

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núm. 40

S U M A R I O

ESTUDIOS

- JORGE J. GRACIA, *Metáforas estructurales en el «Blanquerna» de Ramón Llull*. pág. 5
P. LLABRÉS MARTORELL, PBRO., *La conversión del Bto. Ramón Llull, en sus aspectos histórico, psicológico y teológico* pág. 17
JUAN TUSQUETS, PBRO., *¿Ha influido Ramón Llull en la evolución de la Escuela Elemental?* pág. 27

NOTAS

- RAFAEL BAUZÁ Y BAUZÁ, *Doctrinas jurídicas internacionales de Ramón Llull* pág. 37
GABRIEL LLOMPART, C. R., *Oraciones catalanas de cobertura existencial, en torno a un alabastro inglés del siglo XV* pág. 47
S. GARCÍAS PALOU, *El cisma oriental, en la empresa del Bto. Ramón Llull* . pág. 57

TEXTO

- LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ, *Nuevos documentos sobre el lulismo de Juan de Herrera* pág. 71

BIBLIOGRAFIA

- Bibliografía luliana y medievalística*, pág. 83. — *Bibliografía científica selecta*, pág. 95

CRONICA

- Sesión académica, con motivo de la investidura de «Magister», del Dr. Alois Madre*, pág. 109
-

EPHREM LONGPRE

un mystique franciscain
de notre temps.

(Journal spirituel et lettres

présentés par

EDOUARD PARENT, O. F. M.

Beauchesne, Paris, 1969, 323 pages, 42 f.)

RAYMOND LULLE

DOCTRINE D'ENFANT

Version médiévale du ms. fr. 22933 de la B. N. de Paris

Texte établi et présenté

par

ARMAND LLINARÉS

Professeur à la Faculté des Lettres de Grenoble
et «Magister» de la «Maioricensis Schola Lullistica»

(Paris. Librairie C. Klincksieck, 1969, 28 f.)

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 Julianos

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral
de Investigación Luliana y Medievalística

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

Vol. XIV

1970

Año XIV

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE

Palma de Mallorca

METÁFORAS ESTRUCTURALES EN EL «BLANQUERNA» DE RAMÓN LLULL¹

El término «metáfora estructural» en el título de este ensayo se refiere a un recurso literario usado frecuentemente por muchos autores y bien conocido a toda la crítica literaria, pero no siempre analizado satisfactoriamente. Se encuentran numerosas discusiones que tocan de cerca el fenómeno del cual hablamos, tales como las que se refieren a la naturaleza de los símiles, alegorías, etc. y especialmente aquellas que conciernen a las «imágenes de control»,² un artificio literario que si no es bien delineado puede ser confundido con la metáfora estructural, razón por la cual algunas de sus diferencias serán puntualizadas en breve. Sin embargo, ninguna de estas discusiones examina esta forma como un fenómeno distinto. Por este motivo, trataremos en este corto ensayo, y en el contexto del *Blanquerma* luliano, de dar una idea de su naturaleza y uso.

El término «metáfora estructural» en sí mismo, se ha escogido tanto por la falta de otro más apropiado como porque parece reflejar la naturaleza del fenómeno que representa, ya que el mismo es una metáfora que ha adquirido ciertas características de tipo estructural. Como metáfora es, en las palabras de Thrall y Hibbard: «Una analogía tácita que identifica imaginativamente un objeto con otro y atribuye al primero una o más de las cualidades del segundo o inviste al primero con cualidades emocionales o imaginativas asociadas con el segundo».³ Y como metáfora *estructural* es una tácita analogía que imaginativamente identifica un objeto con otro y atribuye al primero

¹ Este ensayo fue redactado por primera vez en inglés y ha sido traducido por mi esposa, la Sra. Norma E. Silva de Gracia.

² El término inglés corrientemente usado para nombrar este fenómeno literario es «controlling images». Cf. William F. Thrall and Hibbard, *A Handbook to Literature* New York: Odyssey Press, (1961) 108.

