Emplea para ello la propia experiencia religiosa, agrandándola, acomodándola a sus vivencias místicas o a sus fines didácticos. Queda, pues, el hecho histórico cierto, incontrastable, como fondo, pero en la veste literaria penetran las exageraciones de un alma arrepentida, de una mente fulgurante, de un enamorado del Señor que exalta la infinita misericordia divina, mientras abate hasta lo íntimo el estado anterior de pecado. De ahí se deduce el gran valor de estos textos para el historiador, ya que ambientan y completan las breves y sucintas descripciones. Acecha por otra parte el peligro de creer a pie juntillas en la significación verbal inmediata de tales expresiones.

Una cita del *Libre de Contemplació* nos confirma en esta posición. Al final de la obra, en el capítulo 366 (7), al dar gracias al Señor por los

(6) *Desconhort*, XII, ed. cit., p. 1311.

(7) *Libre de Contemplació*, c. 366, 26, ed. “Obres Essencials”, II, p. 1257; cfr. también último párrafo del mismo cap. y nota de la ed. cit. 16 y 287, p. 1259 y 1269.

beneficios recibidos en la composición de la obra, Llull manifiesta que en muchos pasajes del libro se atribuye virtudes y vicios, y que lo hace con el fin de embellecer la obra. Así pues, humildemente confiesa que tales virtudes no existen en él. El paralelismo requiere que asimismo Llull manifieste que ha exagerado en sus vicios. La profunda humildad del convertido impide, empero, tal advertencia. Pero la regla está dada: la finalidad estética determina tal o cual mutación en las confesiones de la vida real del autor. Por otra parte, algunos textos que aparecen autobiográficos, están en flagrante contradicción con hechos sabidos por otras fuentes y por el mismo *Libre de Contemplació* (8).

El *Libre de Contemplació* es ciertamente para Llull el libro de sus confesiones. Diez años habían pasado después de su conversión. El recuerdo estremecedor de su vida pecadora, la impronta de la aparición, el cambio radical de vida latían en cada página del Libro. Llull se complace en agrandar y condensar en afirmaciones categóricas y grandilocuentes los desvaríos de su juventud pecadora.

a) CONFESION GENERAL. El ambiente cortesano que envolvió la juventud de Ramón Llull queda descrito con acopio de detalles en los capítulos del *Libre de Contemplació* que tratan de los príncipes (cap. 111) y de los caballeros (cap. 112). Amonestado por su experiencia anterior, no muy alentadora por cierto, Llull detesta la vida del cortesano y traza un cuadro de los defectos inconfesables de los reyes y caballeros de su tiempo. "Qui vos vol atrobar, Sènyer, no us vaja cercar als palaus dels reis ni dels prínceps ni dels alts barons, car no hi tracta hom sinó quaix de vana glòria e de coses de poc recapte" (9).

En aquel ambiente mundano de la corte mallorquina, Llull siguió la corriente de la vida fácil y despreocupada. Con mucha pereza iba a la iglesia, con mucha premura salía de ella (10). Ciertamente que no todo el ambiente estaba corrompido en la recién conquistada ciudad cristiana. Ramón alude, en efecto, a la lectura de la Escritura Santa y a la predicación de los religiosos que de tarde en tarde debía escuchar. Pero aquello no le impidió ser gran pecador, es más, el peor hombre y el más pecador de toda la ciudad y sus alrededores (11). El gran conver-

(8) *Ibid.* c. 132, 30, ed. cit. p. 394.

(9) *Ibid.* c. 113, 13, p. 342-3.

(10) *Ibid.* c. 135, 16, p. 400.

(11) *Ibid.* c. 37, 26, p. 177.

tido repasaba luego en su recuerdo, cuando vagaba por la ciudad, escenario de sus pecados, los grandes desatinos y las grandes inmundicias que allí había cometido (12).

A este ambiente frívolo y ligero da una importancia muy grande ne la multiplicación de sus pecados. Cuando estaba en los castillos y ciudades, era compañero de las "bestias salvajes", llenas de pecados, hombres viles y viciosos. El entonces no conocía su bestialidad y su error (13). No solamente estaba en compañía de estos hombres y seguía su tenor de vida pecadora sino que también confiaba en ellos, les alababa y adulaba, en especial si eran poderosos (14).

Una juventud podrida, gastada, era el balance de su vida para el gran contemplador (15). Desde el principio de sus días hasta los treinta años, hasta la medianía de su edad, el joven senescal fue completamente loco: media vida de locura (16). Así fue como un árbol estéril, no sólo infructuoso, sino también nocivo a los vecinos y amigos (17).

Aquella mitad de su vida se agolpaba con fuertes tintas negras en la imaginación y en el recuerdo de Ramón. El número, la grandiosidad, la diversidad de los pecados cobra tonos apocalípticos. Como su ciencia es tan pequeña, no logra saber la cantidad de sus pecados: cuantos serán los átomos en que se disolverá su cuerpo, tantos son sus pecados: "todo mi cuerpo es pecado". Ni los momentos, ni las horas, ni los días de su error pueden ser contados (18). Es gran maravilla cómo en tan pequeño cuerpo puedan caber tantos pecados, lleno y henchido de faltas como está (19). Siente en sí una asombrosa disposición al pecado: si hubiera más especies de pecados, aún cabrían en su naturaleza. Y llega a afirmar que de él ninguna cosa fue buena (20). Se considera a sí mismo como bestia, pues al estado bestial le ha llevado su perversión de razón (21). Ha sido como un puerco que con su hocico revuelve el estiércol sin percibir el hedor. Así él no sintió horror por

(12) *Ibid.* c. 161, 14, p. 462-3.

(13) *Ibid.* c. 3, 14, p. 112; c. 10, 27, p. 124.

(14) *Ibid.* c. 23, 21, p. 149; c. 79, 11, p. 267; c. 211, 6, p. 621.

(15) *Ibid.* c. 116, 11-2, p. 350-1.

(16) *Ibid.* c. 70, 22-3, p. 250.

(17) *Ibid.* c. 107, 6, p. 327.

(18) *Ibid.* c. 22, 18-19, p. 147-8.

(19) *Ibid.* c. 5, 23-4, p. 115.

(20) *Ibid.* c. 35, 23, 28, p. 172-3.

(21) *Ibid.* c. 36, 25, p. 175.

el pecado a causa de la gran perseverancia en el desconocimiento de su Dios (22).

En fín, sus cinco sentidos corporales (23), sus cinco sentidos espirituales (24), las tres potencias de su alma, (23) su palabra y su silencio (26) han sido instrumentos de su pecado. Ha faltado en los diez mandamientos. (27). "Jo no'm pusc humiliar a pus baixa cosa de mi" (28), he ahí la postración suma del gran convertido después de la confesión humilde de la multitud y multiplicidad de sus pecados.

A estas citas del *Libre de Contemplació* podemos añadir similares textos de otras obras. Grande y mortal pecador por graves y muy grandes pecados mortales cometidos contra el Señor y contra sí mismo, se confiesa en su manual de oraciones (29). En *Medicina de peccat* deplora asimismo su subjeción, su esclavitud al pecado, el olvido de Dios (30). Y a Santa María confiesa su falta que ha cometido contra la Señora y tanta gente (31). En fín, declara su rebeldía contra la gracia del Señor (32).

(22) *Ibid.* c. 39, 18, p. 181.

(23) *Ibid.* c. 207, 2-30, p. 610-2.

(24) *Ibid.* c. 208, 2-30, p. 613-5.

(25) *Ibid.* c. 209, 4-30, p. 615-8.

(26) *Ibid.* c. 210, 5-30, p. 618-21.

(27) *Ibid.* c. 132, 27, p. 394.

(28) *Ibid.* c. 87, 30, p. 285. A las citas que preceden añadimos la lista siguiente de versículos del *Libre de Contemplació* en que Lluïl describe en términos generales la multitud de sus pecados: c. 7, 19, p. 118; c. 13, 12, p. 129; c. 19, 12, p. 141; c. 21, 28-30, p. 146; c. 27, 9, 12, 14, 29, 30, p. 156-7; c. 29, 24-7, p. 161; c. 30, 28-30, p. 163; c. 32, 9, p. 166; c. 37, 19-21, p. 177; c. 39, 29, p. 181-2; c. 42, 22-4, p. 188; c. 44, 30, p. 193; c. 69, 13, 20, 22, p. 247-8; c. 78, 21, p. 266; c. 104, 23-4, p. 321; c. 121, 30, p. 366; c. 124, 28, p. 374; c. 125, 14, p. 375; c. 126, 14, p. 378; c. 128, 18, 21, p. 383; c. 132, 6, 8, 9, 14, 16, 17, 26, 27, p. 392-4; c. 137, 18, p. 405; c. 138, 20, p. 408; c. 148, 29, p. 432; c. 157, 25-30, p. 454; c. 161, 17, p. 463; c. 149, 25, p. 459; c. 189, 21, p. 555; c. 189, 22-8, p. 555-6; c. 199, 29, p. 589; c. 203, 30, p. 601; c. 207, 2, p. 610; c. 209, 4, p. 615-6; c. 225, 18, p. 664.

(29) *Oracions de Ramon*, 22, 3, ed. catalana de las obras de Ramón Lluïl (Palma de Mallorca), p. 354; c. 7, 4, p. 327.

(30) *Medicina de peccat*, p. I, 2, 3, ed. por J. Rosselló, p. 433; 8, p. 436; 17, p. 441; 25, p. 446; 31, p. 450; 32, p. 451; p. III, pg. 471-490.

(31) *Hores de Nostra Dona Sancta Maria*, "Obres Essencials", I, p. 1289.

(32) *Contemplatio Raymundi*, 7, ed. catalana, p. 415-6.

Volviendo al *Libre de Contemplació* podemos concretar aún más este miserable estado de pecado que con tanta humildad y frecuencia confiesa el autor. Endurecía y acallaba su entendimiento para no tener conciencia del mal que hacía (33), ni tenía vergüenza de sus grandes faltas (34). Es más, a tal perturbación llegó su conciencia que creía que eran virtudes lo que realmente eran vicios y pecados (35). Y describe su estado como una muerte real (36). Entonces su mayor enemigo era él mismo (37), ya que de él sólo y no de Dios provenía tanto mal (38).

Una pincelada del gran contemplador ilumina todo este tétrico panorama: no encontró la alegría en el pecado, ni podía alegrarse de su existencia, pues en Dios no se alegraba, y en él sólo puede residir el verdadero gozo (39). Cada noche, cuando llegaba la hora de acostarse, se encontraba con las manos vacías: pasaban los días estériles, no lograba averiguar qué había ganado o qué había perdido (40).

b) ESPECIES DE PECADOS. Después de dar una ojeada al estado general de pecado del gran convertido, vamos a trazar un cuadro de las mayores pasiones que dominaron sus días hasta los treinta años. *Lujuria*. Según confesión propia, varias veces repetida, ésta fue la principal fuente de sus caídas. Casado con Blanca Picany, el santo vínculo no cohibió la lascivia del galante caballero. La conversión le sorprendió precisamente en el desenfreno de una pasión adúltera.

El *Libre de Contemplació* emplea términos vigorosos y funestos para describir y detestar el vicio que había quemado la juventud del autor. "Caí en el barro y en la suciedad de lujuria" (41), dice la primera vez que confiesa este pecado públicamente.

El capítulo 143 "Com hom és sensible a luxúria" nos da un esquema completo de los desastres que obró en su naturaleza el "fuego de lujuria". Por su descripción insustituible reproducimos estos versículos: "No m'és semblant, Sènyer, que haja en tot lo món null peccat qui

(33) *Libre de Contemplació*, ed. cit. c. 75, 14, p. 259-60.

(34) *Ibid.* c. 138, 4, 17, p. 406-7.

(35) *Ibid.* c. 13, 18, p. 129.

(36) *Ibid.* c. 26, 23-4, p. 155.

(37) *Ibid.* c. 85, 22-4, p. 280.

(38) *Ibid.* c. 53, p. 212-4.

(39) *Ibid.* c. 2, 14-6, p. 110.

(40) *Ibid.* c. 116, 24, p. 352.

(41) *Ibid.* c. 32, 18, p. 166.

tant hom tinga en son poder com pecat de luxúria; car tant és mal pecat que per tot lo món s'estén e s'escampa, e tant s'és estés e escampat en mi pecat de luxúria que tot m'ha perprès e comprès e en tot mi s'és més; e per null altre pecat no som estat tan leig menat ni tan sobrat ni tan ensutzat com som per pecat de luxúria. Enaixí, Sènyer, com a porc que tot se solla e s'embolca en los femorals e en les basses e en los solls pudents e ensutzats, enaixí jo mesquí he tots los meus cinc senys corporals e'ls cinc senys espirituals ensutzats e enllegeits en lo soll en la pudor de luxúria, la qual luxúria ha ensutzat tot mon cors e ha corrompuda tota la mia ànima. Tant fort m'ha, Sènyer, ensutzat e empudeït lo brac e'l soll e'l compodrimet de luxúria que en per poc no'm desesper de la vostra glòria; car no m'és esmblant que home tan ensutzat ni tan corromput com jo pusca ésser digne d'ésser null temps en la vostra presència en glòria" (42). La belleza de las mujeres era peste y tribulación de sus ojos (43).

El ambiente en que se desarrolló este pecado de Ramón fue la corte de Mallorca, provenzalista, dada a las canciones de amor. Este, para desgracia de un corazón sensual, no se mantenía en puro platonismo. Ramón Llull, poeta, trovador, comprobó en sí los amagos frutos de sus canciones. Cantó él y alabó la obra de lujuria (44). Para componer tales canciones agudizaba su entendimiento, equivocadamente (45).

Gula. Vicio estrechamente ligado al anterior. Llull confiesa haber desordenado la potencia vegetativa por excesos de comida y por embriaguez (46), declara su desenfreno en los manjares y en las bebidas (47).

Avaricia. Buscaba Ramón en su vida mundana encontrar bienestar y satisfacción en las riquezas y honores de este mundo (48), con una codicia desenfrenada, deseando las cosas posibles y las imposibles (49). Toda su oración iba encaminada a obtener de Dios bienes tempora-

(42) *Ibid.* c. 143, 16, 18, 26, p. 419-21.

(43) *Ibid.* c. 104, 16-17, p. 321.

(44) *Ibid.* c. 128, 13, p. 383.

(45) *Ibid.* c. 208, 19, p. 614.

(46) *Ibid.* c. 40, 19, p. 183.

(47) *Ibid.* c. 131, 16, p. 390.

(48) *Ibid.* c. 133, 19, p. 395.

(49) *Ibid.* c. 142, 28, p. 418.

les (50). Por otra parte cerraba sus entrañas a los pobres y les negaba la limosna que por amor de Dios le pedían (51).

Orgullo. “Todas las obras que he hecho antes, todas anduvieron por caminos de orgullo” (52). Tal era la vida mundana del orgulloso senescal del Rey de Mallorca, de carácter rebelde desde su infancia (53), que su prepotente situación caballeresca y cortesana encontró campo abierto para toda especie de orgullo (54), raíz donde empieza el primer pecado y fuente de todos los males (55).

Maldicencia. Cantando, trovando, blasfemando, amenazando, deshonrando despreciando, mintiendo, decreyendo, Ramón Llull ha pecado con su lengua. Por ninguna sentina han pasado cosas tan sucias y feas, como por la boca del senescal mallorquín. Tal es la confesión de Ramón (56). El ha hablado mal de hombres y de mujeres (57), injurió parientes y amigos (58), cubrió de infamia a tanta gente! (59).

Mentira. No menores son las faltas cometidas contra la verdad, que Ramón se atribuye. Como rana que nada en el agua, mañana y tarde, y todas las horas del día él estuvo en falsedad (60). El huyó de la verdad y buscó las vías de la falsedad (61). Su corazón sabía la verdad, pero su boca la negaba y decía lo contrario (62). El traicionó y engañó muchos amigos; casi todos sus días estuvo acompañado de falsedad y engaño (63).

Ira. Contra todo contratiempo o tribulación, contra todo escarnio y reprensión, se erguía con virulencia el carácter altanero del caballero

(50) *Ibid.* c. 82, 26, p. 274.

(51) *Ibid.* c. 84, 22, p. 278; c. 94, 27, 299; c. 148, 29, p. 432.

(52) *Ibid.* c. 88, 29, p. 287.

(53) *Ibid.* c. 109, 14, p. 333.

(54) *Ibid.* c. 225, 21, 27, p. 664; c. 128, 18, 21, p. 383; c. 141, 26, p. 416.

(55) *Ibid.* c. 141, 29, p. 416.

(56) *Ibid.* c. 210, 29, p. 620-1.

(57) *Ibid.* c. 126, 24, p. 378-9.

(58) *Ibid.* c. 75, 11, 21, p. 259-60.

(59) *Medicina de peccat*, p. I, 16, ed. cit., p. 441.

(60) *Libre de Contemplació*, c. 48, 25, p. 202.

(61) *Ibid.* c. 23, 5, p. 148.

(62) *Ibid.* c. 26, 24, p. 155.

(63) *Ibid.* c. 23, 23-4, p. 149.

mallorquín: su ira estallaba al instante, sin que se preocupara ni por un momento de frenar el ciego impulso (64).

Incedulidad. Finalmente, Ramón se acusa de falta de fe: su alma al no poder comprender los misterios según razón, los descreía (65).

c) *Raíz de los pecados.* Al terminar la exposición general y específica del estado de pecado que consumió la vida de Llull desde los inicios de su vida hasta los treinta años, podemos investigar, siguiendo las confesiones del *Libre de Contemplació*, la causa, la fuente, la raíz de tanto desorden.

Al principio podemos constatar la fuerte descripción que Llull nos ofrece en la lucha entre los sentidos corporales y espirituales (66), lucha que en concreto existe y se manifiesta entre la potencia racional y las potencias inferiores, imaginativa, sensitiva... Ahora bien, Llull atribuye sus grandes faltas al hecho de que subyugó la potencia racional a las potencias inferiores (67). El es uno de los pecadores que siguen la potencia sensitiva, sin refrenarla ni mortificarla en algún punto (68). Es, pues, la potencia sensitiva causa del pecado, "la pus contrariosa bestia e pijor de guardar que sia en lo món" (69).

Ahora bien, como Llull dejó dominar la potencia sensitiva sobre la racional, es semejante a las bestias que carecen de razón (70). La potencia sensitiva, en fin, ha encadenado el corazón de Llull a dos pésimos señores: el demonio y la concupiscencia de este mundo, y por ellos fue también siervo de la carne (71).

La potencia sensitiva causó la perversión completa del corazón de Ramón, de donde procedieron los pecados: le inclinó a amarse más a sí mismo que a Dios (72). Por eso, siguiendo un texto ya citado, Llull se confiesa semejante y aún inferior a las bestias, en cuanto ha puesto su potencia sensitiva por encima de la racional, en cuanto ha alabado y amado las obras finitas que se corrompen y se ha olvidado de dar

(64) *Ibid.* c. 71, 22-5, p. 252; c. 125, 10-2, p. 375.

(65) *Ibid.* c. 168, 12, p. 481.

(66) *Ibid.* c. 133, 17, p. 395.

(67) *Ibid.* c. 43, 13-5, 25-30, p. 190.

(68) *Ibid.* c. 41, 28, p. 186.

(69) *Ibid.* c. 119, 1-9, p. 358.

(70) *Ibid.* c. 36, 25, p. 175.

(71) *Ibid.* c. 66, 22-3, p. 242.

(72) *Ibid.* c. 69, 14-5, p. 247.

loor y de amar a su Creador y Señor (73). Esta idea se encuentra plenamente desarrollada en los textos en que Llull se reconoce culpable de idolatría: porque ha amado y servido muchos dioses con amor que sólo a Dios se debe (74); él ha comparado el poder de Dios a cosas de pequeño poder y de gran vileza, y en ellas puso su confianza (75). Es más: si hubiera sido posible, se hubiera puesto a sí mismo en lugar del mismo Dios: porque amó más a su ser que el ser divino (76).

Para decirlo con términos plenamente lulianos, en el caballero mallorquín se dió la mutación completa de las dos intenciones: puso su intención en servirse a sí mismo, la segunda en servir a Dios (77).

Después de su conversión, el gran contemplador reconocerá que Dios es el primer bien de su ser, el primero que amó y dirigió su ser; y no obstante la primera cosa en que él erró, y la primera cosa que olvidó fue el mismo Dios (78). Así pues, en el siglo Ramón vivió desconociendo la bondad del Señor, lo cual fue la causa de su mayor hundimiento en el pecado (79).

Sin el amor del Señor, reinaron las tinieblas en el corazón del amigo, antes de su conversión (80). Sin grande, durable, poderoso, virtuoso amar, comienza en el corazón del hombre el pecado y el falso amar (81).

En definitiva, he ahí la causa de tanto pecado en la vida de Llull: cambio de intención en el amor, falso amor, olvido de Dios. Bien podía escribir Ramón que "desenamorado fue engendrado, desenamorado nació, desenamorado ha vivido en este mundo casi todos los días de su vida" (82). El corazón, he ahí la fuente del bien y del mal, según la filosofía voluntarista de Llull. "Lo meu cor me respon e'm diu que tota

(73) *Ibid.* c. 4, 9, p. 113; c. 5, 22-4, p. 115; c. 8, 11, p. 120; c. 36, 25-7, p. 175; c. 71, 27, p. 252; c. 163, 12, 13, 20, p. 467-8.

(74) *Ibid.* c. 8, 16-8, p. 120.

(75) *Ibid.* c. 14, 26-7, p. 131-2.

(76) *Ibid.* c. 8, 29, p. 121.

(77) *Ibid.* c. 45, 6, p. 194.

(78) *Ibid.* c. 6, 22, p. 117.

(79) *Ibid.* c. 15, 29, p. 134.

(80) *Libre d'amic e amat*, 205, "Obres Essencials", I, p. 270.

(81) *Arbre de Filosofia d'amor*, V, 3, "Obres Essencials", II, p. 54.

(82) *Libre de Contemplació*, c. 54, 21, p. 215.

la falsia e la traïció és venguda d'ell, per ço car ell és la rail on ve la falsia e la traïció en mi" (83).

Conclusión. Ha pasado ante nuestros ojos una vida de pecado. Una vida que brevemente describen unas fuentes de indiscutible valor histórico, que deploran otras fuentes de carácter más bien literario. Por indicios ya explicados, no todo lo que narran las segundas como hechos autobiográficos, tiene que ser atribuído inmediatamente, sin ulteriores consideraciones, al autor.

Después de constatar este principio, podemos hacer la síntesis de la vida pecadora de Llull. Desde el despertar de sus pasiones (84), sobre todo al llegar a la juventud, Llull se entregó a los deseos desordenados de su corazón: orientó su vida al amor de las criaturas y se olvidó de Dios. Más pudieron en él los hechizos del ambiente mundano de la corte, que la persuasión del ambiente cristiano de la ciudad recién conquistada para la cruz. Así, despreocupado de la vida sobrenatural, Ramón Llull comienza su carrera de caballero y trovador. Su temperamento impulsivo y sensual, que crece con su pasión por los versos amorosos, le inducen al pecado carnal. La unión del matrimonio no controla sus pasiones. Por otra parte, su condición privilegiada, su brillante carrera en la corte, le afirman en su orgullo. Un noble caballero medieval, orgulloso, altivo, galante en el trato, pasional en el amor, despreocupado en materia de vida sobrenatural, he ahí en breves trazos la figura de Ramón Llull, senescal del Rey de Mallorca.

Cierto que en *Libre de Contemplació* y otras obras espirituales nos dan una visión más agrandada de este caballero pecador. Repitiendo aquí las reservas puestas al principio de este apartado, notemos que en tales libros es el convertido, arrenpentido sinceramente de su dolor, y el maestro de vida espiritual, el que escribe. Detesta así su vida pa-

(83) *Ibid.* c. 6, 20-1, p. 117.

(84) Por tratarse de un asunto en que la imaginación puede más que la seria deducción, hemos dejado adrede de tratar en este punto, como en otros que seguirán, la infancia y primera educación de Llull, basándonos, como han hecho otros, en el *Libre de Blanquerna* o en la *Doctrina pueril*. Por otra parte está muy muy en consonancia con los rasgos temperamentales, que luego manifestó, la alusión del *L. de Contemplació* a la rebeldía de carácter, que más arriba hemos indicado.

sada completamente, de lo anterior nada es bueno para él. El agrandar los pecados pasados entra plenamente en el estado síquico del convertido.

Así pues, podemos descartar todos los vicios que Llull se atribuye en el *Libre de Contemplació*, y que no competían a su noble y singular posición en la corte de Mallorca o que contradicen otros datos biográficos. Su elegancia en el decir, que le colocaba entre los poetas provenzalistas más admirados, cuyo virtuosismo perseveró después de su conversión en sus admirables poesías religiosas, mal se aviene con la maldicencia desvergonzada de que tanto se acusa. En cuanto a los excesos de la ira, podemos también oponer serias reservas. En el cap. 144 del citado libro "Com hom és sensible d'ira", no solamente no se acusa de este vicio, sino que descarta completamente toda sombra del mismo: "Vós, Sényer Déus, en est món havets fet nèixer lo vostre servidor sens fellonia e sens ira" (85). Serios inconvenientes suscitan también sus confesiones de avaricia y codicia sin límites, su dureza de sentimientos para con los pobres. Aunque el texto del *Desconhort* de que nunca codició dinero ni honores (86) puede restringirse absolutamente al tiempo posterior de su conversión, no obstante dotes muy marcadas del carácter que siempre reveló no denotan esta pasión por las riquezas en concreto. En fin, parece de todo punto de vista inverosímil que un caballero de tanta valía en la corte de don Jaime de Mallorca, rey prudente y de sanas costumbres, fuera precisamente el más perdido de la ciudad, bajo todos los aspectos.

P. LLABRES MARTORELL, PBRO.

(Continuará)

(85) *Libre de Contemplació*, c. 144, 17, p. 422.

(86) *Desconhort*, XVIII, ed. cit. p. 1313.

MANUSCRITOS LULIANOS DE LA BIBLIOTECA DEL CONVENTO FRANCISCANO DE DÚN MHUIRE, KILLINEY, CO. DUBLIN, IRLANDA

Los cinco manuscritos lulianos de esta Biblioteca proceden originalmente de Mallorca, pero llegaron a Irlanda desde el convento franciscano de San Patricio y San Isidoro de Roma, cuyos fondos lulianos actuales han sido descritos recientemente por el Sr. Pérez Martínez. (1) Como es bien sabido, muchos manuscritos lulianos fueron trasladados a Roma desde Mallorca en los siglos XVI y XVII (cf., v.g., la descripción de MS. B. 48). Según una carta del bibliotecario del convento de Killiney de 1958, dirigida al profesor Friedrich Stegmüller, hubo un traslado de muchos manuscritos desde San Isidoro a Irlanda en 1872. Los manuscritos iban primeramente a un convento de Dublin (4 Merchants' Quay), y de allí a Killiney en 1946. (2).

Debo a la amabilidad del profesor Stegmüller la primera noticia de la existencia de este pequeño fondo luliano. Hallándome en Dublin en 1960 visité Killiney y pude examinar los manuscritos. (3).

Se pueden identificar cuatro de los cinco códices de Killiney con varios números del catálogo de los manuscritos lulianos de San Isidoro realizado a finales del siglo XVII por Fray José Hernández, O.F.M. (4).

1 PÉREZ, *Roma* (cf. la Lista de abreviaturas, *infra*).

2 Una introducción, muy breve, a la colección de Killiney la ha dado el R. P. C. Mooney, O.F.M., en "Archivum Hibernicum", XVIII (1955), 150-56.

3 Quiero agradecer la ayuda del R. P. Benignus Millett, O.F.M., bibliotecario del Convento, quien me facilitó además un microfilm de uno de los códices, y dar al mismo tiempo las gracias al profesor Stegmüller por haberme mandado microfilms de tres códices más. La escasez de tiempo de que pude disponer durante mi estancia en Killiney explica la falta de algunos detalles en las descripciones externas de los mss.

4 Este catálogo fue publicado por Mn. Salvador Galmés en el "Bolletí de la Societat Arqueològica Lul·liana", XXIV (1932-33), 99-108. Cf. PÉREZ *Roma*, pág. 20.

Los MSS. B. 48 y B. 100 corresponden al núm. 45 de este catálogo; se trata de una colección facticia. El MS. B. 84 figura en el catálogo bajo el núm. 50 y el MS. B. 95 bajo el núm. 43. Parece probable que el MS. B. 45 corresponde al núm. 52, "Ejusdem [Lulli] liber de Deo". (5).

Los manuscritos que describo aquí no contienen ninguna obra desconocida de Llull. Contienen seis obras latinas y dos catalanas inéditas. Las futuras ediciones críticas de varios textos catalanes (*Libre de Déu*, *Articles de la Fe Catòlica*, *Doctrina pueril*, *Comensaments de medicina*, *Cant de Ramon* y *Medicina de peccat*) tendrán que utilizar estos manuscritos mallorquines emigrados tan lejos de la patria de Llull.

J. N. HILLGARTH

Harvard University

5. Cf. GALMES, *loc. cit.*, 101.

LISTA DE LAS ABREVIATURAS

Av. — J. AVINYÓ *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull: Repertori bibliogràfic* (Barcelona 1935).

CA — T. y J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía española, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*; 2 tomos (Madrid 1939-43). (Remito a los números de la lista de obras de Llull en el t. I, 285-334).

DÍAZ — M. C. DÍAZ y DÍAZ, *Index scriptorum latinorum mediæ ævi hispanorum* (Madrid 1959).

GARCÍA PASTOR y HILLGARTH — J. GARCÍA PASTOR y J. N. HILLGARTH, *Manuscritos lulianos antiguos de la Biblioteca Pública de Palma*. "Analecta sacra Tarraconensia", XXXV (1963), 99-182.

GL — P. GLORIEUX, *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle — Études de philosophie médiévale*, XVIII, 2 tomos (París 1933-34). (Véase la lista de obras de Llull, II, 146-91).

HLF — [E. LITTRÉ y B. HAURÉAU], *Histoire littéraire de la France*, XXIX (París 1885).

Lo — E. LONGPRÉ, *Lulle, Raymond (Le bienheureux)*: Dictionnaire de théologie catholique, IX.1 (París 1926), cols. 1090-1112.

Mag — Beati Raimundi Lulli *Opera omnia*, I-VI, IX-X, ed. I. Salinger (Maguncia 1721-42).

ORL — *Obres de Ramon Lull*, I-XXI (Mallorca 1906-50).

Ot — C. OTTAVIANO, *L'Ars compendiosa de R. Lulle avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle* = *Études de philosophie médiévale* XII (París 1930). (Cito este trabajo por los números de la lista de obras de Llull, págs. 32-96).

PÉREZ, Roma — L. PÉREZ MARTÍNEZ, *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma*, "Anthologica annua", VIII (1960), 333-480. (Cito por los núms. de mss. y las págs. de la separata, Roma 1961).

RD — E. ROGENT y E. DURAN, *Bibliografía de les impressions lulianes* (Barcelona 1927).

B. 45. R. LLULL, *Libre de Déu*.

s. XIV-XV. Perg. i + 30 ff. 285 x 200 mm. (caja: 213 x 145). A 2 cols. 37 líneas.

Fol. 1: "Con la principal fi per que home és creat". Fol. 29: "per tot lo món fos preicat, conegut e amat. Finit és aquest libre . . . en Malorca la ciutat en lo mes de decembre en lany de M e CCC . . . *De la practica ab que mostram solvre questions*". Fol. 30: "Fenides són les qüestions a glòria e loor de nostre senyor Deus Iesu Crist. Finito libro sit laus et gloria Christo". Ed. J. Rosselló, *Obras de R. Lull*, II (Palma, 1901), 271-371. Bibl.: HLF 47, Lo 4/20, Ot 84, Av 83, CA 93, Gl cn.

Una mano. Foliación moderna. Enc.: Cuero viejo. En la cubierta: "N.º 43". Fol. i: "A. 45". Capitales en dos colores, azul y rojo. Calderones en azul o rojo, alternativamente. Epígrafes en rojo. La mano se parece mucho a la letra del MS. Madrid, Bibl. Nacional 4030, fechado en 1398.

B. 48. R. LLULL: *Libre dels Articles de la Fe Catòlica*.

s. XVIII. Papel. i + 29 ff. (numerados 248-259 y 280-296) + 6 en blanco al final. Enc.: Perg. Sign. ant.: "N.º 53"; "Arm. 5, Num. 45". Sin adornos.

Fol. 248: "Ans que provem los articles ésser volem provar Deus ésser". Fol. 296 (29): "entenen, la qual cosa és impossible e contra los rahons de Déu". Después: "Operis huius compositi loci discerptio. Fo fet aquest tractat en la Cort de Roma en l'any de nostre Senyor Déu que hom contava M.CC.XCVI e complet en la vigília de Sanct Johan Baptista . . . après la fi vingam a la glòria de Déu". Inédito en catalán. Ediciones latinas: P. Bennazar, *Apostrophe R. Lullí* (Palma, 1688); Mag. IV (9). Bibl.: HLF 27, Lo 4/14 Ot 61, Av. 61, CA 87, Gl bo.

Fol. 296r—v (29r—v): Certificado de Mateo Nebot, notario público, asegurando que este ms. fue copiado y corregido a base de otro "in archivo inferiori domus iurariae Universitatis Civitatis et Regni Maioricarum. Véase Pérez, *Roma*, núm. 34.

B. 84. R. LLULL: *Opera varia*.

s. XV, 2.ª mitad. 90. ff. 305 x 210 mm. (caja: 215 x 150), A 2 cols. 39 líneas.

1. [*Liber principiorum medicinae*]. Incompleto. Inc. f. 1: "qui sunt in quantitate tam modica" (c. xiii). Expl. f. 16: "ad effectum perducta patrocinio et gracia Creatoris. Deo gratias. Amen. Qui me rescripsit Michael vocatur. A Domino Iesu Christo benedicatur. Amen". Fol. 17: "A rubeum dat calidum. B nigrum quoque siccum . . . peraxismus id est tempus afflictionis". Véase MS. Palma, Bibl. Pública 1029, fol. 17v (García Pastor y Hillgarth, 141). (2) Ed. Mag. I (6), 22, col. 1-47. Bibl.: HLF 6, Lo 8/1, Ot 11, Av 9, CA 4, Gl 1, Díaz 1741.

2. *Liber de convenientia quam habent fides et intellectus in obiecto*. Inc. f. 18: "Dividitur autem iste liber in tres partes". Expl. f. 20: "qui habet aures

audiendi audiat. Finivit Raymundus istum librum in Monte Pessulano mense marcii anno M^oCCC^o quarto Incarnationis . . . correctioni ecclesie sacrosancte Romane. Deo gratias. Amén". Ed. Mag. IV (11), 1-5. Bibl.: HLF 29, Lo 4j35, Ot 125, Av 133, CA 110 Gl ej, Díaz 1850.

3. *Demonstratio per aequiparantiam*. Inc. f. 20v: "Quoniam quidquid demonstratum fuit". Expl. f. 23: "intellectu, voluntate, virtute, gloria suo modo. Finivit Raymundus istum librum in Monte Pessulano mense marcii anno M^oCCC^o III^o Incarnationis . . . glorioso Virginis beate Marie. Amen". Ed. Mag. IV (12), 1-6. Bibl.: HLF 30, Lo 4/27, Ot. 105, Av 110, CA 98, Gl dl, Díaz 1828.

4. *Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis*. Fol. 23v: "Sequuntur rubrice libri". Fol. 24: "Quoniam multum est Difficilis scientia". Expl. f. 34v: "eo quia naturalis est. . . . in Monte Pessulano in mense decembris anno M^oCCC^o III^o . . ." Ed. Palma, 1752 (RD 363). Bibl.: HLF 85, Lo 8/8, Ot 93, Av 99, CA 11, Gl cz, Díaz 1815.

5. *Ars abreviata que est ars predicationis*. Inc. f. 37: "Cum hec sit maior ars predicationis". Expl. f. 44r-v: "scientiarum iter hac arte affatur. Patraviv librum mense februarii vocato lumen, Maioricense titulo vocato anno Incarnationis . . . M^oCCC. XII^o . . . qui est Alpha et Omega. Deo gratias. Inédito. Bibl.: HLF 248, Lo 4/53, Ot 172, Av 181, CA 131, Gl gf, Díaz 1904.

6. *Liber qui continet confessionem*. Inc. f. 44v: "Cum peccatum sit magna transgressio". Expl. f. 47: "possis magnam penitentiam perpetrare. Explevit et finivit Raymundus . . . hunc librum in civitate Maioricensi mense septembris anno Domini M^oCCC^oXII^o Incarnationis". Inédito. Bibl.: HLF 245, Lo 4/50, Ot 169, Av 188, CA 128, Gl go, Díaz 1900.

7. *Liber per quem quisque potest discernere que lex melior, maior et clarior ac verior habeatur*. Inc. f. 47: "Quoniam plerique christicolae layci". Expl. f. 50v: "fidem catholicam prout poterunt augmentare. Explevit Raymundus in civitate Maioricensi hunc librum mense februarii anno Incarnationis . . . M^oCCC^oXII^o". Inédito. Bibl.: HLF 219, Lo 4j52, Ot 171, Av 190, CA 139, Gl ge, Díaz 1903.