³ *Ibid.*, 281. En inglés: «An implied ANALOGY which imaginatively identifies one object with another and ascribes to the first one or more of the qualities of the second or invests the first with emotional or imaginative qualities associated with the second».

las características estructurales y cualidades del segundo. En otras palabras, ésta es una metáfora cuyo fin es dar a un objeto, aparentemente no estructurado, el esqueleto de otro con el propósito de darle consistencia intelectual, forma interna, y un más definitivo y claro significado. Si ésto queda entendido, no hay peligro de tomar esta figura por una imagen de control, ya que la imagen de control es, usando de nuevo las palabras de Thrall y Hibbard: «Una imagen o metáfora que corre a través y determina la forma o naturaleza de una obra literaria».⁴ Es la capa que forma el cuerpo, no el esqueleto que lo sostiene. Difiere de la metáfora estructural principalmente en alcance, ya que éste es más limitado; en calidad, pues no persigue un entendimiento intelectual; y en detalle de aplicación, porque no se impone tanto en forma exterior y metáforas secundarias como en consistencia interna.

En relación al trabajo de Ramón Llull, debe notarse que está generalmente plagado de metáforas de todas clases, y en especial, que él hace uso de la metáfora estructural. La mayoría de sus obras importantes han recibido consistencia interna por medio de estas últimas y de sus interrelaciones, como, por ejemplo, en el *Libre de Contemplació en Deu*, donde se deleita con su profusa combinación.⁵ En las obras más cortas como el *Blanquerna* el alcance de éstas restringe el uso de tales formas considerablemente. Sin embargo, aún en el *Blanquerna* hay evidencia de la presencia de metáforas estructurales, cuyo análisis emprendemos inmediatamente.⁶

Las metáforas estructurales de Llull pueden ser clasificadas en dos tipos principales de acuerdo con un simple criterio de generali-

⁴ *Ibid.*, 108-9. En inglés: «An image or metaphor that runs throughout and determines the form or nature of a literary work». El ejemplo de esta figura usado por Thrall y Hibbard es el tejido de ropas en el poema de Edward Taylor: «Mage me, O Lord, thy Spinning Wheele compleat; / Thy Holy Worde my Distaff make for mee. / Make mine Affections thy Swift Flyers neate, / And make my Soule thy holy Spoule to bee. / My Conversation make to be thy Reelee, / And reele the yarn thereon spun of thy Wheele.»... etc.

⁵ El presenta la lista de las principales metáforas estructurales en el prólogo del libro. Cf. *Libre de Contemplació* I, ed. M. Obrador y Bennassar, Palma de Mallorca 2 (1906) 3-5.

⁶ Se debe añadir en este momento que Llull no muestra escrúpulos en el cambio de la función de una metáfora del tipo estructural al no estructural y viceversa siempre que sus cualidades internas lo permitan. Sin embargo, estos cambios los parece hacer inconscientemente, aunque muy a menudo, como en el caso de la metáfora del árbol, que siendo muy importante estructuralmente en el *Arbre de Scientia* es usada en función no estructural en el *Blanquerna*. Cf. *Blanquerna* ed. Salvador Galmés y Miguel Ferrà, Palma de Mallorca, 9 (1914) 931, donde el autor explica que en la creatura, en contraste con el Creador, el amor está representado por el árbol, el acto de amar por la fruta, etc.

dad: a) Si son usadas en un solo trabajo, en cuyo caso pueden ser llamadas *particulares*; o b) si son usadas en más de un trabajo, entonces pueden ser llamadas *generales*. En el *Blanquerna* el autor ha usado ambas. Por ejemplo: divide la obra en cinco *libres* por las cinco heridas de Cristo, un recurso que había empleado antes en el *Libre de Contemplació*.⁷ De una naturaleza *particular* se puede citar el uso del *Gloria in excelsis Deo* con el objeto de agrupar un número de capítulos en el *Quart Libre*.⁸

Hay también una manera más interesante de clasificar las metáforas estructurales del *Blanquerna*: de acuerdo con su naturaleza. En términos de este criterio pueden ser: a) metáforas que usan cosas como su punto de referencia; b) aquellas que usan eventos o relaciones entre cosas; c) metáforas conceptuales; y d) aquellas que, a pesar de tener cosas o relaciones como referencia, también connotan un marco conceptual que está generalmente asociado con una cosa particular. Trataremos de explicarlas a todas y, en el proceso, puntualizar las principales metáforas usadas en el libro como así también algunas de las formas en las cuales funcionan.