8. *Liber qui fertur fore de virtute veniali atque mortali (sic, pro vitali), de veniali peccato insuper et mortali*. Inc. f. 50v: "Quoniam plerique homines sunt qui noticiam habent minime de virtute veniali et vitali". Expl. f. 56: "virtutum amator, vitiorumque oppugnans . . . Explevit Raymundus Lullii librum istum incivitate Maioricensi in mense vocato aprili anno . . . M^oCCC^oXIII^o Deo gratias". Inédito. Bibl.: HLF 250, Lo 4/54, Ot 173, Av 191, CA 140, Gl gg, Díaz 1905.

9. [*Liber de secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis*]. Inc. f. 56: "Istum transtulit librum in vulgari Raymundus de libro quem composuit in ebrayco [arabico, cott. mss.] et in duobus divitur distinctionibus". Expl. f. 60v: "secundum modum quo respondimus questionibus iam factis . . . Finivit Raymundus hunc librum in civitate Maioricarum in mense septembris . . . M^oCCC^oXII^o. Istum quidem librum transtulit Raymundus Lulii in romancio ab uno eodemque libro quem fecerat in arabico anno quo supra. Verumtamen Guilermus Magistri, presbiter (?) (re) gens studium grammaticale capituli Maioricarum, presentem librum transtulit de romancio in latinum mense aprilis in ci-

vitae predicta anno Domini M^oCCC^oXIII^o ... Amen. Ladeatur Dominus Iesus Christus". Inédito. Bibl.: HLF 205, Lo 4/48, Ot 167, Av 189, CA 126, Gl ga, Díaz 1897.

10. *Doctrina pueril* (frag.). Inc. f. 61: "Medecina és sciència de convayer (sic) ço qui és natural". Des. f. 62: "per poch menjar e beura consuma alguna superfluïtat innatural". Ed. *ORL*. I, 141-45 (cap. 78). Bibl.: HLF 215, Lo 9j2 Ot 1, Av 14, CA 211, Gl b.

11. [*Lectura artis compendiosae inveniendi veritatem*]. Inc. f. 66: "Est tertia figura ipsius S que dividitur in 36 cameras" (ed. Mag., p. 3, col. 2). Des. f. 75v: "nunc oportet de universali figura, in qua queritur particulare, dicere, ad quem ista ars" (p. 19, col. 2). Ed. Mag. I (2), 3-19. Bibl.: HLF 2, Lo 3/4, Ot 19, Av 2, CA 14, Gl t, Díaz 1750.

12. *Liber de levitate et ponderositate elementorum*. Inc. f. 77: "Ad requisicionem medicorum civitatis Neapolitane". Expl. f. 86: "maiolem generationem quam de aliis humoribus. Explicit iste tractatus gratia et auxilio Domini Dei Nostri et gloriose domine nostre sancte Marie". Ed. Palma, 1752 (RD 363). Bibl.: HLF 86, Lo 8/3, Ot 56, Av 58, CA 6, Gl bj, Díaz 1779.

13. Anonymus, [*Tractatus de medicina*]. Inc. f. 86v: "Regimen ac purgationis est". Expl. f. 88: "Ptholomeus, et cetera sunt note apud astrologos et in meo libello de astronomia satis fuit tractatum". Esta obra cita a Jean de St-Amand (fl. s. XIII-XIV). Cf. E Wickersheimer, *Dictionnaire biographique des médecins en France au moyen age*, II (París, 1936), 4760.

Una mano (ff. 1-88). Fol. 88v: Fragmento en catalán (mano posterior).

Foliación moderna. Enc.: Tela verde (moderna). Fol. 90v: "Arm. 5, núm. 50"; "N^o. 66". Fols. en blanco: 16v, 17v, 35-36v, 62v-65v, 76r-v, 89-90v. Epígrafes en rojo. Reclamos ff. 10v, 22v, 75v.

B. 95. R. LLULL, *Comensaments i graus de medissina*.

s. XIV, 2^o mitad. Perg. ii + 24 ff. 325 x 220 mm. (caja: 240 x 160). A 2 cols. 41 líneas.

Fols. iv—ii: dos figuras en color. Fol. 1: "Con cada art aia ses comensaments". Expl. f. 24v: "cové que donem fi a los comensaments de medisina, los quals són acabats ab ajuda e ab benedició de nostre seyor Déus. Amen". Inédito en catalán. Bibl.: Cf. MS. B. 84, 1.

Una mano. Fol. i: Nota del s. XVI-XVII (en catalán). Capitales en dos colores, azul y rojo. Calderones en azul o rojo, alternativamente. Epígrafes en rojo.

B. 100. R. LLULL: *Opera varia*.

Colección facticia. Fols. 199-209v, 218-246v s. XV. Fols. 210-217v s. XIV *med*. Papel, excepto ff. 199, 241 y 246 (perg.). Fol. 210: 296 x 220 mm. (caja: 220 x 165). Fol. 210: A 2 cols. 23-26 líneas. Lo demás también a 2 cols, excepto ff. 230-245v. 39-46 líneas.

1. [*Ars demonstrativa*, Dist. IV, pars II, Quaestiones de principiis juris]. Fols. 199r-v, 218-219v. Fol. 199: "Ignis ignis ignis theoricum. Questio. Quare ius consuetudinale conveniat (?)". Expl. f. 219v: "Solutio. Novum novum

appetitus, actus, digestio, alteracio, maioritas, finis. Explicit Ars demonstrativa, Benedictus Deus, Amen". Ed. Mag. III (2), 107, col. 2-112. Bibl.: HLF 13, Lo 3/5., Ot 21, Av 18, CA 17, Gl f, Díaz 1740.

2. [*Liber principiorum medicinae*]. Incompleto. Inc. f. 200: "materie... ideo de principio supradicto ex(em)plificando et primo de E". Des. f. 209v: "ille vero portiones ipsorum B.C.D., que existunt in H., sunt gradus intelligibiles". Ed. Mag. I (6), 6, col. 122. col. 1. Bibl.: Cf. B. 84, 1.

3. [*Cant de Ramon*, frag.]. Inc. f. 210: "Per ésser gran no ay paor" (v. 50). Expl. *ibid.*: "a procurar sos honramens. Amen, amen amen". Ed. *ORL*, XIX, 259-60. Bibl.: HLF 98 Lo 6/10, Ot 72, Av 76, CA 238, Gl ca.

4. [*Cant de Ramon*]. Inc. f. 210v: "Són creat ésser mes dat". Expl. f. 211 (3 *supra*. Ed. *ORL* XIX, 257-60. Bibl.: Cf. 3 *supra*.

5. [*Medicina de peccat*, IV, 3]. *Dictat que feu don (?) R. Luul de la Trinitat*. Inc. f. 211v: "Contra la sancta Trinitat". Expl. f. 215: "tan que'n stan ben consolat. Deo gratias. Amen". Ed. *ORL*, XX, (1939), 76-88. Bibl.: HLF 101, Lo 6/12, Ot 80, Av 82, CA 240, Gl ij.

6. [*Ibid.*, I, 1-12]. *Dictat que R. Luul feu de les V virtuts*. Inc. f. 215v: "Contricció, confació". Des. (v. 246) f. 217v: "car eu escau en aquel cas". Ed. *ORL*, XX, 1-12. Bibl.: Cf. 5 *supra*.

7. *Liber de intellectu*. Incompleto. Inc. f. 220: "Quidam homo multum considerans mirabatur, quare mundus". Des. f. 229v (Dist. III, pars II): "intellectus quando cadit in errorem solutio de eadem". Fol. 246: "cum quo contingit intellectum ut sit.. Des. f. 246 v: "De ultima regula L: ... diximus de questionibus regularum et secundum quod data est doctrina per ipsas ad solvendum". Inédito. Bibl.: HLF 140, Lo 3/27, Ot 95, Av 103, CA 40, Gl db, Díaz 1817.

8. [*Tabula generalis*, Dist. V, pars II Quaestionum]. Inc. f. 230: "Solutio, T.B.E.H. In essentia ignis simplicis oportet quod sit differentia". Expl. f. 240v: "soluciones apparent in cameris. Finita est hec ars... Incepta fuit hec scientia in maria in portu Tunici, in medio mensis septembris, anno... M^oCC^oLXXX^o (sic) secundo, et fuit finita eodem anno in octavis Epiphanie in civitate Neapolis... infinita secula seculorum. Amen". Ed. Mag. V (2), 25, col. 2-76 (pero omite muchas *Quaestiones*). Bibl.: HLF 35, 3/15, Ot 49, Av 51, CA 29, Gl bc, Díaz 1772.

9. [*Ars compendiosa*, seu *Practica tabulae generalis*]. Incompleto. Inc. f. 241: "Alphabetum tabule generalis est hoc, quod cordetenus oportet sciri". Des. f. 245v: "quia talis contrarietas est in Deo impossibilis, ergo etc". Ed. Ot, 105-132 (pero omite las *tabulas*, Ot, 118-130). Bibl.: HLF 134, Ot 66, Av 70, CA 34, Gl bt, Díaz 1789.

Manos: (1) fols. 199r-v, 218-219v (s. XV *ineunte*); (2) ff. 200-209v (s. XV *med.*); (3) ff. 210-217v (s. XIV *med.*); (4) ff. 220-229v, 246r-v (s. XV *med.*); (5) ff. 230-245v (s. XV, 2.^a mitad).

Foliaciones antiguas: (1) 210-217 (iii—x): (2) 220-229 (1-10). Sin enc. Fols. 210-217v: Capitales sencillas, en rojo o verde. Reclamo f. 246v.

CRONOLOGÍA DE LAS CINCO PRIMERAS ESTANCIAS DEL BEATO RAMÓN LLULL EN LA CORTE PAPAL: FECHA DEL «DESCONHORT»

El breve estudio acerca de *La fecha del «Desconhort», en relación con las visitas del Bto. Ramón Llull a la corte papal*¹ condujo a la conclusión de que la famosa obra rimada del Maestro mallorquín fue escrita, por él, en 1295 ó en 1296. Se afirmaba que hay que atribuirle a aquella fecha o a ésta. A 1296, si, del cómputo de las estancias del *Procurador de los infieles*² en la curia o corte papal, se excluye la de 1287, por el motivo de que, cuando llegó a Roma, hacía poco tiempo que había vacado la Sede Primada de la Iglesia, por defunción del Papa Honorio IV³.

Para el mantenimiento de la atribución del *Desconhort* a aquellos años, nos apoyamos en la propia declaración del Bto. Llull. En él, afirma que había estado cinco veces *a la cort*⁴. Sus palabras y la relación histórico-cronológica de sus visitas a diferentes Papas trenzan la demostración de la verdad histórica del referido aserto⁵.

Lo primero —la propia declaración luliana de las estancias en la corte pontificia— no ofrece dificultad alguna; tan manifiesto es su sentido⁶. Ramón Llull, sirviéndose de términos claros y precisos, da

¹ ESTUDIOS LULIANOS, VII, 1963, 79-87.

² *Liber de disputatione fidei et intellectus, De prologo*, Edic. Salzinger, IV, *Mo-guntiae*, 1729, 1, col. 1.^a, núm. 1.

³ Honorio IV murió el 3 de abril de 1287.

La *Vida coetánea* refiere este suceso en estos términos: «Sed cum ipse ad curiam pervenisset, invenit Papam tunc recenter mortuum...» (Ed. B.A.C., *Ramón Llull, Obras literarias*, Madrid, 1948, n. 18, pág. 54).

⁴ Verso 161, XIV, ed. Obres de Ramón Llull, XIX, Mallorca, 1936, 226.

⁵ S. GARCÍAS PALOU, artíc. citado, 85-86.

⁶ La índole poética del *Desconhort* no basta para dudar de que Ramón Llull quisiera expresar que fueron, *exactamente, cinco* las veces que había acudido a la *cort*, para dar a conocer su empresa misionológico-unionista y lograr su realización.

El P. Batllori, refiriéndose al número de capítulos generales —celebrados por los Frailes Menores y por los Predicadores —a los que él afirma que había asistido,

testimonio de su quintuple estancia en la corte papal. «*N'ermità, —escribe— vos vejats si eu son ociós / en tractar públic bé de justs e peccadós, / car muyller n'ay lexada, fils e possessiós, / e ans n'ay estat, e encara a los Preïcadors / a III capitols generals, e a los Menós / altres tres generals capitols...*»⁷

Lo único que, tal vez, podría entorpecer la interpretación del sentido de estos versos⁸ es el significado de la palabra *cort*. Del uso de los términos «*curia*» y «*cort*», quizás pudiera originarse alguna confusión. Pero, de hecho, no se corre tal riesgo.

En el lenguaje jurídico de hoy, las dos voces no encierran idéntica significación. La *Curia* se halla constituida por los dicasterios administrativos del Vaticano. Por las Sagradas Congregaciones y otros altos organismos, todos los cuales pueden ejercer sus funciones lejos del lugar de la residencia Papal. Concretamente, en nuestros días, el Romano Pontífice se traslada, para unos meses, a Castelgandolfo, sin que aquéllos cambien de sede.

La *corte* sigue siempre al Soberano. También, al Papa. A lo menos, representada por algunos cortesanos. La *corte* es el lugar de la residencia del rey; o del Romano Pontífice.

Pero, en al baja edad media, como puede comprobarse, en virtud del cotejo de los textos que, más abajo, se aducen, el término latino *curia* se traduce a la lengua catalana por *cort*; y aquél significaba el lugar donde el Papa había fijado lo que hoy se llama *corte* y donde se hallaban establecidos los dicasterios para el ejercicio de su gobierno. En el texto, que se ofrece a continuación, — relativo al pontificado de Nicolás IV (1288-1292)—, la palabra latina *curia* encierra un sentido comprensivo del actual significado de *corte* y, a la vez, de los organismos eclesiásticos de los que se servía el Pontífice Romano para el gobierno de la Iglesia.

escribe lo siguiente: «*Tot i aixó, qui ens assegura que en una obra poètica volgués l'autor donar valor de certesa al nombre de tres?*» (*Certeses i dubtes en la biografia de Ramón Llull*, Estudios Lulianos, IV, 1960, 319.

⁷ Versos 157-164, edic. cit., 226.

⁸ No el valor que por el Bto. Ramón Llull se atribuye al número cinco —*V vets*— en el verso 161; porque de él no cabe dudar.

Ciertamente no escribió *V* —cinco— por razones de métrica. Igualmente, pudiera haber escrito VI, VII u VIII. Tampoco, porque el número cinco sea uno de los que, a veces, se usan, en el lenguaje vulgar, más que en sentido matemático, figurado. Por ejemplo: las expresiones «*dèu vegades*», «*cent vegades*», «*mil vegades*», a veces, no significan exactamente diez, cien, mil veces, respectivamente. Y, sin añadir explicación alguna, los oyentes no son inducidos a error. Sin embargo, no ocurre lo mismo respecto del número cinco.

«*Quo facto direxit ad Romanam curiam gressus suos, cupiens, ibidem, ut alias, impetrare monasteria fieri per mundum...*»⁹

«*La qual cosa acabada, deliberà d'anar en cort romana, per dar forma de fer los monestirs que tant desitjava...*»¹⁰

El primer Papa franciscano —en quien, como en un gran conecedor del Oriente Cristiano, el Bto. Llull había puesto muy vivas esperanzas— residía en Roma, y se hallaba en la ciudad eterna, cuando, en 1292, le presentó su opúsculo «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*»¹¹.

El mismo significado de curia y corte, a la vez, corresponde a cada uno de los curia y cort de los textos siguientes:

«*Sed cum ipse ad curiam pervenisset, invenit Papam tunc recenter mortuum ...Propter quod, derelicta curia...*»¹²

«*...e com fos atès a cort, atrobà lo Sant Pare qui lavors era, mort de fresc; per la qual cosa, deixada la cort...*»¹³

Honorio IV, ciertamente, había fijado su residencia en Roma; y allí murió en 1287.

Pero, la palabra catalana *cort*, en el siglo XIV, también, significaba, meramente, lo que se expresa en nuestros días con la voz *corte*; según se infiere de los textos que se transcriben a continuación:

«*Aliquo vero tempore retroacto, domino Celestino Pape quinto successit dominus Bonifacius octavus, cui etiam totis viribus conatus est supplicare Raymundus pro aliquibus utilitatibus fidei christiane. Et quamvis multas angustias frequenter sequendo summum Pontificem pateretur...*»¹⁴

«*...e succeí papa Bonifaci octau, al qual així mateix moltes voltes suplicá lo dit reverend mestre per algunes utilitats de la santa fe catòlica. E jatsia sostingués molts enuigs e afanyes en seguir la dita cort...*»¹⁵

⁹ *Vita beati Raymundi*, edic. cit., núm. 19, pág. 56.

«*Cúria romana* —escribe el P. Batllori— volia dir ja en el segue XIII —i continuà encara en el XIV, durant la residència dels sants pares a Avinyó, el lloc on el papes tenien la cort i el govern», *Vida coetània, Introducció i comentaris, Obres essencials, Pròleg, I*, Barcelona, 1957, 47, nota 108.

¹⁰ *Vida e actes*, Edic. B. A. C., núm. 19, pág. 57.

¹¹ S. GARCÍAS PALOU, *Circunstancias históricas que inspiraron la composición del «Tractatus de modo convertendi infidelis», del Bto. Ramón Llull*, *Estudios Lulianos*, VII, 1963, 189-202.

¹² *Vita beati Raymundi*, edic. cit., núm. 18, pág. 54.

¹³ *Vida e actes*, edic. cit., núm. 18, pág. 55.

¹⁴ *Vita Raymundi*, edic. cit., núm. 31, pág. 66.

¹⁵ *Vida e actes*, edic. cit., núm. 31, pág. 67.

Bonifacio VIII cambiaba, con frecuencia, de residencia. Lo mismo, moraba en Roma que en Anagni.¹⁶ Pero la *curia* no acompañaba al Pontífice. No es posible mudaran de sede los dicasterios, constituidos para el gobierno de la Iglesia.

Del mismo modo, quizás no falte quien, a tenor de uno que otro documento medieval, traduzca el término latino *curia* —conjunto de organismos curiales, para el régimen de la Iglesia— por el de «Roma». Así, a primera vista, parece suceder en el texto catalán de la «*Vida coetánea*», con relación al original latino, según puede comprobarse, mediante los dos pasajes, que se transcriben a continuación. Pero, como se verá más adelante, esta palabra «Roma» no es traducción, sino una falsa interpretación o un error histórico del autor de *Vida e actes del reverend Mestre Ramon Llull*.

He aquí los referidos textos:

«*Post hec ivit Raymundus ad curiam romanam, ut aliquid impetraret sibi diu affectatum...*»¹⁷

«*Feta l'elecció de papa Celestí quint, venc lo dit reverend mestre en Roma, per veure si poria obtenir ço que havia desitjat*»¹⁸

Estos dos pasajes —el del texto latino y el del catalán de la *Vida coetánea*, que describen un mismo hecho histórico— son de tanta mayor importancia, cuanto que Celestino V, que fue elegido Papa en Perusa, quiso ser coronado en Aquila; y —debido o no a la presión ejercida por Carlos de Anjou— escogió a Nápoles por ciudad de su corte. Allí, pasó los tres meses de su Pontificado.¹⁹ Allí, renunció al Papado; y, en la misma ciudad napolitana, en Castel Nuovo, fue elegido Beneficio VIII, once días después de la dimisión del antiguo ermitaño de Murrone.²⁰

Tómese la palabra *cort* por *corte* y *curia* a la vez, o por *curia* o *corte* solas, nada hay que desvirtúe el sentido de los documentos, de

¹⁶ Residió en Roma, desde las fiestas de la coronación al 15 de mayo; en Anagni, desde el 4 de junio al 11 de octubre; otra vez en Roma, desde el 17 de octubre de 1295 al 25 de mayo de 1296; en Anagni, por segunda vez, desde el 2 de junio al 2 de octubre, en que marchó a Roma (R. FAWTIER, *Les registres de Boniface VIII*, IV, París, 1939, 95-100).

¹⁷ *Vita beati Raymundi*, edic. cit., núm. 31, pág. 66.

¹⁸ *Vida e actes*, edic. cit., núm. 31, pág. 67.

¹⁹ El día 29 de agosto de 1294 fue coronado en Aquila, y renunció el 13 de diciembre del mismo año (S. GARCÍAS PALOU, *El Beato Ramón Llull y la cuestión de la renunciabilidad de la Sede Romana*, Analecta Sacra Tarraconensia, XVII, 1954, 70. — R. GARCIA VILLOSLADA, S. J., *Historia de la Iglesia Católica, II Edad Media*, Madrid, 1958, 660 y 662).

²⁰ Era el 24 de diciembre de 1294. (GARCIA VILLOSLADA, *ob. cit.*, 672).

indiscutible valor histórico, que nos muestran al Bto. Ramón Llull, presente en la *cort* de Nicolás IV, de Celestino V y de Bonifacio VIII, y en Roma, durante la vacancia de la Sede Primada de la Iglesia, a raíz de la muerte del Papa Honorio IV.²¹

Lo que se demuestra es, que el Bto. Llull, en 1296, había estado más de cinco veces, —en 1295, cinco— en la *cort* «*ab sus (mies) messions*».²²

1) Llegó a Roma después de la muerte de Honorio IV —que él desconocía—, ocurrida el día 3 de abril de 1287, en aquella misma ciudad. Allí, estaban, por consiguiente, la corte y la curia. «*Sed cum ipse ad curiam pervenisset*», se lee en el texto latino de la *Vida coetánea*.²³ «*...e com fos atès a cort*», se expresa en la traducción catalana.²⁴

Prueba de valor manifiesto de que había acudido a aquella ciudad, movido del deseo de gestionar la realización de *sus propósitos* (*ab mies messions*), es el hecho de que, en virtud de haber muerto el Papa, marchó de Roma: «*per la qual cosa, leixada la cort*».²⁵

²¹ El autor de la *Vita beati Roymundi* menciona a los Papas Celestino y Bonifacio. Por el texto mismo de los escritos, sabemos que a Nicolás IV le presentó la *Petitio* «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*» y el «*Tractatus de modo convertendi infideles*». La estancia de Ramón Llull en Roma, hallándose vacante la Sede Primada de la Iglesia, —quedó consignada en la *Vita beati Roymundi*— ha de situarse, cronológicamente, inmediatamente después de la muerte de Honorio IV, que acaeció el 3 de abril de 1287 (S. GARCÍAS PALOU, *La fecha del «Desconhort», en relación con las visitas del Bto. Ramón llull a la corte papal*, Estudios Iulianos, VII, 1963, 83-85).

²² *Desconhort*, verso 161, edic. cit., pág. 226.

²³ Núm. 18, edic. cit., pág. 54.

²⁴ Núm. 18, edic. cit., pág. 55.

²⁵ *Ibidem*. — En el texto latino, se lee lo siguiente: «*Propter quod derelicta curia...*» (Edic. cit., núm. 18, pág. 54).

A pesar de las suposiciones y cálculos del eminente P. Pascual, juzgamos infundada la hipótesis de la presencia del Bto. Llull a la *cort*, durante los pontificados de Nicolás III (1277-1280) y de Honorio IV (1285-1287) (*Vida del Beato Raymundo Lulio*, II, Palma, 1890, 263-286). Igualmente, la que afirma que el Papa que, según el biógrafo anónimo, había muerto, cuando el Bto. Llull llegó a Roma, era Martín IV (1281-1285), y no Honorio IV (*Ob. cit.*, I, Palma 1890, 347), opinión que ha aceptado —sin alegación de prueba alguna— el P. Abraham Soria, O. F. M. (*Raimundi Lulli Opera latina, Liber de praedicatione, Introductio generalis*, Palmae Maioricarum, 1961, 9).

Sobre este tema concreto —sobre la cronología fijada, por el P. Pascual, para las visitas del Bto. Llull a la *cort papal*— D. m., en breve, correrá de molde un estudio. Pero, ya con anterioridad a la formulación de sus conclusiones, se puede tener

2) Nicolás IV —el insigne orientalista Fray Jerónimo de Ascoli— subió al solio pontificio, más de diez meses después de la muerte de Celestino V. Fue Ministro General de los Frailes Menores, durante los años 1274-1279, cuando Ramón Llull, sin que conste que el mallorquín y el franciscano llegaron a conocerse personalmente, mantuvo relaciones muy estrechas con la orden de San Francisco.²⁶

Por otra parte, el Maestro Barbaflorida, que había concebido grandes planes unionistas, no podía ignorar que el nuevo Papa hubiera desempeñado importantes legaciones pontificias en el Oriente Cristiano y que hubiese acompañado al Concilio de Lyon (1274) a la embajada de Miguel Paleólogo VIII.²⁷

Por tales motivos, no puede causar extrañeza que el Bto. Llull acudiera al Pontífice, llevado de vivas ilusiones y lleno de fundadas esperanzas.

En Roma, donde siempre residió —en un palacio que mandó construir junto a Santa María La Mayor— el Bto. Ramón Llull le presentó, en 1292, su referida instancia *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, acompañada del opúsculo apologético-estratégico-unionista *De modo convertendi infideles*.²⁸

En Roma —lugar de la residencia papal— se hallaban su corte y su curia. «...*deliberá d'anar en cort romana*»,²⁹ expresa el biógrafo coetáneo. Y se refiere al pontificado de Nicolás IV, porque describe este viaje de Ramón Llull después de la vacancia de la Sede Romana a raíz de la muerte de Honorio IV, el inmediato antecesor de Nicolás IV. Además, porque se hace constar que «*ibi tunc propter impedimenta curie parum circa suum intentum proficiens, deliberato consilio, progressus venit ad Ianuam*...». ³⁰ Cuando Ramón Llull acudió a Nicolás IV,

la seguridad de que éstas no obligarán a sostener que el *Desconhort* fue compuesto después de 1295. En todo caso, la presencia del Bto. Llull en la curia de Nicolás III y de Honorio IV exigiría la fijación de una fecha anterior. A estas dos visitas a la *cort*, según el P. Pasqual, habría que añadir una tercera, que coincidió con la vacancia de la Sede Romana, a raíz de la muerte de Martín IV (1285), y otras dos, en 1294, durante el Pontificado de Celestino V. Por lo cual, el *Desconhort* habría sido escrito en 1294.

²⁶ S. GARCÍAS PALOU, *Circunstancias históricas que motivaron...*, págs. 193-194.

²⁷ E. SMEETS, *Saint Bonaventure*, D. T. C., II, I partie, Paris, 1923, col. 965. — L. WADDING, *Annales Minorum*, IV, Quaracchi, 1931, 424 y 434.

²⁸ BEATI MAGISTRI RAIMUNDI LULLI, *Opera latina*, Fasc. III, Mallorca, 1954, 98 ss.

²⁹ *Vida e actes*, edic. cit., núm. 19, pág. 57. — «...*direxit ad romanam curiam gressus suos*» se lee en el texto latino. (Edic. cit., núm. 19, pág. 56).

³⁰ *Vita beati Raymundi*, edic. cit., núm. 19, pág. 56. Los *impedimenta curie* no

el cristianismo ya saboreaba las amarguras de la pérdida de San Juan de Acre y de otras plazas de Oriente.³¹ Es más. Los escritos lulianos, que el mismo autor ofrendó al Pontífice, reflejan el dolor que la pérdida de Tierra Santa había causado a todo el mundo cristiano, y se inspiran en el deseo de colaborar en la reconquista de aquellas posesiones.³²

3) Celestino V (1294) fue el sucesor de Nicolás IV, que murió en Roma el 4 de abril de 1292. Pero tuvieron que transcurrir veintisiete meses, para que los cardenales —reunidos en Perugia, desde octubre de 1293—, eligieran nuevo Papa.

El nuevo Pontífice era el ermitaño Pedro, —que vivía en el eremitorio de San Onofre, en el monte Murrone—, el cual, después de su consagración y coronación en Aquila, según se ha referido antes, no escogió para ciudad papal a Perugia, sino a Nápoles.

Allí estaba el Bto. Ramón Lull, aguardando la elección del nuevo Papa, durante la celebración del cónclave de Perugia.³³ Y, en Nápoles mismo, le elevó su *Petitio*.³⁴ Como es obvio, entre octubre y diciembre de 1294.³⁵

eran sino el vivo dolor y las hondas preocupaciones que causaron los tristísimos sucesos orientales de la pérdida de San Juan de Acre y de las demás posesiones cristianas de Oriente: Tiro, Sidón, Beyrut y Tortosa (S. GARCÍAS PALOU, *Circunstancias históricas*, 195).

³¹ San Juan de Acre se perdió el 18 de mayo de 1291. Ramón Lull presentó su *Petitio* y su opúsculo a Nicolás IV, en 1292 (Edic. cit., pág. 98).

³² «*in isto tempore, in quo omnes sunt in tristia de amissione Terrae Sanctae*» (*Tractatus de modo convertendi infideles*, edic. cit., pág. 106).

Estas son las palabras iniciales de la *Petitio*: «*Deus in virtute tua ostenditur hic quomodo Terra Sancta recuperari potest*» (Edic. cit., pág. 96).

³³ «*...pervenit Neapolim, ibique, legens Artem suam, moratus est usque ad electionem Domini Pape Celestini quinti*» (*Vita beati Raymundi*, edic. cit., núm. 30, pág. 66).

³⁴ «*Data est haec petitio in civitate neapolitana sancto Patri Coelestino quinto, et honoratis dominis cardinalibus, anno MCCXCIV*» (Ed. Salzinger, *Beati Raymundi Lulli Doctoris Illuminati et martyris* tomus II, Maoguntiae, 1722, pág. 51, col. 2.^a).

³⁵ Porque, a pesar de que la elección tuvo lugar en Perusa —donde los cardenales se congregaron en octubre de 1293— la consagración y coronación se celebraron en Aquila. Y en esta ciudad residió el nuevo Papa, por lo menos desde el 17 de agosto hasta el día 5 de octubre (A. POTTHAST, *Regesta pontificum romanorum*, 1193-1304, II, Berlín, 1875, núms. 23948-23989).

En el texto latino de la *Vita beati Raymundi* no se dice que, elegido Celestino V, Ramón fuera a Roma, sino «*ad curiam romanam, ut aliquid impetraret sibi diu affectatum... pro Christi fide a domino Papa*».

Si sólo se expresara que Ramón Lull acudió «*ad curiam romanam*», tal vez no faltaría quien sostuviese que, recibida la noticia de la elección de Celestino V,

En Nápoles se hallaba la *cort*. Y en la ciudad del Vesubio, según consta por las palabras finales de la misma *Petitio*, fue presentada al Papa Celestino V y a sus Cardenales. «*Data est haec petitio* —escribió Ramón Llull— *in civitate neapolitana sancto Patri Coelestino quinto et honoratis dominis Cardinalibus, anno MCCXCIV*».³⁶

Esta es, indudablemente, por lo menos la tercera estancia del Bto. Llull en la *cort*. Su historicidad se basa en el mismo texto de la *Petitio*, presentada por él al Papa y a los Cardenales, que residían en Nápoles. Pero ¿hay que admitir otra gestión personal distinta de la precedente y anterior a la misma? Veámoslo.

La *Vida coetánea* refiere que Ramón Llull «*pervenit Neapolim, ibique legens Artem suam, moratus est usque ad electionem Domini Pape Celestini quinti*».

Post hec ivit Raymundus ad curiam romanam, ut aliquid impetraret sibi diu affectatum, sicut superius est expressum, pro Christi fide a domino Papa».³⁷

El autor anónimo, en estas líneas, no describe la presentación de la referida *Petitio* a San Celestino. El «*ivit ad curiam romanam*» expresa. Lo cual supone que se trasladó a un lugar distinto de aquél donde se hallaba; o sea a Aquila, según se acaba de demostrar.³⁸

marchó a Roma. Tal hipótesis, hallaría un argumento a su favor en el texto catalán: «*Feta l'elecció de papa Celestí quint, vénc los dit reverend mestre en Roma*» (Edic. cit., núm. 31, pág. 67).

El P. Batllori juzga este último texto «*una traducció incorrecta, que pot dur confusions*» (*Vida coetánea, Introducció i comentaris*, edic. cit., pág. 47, nota 108). Es posible y muy probable que acierte. Mas no debe olvidarse que el autor de la *Vida e actes del reverend Mestre Ramon Llull* pudo no aspirar a ofrecer una mera traducción del texto original latino, sino, además, a aclarar y a ampliar los datos históricos del mismo. Porque nótese que pudo haber traducido «*a la cort*», y no lo hizo.

A mi juicio, no se trata sólo de una traducción incorrecta, sino de un error histórico; porque en el texto latino se dice, claramente, que «marchó a la curia romana para pedir al Papa algo, desde hacía tiempo, deseado, por la Fe de Cristo». Y Celestino V se hallaba en Aquila, y no en Roma.

De todos modos, hay que admitir una primera estancia en Aquila —o en Roma— para sus «*messions*». Una primera gestión, durante el breve Pontificado de Celestino V.

La segunda —que consistió en la presentación de la *Petitio*— tiene que situarse en Nápoles, en virtud de que Ramón Llull lo hizo constar al final de la misma, como puede leerse en la nota 34.

³⁶ Ed. cit., lug. cit.

³⁷ Ed. cit., Núms. 31-32 pág. 66.

³⁸ Léase la nota 35.

Dos fueron, pues, las estancias del Bto. Llull a la cort, durante el Pontificado de Celestino V, para sus asuntos.³⁹

Si bien tiene que darse por cierto que, en virtud de residir un Papa en Aquila, en Nápoles o en Anagni, la curia papal se hallaba instalada en la respectiva ciudad; en cambio hay que rechazar, totalmente, la hipótesis de un viaje de Ramón Llull a Roma, después de la elección de Celestino V, según expresa el autor de la versión catalana del original latino de la biografía anónima.⁴⁰

Pero es esto, precisamente, lo que no aparece de manera muy clara. No es tan manifiesto —sino bastante improbable— que la curia romana, la del gobierno de Nicolás IV, que había residido y muerto en Roma —durante la vacancia de la Sede Primada de la Iglesia y el tiempo que medió entre las fiestas de la coronación y el traslado del nuevo Papa a Nápoles— se instalara en Aquila. Pero acudiera a Roma o a esta última ciudad, lo documentalmente cierto es que la gestión de Nápoles es una y la de la «curia romana» —descrita en la *Vita beati Raymundi*— es otra. Es inadmisibles que ésta deba identificarse con la presentación de la *Petitio*, que Ramón Llull hizo en Nápoles. Aun ya instalada allí la curia, el biógrafo coetáneo no hubiera podido escribir que «*pervenit Neapolim, ibique legens Artem suam moratus est usque ad electionem Domini Pape Celestini quinto*», y añadir que «*Post hec ivit Raymundus ad curiam romanam*».⁴¹

4) Sólo once días mediaron entre la renuncia de Celestino V y la elevación del Cardenal Benedicto Gaetani a la Silla de San Pedro. El día 24 de diciembre de 1294 los 24 cardenales que se reunieron en *Castel Nuovo* de Nápoles, eligieron nuevo Papa.⁴² Fue coronado en Roma, el día 23 de enero de 1295,⁴³ y marchó, inmediatamente, a Anagni.⁴⁴

Por razón del corto espacio de tiempo que medió entre la fecha de la elección del Papa Gaetani y la de su partida de Nápoles hacia

³⁹ «*ab mies messions*» (v. 161, edic. y lug. citados). «...ut aliquid impetret sibi diu affectatum... pro Christi fide...» (edic. cit. núm. 31, pág. 66). «...multum esset conveniens, quod vos supremes sancte Episcopo Coelestine quinte ...et Domini honorati et discreti Cardinales aperiretis thesaurum S. Ecclesiae ad procurandum, quomodo illi, qui sunt in errore, et Deum non sognoscunt nec amant, venirent ad lumen veritatis...» (*Petitio Raymundi*, edic. cit., pág. 50, col. 2.^a).

⁴⁰ «*Feta l'elecció de papa Celestí quint, vénc lo dit reverend mestre en Roma, per veure si poria obtenir ço que havia desitjat*» (Edic. cit., núm. 31, pág. 67).

⁴¹ Edic. cit., núms. 30-31, pág. 66.

⁴² GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., 672.

⁴³ H. HEMMER, *Boniface VIII*, D. T. C., t. deuxième, 1er partie, Paris, 1923, 992.

⁴⁴ Véase la nota 16.

Roma —el 4 de enero siguiente—, para las fiestas de la coronación, es del todo improbable —a pesar de ser «impulsivo, osado y hasta temerario»,⁴⁵— que el Bto. Llull acudiera a implorar que se dispensara la atención papal a sus planes misionológico-unionistas. Los primeros diez días que siguieron al cónclave —dedicados, por otra parte, a la preparación del viaje a Roma— no permitieron al Bto. Llull elevar al nuevo Papa la *Petitio*, que había presentado a su antecesor.

El hecho no puede colegirse de la *Vida coetánea*.⁴⁶ Pero sí se halla registrado de manera muy explícita en dos obras, escritas durante el Pontificado del mismo Bonifacio VIII: en *Arbre de sciencia* y en *Art de fer e sobre questions*.