Dentro del primer grupo, aquellas que tienen cosas como punto de referencia, la más importante en el *Blanquerna* es el uso de las heridas de Cristo como un modelo para dividir la obra en cinco libros. Fuera del *Blanquerna* hay otras de esta clase, tales como las del bosque y el árbol dentro del bosque, que son quizás aún más importantes que la que acabamos de mencionar para el estudio del *opus* completo de Llull, pero las cuales no son usadas por él como metáforas estructurales en el *Blanquerna* a pesar de que ellas aparecen muy frecuentemente con referencia a puntos particulares dentro de la obra.⁹

El significado, función y razón del uso de las heridas de Cristo como un arquetipo para la división del *Blanquerna* tienen que ser analizados dentro del contexto del significado, función y razón para el libro en total, ya que son su propósito y contenido los que pueden darnos la clave acerca de la naturaleza del simbolismo implicado. Y ésto se encuentra en las primeras palabras del prólogo, cuando Llull se dirige a Dios en oración diciendo:

«*Senyor Deus gloriós, un en essencia e tres en persones!
A laor e honra vostra, ab la nostra gracia virtut e benedicció, comença lo Libre de Evast e de Aloma e de Blanquerna*

⁷ *Libre de Contemplació*, p. 3.

⁸ *Blanquerna*, caps. 80-95.

⁹ *Ibid.*, p. 33, 391 y en muchos otros lugares. Además del uso de la metáfora estructural del árbol en el *Arbre de Sciència* mencionado anteriormente Llull la usó en el *Arbre de Filosofia d'amor* como sus títulos claramente indican.

*son fill: lo qual es fet per intenció que los homens hagen a amar entendre membrar e servir vos qui sots ver Deu Senyor e Creador de totes coses».*¹⁰

Luego, en el prólogo agrega:

*«A significança de les cinc nafres les quals nostre Senyor Deus Jesu Christ prengué en l'arbre de la vera creu per reembre lo seu poble de la servitut del diablé e captivitat en que estava, volem departir aquest Libre en cinc llibres, per dar doctrina e regla de la manera segons la cual son significats en aquest libre cinc estaments de gents a les quals es bo tenir aquest libre»*¹¹

puntualizando así muy claramente el propósito de su trabajo, el cual era proponer una serie de doctrinas y reglas a través de las cuales los hombres pudieran llevar vidas correctas, amando, entendiendo y sirviendo a Dios. Llull trata de los cinco estados en que el hombre puede vivir, i.e. el estado del matrimonio, el religioso, el de prelación, el pontificio, y el estado contemplativo o la vida de hermitaño. Por lo tanto, el libro está dirigido al hombre *in toto*, al hombre que pecó y por el cual Cristo murió, al hombre que causó la muerte de su Dios, para que repare, por medio del amor y de una vida justa, en cada uno de sus cinco posibles estados, el dolor y el mal producidos por su falta. Pero, entonces, ¿por qué las cinco heridas? Cada una de las heridas infligidas a Cristo significa uno de los estados potenciales del primer hombre, Adán, quien pecó en su *status* paternal contaminando así de su pecado cada una de estas formas de desarrollo abiertas al ser humano. Y también porque estas cinco heridas deben de ser para el hombre un recuerdo dramático de su pecado y de su deber de curarlas a través de los hábitos de amor y virtud tal como están expuestos en el *Blanquerna*. Este propósito, tácito en la obra, es lo que lleva a Llull a discutir en cada uno de los estados de aquellas virtudes pertenecientes a tal estado y de los peligros de pecar dentro de ellos.¹² Esto muestra con cuánta imaginación Llull ha enlazado la presente situación del hombre con la metáfora de las heridas, haciendo de Cristo, de acuerdo con la tradición franciscana a la que él pertenecía, el centro de su libro y de la vida del hombre.¹³

¹⁰ *Ibid.*, p. 3.

¹¹ *Idem.*

¹² Por ejemplo, vea los capítulos 10-18 relacionados al estado matrimonial, y los capítulos 30-36 al estado religioso.

¹³ Ha existido por mucho tiempo un debate intenso sobre el problema del origen de las ideas lulianas y de la tradición ideológica en la que se le debe enmarcar. Aún recientemente Frances Yates en algunos de sus artículos ha tratado de demostrar cuan-

En la segunda categoría de metáforas estructurales usada por Llull en el *Blanquerna*, la que se refiere a eventos y relaciones, se encuentran dos de las más importantes metáforas de toda la obra. Sin embargo, ninguna de éstas es una metáfora estructural propiamente dicha, como las heridas de Cristo lo son para la obra completa porque a) no corresponden a las partes de la obra y b) están restringidas a secciones de ella. En realidad, su aspecto estructural es más sutil, solamente aparece indiscutible y claro en el contexto de la obra y no en su forma externa. Además, ellas tienden a pasar a través de las divisiones menores del libro e invadir las secciones vecinas en vez de estar drásticamente restringidas a una de sus áreas. Esto será visto claramente en breve.