En la primera —compuesta entre el 29 de septiembre de 1295 y 1 de abril de 1296—⁴⁷ escribió lo siguiente: «*Infidelitat pot esser destruïda ab diligència de bons pastors, segons la manera que Ramon ha posada en la sua «Petició» que al senyor papa e al seu col·legi ha presentada*».⁴⁸ A la segunda, pertenece el texto inédito, que se transcribe a continuación: «*Questió. La terra sancta que'ls cristians han perduda com la porien recobrar, ni'ls latins com porien reduir a sí mateix los scismàtics, ni com porien convertir los infaels*.

La responsió d'aquesta questió està en la petició que la havem donada al senyor papa Celestí, qui fo, e al senyor papa Bonifaci, que ara es».⁴⁹

El hecho es manifiesto. Mas no consta en que fecha exacta dicha *Petitio* fue presentada al Papa Gaetani. Sin embargo, a la luz de los datos históricos que se poseen, su averiguación no resulta difícil.

⁴⁵ MAURICIO DE IRIARTE, S. J., *Vida y carácter, Ramón Llull*, Madrid, 1955, 54.

⁴⁶ El biógrafo anónimo no habla de *Petitio* alguna. Por consiguiente, no expresa que Ramón Llull la hubiera presentado a Bonifacio VIII. Únicamente refiere que «*successit dominus Bonifacius Papa octavus, cui etiam totis viribus conatus est supplicare Raymondus pro aliquibus utilitatibus fidei christianae*» (Edic. cit. núm. 31, pág. 66).

Pero esto tuvo que suceder a partir del 23 de enero de 1295, en que el nuevo Papa fue coronado. No antes, como cree Mn. Salvador Galmés (*Dinamisme de Ramón Llull*, Mallorca, 1935, 35).

⁴⁷ «Es estat atrobat aquest *Arbre* en l'any de la Incarnació de nostre Senyor Déus MCCXCV del dia de sent Miquel tro al dia de les kalendes d'abril» (*Arbre de Sciència*, Del *Arbre* questional, De les questions del hàbit d'esta Sciència, Ed. Obres de Ramon Llull, XIII, Mallorca, 1926, 513, núm. 7).

⁴⁸ *Del Arbre questional*, De les questions de infidelitat, q. 573, edic. cit., XIII, 138-139.

⁴⁹ Codex Monacensis hisp. 54, fol. 149, v.

Bonifacio VIII estuvo en Roma, desde el 24 de enero de 1295 al 15 de mayo siguiente; y dentro de estas dos fechas hay que situar, cronológicamente, lo que refiere el biógrafo anónimo: «*Aliquo tempore retroacto, domino Celestino Pape quinto successit dominus Bonifacius Papa octavus, cui totis viribus conatus est supplicare Raymundus pro aliquibus utilitatibus dei christianae*»⁵⁰ Es inconcebible que el Ramón Lull auténtico dejara que transcurriesen cuatro meses, sin acudir a la Curia del nuevo Papa o, personalmente, a él, para proponer sus proyectos y presentar su referida *Petitio*. Sin que esto signifique que lograra interesarle en su realización.

Nótese bien que en el *Desconhort* no expresa sino que había estado cinco veces *a la cort*, para sus asuntos.⁵¹ Y esto es lo que, por lo menos, hizo entre fines de enero y mediados de mayo: acudir a los organismos de la Curia o al Papa.

Presentó a Bonifacio VIII la *Petitio*⁵² que había elevado a Celestino V. Esto es indudable. También es lo más probable que la puso en sus manos durante los referidos cuatro primeros meses de su Pontificado. Pero, si no le fue posible conseguirlo, debió lograrlo, en Anagni, donde el Papa residió, desde el 4 de junio al 11 de octubre. O en Roma, a donde retornó el Pontífice el 17 de octubre para no dejar aquella ciudad hasta el 25 de mayo del siguiente año 1296, en que volvió a Anagni.⁵³

Es igualmente cierto que corrió tras el Pontífice. Lo refiere el biógrafo anónimo: «*Et quamvis multas angustias frequenter sequendo summum Pontificem pateratur, ab intento siquidem nullatenus desinebat, sperans ut indubitanter ipsum exaudire dignaretur...*».⁵⁴ Nada hay pues que haga inverosímil que lograra presentar a Bonifacio VIII dicha *Petitio*, si no lo había conseguido entre enero y mayo de 1295. Y, aun en el caso de que hubiera logrado elevarla al Pontífice, poco después de las fiestas de su coronación, se explica fácilmente que le siguiera en sus cambios de residencia, si Ramón Lull se hallaba persuadido de que no le había prestado la atención que él juzgaba que merecía el *bien católico y público* por el que intercedía.⁵⁵

⁵⁰ Edic. cit., núm. 31, pág. 66.

⁵¹ «... V vets a la cort ab mies messions/ n'ay estat» (vv. 161-162, edic. cit., XIX, 226).

⁵² Es, sustancial o ideológicamente, la misma *Petitio*. Pero no es, textualmente idéntica. Supone una nueva redacción, según me propongo demostrar en un artículo que, D. m., no tardará en publicarse.

⁵³ Léase la nota 16.

⁵⁴ Edic. cit., núm. 31, pág. 66.

⁵⁵ «sed incessanter pro bono catholico fidei supplicabat publico» (*Vita beati Raymundi*, edic. cit. núm. 31, pág. 66).

En aquel último texto de la *Vida coetánea* no se expresa que Ramón Llull hubiera corrido tras Bonifacio VIII, para elevarle su *Petitio*, sino para que *ipsum exaudire dignaretur*. Pero, si se traduce el *exaudire* por oír o *escuchar* y no por *atender a lo demandado*, igualmente constan las dos presencias de Ramón Llull —por lo menos, dos— ante el Papa Gaetani, para suplicarle que le oyese: la que coincidió con los inicios del Pontificado, y otra segunda en Anagni o en Roma. Pudo, en efecto, haberle hecho llegar el texto de la *Petitio*, entre enero y mayo de 1295, y saber que ni siquiera la había leído. Luego, en virtud de ello, decidióse a ir a Anagni y retornar a Roma, para lograr que por lo menos, se dignara conocer sus proyectos misonológico-unionistas.

Cuando Bonifacio VIII fue elegido Papa, Ramón Llull ya tenía escrita la *Petitio* que le presentó. Casi idéntica a la que había elevado a Celestino V. Por lo cual, es obvio que no tardó en gestionar su entrega al nuevo Papa. Tuvo que hacerlo y lograrlo antes del 24 de junio de 1296, en que acabó en Roma mismo su *Liber Apostrophe sive de Articulis Fidei sacrosanctae et salutiferae Legis christianae*,⁵⁶ presentado al Papa, con una sentidísima dedicatoria, escrita en versos latinos.⁵⁷

Las datos históricos que se nos ofrecen en los documentos, que han servido de base a la precedente exposición, revelan que el Bto. Ramón Llull compuso el *Desconhort* en 1295; porque, antes de 1296, ya había acudido, *cinco veces, a la cort*, movido de los propósitos que perseguía:

- 1) En 1287, a Roma, poco después de la muerte de Honorio IV.
- 2) En 1292, también a Roma, donde presentó una *Petitio* y un opúsculo a Nicolás IV.
- 3) En 1294, a Aquila, donde se hallaba el Papa Celestino V.
- 4) En el mismo año 1294, a Nápoles, donde presentó al mismo Papa Celestino una *Petitio*.
- 5) En 1295, a Roma o —a lo más tardar, a Anagni—, para presentar a Bonifacio VIII una *Petitio* casi idéntica a la que había elevado a Celestino V.

No hay motivo alguno de peso que induzca a negar la estancia de Ramón Llull en Roma, durante al vacancia de la Sede de San

⁵⁶ «Factus est iste tractatus Romae, anno Domini MCCIVC, et completus ibidem in vigilia Beati Ioannis Baptistae Praecursoris Domini Iesu Christi...» (Ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, pág. 57, col. 2.^a).

⁵⁷ «Tu, qui Bonifatius esse / diceris octavus, qui Petri Sede refulges... / ...digneris Opus breve sumere missum / ...» (*Ibidem*, pág. 29, col. 2.^a).

⁵⁸ Véase la nota 35.

Pedro ,a raíz de la muerte de Honorio IV.⁵⁹ Pero, en el caso de no admitirse, quedaría en pie la conclusión a la que se ha llegado en este artículo. Si no se da por histórico aquel viaje del Bto. Llull *a la cort*, se puede mantener, igualmente, que el *Desconhort* fue escrito en 1295. Sólo habría que fijar su composición unos meses más tarde.⁶⁰ Y, en todo caso, en 1296.⁶¹

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

⁵⁹ Carece de toda solidez histórica la hipótesis según la cual Ramón Llull habría estado de la cort, durante los pontificados de Nicolás III y de Honorio IV (S. GARCÍAS PALOU, *La fecha del «Desconhort»...*, págs. 83-84). Sin embargo ella no perjudicaría sino que beneficiaría la tesis relativa a la fecha de aquella obra rimada de Ramón Llull, mantenida en el presente artículo.

⁶⁰ Después de su gestión en Anagni, o a raíz de la segunda estancia papal en Roma.

⁶¹ Este artículo supone un avance con relación al anteriormente publicado, sobre el mismo tema, bajo el título de *«La fecha del «Desconhort», en relació con las visitas del Bto. Ramón Llull a la corte papal»* (Estudios Lulianos, VII, 1963, 79-87). Pero no ha obligado a rectificar, sino accidentalmente —no sustancialmente— la conclusión a la que se llegó en aquél. En virtud de las razones de índole histórica, expuestas en el presente, el *Desconhort* habría sido compuesto unos meses antes —pero dentro del año 1295— del punto cronológico que señalaba el primero.

INAUTENTICIDAD LULIANA DEL DE «AUDITU KABBALISTICO»

(A propósito de un libro reciente)

La autenticidad del *De auditu kabbalístico* ha despertado siempre dudas en muchos lulianos, convencidos de que Ramón Llull asimiló, en mayor o menor grado, doctrinas y procedimientos de la filosofía y teología musulmanas, pero no de la Cábala judía. A lo sumo, si se acepta la opinión del Dr. Millás Vallicrosa, cabría admitir la influencia de los *sephirot* hebraicos en la fijación y denominación de las *dignitates* —o atributos divinos absolutos— del Arte Magna; pero cualquiera otra influencia cabalista carece de verosimilitud. Partiendo de tales supuestos, no hay manera de justificar la inclusión, dentro del *opus luliano*, de un opúsculo de esta índole, como lo es declaradamente el *De auditu kabbalístico*, obra que, hasta tres siglos después de la muerte de su supuesto autor, fue desconocida de todos los lulianos y no figura en ningún catálogo. En 1518 dicho opúsculo es dado a la stampa en Venecia al parecer sin éxito, pues pasan sesenta años hasta que Jordano Bruno lo hace reeditar en París por Egidio Gorbin. Incluido poco después en la gran compilación de obras lulianas reunidas por Lázaro Zetzner, que en menos de veinte años consiguió cuatro ediciones, el citado opúsculo obtuvo una divulgación de alcance europeo.

Ya los datos aquí consignados permiten aventurar la afirmación de la inexistencia del *De auditu kabbalístico* hasta el Renacimiento. Si a lo dicho añadimos que los más antiguos manuscritos conocidos del texto aparecieron en bibliotecas italianas —Ferrara, Milán, Roma—, y están fechados a principios del siglo XVI o fines del siglo XV, cabe localizar la falsificación en Italia en el último tercio de este siglo. Un análisis del contenido doctrinal del texto, que practiqué por mi cuenta hace un cuarto de siglo, arrojó un dato más, sumamente orientador: la presencia de doctrinas características de Pico, conde de la Mirándola, «...entre cuyos discípulos

—escribí entonces— cabría buscar... al encubierto autor del *De auditu kabbalístico*. Su hallazgo no sería imposible para un experto en la literatura filosófica del Renacimiento...»¹. Todavía, a base de nuevos datos comunicados por amigos míos a la vista de los manuscritos, logré dar otro paso adelante y señalar la participación del médico milanés Pedro Mainardi, por lo menos en la edición del texto². En la formulación de esta hipótesis se me habían anticipado los historiadores norteamericanos L. Thorndike y J. Blau³.

El misterio, que ha encubierto hasta ahora al *De auditu kabbalístico*, acaba de ser plenamente desvelado por una investigadora italiana experta en temas del Renacimiento: la Dra. Paola Zambelli, perteneciente al grupo florentino que encabeza el profesor Eugenio Garin y en el que destaca Paolo Rossi, autor de la *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*⁴, una obra que ha abierto amplias perspectivas a la historia del lulismo europeo. Debemos, cabalmente, a la Dra. Zambelli una noticia crítica de la misma, además de otra que publicó sobre la tesis doctoral del P. Eusebio Colomer, S. J., *Nikolaus von Cues und Ramon Lull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*⁵; ambas son verdaderas aportaciones al tema⁶. En Italia se la conoce bien por sus documentados artículos insertos en el *Dizionario biografico degli Italiani*, en curso de stampa. Al citado grupo florentino se debe la reciente conmemoración centenaria de Pico de la Mirándola (1964), en la que la Dra. Zambelli participó con un importante estudio sobre el médico y astrólogo renacentista Giovanni Mainardi. Trabaja actualmente sobre Cornelio Agripa. No creo necesario añadir más para que consten su interés por la historia del lulismo y sus antecedentes de trabajo en este campo.

En el curso de las investigaciones sobre Agripa, a la Dra. Zambelli se le interfirió el problema de la autenticidad o carácter espúreo del *De auditu kabbalístico*. Y lo abordó con decisión, despe-

¹ T. y J. Carreras Artau: *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. II Madrid, 1943; pág. 201.

² Raimundo Lulio y la Cábala, comunicación al XXIII Congreso Luso-Español de la Asoc. para el Progreso de las Ciencias, inserta en las Actas del Congreso, Coimbra, 1957.

³ L. Thorndike: *A. History of Magic and experimental Science*, New-York, V, Renaissance, New-York, 1954.

⁴ Milano-Napoli, Ricciardi, 1960.

⁵ Berlín, 1961.

⁶ Publicados, respectivamente, en «Studi Storici» y en «Rivista critica di Storia della Filosofia» (Fierenze).

jando de una vez el enigma concerniente al autor, fecha de aparición y ambiente cultural en que la obra ha sido confeccionada. Su estudio se titula: *Il «De auditu kabbalístico» e la tradizione lulliana nel Rinascimento* y ha sido publicado en las *Atti dell' Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»*, XXX, 1965⁷. El propósito principal de la autora, que manifiesta en las primeras líneas de la página 124, es «...demostrar de una manera definitiva el carácter apócrifo de este escrito, que remonta con toda probabilidad a los últimos años del siglo XV». Tras esta declaración, el lector se dispone a esperar una investigación crítica a base de manuscritos y ediciones que acabe por alumbrar la verdadera paternidad del libro. La esperanza no queda defraudada; pero la autora ha hecho más: a pretexto de examinar el ambiente ideológico en que la obra germinó, ha escrito un interesante capítulo de historia de la cultura italiana a fines del siglo XV y comienzos del XVI. En la presente recensión intentaré resumir la marcha y los resultados de la doble investigación realizada por la Dra. Zambelli; tarea nada fácil, porque el estudio resulta rico en perspectivas, que cuesta recoger en unas pocas páginas. Para mayor claridad, en mi exposición alteraré un poco el orden en el tratamiento de los temas.

Sabemos ahora que en el transcurso de la tradición manuscrita e impresa del *De auditu kabbalístico* se perdieron valiosas noticias acerca del autor o compilador del texto y las circunstancias de su composición. A la Dra. Zambelli le ha bastado con remontar el proceso en sentido inverso para poner los hechos en claro. De buenas a primeras, ha establecido que la edición veneciana de 1518 ha sido hecha sobre el manuscrito Ariosteo, cl. I, 283, págs. 1-66, de la Biblioteca municipal de Ferrara, cuya antigüedad se remonta a la primera mitad del siglo XVI. Una supuesta segunda edición de 1533 no existe. Nuestros bibliógrafos E. Rogent y E. Durán se equivocaron en este punto, por seguir a Littré; en realidad, según confiesan⁸, no pudieron ver los manuscritos italianos ni la edición veneciana por su extrema rareza. Esta edición sirvió de pauta a las demás, tanto a la parisina de Egidio Gorbin, de 1578, como a las cuatro estrasburguesas de Lázaro Zetzner, únicas que acostumbra a ser consultadas por los lullianos. Pues bien, el examen de la más antigua edición y del manuscrito que le sirvió de modelo ha deparado la sorpresa de comprobar que en la edición parisina y en las

⁷ Firenze, Leo S. Olschki, editore; págs. 115-250.

⁸ E. Rogent-E. Durán: *Bibliografía de les impressions lullianes*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1927; pág. 75.

ulteriores estrasburguesas fue suprimido el siguiente *explicit*: «Finit opusculum partiale scientiae raymundinae, quod videtur esse introductorium ad sapientiam Kabbalam regulatum et sub optimo ordine positum, perfecteque correctum a Petro Maynardo, artium et medicinae doctores»⁹. Queda clara la parte activa que Pedro Mainardi ha tomado no ya sólo en la edición, como anteriormente sugerí, sino en la confección del texto, cuyos materiales ha seleccionado, puesto en el debido orden y corregido a la perfección, según se reconoce explícitamente. El silencio en este punto de las impresiones posteriores a 1518 ha impedido conocer el nombre del verdadero autor; y, a resultas de este olvido, el libro acabó por ser incluído en el elenco de los auténticos textos lulianos.

Existen otros dos manuscritos del *De auditu kabbalístico* que aventajan en antigüedad al de Ferrara y se conservan en la Biblioteca Ambrosiana de Milán con la signatura A 206 y en la Biblioteca Vaticana con la signatura *ms. lat. 3187*; ambos nos retrotraen a los últimos años del siglo XV. Ambos confirman, si bien omiten el apellido, la paternidad de un cierto Pedro, al consignar sencillamente en el *explicit*: «Finit Opusculum mei Petri de modo instruendi Chabalam sapientiam ad laudem Jesu Christi. Amen», al par que permiten descubrir que hubo dos redacciones más antiguas, y no del todo concordantes, a la del texto impreso. El cotejo de esas dos redacciones con la definitiva del texto de Ferrara que pasó a las impresiones, es rico en resultados y ayuda a descifrar las influencias ideológicas sufridas por su autor, como se verá.