La más importante de estas dos es la del amigo y el amado, en la cual el amigo representa al cristiano y el amado a Cristo. Aparece en el *Libre de amic e amat* y captura el espíritu del *Cantar de los Cantares* y de los sufíes árabes.¹⁵ Con este artificio literario Llull ha

to depende el pensamiento luliano de Juan Erigena. Sin embargo, hoy, debido a la evidencia avasalladora que ha sido presentada por eruditos como Ottaviano, Xiberta, los hermanos Carreras i Artau y Longpré, se acepta generalmente la teoría que propone el predominio de una influencia franciscana y docentista hasta tal punto que algunos prefieren llamar a Llull un hombre del siglo doce en vez del trece y catorce, cuando vivió, ya que sus ideas reflejan más las de los victorinos que las de los escolásticos. Para detalles sobre las diferentes tesis propuestas vea: Frances A. Yates «Ramón Llull y Johannes Scotus Eirugena» *Estudios Lulianos* 6 (1962) 71-81; un artículo más completo sobre la misma materia fue publicado por la misma autora con el siguiente título «Ramon Llull and John Scotus Erigena» *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 23, 1-2 (1960); Miguel Asín Palacios, *Abenmassarra y su escuela. Orígenes de la Filosofía Hispano-Musulmana* Madrid, 1914; Julián Ribera, *Orígenes de la Filosofía de Ramón Llull. En Homenaje a Menendez Pelayo* Madrid, 1909; Carmelo Ottaviano, *L'Ars Compendiosa de Ramond Lulle avec une étude sur la Bibliographie et le Fond Ambrosien de Lulle* Col. Etudes de Philosophie Medievale, Paris 12 (1930); K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig, 3 (1866); Bartolomé Xiberta, «La doctrina del Doctor Iluminado Beato Ramón Llull sobre la demostración de los dogmas, juzgada a la luz de la Historia y de la Sagrada Teología» *Studia Monographica* 1 (1947) 5-33; y también del mismo autor: «El presunte racionalisme de Ramón Llull» *Estudios Lulianos* 7 (1963) 153-65; Efrén Longpré, «Lulle, Raymond» *Dictionnaire de Théologie Catholique* 9 (1926) 1072-1141 (éste es uno de los mejores artículos sobre Llull que se han publicado hasta ahora); Tomás Carreras i Artau y Joaquín Carreras i Artau, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV* Madrid, 1 (1939) ch. 10.

¹⁴ Escribe: «On, per aco Blanquerna fo en volentat que fees libre de amic e amat, lo qual amic fos feel e devot crestia, e l'amat fos Deu». *Blanquerna* p. 377.

¹⁵ Se ha tratado en ciertos círculos y especialmente en la literatura reciente sobre esta materia, de minimizar la influencia sufí en esta obra enfatizando su origen cristiano, pero las palabras de Llull en este punto son muy explícitas: «Dementre considerava en esta manera Blanquerna, ell remembrà com una vegada com era apostoli li recontà un sarraí que los sarrains han alguns homens religiosos, e enfre los autres e aquells qui son més preats enfre ells, son unes gents qui han nom sufies, e aquells han paraulas d'amor e exemplis abreujats e qui donen a home gran devoció;

podido escribir el *Libre* en términos de un diálogo entre dos personas que platican entre sí y con algunos de los personajes que los rodean.¹⁶ Cada uno de sus detalles se refiere a una de las partes del libro o a la relación de éstas creando, por lo tanto, de la conocida y significativa estructura formada por un amigo, el amado y su amor, el entendimiento de los términos y condiciones de una estructura y una relación menos conocidas formadas por el cristiano, Dios y su amor mutuo. Al mismo tiempo, le ha dado al libro tres puntos de referencia que lo soportan e integran en una unidad compacta.

La segunda metáfora estructural de este tipo que Llull emplea es la de la familia. El personifica la lista de virtudes y vicios que deseaba discutir en varias partes del *Blanquerna*, como miembros de una familia común, y así, estableciendo diferentes relaciones familiares entre ellos, fue capaz de explicar más significativamente su contenido e interrelaciones.¹⁷

El tercer tipo de metáfora estructural citado es el que se ha llamado de metáforas conceptuales. Estas usan como punto de referencia y comparación conceptos en vez de cosas o relaciones, y se pueden clasificar en abstractas, funcionales, etc. Por ejemplo, cuando Llull usa el amor como una metáfora estructural del tipo conceptual él no se refiere a la relación real de amor existente entre dos amantes o a una cosa llamada amor, sea ello lo que sea, sino al concepto detrás del acto y de la cosa. Por otra parte, se debe recordar que en el primer tipo de metáfora estructural, donde las cosas eran el punto de referencia, Llull no usa la idea de la cosa sino la cosa misma como el objeto identificable, y similarmente con el segundo tipo. Claramente, entonces, éstas son tres tipos diferentes de metáforas y no se deben confundir mutuamente.

La metáfora estructural del amor se ha mencionado ya y leyendo el *Blanquerna* viene a ser obvio inmediatamente cómo un concepto tal de estructura y sentido a ciertas partes de la obra.¹⁸ Sin embargo, to-

e son paraules qui han mester espusició, e per la espusició puja l'enteniment més a ensús, per lo qual pujament muntiplica e puja la volentat en devoció. On, com Blanquerna hac haúda aquesta consideració, ell preposà a fer lo libre segons la manera damunt dita, e dix a l'ermità que s'en retornàs a Roma e que ell en breu de temps li trametria per lo diaea lo *Libre de Amic e Amat*, per lo qual puria muntiplicar frevor e devoció en los ermitans, los quals volía enamorar de Deu».

¹⁶ Algunas veces estos personajes son humanos como el necio, y otras veces animales como pájaros, etc. Todos pertenecen al mundo encantado de fantasía en el que Llull pone sus personajes, un mundo de árboles, castillos, caballeros, pájaros y profetas. Cf. *Libre de Meravelles*.

¹⁷ *Blanquerna*, p. 141-42 y 151.

¹⁸ *Ibid.*, p. 379-433.

davía hay una instancia más evidente, el uso del concepto estructural del año en una operación funcional. Esto pasa en el *Libre de amic e amat*, donde Llull, prestándose de la estructura del año, la aplica a la división del libro en trescientos sesenta y cinco partes, con el objeto de indicar la manera en la cual se debe de leer, su propósito y la profundidad de su contenido.¹⁹

En la cuarta y última categoría cae la Trinidad, el *Gloria in excelsis Deo*, el *Ave María*, las siete beatitudes, y otras más de menor envergadura. Este es el grupo que tiene una cosa y un concepto como punto de referencia. Por ejemplo, tomemos la Trinidad. La Trinidad, tal como es usada por Llull, se refiere tanto al Dios cristiano como al concepto detrás del Dios, la formulación conceptual humana de su Dios. En el caso del *Ave María*, como un segundo ejemplo, tenemos tanto una oración como su contenido conceptual, y así se podría demostrar con el resto de los ejemplos citados. En términos de su uso caen en dos grupos como los vistos en las otras categorías: los que no corresponden a partes del libro y aquellos que corresponden. Del primer tipo podemos citar la Trinidad, que es usada lo más posible por Llull aún en la lista de los personajes esenciales del *Blanquerna* donde encontramos a Evast y Aloma y su hijo Blanquerna.²⁰ Natana, un personaje secundario a quien se le dedican varios capítulos, es considerada claramente como tal ya que su nombre no está incluido en el título de la obra.²¹

Del segundo grupo hay varias metáforas estructurales de las cuales las más interesantes quizás sean el uso de los versos del *Gloria in excelsis Deo* para nombrar los capítulos que se refieren al estado apostólico, y de los versos del *Ave María* para algunos de los capítulos incluidos en la discusión del estado religioso. Cada uno de estos capítulos tiene una función: 1) como una explicación de la doctrina implicada en el verso; 2) como la introducción de una historia-ejemplo que ilustre la relación y relevancia de la doctrina al estado en discusión (en este caso el de la vida religiosa); 3) como un elemento que añade

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibid.*, p. 50. Este uso excesivo, o quizás debiéramos decir abuso, de la Trinidad como modelo literario es una característica fundamental de todos los medievales con influencia agustiniana o franciscana. El epitome en este caso es la obra de San Buenaventura, colmada de triismos o trinitarianismos. Abrase, por ejemplo, el *Breviloquium* y en especial el *Itinerarium* en cualquiera de sus páginas y este punto estará suficientemente demostrado.