Identificado el autor del *De auditu kabbalístico*, es natural que la investigación se haya centrado en torno a su personalidad, hasta ahora bastante desconocida. La fortuna ha acompañado una vez más a la Dra. Zambelli quien, a base sobre todo documental, ha logrado averiguar el lugar de origen —la ciudad de Verona— y la fecha probable —1456— de su nacimiento y ha reconstruído, además, su carrera escolar. Pedro Mainardi empezó estudiando Artes y Medicina en Padua, desde donde se trasladó a Ferrara. Por un privilegio le fue concedido el doctorarse en Medicina en Ferrara, a 23 de octubre de 1490; tenía a la sazón 34 años. Un cuarto de siglo más tarde, le encontramos ejerciendo el magisterio de la Medicina en Padua. Antes, había abierto casa propia en Venecia, donde vivía en compañía de su esposa, de un hijo de 8 años y una hija de 5. En el momento de la reorganización de los estudios en 1517, tras unos años de guerra, Pedro Mainardi es llamado a profesar en la

⁹ Los subrayados son míos.

Universidad de Padua la Cirugía, enseñanza que continuará desempeñando hasta el curso de 1528 a 1529, en el que su nombre deja de aparecer en los documentos. Contaba a la sazón 72 años. A pesar de las considerables lagunas que ofrece, el *curriculum vitae* de Pedro Mainardi muestra un subido interés y proporciona una orientación adecuada para el enjuiciamiento de sus actividades científicas.

De Pedro Mainardi de Verona se conocen varias obras médicas, al parecer fruto de su magisterio. Dos de ellas, una sobre el llamado «morbo gálico» y otra sobre la peste, vieron la estampa en vida del autor; pero su obra didáctica más importante ha quedado inédita. Se titula *Quaestiones super Colliget* y consiste en un comentario parcial a la conocida obra médica de Averroes; se conserva en dos manuscritos de contenido distinto: el uno, fechado en 1502, comenta los libros V, VI y VII, en tanto que el otro, sin fecha pero posterior según todos los indicios, comenta los cuatro primeros libros. Entre las dos partes del comentario se sitúa la publicación del *De auditu kabbalistico*. El análisis minucioso de éste permite descubrir dos tratados lulianos más, al parecer compuestos por el propio Mainardi: uno se intitulaba *De fallaciis*, y por la referencia resulta impreciso si fue realmente escrito o quedó en mero proyecto; del otro, rotulado *De figuris*, la mención es mucho más concreta. Sin embargo, de ninguno de los dos se conocen manuscritos ni ediciones.

La mayor novedad en la investigación de la Dra. Zambelli estriba en el estudio del ambiente ideológico peculiar del Renacimiento italiano a fines del siglo XV y comienzos del XVI, que motivó la germinación del *De auditu kabbalistico*. Domina este período la ingente figura de Juan Pico de la Mirándola, el primero entre los latinos a quien se le ocurrió entroncar la Cábala con el Arte Magna de Ramón Lull; en una y en otra señalaba los inmediatos antecedentes de su propia «revolución alfabética». A Pico le interesaba, sobre todo, el método combinatorio basado en el alfabeto; si bien compartía, además, con Lull sus preocupaciones metafísicas y su aspiración a la enciclopedia. En la sistematización doctrinal intentada por Pico de la Mirándola confluían tendencias muy características del Humanismo europeo, representadas por Nicolás de Cusa y los florentinos, por los lulistas catalanes y españoles del tiempo de los Austrias y por los seguidores del movimiento espiritual suscitado en Francia por Lefèvre d'Étaples. En este último grupo encuentra la Dra. Zambelli los gérmenes de una cierta literatura de apócrifos lulianos, a pretexto de hermosear el latín bárbaro de Ramón Lull para

que sus ideas encontraran una más franca acogida en los lectores renacentistas. La muestra más conspicua del género viene dada por la *Isagoge in Rethoricam*, cuya paternidad hay que rastrear en el círculo de los lulianos discípulos adictos a Bernardo Lavinheta.

Un proceso semejante ha dado lugar a la aparición de apócrifos lulianos de orientación cabalista, entre los cuales el más relevante ha sido el *De auditu*. El examen de la tradición manuscrita de su texto, al que antes me referí, permite desentrañar una tupida red de influencias ideológicas bajo las que ha actuado el autor. La principal es el concordismo, que arranca ya de Pico: concordia de Llull con la Cábala, concordia del platonismo con el aristotelismo. Del ambiente tradicional en la Universidad de Padua, Mainardi ha asimilado la orientación doctrinal inspirada en Averroes no sólo en medicina, sino aún en filosofía, sin darse cuenta siquiera de que con esta conciliación traicionaba la explícita actitud antiaverroísta de Ramón Llull, tan acentuada en los últimos tiempos de su vida. La Dra. Zambelli ha revelado que los dos manuscritos más antiguos del *De auditu kabbalístico*, el ambrosiano y el vaticano, anteponen al texto una especie de introducción titulada *Argumentum in Cabala Petri de Mainardis* (que en el *explicit* del primero es nombrado también *Protheologia Averrois in 2.º Metaphysicae*), cuyo contenido consiste efectivamente en una exposición fiel y nada original al *Commentum magnum* de Averroes al libro II de la *Metafísica* aristotélica con el notorio propósito de preparar a la lectura del texto luliano; y los dos epilogan el *De auditu* con un apócrifo *Sermo Averrois de primo omnium rerum principio*, compuesto con la evidente finalidad de presentar un Averroes cristianizado y afín al pensamiento de Llull. Ambos textos, que no llegaron a ser editados, parecen haber salido asimismo de la mano de Pedro Mainardi. El ambiente concordista del momento ahogaba toda suerte de contrastes, al tiempo que favorecía la mescolanza de las tendencias más dispares: platonismo, aristotelismo, averroísmo, cábala, ocultismo, magia, lulismo, alquimia, enciclopedia, etc. En ese denso clima germinaron otras manifestaciones similares al *De auditu kabbalístico*, pero que tampoco llegaron a ser estampadas, como algunos de los ya mencionados escritos del propio Mainardi y como la extensa compilación cabalístico-luliana compuesta por un tal Mario Massani que se conserva en el manuscrito A 229 de la Biblioteca Ambrosiana de Milán, confeccionado por el mismo copista que transcribió la más antigua redacción del *De auditu kabbalístico*. Si a los nombres de Pico, Mainardi y Massani añadimos los de Paolo della Scala y de Giorgio da Ragusa, empieza a perfilarse con nitidez el grupo de «lulianos caba-

listas» del Renacimiento que G. Scholem no ha sabido encontrar por ninguna parte.

La Dra. Zambelli termina su extenso estudio examinando la fortuna del *De auditu kabbalístico* a lo largo del siglo XVI, atestiguada por los autores que acabamos de citar, todos los cuales profesaron esa singular modalidad de lulismo. Dedicamos unas páginas finales a la influencia ejercida en Jordano Bruno, quien ya ignoró la verdadera paternidad del escrito y lo tuvo por luliano auténtico. A su vez, gracias a Bruno el *De auditu* ha proyectado su influjo sobre el lulismo europeo de los siglos XVII y XVIII.

Antes de dar por concluida esta nota, permítanos la autora advertirle de dos inexactitudes de detalle que se han deslizado en su texto. En las páginas 127 y 128 considera a Jaime Janer uno de los maestros «mallorquines» o «baleares» del lulismo, lo cual no es cierto. Jaime Janer es catalán y ha actuado siempre en la península: en Santas Creus, en Tarragona, en Barcelona y en Valencia. En otra página, la 239, confunde al teólogo palentino Juan Arce de Herrera, autor de unas *Apologías* de Llull y amigo del cardenal Borromeo, con el arquitecto Juan de Herrera, a quien el rey Felipe II encargó la terminación del monasterio de El Escorial, también lulista y autor del *Tratado del cuerpo cúbico conforme a los principios y opiniones del Arte de Raymundo Lulio*. Estos dos insignificantes deslices no empañan en lo más mínimo la brillantez de esta concienzuda investigación que, iniciada con el propósito de resolver un modesto problema de crítica literaria, ha acabado por reflejar un magnífico panorama del lulismo italiano —y europeo— en la transición del siglo XV al XVI. En el curso de su trabajo, la autora nos promete nuevos estudios lulianos que aguardamos con vivo interés.

JOAQUÍN CARRERAS Y ARTAU
Barcelona

CINCOGESMA - PENTECOSTA: UNA PRECISIO CRONOLOGICA EN LA VIDA DE RAMON LLULL

Al capítol 21 de la *Vida coetània* de Ramon Llull llegim :

E, venint la festa de cincogesma, lo dit reverend mestre, així malat com era, se féu portar a l'església de mossènyer sent Domingo; e, com cantassen aquell sant himne que diu "Veni creator Spiritus", girà lo seu enteniment alt vers nostro Senyor, e ab làgremes cordials suplicà'l que, per sa gran benignitat, li perdonàs aquell tan gran defalliment" (1).

L'expressió "cincogesma" d'aquest passatge continua essent interpretat en el sentit modern que té el terme: el de Quinquagèsima, és a dir, el diumenge anterior a la Quaresma. Això fa que la superació de la crisi de Gènova, abans del primer embarcament cap a Tunis, sigui situada cronològicament pels biògrafs i historiadors actuals el 8 de febrer de l'any 1293. (2).

Aquesta interpretació de "cincogesma" sorpren, tant més que la Vida llatina del beat, considerada com la redacció original (3), porta:

Denique adveniente die sancta festi Pentecostes fecit se portari seu duci ad Fratrum Predicatorum ecclesiam

(1) Ed. M. BATLLORI, *Ramon Llull, Obres essencials*, I (Barcelona, 1957) p. 43. Sobre els dubtes referents a l'autenticitat d'aquest passatge de la Vida, considerat, no obstant, pels historiadors més recents com a autèntic, vegeu el que escriu J. CARRERES I ARTAU, *ibid.*, p. 24, nota 12.

(2) Cf., per exemple, M. BATLLORI, *Ramon Llull en el món del seu temps* (Barcelona, 1960), p. 28; del mateix autor, *Antologia de Ramón Llull*, I (Madrid, 1961) p. 24; M. DE RIQUER, *Història de la literatura catalana*, I (Barcelona, 1964) p. 222.

(3) Vegeu el que diu el Pare Batllori en l'esmentat volum d'*Obres essencials*, p. 31. La versió catalana és una mica lliure, encara que fidel en les paraules que ens interessen aquí.

dumque fratres audirent hymnum "Veni Creator", cantantes, ingemiscens *etc.* (4).

Fins prescindint de l'original llatí, la versió catalana antiga, tal com és, ja conté elements que per si sols fan pensar que "cincogesma" no pot ser la Quinquagèsima tal com aquesta s'enten avui. En primer lloc, el diumenge de Quinquagèsima, el que precedeix immediatament el primer de Quaresma, no sol ser —en el llenguatge comú— qualificat de "festa", nom que, en canvi, escau a la solemnitat de la Pentecosta. Segonament, la litúrgia del diumenge de Quinquagèsima no comporta el cant de l'himne "Veni creator Spiritus", propi de la Pentecosta. A aquets detalls litúrgics podem encara afegir una observació: la navegació cap a l'Àfrica —fins en el cas que no hagués sigut immediata al penediment de Ramon Llull a Gènova— resulta més verosímil a un temps posterior a la festa de la Pentecosta, això és, a l'estiu, que no durant la estació hivernal, o poc després de la Quinquagèsima, encara que hem de reconèixer que la Vida del beat no diu que el viatge es realitzés ràpidament després de la conversió.

Interessant des del punt de vista de la filologia és que el traductor antic de la Vida llatina, que es revela mallorquí pel llenguatge (5), traduí "Pentecostes" per "cincogesma": és el que corresponia a la manera comuna i popular d'expressar-se del temps, que deu ser el mateix segle de la mort del beat. De totes maneres, l'expressió és encara actual: "cincogesma" (6) o "cinquagesma" (7) significa encara avui la Pentecosta (8), com ho significava antigament (9).

(4) *Vita Beati Raymundi Lulli*, ed. pel P. B. DE GAIFFIER, a *Analecta Bollandiana* 48 (1930) p. 158. L'edició de la *Biblioteca de Autores Cristianos*, 32 (Madrid, 1948) no reproduïx l'aparat crític. He canviat "audirent" pel singular que porta el text de De Gaiffier.

(5) Cf. BATLLORI, *Obres essencials*, I. p. 32 s.

(6) Cf. A. GRIERA, *Tresor de la llengua, de les tradicions i de la cultura popular de Catalunya*, vol. IV (Barcelona, 1936) p. 38.

(7) GRIERA, *ibid.*, p. 39; P. FABRA, *Diccionari general de la llengua catalana*, 2.^a ed. (Barcelona, 1954) p. 380.

(8) Jo mateix he sentt com la gent del camp, al centre de Catalunya, regió de Solsona (concretament al municipi de Riner) usen la paraula "cincogesma" per designar el cinquantè dia després de Pasqua.

(9) Cf. M. AGUILÓ I FUSTER, "*Diccionari Aguiló*": *materials lexicogràfics... revisats i publicats per P. FABRA I M. DE MONTOLIU*, tom II (Barcelona, 1916) p. 171: "cinquagesma", "cinquagesma, cincogesma". També es refereix

“Quinquagesima” i, consegüentment, “cincogesma” (en les seves diverses formes ortogràfiques) són traduccions fidels del grec “Pentecosté” (llatinitzat en “Pentecostes”) i del què el mot vol dir. El terme llatí “Quinquagesima” designava també, en el món patristic i medieval, tant el diumenge i la semana antecedents a la Quaresma (10), com el cinquantè dia després de Pascua (11).

El penediment de Ramon Llull a Gènova s'escaigué, per consegüent, no el 8 de febrer, sinó el diumenge de la Pentecosta, dia 17 de maig, de l'any 1293.

ALEXANDRE OLIVAR, O. S. B.
 Montserrat

evidentment a la solemnitat de la Pentecosta, i no a la “dominica que precede a la primera de cuaresma”, el text d'Eiximenis, *Llibre dels àngels*, cap. 5, aduït per J. BALARI i JOVANY (i M. DE MONTOLIU), *Diccionario Balari : inventario lexicográfico de lo lengua catalana*, fasc. III p. 308, s. : “Jesuchrist no enganà los dexebles anants al castell d'Emaus en forma de pelegrí, no contrastant que ell no era; ne Deus no enganà los apòtols als quals tramés lo Sant Spirit en forma de foch lo jorn de cincogesma, no contrastant que lo Sant Spirit no sia foch ne sia coloma, jatsia que sia stat tramés sobre Jesuchrist”.

(10) En aquest sentit, el trobo emprat per primera vegada per sant Pere Crisòleg, abans de l'any 450; el seu sermó 7, que és sobre el dejuni, si hem de creure els millors manuscrits (el Vatic. lat. 4952 i altres), fou predicat a la “Quinquagesima”. Un altre sermó del Crisòleg es titula “De ieiunio Quinquagesimae”; aquest epígraf es llegeix en un manuscrit del segle VI (Medolan. Ambros. C. 77 sup.) i correspon al contingut del sermó, el començament del qual fa: “Suscepturi sanctum Quinquagesimae de more ieiunium...” (cf. A. OLIVAR, *Los sermones de san Pedro Crisólogo: estudio crítico*, Montserrat, 1962, pp. 321 i 449).

(11) Als testimonis que dóna el *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* d'A. BLAISE i H. CHIRAT (Estrasburg, 1954) p. 692 s., podem afegir, per exemple, el que ens proporciona el títol del sermó 211 de sant Cesari d'Arlès (ed. G. MORIN - C. LAMBOZ, *Sancti Caesaris Arelatensis sermones*, II [Corpus Christianorum, CIV], Turnholt, 1953, p. 841; vegeu també, a la nota 1 de la mateixa pàgina, la referència al Missal de Bobbio).

INFLUENCIA DE LA LITERATURA CATALAÑA EN DON QUIJOTE DE LA MANCHA

El alma española se estremece entre dos polos opuestos de misticismo y realismo. Desde el Cid a Don Quijote los héroes van continuamente empujados por elevados ideales, pero obran con arreglo a la realidad que los rodea. No tuvimos en España obras de ficción caballerescas propiamente dichas hasta llegar al *Caballero Cifar*, en el siglo XIV, pero el ciclo español puede considerarse que empieza en el siglo XIII con *El libro de la Orden de Caballería*, de Llull, que es un doctrinal del perfecto caballero de la época.

Las leyendas célticas y bretonas llegaron a Cataluña en época muy temprana, llevadas por los trovadores provenzales. Estas leyendas caballerescas son las que, según Menéndez Pelayo, influyen en la creación de los héroes de Llull, Blanquerna, y sobre todo, Félix. En todos los libros de Llull aparece una figura central de caballero andante a lo divino, que recorre los caminos por mayor gloria de Dios, que confía en sí mismo y en su propia personalidad más que en lo que le rodea y que sueña con un reino cristiano idealizado y utópico.

En la región mediterránea se produjo un gran movimiento intelectual anterior al Renacimiento, debido quizás a la estabilidad económica de esta región, que terminó mucho antes que el resto de España su parte en la Reconquista. En contraste con la parquedad y el estoicismo castellanos, las ideas sufistas y la libertad de expresión referentes a los actos físicos de la vida diaria, hallaron eco en las crónicas catalanas y en el estilo de Ramón Llull, pasando este realismo y libertad en las descripciones a la literatura castellana.

En la obra de Llull se funden en una personalidad recia y dinámica las ideas árabes, trovadorescas y pre renacentistas, Llull escribió profusamente después de su conversión. Se conocen 243 libros suyos. Hay que recordar que Ramón Llull y Averroes son los únicos filósofos de

gran talla nacidos en tierras españolas durante esta época y ninguno de ellos escribió en castellano. Algazel, famoso rector de la universidad de Bagdad fue el teólogo que más influyó en Llull y Algazel era un ortodoxo entre los árabes como Llull lo era entre los cristianos. (1) Las doctrinas y métodos filosóficos de Llull son seguidos por las escuelas levantinas catalanas, castellanas y portuguesas y son representadas en el renacimiento por Nicolás de Cusa y Giordano Bruno y los grupos alemanes que llegan hasta la escuela de Leibnitz, con lo que incorporan las ideas de Llull al pensamiento moderno. Menéndez y Pelayo llama al Beato padre del misticismo literario español. Littré dice que las novelas de Llull *Blanquerna* y *Félix*, historias de un joven que recorre diversos países y estados en busca de la felicidad y la perfección, pueden considerarse como una presentación anticipada a las novelas biográficas y realistas cuyo primer modelo había de producir España más adelante que con tendencias infinitamente menos ascéticas, hacen atravesar igualmente a sus héroes por todas las capas sociales. Así que los personajes creados por Llull, Blanquerna y Félix son los precursores del Lazarillo de Tormes y de Guzmán de Alfarache. (2) Para Vaeth y otros autores los libros de Llull y *Tirant lo Blanch* son el núcleo inicial de la novela realista moderna cuya continuación es *Don Quijote*. (3) Por otra parte las ideas personales de Llull sobre el valer personal, y la importancia que da al sentido práctico en sus obras, lo acercan al pensamiento cervantino.