²¹ El título de este libro tal como aparece en los primeros manuscritos es el siguiente: *Libre de Evast e Aloma e de Blanquerna son fill*. Para una discusión sobre este problema vea: Martín de Riquer, *Història de la Literatura Catalana* Barcelona, 1 (1964) en la sección donde discute el *Blanquerna*.

complejidad al argumento de la obra; y finalmente, 4) sirve para desarrollar más la doctrina en cuestión de acuerdo a las ideas peculiares de Llull en la materia. Por ejemplo, en el capítulo sesenta y dos, llamado *Gratia plena*,²² Llull nos narra la historia de Blanquerna mientras él era abad de un monasterio. Blanquerna acostumbraba a dar una gran cantidad de grano a los pobres de las reservas del monasterio hasta que, en un tiempo de escasez, las reservas fueron totalmente consumidas. Para poder continuar con sus limosnas tuvo que pedir ayuda a los campesinos de la comarca. Pero con el tiempo, ellos también exhaustaron sus graneros con excepción de uno. Este era un hombre muy devoto que tenía por costumbre decir el *Ave María* todos los días con un énfasis especial en las palabras «*gratia plena*». Debido a esta costumbre sus reservas de grano nunca se terminaban, ya que todas las noches el granero se llenaba de nuevo milagrosamente por la intercesión de la Virgen. Y así fue como Blanquerna pudo continuar su caridad. Llull hace uso de esta historia para ilustrar el nombre del capítulo explicando en ella, así como a través de una exposición doctrinal, el concepto de la gracia, su naturaleza como un presente producido por un acto de amor y motivado por actos de fe y devoción de parte del que lo recibe. Aquí, por lo tanto, hace un comentario sobre la esencia de la gracia, su funcionamiento y sobre los requisitos para su operación. Y en éstos él acomoda el papel del hombre en general, el campesino, y el estado particularmente tratado en esta parte del libro, la vida religiosa. Además, añade una nota de complejidad al argumento, otro episodio, explotando así la acción con el propósito de estudiar otro aspecto del carácter de Blanquerna en uno de sus estados simbólicos.

Conectado estrechamente a la naturaleza de la metáfora estructural está su origen, que en el caso de las empleadas por Llull, puede ser, generalmente, de tres tipos. El primero de éstos es el más importante, pues cubre el campo de los temas y símbolos cristianos que se encuentran en la Biblia, las fórmulas teológicas de los concilios eclesiásticos, de los papas y de los obispos, y la tradición popular. Un buen ejemplo de los contenidos en la *Biblia*, es la metáfora de las heridas de Cristo, mientras que la doctrina de la Trinidad lo es de una fórmula teológica. La tradición popular no se encuentra representada en el *Blanquerna*.

El segundo cubre el campo de la naturaleza. Es usado frecuentemente por Llull y sólo tenemos que pensar en la metáfora del árbol

²² *Blanquerna*, p. 214-20.

para comprender la importancia de esta clase. Sin embargo el *Blanquerna* no emplea muchas de éstas.

Finalmente el tercer grupo comprende las metáforas estructurales que no caen dentro del primero o segundo grupos. Este tipo misceláneo es usado con poca frecuencia y en el *Blanquerna* está representado principalmente por la metáfora del año examinada anteriormente.

Después de haber discutido la naturaleza y origen de las metáforas estructurales sólo queda por examinar brevemente la manera en que estas metáforas se aplican y se adaptan a un contexto determinado. Esto se podría llamar la lógica de las metáforas estructurales. Concerniente a este problema es suficiente decir que generalmente Llull acepta la estructura intrínseca de la metáfora que planea usar sin grandes modificaciones y así la aplica a la estructura externa o al contenido interno de la obra. Algunas veces, cuando el tipo de metáfora lo permite, él trata de ajustarla en el contexto más extenso de otra metáfora estructural y de enlazarla a las otras metáforas menores que allí se presentan. El ejemplo más claro de esta operación no ocurre en el *Blanquerna*, sino en otras partes del *opus* luliano. Es el caso de la metáfora del árbol que se acomoda a la superestructura del bosque y con su esqueleto interno de tronco, raíces, ramas, frutas, etc., trata de establecer una conexión entre sí misma y las metáforas menores usadas dentro de sus límites tales como flores, pájaros, castillos y caballeros.

Hasta ahora, entonces, hemos examinado brevemente la naturaleza, el origen y la lógica de las metáforas estructurales usadas por Llull con referencia especial al *Blanquerna*. Ahora debemos considerar su evaluación en términos históricos, literarios y filosóficos. Empezamos preguntándonos sobre su valor histórico. Su importancia radica, principalmente, en dos aspectos, a saber: establecen la relación de Llull con sus tiempos contemporáneos y con la tradición dentro de la cual floreció, y segundo, descubren las conexiones entre sus tiempos y los nuestros. El primero de estos dos puntos tiene valor en la adquisición de una perspectiva histórica a través de la cual se pueda contemplar a Llull y su medio y también en la comprensión del origen de la fecundación y desarrollo de algunas de sus ideas y complejas doctrinas filosóficas.²³ La naturaleza y lógica de las metáforas es-

²³ Por ejemplo, ha habido una larga controversia sobre el sentido de las «razones necesarias» lulianas. Algunos, como Eymerich, Inquisidor General de Aragón, las han interpretado en términos racionalistas, mientras otros tienden a favorecer una interpretación agustino-anselmiana. Ahora bien, si se encontrara en la obra luliana suficiente evidencia para decidir la cuestión de la tradición de la que Llull profirió, y aquí es donde el estudio de las metáforas estructurales de su obra podría ayudar,

estructurales que él usa, y aún el hecho de que las use, proporciona indicios sobre la formación intelectual y pensamiento lulianos. Por ejemplo, el que Llull se presta indiscriminadamente de todo tipo de elementos, sean conceptos, cosas, o escritos pertenecientes al cielo o a la tierra con el propósito de nominar, explicar o simbolizar otras cosas, es evidencia suficiente para catalogarlo como un seguidor feaciente de la tradición que soporta la doctrina agustiniana del *signum-res*.²⁴ Por otro lado, su preferencia y uso constante de metáforas cristocéntricas sugiere la influencia en su pensamiento de la teología de San Buenaventura, uno de los miembros de la tradición citada.²⁵ De la misma manera podríamos examinar otras perspectivas históricas e influencias sugeridas por las metáforas estructurales, pero las omitimos debido al alcance limitado de este ensayo.

Consideremos ahora el valor literario envuelto en el uso de las metáforas estructurales lulianas. Antes que nada, debemos decir que la técnica literaria de Llull en este respecto no ha sido siempre exitosa. Él falla muchas veces en ajustar bien la metáfora estructural dentro del contexto total, teniendo el resultado de su esfuerzo un efecto un tanto arbitrario. Por ejemplo, a pesar de la estructura rígida que él trata de imponer en el *Blanquerna*, a menudo olvida de tomar en cuenta algunas partes del libro y en muchos lugares coloca las mejor organizadas estructuras junto a una concatenación de capítulos al azar, como está claro en la segunda parte del segundo libro donde acumula sin orden capítulos sobre virtudes, pecados y mandamientos. Luego, en los capítulos cincuenta y siete y sesenta, narra algunos desarrollos de la trama en términos de acción seguidos por la metáfora estructural del *Ave María* controlando los capítulos sesenta y uno al sesenta y seis. Todo lo cual resulta en un efecto bastante bizarro. Sin embargo, esto no pasa siempre y la mayor parte de las veces el autor consigue mantener el balance entre un esquema de pensamiento y libertad unidos en una fórmula poética, la metáfora estructural. Su intento más

se formaría un criterio definitivo para desechar una de las dos alternativas disponibles o por lo menos para desechar sus formas más radicales. En realidad este problema está casi resuelto después de los brillantes y numerosos estudios realizados por Xiberta, Carreras i Artau y otros, como señalamos anteriormente. (En uno de los próximos números de *Estudios Lulianos* aparecerá un artículo mío sobre este problema). Sin embargo, da una idea del tipo de controversia que se podría resolver a través de un estudio concienzudo de las metáforas estructurales usadas por Llull.

²⁴ Un ensayo corto y claro sobre las líneas principales que guían la teología de San Agustín es el de Anton Pegis, «The Mind of St. Augustine». *Mediaeval Studies* 6 (1944) 1-61.

²⁵ Sobre las influencias de San Buenaventura sobre Llull vea: Jean-Henri Probst, *Caractère et Origine des idées du Bienheureux Raymond Lulle* Toulouse (1912) 284-95.

feliz en el *Blanquerna* es la metáfora de las heridas discutidas anteriormente, donde se puede apreciar el libre impulso del poeta subyugado por el pensador resultando en una solución más creativa que sirve a ambos.