En esta comparación vamos a tratar solamente de tres libros de Ramon Llull: *Blanquerna*, *Félix* o *Libre de meravelles* y *Libre del Orde de Cavalleria*, especialmente de este último, por haber sido copiado casi literalmente por un escritor valenciano, Joanot Martorell, autor de *Tirant lo Blanch*, que nos servirá de punto de enlace entre las ideas lulianas y las cervantinas. Llull era un caballero noble que renunció a sus riquezas, honores y familia y fue ermitaño, predicador, místico y santo. Por eso aunque el primer libro lo escribió con la intención di-

(1) Léase, *Libre del Gentil e los tres savis* de Llull y el *Ihva* de Algazel. Maura Gelabert compara estos dos libros especialmente en el capítulo VI de *El optimismo del Beato Raimundo Lulio*.

(2) Littré, E. y Haureau, B. "Raimond Lulle" en *Histoire Litteraire de la France*, Vol. XXIX, París, 1885, p. 341.

(3) J. A. Vaeth, *Tirant lo Blanch, a Study of its Authorship, Principal Sources and Historical Setting*, New York, 1918.

dáctica de enseñar a los caballeros, y los otros dos con la intención de enseñar el camino de la perfección, el mismo estilo, las mismas palabras y el mismo celo pedagógico son las notas características de estos libros. En toda la obra de Llull se nota el respeto por el caballero y las ideas caballerescas, tan características de la literatura hispana en general. (4).

Siguiendo las huellas de los libros de Llull, en 1455 un valenciano, Joanot Martorell escribe en catalán un libro de caballerías titulado *Tirant lo Blanch*. Lo curioso de este libro es que no fue terminado por su autor, sino por Johan de Galba, otro valenciano. Poco después de su aparición el libro fue traducido a tres lenguas: castellano, italiano y francés. Se hicieron seis ediciones desde 1490 a 1497, pero lo cierto es que en España fue prematuramente arrinconada esta obra debido a su prematuro realismo, la casi absoluta carencia de elementos maravillosos y su descarnada licencia en las escenas eróticas. Ambas cosas debieron de ser obstáculo para que siguiera circulando esta novela, aunque nunca fue incluida por la Inquisición en sus índices. Solo tenemos dos versiones posteriores, una en el siglo XVI y otra en el siglo XVIII.

Hay muchas fuentes catalanas en el *Tirant lo Blanch* las cuales son en orden de importancia: la *Crónica* de Ramón Muntaner, el *Libro de la Orden de Caballería* de Ramón Llull, *Blanquerna* de Llull, *El sueño* de Bernat Metge, los proverbios del *Elogio de las mujeres* de Guillermo de Cervera, algo de la doctrina moral del mallorquín de Pax o quizás de Jafaruda Montsenyor y del coetáneo de Martorell, Roig de Corella. También es fuente del *Tirant* la obra didáctica *El árbol de las batallas*, del fraile francés del siglo XIV Honoré Bonet. La única fuente literaria castellana es la novela el *Bursario* de Juan Rodríguez de la Cámara o del Padrón, un fragmento de cuya obra es traducido casi literalmente. (5).

La ironía y el sentido de lo cómico que notamos en el *Tirante* lo separan del tipo corriente de literatura caballerescas española y lo acer-

(4) En el *Lazarillo de Tormes* el tipo del caballero es el que sale mejor librado del sarcasmo del autor. El mismo Cervantes no ridiculiza la parte moral de la caballería, ya que *Don Quijote* personifica el ideal, contrastando con el materialismo del mundo que le rodea.

(5) Ruiz y Calonge, Juan, *Historia de la literatura catalana*, Editorial Teide, Barcelona, 1954.

can a la italiana. Las necesidades del príncipe Felipe de Francia y los enredos amorosos de la corte de Constantinopla son cómicos y sensuales, cosas completamente desconocidas en la literatura castellana anterior. En el estilo de Martorell se nota la influencia de Bocaccio, principalmente el *Decamerone* que parece haberle servido de modelo directo como en la historia del naufragio del mercader el de Tirant y Placerdemivida que pone el autor en una buena posición para poder tramar los siguientes episodios. Según Farinelli se nota también la influencia de la Fiammeta en los personajes más sentimentales, principalmente en los parlamentos y monólogos de quejas y lamentaciones y el mismo Farinelli encuentra en el libro resabios del *Filóstrato*. En cambio la influencia de Petrarca y Dante es escasísima. (6) Se ha señalado modernamente un núcleo de elementos orientales. *Las Mil y Una Noches*, concretamente la historia de Omar al-Naman (7) que se nota directamente en algún episodio. Pero la influencia arábiga se nota principalmente en la ideología de la obra, en el detallismo de las descripciones, en el ambiente geográfico y guerrero de algunas partes, pero sobre todo en el concepto exclusivamente sensualista del amor y la falta de trabas morales. (8).

El Tirante a su vez tuvo una fuerte influencia en la literatura italiana y hasta inglesa, (9) debido en parte a que el original catalán del *Tirante* había penetrado en Italia antes de que estuviese traducido en otras lenguas. Ya en 1500 lo leía Isabel de Este, marquesa de Mantua, y un año después ella dio el libro a Niccolò da Corregio para traducirlo. (10) La novela valenciana es una de las fuentes que usó Mateo Boyardo en su *Orlando Innamorato*, y es también una de las fuentes *Tirante* es una fuente de Shakespeare para el argumento de su comedia *Much Ado About Nothing* a través de una novela de Matteo Bandello. Hay en la citada obra de Shakespeare algo parecido a los embustes de

(6) "Giornale Storico della Letteratura Italiana", Vol. XXII, p. 70-73.

(7) Bosch, Sigfried, "Les Fonts Orientals del Tirant lo Blanch", Biblioteca Estudis Romanics.

(8) Juan Ruiz y Calonge en su libro *Historia de la Literatura Catalana*, nos dice que esta influencia oriental puede ser debida a los viajes de Martorell, (el autor) por el Oriente.

(9) "Giornale Storico della Letteratura Italiana", Vol. XXII, p. 70-73.

(10) Ruiz y Calonge, *Historia de la literatura catalana*, p. 307.

la viuda Reposada, enamorada del héroe Tirant y celosa de la princesa Carmesina, contra la cual urde una monstruosa intriga. (11).

El valenciano Joanot Martorell ideó una novela que fuese al mismo tiempo un doctrinal del caballero andante. La vida de Joanot Martorell fue novelesca, agitada e incomprendida por sus contemporáneos, y lo mismo podríamos decir de la vida de Ramón Llull, aunque por distintas causas. A veces las ideas de Llull son completamente renacentistas, y por lo tanto fuera de época. Joanot Martorell, que vivió largo tiempo en Inglaterra, desafió a varios caballeros en su vida, pero sus desafíos nunca fueron aceptados, pues sus ideas sobre la caballería empezaban a parecer anacrónicas a los ojos de sus contemporáneos. La importancia de la literatura española está en su raíz popular y realista. Esto lo vemos reflejado en el estilo particular de ciertas novelas caballerescas precursoras en su estilo particular y diferente de lo que va a ser luego la obra maestra de Cervantes. Basamos nuestra afirmación en la manera en que los tres autores se acercan a sus temas y en la selección de escenas parecidas en los puntos culminantes de sus novelas. Esto no es extraño si se considera que los tres autores son hidalgos de noble cuna y al mismo tiempo desengañados del mundo que los rodea. Cada uno de ellos representa una etapa de la evolución desde el caballero medieval al hidalgo renacentista y de éste al ser humano con sus limitaciones y flaquezas.

Cervantes, gran admirador de este libro lo cita en la célebre escena de la quema de los libros de caballerías en el capítulo VI de la primera parte del *Don Quijote*. Este y el *Amadís* son los únicos libros que Cervantes salva de la quema porque :

"...por su estilo es el mejor libro del mundo. Aquí comen los caballeros y duermen y mueren en sus camas y hacen testamento antes de su muerte, con otras cosas de que todos los demás libros de este género carecen."

En la obra del catalán Llull, del valenciano Martorell y del castellano Cervantes, los héroes son medidos humanamente. El héroe de Martorell Tirante es fuerte y valeroso, vence un sinnúmero de caballeros y gana innumerables batallas, pero todo ello transcurre en una proporción

(11) Sobre la influencia de Martorell en la obra de Shakespeare consúltese Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la novela*, p. CC LVII.

natural y normal. Si derrota a hombres más fuertes que él y puede combatir con varios consecutivamente, es porque tiene la virtud de no perder el aliento durante la pelea. Esto nos lo explica el autor claramente, dando a la valentía de su héroe una razón puramente fisiológica y aceptable.

La virtud de los héroes de Llull es medida también humanamente, como puede comprobarse en el episodio de Cana, en el capítulo VI de la novela *Blanquerna* y en el capítulo 71 de *Félix*. La obra de Llull carece de milagros inverosímiles, así como la novela de Martorell carece de episodios maravillosos, con una sola excepción en toda la novela. El realismo de Don Quijote es sobradamente conocido, pero para ilustrar nuestro punto de vista vamos a juntar seguidamente citas sobre seis puntos importantes para los tres escritores. Compararemos los temas siguientes: a) el caballo; b) las armas; c) el dinero; d) las mujeres; e) la ironía y el sentido de lo cómico; f) el pesimismo.

a) el caballo

Mencionaremos para empezar el interés y la veneración de los tres autores por el caballo. En el *Libro de la Orden de Caballería*, parte I, sección 3, nos dice Llull:

"Se buscó también entre las bestias la más bella, que corre más, que puede aguantar mayor trabajo y que conviene más al servicio del hombre. Y porque el caballo es el bruto más noble, y más apto para servirle, por eso fue escogido; y éste es el motivo porque a aquel hombre se le llama caballero."

Dice Martorell en el capítulo 31 Libro I del *Tirante*:

"...Hicieron buscar de todas las bestias cuál sería la más hermosa y que más corriese y que pudiese sufrir mayor trabajo y que más conviniere para servir al hombre, y de todas escogieron el caballo y diéronle al hombre que fue escogido de entre mil uno. Y por esto aquél fue llamado caballero, porque juntaron la más noble bestia con el más noble hombre."

En el siguiente capítulo 32 Martorell sigue con sus descripciones al estilo de Llull:

"...Y en el comienzo del mundo, según se lee en la Santa Escritura, no había hombre que tuviese el atrevi-

miento de cabalgar a caballo, hasta que fueron hechos los caballeros para sojuzgar a los malos y fueron halladas armas...".

En *Don Quijote*, Cervantes escoge el nombre del caballo "Rocin-Ante" hasta etimológicamente "ante" Don Quijote. Veamos lo que nos dice Cervantes.

"...Le pareció que ni el Bucéfalo de Alejandro ni el babeiaca del Cid con él se igualaban. Cuatro días se le pasaron en imaginar que nombre le pondría; al fin le vino a llamar Rocinante, nombre a su parecer alto, sonoro y significativo de lo que había sido cuando fue rocín antes de lo que ahora era, que era antes y ahora el primero de todos los rocines del mundo."

b) las armas

Referente a las armas que pertenecen al caballero, las describe Lluïl así en el *Libro de la Orden de Caballería*, parte V, *De la significación de las armas*:

"Al caballero se da espada, que está formada a semejanza de una cruz, para significar que, así como Nuestro Señor Jesucristo en la cruz venció la muerte en que habíamos incurrido por el pecado de nuestro padre Adán, así el caballero con la espada debe vencer y destruir los enemigos de la cruz. Y porque la espada es de dos cortes, y la Caballería es para mantener la justicia, la cuál consiste en dar a cada uno su derecho, por esto la espada significa que el caballero con ella debe mantener la Caballería y la justicia. Lanza se da al caballero para significar la verdad; porque la verdad es una cosa derecha y no se tuerce, y antecede a la falsedad; y hasta denota que la verdad se manifiesta a todos sin miedo de la falsedad ni engaño. Y la verdad es el apoyo de la esperanza; y otras cosas más pertenecientes a la verdad están significadas por la lanza del caballero."

Vamos a copiar ahora el capítulo 34 del *Tirante*:

"Primeramente la lanza que es larga, con el hierro agudo que significa que el caballero ha de hacer tornar atrás a todos aquellos que mal y daño quieren hacer a la iglesia;

así como la iglesia es larga, debe hacer tanto el caballero que él sea dudado y temido por todos aquellos que jamás nunca le vieron; La significación de la espada es que corta a dos partes, y puede hombre herir con ella de tres maneras: la primera defendiendo la iglesia, matando y haciendo daño a todos los que mal la quisieran hacer, y así como la punta de la espada abre todo lo que alcanza, así el buen caballero debe abrir y horadar a todos aquellos que fueron o vinieron contra la cristiandad y contra la iglesia El pomo de la espada significa el mundo, y por eso el caballero es obligado a defender la república. La cruz de la espada significa la Vera Cruz, en la cuál Nuestro Redentor quiso tomar muerte y pasión por redimir la natura humana.”

También Cervantes nos demuestra conocer muy bien todas las leyes de la caballería y nombra todas las armas sin olvidarse de ninguna. Recuérdese cuando Don Quijote es armado caballero por el ventero porque :

“Más lo que le fatigaba era el no verse armado caballero, por parecerle que no se podía poner legítimamente en aventura alguna sin recibir la orden de caballería.” (12)

“Y lo primero que hizo fue limpiar unas armas que habían sido de sus bisabuelos que, tomadas de orín y llenas de moho, luengos siglos había que estaban puestas y olvidadas en un rincón. Limpiólas y aderezólas lo mejor que pudo” (13)

c) el dinero

El místico y filósofo Llull, lo mismo que el idealista y caballeresco Mantorell, no se olvidan de los detalles prosaicos de la vida diaria y de la importancia del dinero, que también es notada por Cervantes. Leemos en el *Libro de la Orden de Caballería* de Llull, Parte III, párrafo 16 :

“La caballería no se puede mantener sin el arnés que corresponde al caballero, sin honrados hechos y sin los gran-

(12) Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, Primera parte, capítulo II.

(13) Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, Primera parte, capítulo I.

des gastos que convienen al oficio de Caballería. Por eso el escudero que no tiene armas ni tanta riqueza que pueda mantener la Caballería no debe ser caballero; porque por falta de riqueza falta el arnés y por falta de éste y de dinero para gastar, el mal caballero se hace robador, traidor, ladrón, mentiroso, falso y abraza otros vicios contrarios a la Orden de Caballería.

Creemos que este párrafo es bastante explícito en sí mismo, pero Lull insiste en el tema con sus frases gráficas, cortas y precisas:

“el caballero no debe pecar por demasiada grandeza ni demasiada poquedad. El caballero debe ser generoso y liberal, de otra modo los usureros serían caballeros el caballero debe ser templado en el ardimiento, en comer y en beber, en hablar, en vestir y en gastar.”

Martorell nos dice al principio de su novela que el conde Guillén de Varoic decidió ir en peregrinación a Tierra Santa y lo primero que hizo después de tomar su decisión fue:

“... hizo traer un gran cofre de dinero ante sí, y a cada uno de sus servidores dio mucho más de lo que les era en cargo y debía, de que todos quedaron muy contentos. Y después hizo de todo el condado donación a la condesa, con voluntad y consentimiento de sus vasallos, parientes y servidores, aunque tenía un hijo de poca edad.”

Cervantes alude al dinero y a su significación tan pronto como habla de las armas. En el capítulo III tenemos una conversación entre el ventero y Don Quijote que aclara perfectamente las ideas de Cervantes sobre este punto. Tampoco la retribución del escudero estaba prevista en las novelas de caballerías, pero Don Quijote le promete a Sancho un salario y una ínsula.

d) las mujeres

En general la literatura peninsular es parca en sus descripciones femeninas, y cuando un personaje femenino entra en escena es solamente su sexo lo que describe el escritor, y el peligro que esta atracción sexual representa para los hombres, hijos predilectos de Dios. Los ejemplos que presenta el místico y filósofo Lull, pueden consultarse en el capítulo VI de *Blanquerna* y en el capítulo 71 de *Félix*. Son ejemplos muy atrevidos y harto originales, que demuestran en el escritor catalán una

línea de pensamiento muy diferente a las idealísticas descripciones del *Amadís de Gaula*, y otros libros de caballerías.

Pasemos ahora a los capítulos CXIII y CXV del *Tirante*, en los que el protagonista va hacia la cámara de la princesa acompañado de la dama Placerdemivida :

“Como Placerdemivida sintió que todas eran dormidas, levantóse de la cama en camisa y sacó a Tirante del arca y muy a paso le hizo desnudar que no fuese sentido..... y soltóle de la mano. Como Tirante se vio sin su guía y no sabía donde estaba por la mucha oscuridad, con voz baja la llamaba y ella le hizo estar así, resfriándose cerca de media hora, en camisa y descalzo. Como ella vio que ya sería bien resfriado, hubo piedad y llegóse a él...”

La aventura de amor entre Tirante y Carmesina no termina bien, pues, como hemos dicho antes, para los tres autores la atracción física de la mujer es una debilidad que debe vencerse o que se paga con el ridículo. La escena anterior termina con la salida del amante por la ventana, atado de una cuerda. Sigo con las mismas palabras de Martorell :

“Mas tan grande fue el alboroto y los gritos que daban las doncellas y la viuda, que no le puõ sacar por el lugar que ella tenía pensado; ...Y Tirante ató bien la cuerda y por no ser visto ni conocido no pensó en si la cuerda bastaba hasta abajo o si no, y dejóse ir por ella abajo y faltóle más de doce varas de cuerda para llegar a tierra; y por fuerza se hubo de dejar caer, que los brazos no le pudieron sostener y dio tan gran golpe en tierra que se quebró la pierna.”

De todos es bien conocida la escena del capítulo 43 de la primera parte de *Don Quijote*, en que Maritornes ata la mano de Don Quijote a la ventana, cuando el caballero está subido a la silla del caballo y allí se queda hasta la mañana siguiente, y también la escena de la proyectada reunión entre el arriero y Maritornes en la habitación donde también dormían Don Quijote y Sancho Panza, en el capítulo XVI de la primera parte.

e) la ironía y sentido de lo cómico.

Creo que los ejemplos anteriores podrían pertenecer también a ésta parte, pero citaremos aquí unos ejemplos en que el incidente gra-

tuito, desconcertante e inesperado contribuye a los efectos cómicos, o el incidente humorístico sirve para llegar a una conclusión moral, como en *Blanquerna*, llamado "De la Penitencia". Dice este capítulo que caminando Blanquerna por el bosque se encontró con un escudero que venía muy lloroso y muy triste. A ruegos de Blanquerna le explicó que estaba triste porque su amo el señor Narpán se había metido en un convento para hacer penitencia, pero en vez de hacer lo que se había propuesto, solo rezaba cuando le venía bien, comía lo que le apetecía y era un constante mal ejemplo para los monjes. Por eso lo había dejado el escudero. Blanquerna decidió que él sería el escudero del señor Narpán y firmó un contrato con él diciendo que le serviría durante un año de penitencia. A los ocho días Blanquerna en vez de servirle un pollo asado como su amo le pedía, le sirvió una zorra asada, pero con la cabeza, pata y cola sin pelar :

"Y cuando a la noche quiso Narpán echarse en la cama, encontró que Blanquerna había puesto la almohada bajo los colchones, y sobre éstos el jergón, y sobre el jergón las tablas de la cama, y sobre las tablas la concha, y después la manta, y sobre la manta las sábanas..... pero Narpan le respondió que no estaba acostumbrado a levantarse a tal hora ni avezado a ir a maitines..... Y entonces Narpán se levantó y se fue vistiendo, dándole Blanquerna en primer lugar un escapulario de paño muy gordo y áspero ...y después le dió Blanquerna el vestido, que era de blanquilla de Narbona, y después la camisa de Holanda fina, púsosela sobre el vestido....." (14).

Entre las muchas escenas humorísticas del *Tirante* escogeremos la siguiente del capítulo XVI :

"El rey había mandado hacer una cama de paramentos muy singulares, La otra cama era toda blanca, más había gran diferencia de una a la otra. Cuando Felipe vio tan pomposa cama estuvo maravillado y pensó que era mejor acostarse en la de los paramentos blancos."

Sigue el autor diciendo que en este momento Felipe se da cuenta de que tiene la calza un poco descosida, pide hilo y aguja a ún paje e inca la aguja en la cama donde había determinado de dormir :

(14) Lull, Ramón, *Blanquerna*, ed. B.A.C. capítulo 52, p. 297.

“Después se despojó de toda la ropa que tenía vestida y quedó en un jubón de hilo de oro y comenzóse a quitar las agujetas y asentóse sobre la cama... él se levantó de donde estaba sentado para tomar la aguja y coser la calzar, y no la halló y comenzó a buscarla por toda la cama de un cabo al otro y alzó la colcha que cayó en tierra. Después quitó las sábanas y deshizo toda la cama sin poder hallar la aguja, y pensó de tornarla a hacer para acostarse en ella, más como vió que todo estaba deshecho, dijo entre sí: — ¿No vale más que me acueste en la otra cama que no trabajar en hacer ésta?”

El incidente termina con la interpretación de la infanta de que Felipe deshizo una cama y se acostó en la rica para dar a entender que es hijo de rey y de linaje noble. Así, en estos ejemplos de Lull y Martorell el incidente humorístico sirve para llegar a una conclusión moral. También en Cervantes el incidente gratuito y desconcertante e inesperado contribuye a los efectos cómicos y al mismo tiempo nos hace reflexionar. Esto lo vemos en el ejemplo del gigante Kerieleison que muere de pena en la novela *Tirante*, y en la aventura del filósofo que asesina al truhán por un plato de comida en Cervantes, cuando lo lógico hubiese sido lo opuesto.

f) el pesimismo

Leemos en el *Libro de la Orden de Caballería* de Lull, parte I:

1. *“Faltó en el mundo la caridad, lealtad, justicia y verdad; empezó la enemistad, deslealtad, injuria y falsedad y de de eso se originó error y perturbación en el pueblo de Dios, que fue criado para que los hombres amasen, conociesen, honrasen, sirviesen y temiesen a Dios.*
2. *Luego que comenzó en el mundo el desprecio de la justicia por haberse apocado la caridad, convino que por medio del temor volviese a ser honrada la justicia; y por eso todo el pueblo se dividió en millares de hombres, y de cada mil de ellos fue elegido uno, que era el más amable, más sabio, más leal, más fuerte, de más noble ánimo, de mejor trato y crianza que todos los demás.”*

Leemos en *Tirant lo Blanch*, Libro I, capítulo 31:

“Faltando en el mundo caridad, lealtad y verdad, se apoderó de él la mala voluntad, injuria y falsedad, y por eso fue gran error entre el pueblo y Dios y gran confusión Porque Dios ha de ser amado, conocido y honrado, servido y temido en el mundo. En el principio fue poco estimada la justicia, por falta de caridad, por lo cual fue cosa conveniente y necesaria que la justicia fuese tornada en su honra y prosperidad. Y por esta causa, de todo el pueblo fueron escogidos millares y de cada millar fue elegido un hombre, el más agradable y de mejor razonamiento, y más sabio y más leal y más esforzado y de más noble corazón y de más virtudes y de buenas costumbres que todos los otros...”

Cervantes no creía ya en el porvenir de la caballería andante, pero sin embargo siente nostalgia por el pasado caballeresco que se ha ido para siempre. No olvidemos que Cervantes fue soldado antes que escritor y antes de crear a su inmortal Don Quijote soñaba en conseguir gloria y fama como soldado y como caballero. También Cervantes en el siglo XVII siente profundamente la falta de caridad, lealtad, justicia y verdad. Esto nos lo demuestra al empezar su novela con las palabras: “En un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme”, y sigue, como si el corregir agravios y entuertos y buscar la lealtad, justicia y verdad, fuese un gran disparate, una perfecta locura, en este lugar de la Mancha de cuyo nombre Cervantes no quiere acordarse, y que en realidad, con su ausencia de nombre, representa el mundo. (15).

La profunda ironía de la situación en la venta donde Don Quijote es armado caballero, es realizada por lo que Cervantes nos dice del ventero que si no es un gran señor como se imagina Don Quijote, es sin duda alguna un miembro respetado de la comunidad en que vive. Sobre sus cualidades morales nos dice Cervantes:

“... andando por diversas partes del mundo buscando sus aventuras, ... haciendo muchos tuertos, recuestando muchas viudas, deshaciendo algunas doncellas y engañando algunos pupilos, y, finalmente, dándose a conocer

(15) Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, Primera parte, capítulo I.

por cuantas audiencias y tribunales hay en casi toda España..." (16).

También en todas estas novelas se valora el valer de las obras personales y no el de los encantamientos. Llull nos dice que "la caballería no está en el caballo, ni en las armas, sino en el caballero", (17) y leemos en Cervantes que "en Haldudos puede haber caballeros; cuanto más que cada uno es hijo de sus obras." (18) Es curiosa la influencia de uno de los escritores catalanes medievales, "el padre de los místicos" como lo llama Menéndez y Pelayo, en una de las novelas más despreocupadas y livianas del otoño de la Edad Media. La novela *Tirante* es el eslabón de una cadena que conecta al príncipe de las letras españolas, Miguel de Cervantes, con el príncipe de las letras catalanas Ramón Llull. *Tirant lo Blanch*, el libro que el autor de Don Quijote salva de la quema, es el libro que había copiado todos los ideales humanísticos de Llull y todas sus enseñanzas sobre la caballería y los caballeros.

MARTHA M. ALFONSO
Le Moyne College
Syracuse, Nueva York

(16) Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha*, Primera parte, capítulo III.

(17) Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*, Primera parte, capítulo III.

(18) Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*, Primera parte, capítulo IV.

BIBLIOGRAFIA

I

BIBLIOGRAFIA LULISTICA

E. W. PLATZECK, O.F.M., *Der Platonismus bei Raimund Lull (1232-1316)*.

El P. Platzeck es un consumado especialista y conocedor del sistema luliano. El presente estudio, separata de *Philosophische Jahrbuch* 72 (1964) 66-83, constituyó el tema de la conferencia del autor en la reunión general de la Görresgesellschaft en Trento (7 oct. 1963), como recuerdo y homenaje a la conversión de Ramón Llull (1263) y a la conclusión del debate sobre el pensar teológico del mismo, en el Concilio de Trento (años 1562-63). El estudio resume todo cuanto el autor expone, largo y tendido, en su reciente obra: *Ramon Lull. Sein Leben, seine Werke und die Grundlage seines Denkens* (Düsseldorf, Schwann, 1962-1964).

El cotejo de Llull con Platón resulta aquí lleno de luminosas sugerencias y de fructuosas consecuencias: V. gr. La doctrina de los transcendentales en Platón y la figura A de Llull « La posición media del alma en el platonismo y neoplatonismo, y la figura S de Llull. La figura de relaciones T de Llull, en relación a Platón y a Aristóteles. Análisis de los famosos grupos ternarios lulianos: Principio-Medio-Fin, Diferencia-Coincidencia-Oposición, Mayoridad-Igualdad-Minoridad.

Como siempre, la lectura de los trabajos del P. Platzeck resulta una más cumplida inteligencia de Llull, sobre todo en el difícil laberinto de su Arte y de su Lógica.

ANTONIO OLIVER, C. R.

E. COLOMER, S. J., *Autorretrato de Ramón Llull: Conversión y misión*, separata de *Pensamiento* 20 (1964) 5-25. Versión alemana: *Das Selbstverständnis des Ramon Llull*, en *Miscellanea Mediaevalia* 3 (1964) 163-84.

La compleja personalidad de Ramón Llull es hija de un denso entretejido de coordenadas espacio-temporales, ninguna de las cua-

les puede ser olvidada, cuando se trate de penetrar en el alma de su vida y de su obra.

Como ingredientes que condicionan y fraguan toda la contextura de la personalidad de Llull enumera el P. Colomer los siguientes elementos: a) *Català de Mallorques*, se llamaba a sí mismo él; pero Mallorca se encuentra en el triple marco, catalán, europeo y mediterráneo; y en ese marco coexisten tres mundos, el latino, el bizantino y el islámico; y en el ambiente filosófico occidental se enfrentan ya el platonismo-agustinismo y el aristotelismo-averroísmo. «Oriente y Occidente. Mundo latino, bizantino e islámico. Cristianismo, mahometismo, judaísmo. Agustínismo y aristotelismo averroísta. En todos los órdenes la presencia de la diversidad, que Llull pretenderá reducir a la unidad» (p. 8). De ahí nació la terrible sed y el titánico esfuerzo luliano hacia la unidad.

b) El segundo elemento es la educación caballeresca, cortesana, fina, poética, que aflora por doquier en el «duelo intelectual», con finura y delicadeza, que son sus libros de disputa filosófica y teológica.

c) Otro elemento de la formación de Llull es la experiencia de sus continuos viajes: conoció toda clase de climas, de ideologías y de personajes. De todos se llevaba siempre algo, lo mejor, que aparece luego en el abigarrado mundo de sus escritos, con toda la viveza descriptiva del mundo medieval, el que da, a menudo, un cuadro inolvidable.

d) Finalmente, hay que enumerar un hecho decisivo: su conversión. Ella signa para siempre su vida y su actividad, como dice perentoriamente la *Vida coetània*.

Partiendo de tales bases, el autorretrato que nos ofrecen las confesiones del *Libre de Contemplació*, del *Desconhort*, del *Cant de Ramon* es el de un hombre profundamente cordial, obsesionado *locamente* por su idea, la conquista intelectual de todas las religiones y de todos los hombres. «Si existe en un grado extremo un pensamiento comprometido y esencialmente subordinado, es el de Llull» (p. 20). Y es por eso que «sus ideales de universalidad de la fe, del saber y de la misma sociedad humana son hoy más válidos y urgentes que nunca y permanecen abiertos a la humanidad de todos los tiempos como una llamada a la acción» (p. 25).

ANTONIO OLIVER, C. R.

II

BIBLIOGRAFIA MEDIEVALISTICA

F. DA GAMA CAEIRO, *A ordenação sacerdotal de Santo António*, separata de *Itinerarium* 10 (1965) 446-60.

Un espiguelo detallado y meditado de las fuentes lleva al autor a la conclusión de que la ordenación sacerdotal de S. Antonio de Padua debió tener lugar en Portugal, y no en Italia durante el escaso tiempo pasado en Monte Paolo. La constatación es de importancia, pues lleva a concluir que la preparación sacerdotal del santo estuvo presidida por la Regla agustiniana, y su formación fue hija de los principios de los Canónigos Regulares.

Santo António de Lisboa e o Cântico dos Cânticos, separata de *Revista da Faculdade de Letras*, III serie, 8 (1964) 5-37 págs.

Usando textos dispersos del santo, se llega a la conclusión de que san Antonio, sobre los carriles de la exégesis alegórica medieval, queda integrado a la tradición literaria que aprovechaba el célebre texto salomónico para una de las más altas expresiones de la espiritualidad occidental. Si se recuerda la influencia que ya había tenido san Bernardo en su exposición «*Super Cantica*», se comprenderá la importancia de las conclusiones del prof. Da Gama Caeiro.

Naturaleza e símbolo em Santo António de Lisboa, separata de *Revista da Faculdade de Letras*, III serie, 8 (1964) 3-10 págs.

El estudio de *Naturaleza y Símbolo*, tan importantes en la Filosofía y Teología medieval, en los escritos y sermones de san Antonio, lleva a una notable constatación: la obra del santo lisboeta contiene ya los elementos precursores de lo que será la filosofía franciscana, basada en la especulación de ascendencia platónico-agustiniana centrada en la mística y en la teoría del símbolo, y en una valorización del conocimiento de la naturaleza que conducirá al experimentalismo moderno.

Lembranças de Portugal na obra de Santo António, separata de *Brotéria*, 80 (1965) 726-32.

El alma y los ojos de San Antonio estaban llenos, cuando predicaba o escribía, de las reminiscencias de su tierra portuguesa.

ANTONIO OLIVER, C. R.

E. COLOMER, S. J., *Nicolau de Cusa (1401-1464). Um pensador na fronteira de dois mundos*, separata de Revista Portuguesa de Filosofia (1964) 387-435.

El P. Colomer ya ha dedicado valiosos estudios al Card. Cusano, y ha estudiado con todo detalle la relación de su pensar con el de Ramón Llull. Guiado por el denso pensar y las grandes ideas directrices del cardenal, el P. Colomer concluye, con toda objetividad, subrayando la posición de aquel hombre a caballo entre dos mundos: «Nicolás de Cusa preanuncia los mejores contributos de la metafísica moderna de la subjetividad; pero superando, al mismo tiempo, anticipadamente, por su fidelidad a la tradición, los excesos del subjetivismo. La grandeza y originalidad de su pensamiento consiste precisamente en esta síntesis de tradición y de modernidad, de aceptación y de progreso. Con razón decía Hoffmann: «Quien quiera comprender hasta qué punto N. de Cusa significa un comienzo, debe haber comprendido antes hasta qué punto desemboca en él toda una época».

ANTONIO OLIVER, C. R.

J. LECLER, S. J., *Vienne (Histoire des Conciles Oecuméniques, 8)*. París. Ed. de l'Orante, 1964. 216 págs.

Excelente exposición, asequible a todo público, de la preparación, convocación y desarrollo de aquel turbulento y singular concilio. El duro debate sobre los Templarios y la intervención del rey Felipe que condujo a su supresión. La exposición y los juicios son ponderados y seguros. Precede una Introducción sobre «La Santa Sede y la Cristiandad a principios del s. XIV», y se cierra el libro con ocho págs. de referencias bibliográficas, todas fundamentales, y con un grupo de textos, entre los que figura (p. 193) el decreto «*Inter sollicitudines*» sobre la enseñanza de lenguas orientales. Por lo que se refiere a Ramón Llull, que estuvo presente en el Concilio, deben verse las págs. 71-73 y 144 (proyectos de cruzada y de misión), y 129-161 (quejas sobre el régimen benefical y la usura), llenas de ponderación y de objetividad.

ANTONIO OLIVER, C. R.

GIRET, ANDRE, *L'Astronomie actuelle et la notion de Dieu y L'Astronomie et le sentiment religieux*. Lib. Paillard 2, Place Alphonse-Deville, París VI, 1964 y 1965.

Estos dos libros del Vicepresidente de la Soc. Astronómica de Bordeaux tienen un fin apologetico. Pero merecen atención especial

desde el punto de vista del lulismo, porque abordan un tema querido a Ramón Llull: los caminos y los sistemas de la astronomía, las cualidades y las actuaciones de los astros, la forma de la tierra, las maravillas del cosmos —hoy mucho mejor conocidas que en la Edad Media— son un excelente despertador del sentimiento religioso y un camino hacia Dios.

ANTONIO OLIVER, C. R.

A. RIVERA DAMAS, *Pensamiento político de Hostiensis (Studia et textus historiae Iuris canonici, 3)*, Zürich, Pas-Verlag, 1964.

Bajo la dirección del gran investigador de la historia del Derecho Canónico, el prof. A. M. Stickler, Rivera Damas ha emprendido el estudio del pensamiento de Enrique de Susa, llamado el *Hostiensis*. El examen es riguroso. Sobre todo por lo que hace al origen del Estado y su potestad; al origen y potestad de la Iglesia. Las relaciones entre Iglesia y Estado, y en caso concreto y difícil del Sacro Romano Imperio. La Donación de Constantino. La distinción radical de las dos potestades y la superioridad de la Iglesia.

Hostiense pasa tradicionalmente como un defensor a ultranza del poder de la Iglesia sobre el Estado y de la completa dependencia de éste respecto a aquélla, en fin, un verdadero abanderado del monismo. La seria investigación de Rivera Damas coloca, si no me engaño, al Hostiense en su verdadero lugar: le reivindica de la injusticia de Torquemada, que le colocaba entre los *doctorculi* aduladores del papa, y lo numera entre los grandes defensores del dualismo.

Poco a poco esas investigaciones de la escuela de Stickler nos hacen ver con cuánta superficialidad se habló y se habla todavía del monismo como de una corriente común entre los curialistas y cuán real se mantiene, bajo expresiones a primera vista temporalistas, el clásico dualismo, que no es precisamente del manejo exclusivo de los romanistas.

ANTONIO OLIVER, C. R.

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 108
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 QUINTO

Contiene

ARS MYSTICA THEOLOGIAE ET PHILOSOPHIAE
LIBER DE PERVERSIONE ENTIS REMOVENDA

Un volumen de 600 páginas

preparado por el

PROF. DR. HELMUT RIEDLINGER

Profesor ordinario público de la Universidad de Freiburg i. Br.

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.

TOMO IV (LIBER DE PRAEDICATIONE, D. II B), 1963, en 4.º,
649 páginas.

Preparados por el P. ABRAHAM SORIA, O. F. M.

Precio de venta al público: 10 dólares

Diríjanse los pedidos a:

ESCUELA LULÍSTICA MAYORICENSE, Apartado 17, Palma de Mallorca (España)