Junto al valor literario está la significación filosófica de la metáfora estructural pues, como fue explicado anteriormente, su objeto es, primeramente, proporcionar una intuición correcta de la naturaleza de una doctrina o creencia particulares.

En esta área es donde el uso de la metáfora estructural por Lull ha sido más imaginativa y su intuición más penetrante. El ha interpretado la metáfora estructural como una unidad solveproblema, algo posible debido a su filosofía acerca del hombre.²⁶ Permítasenos explicar.

La filosofía luliana del hombre²⁷ tiene una larga lista de brillantes predecesores ya que se remonta hasta San Agustín y Platón. De Platón viene la concepción tripartita del alma, la parte consciente e inmortal del hombre, como teniendo tres poderes: razón, voluntad y memoria. Y de San Agustín la doctrina que ha sido llamada de la «concreción», a saber: el concepto del hombre como una unidad operante total en el cual no hay parte que funcione separada de las otras.²⁸ La combinación de estas dos deja paso a una entidad que, a pesar de tener tres poderes, actúa como una unidad de manera que tiene que armonizarlos con el objeto de canalizar sus intenciones en un acto indiviso. La razón debe ser intelectualmente satisfecha, la voluntad debe intentar actuar, y la memoria debe recordar los detalles pertinentes

²⁶ Esta misma solución se aplica para resolver problemas filosóficos por ejemplo en el *Libre de demostracions*.

²⁷ El término «filosofía» en el contexto de la obra luliana como en el caso de casi todos los medievales excepto por los maestros de las facultades universitarias de artes se debe de tomar en su connotación más general, aquella de pensamiento. De otra manera se incurre en el peligro de una interpretación moderna o contemporánea que distorsione el marco de la verdad histórica. Este punto es ya clásico entre los estudiantes de la Filosofía Medieval después de los trabajos de Chenu, Gilson y Pegis.

²⁸ Esto no quiere decir que Lull copió literalmente las doctrinas de Platón o San Agustín. Al contrario, él las modificó para que concordaran con su esquema ideológico total que era considerablemente diferente a los de los pensadores citados. Pero, en términos generales, Lull acepta estas dos doctrinas aunque rechazando algunos de sus detalles y nociones relacionadas. Sin embargo, tampoco se debe de pensar que él tuvo contacto directo con las obras de Platón aunque sí con las de Agustín. Las traducciones de Platón en la edad media fueron poquísimas. Sólo se conocen las del *Meno* y *Phaedo* hechas en el siglo doce por Henrico Aristipo e ignoradas por la mayoría, y más popular, la parte del *Timeo* traducida y comentada por el neo-platonista Calcidio. Sobre el uso de Platón en la edad media vea: R. Klíbanky, *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages* London, 1939; E. Garin, *Studi sul platonismo medievale* Firenze, 1958; T. Gregory, *Platonismo medievale: Studi e ricerche* Roma, 1958.

para que la acción pueda ocurrir. Ahora, en términos de este tipo de ente y teniendo, como Llull tenía, por propósito hacer que el hombre, primero, creyera y entendiera y, segundo, actuara de acuerdo con estas creencias y entendimiento, es fácil ver por qué Llull eligió la metáfora estructural como unidad solve-problema, ya que ésta sería una manera perfecta de hacer que el hombre a) entendiera las intrincaciones de la doctrina en cuestión a través de la estructura clara y formal de la metáfora estructural; b) se sintiera envuelto en ella a través del contenido de la doctrina tal como está ilustrado en la metáfora; y c) recordara por esta misma atracción sus detalles. En otras palabras, la metáfora estructural es una buena manera de explicar, hacer recordar y aceptable al lector algo que es oscuro a la vez que difícil. Satisface los tres poderes del hombre.

Sobre este punto se puede añadir que esta manera de enfocar problemas filosóficos y teológicos está de acuerdo con algunas de las investigaciones que se están haciendo en estos campos al presente. El uso de ejemplos y aún el tratamiento de distinciones filosóficas en términos de metáforas es una práctica común en algunos círculos filosóficos en estos días, una prueba del valor de Llull como mente aguda y como filósofo.²⁹

Permítasenos terminar, pues, diciendo que, aunque las tentativas de Llull en el uso de la metáfora estructural no fueron siempre exitosas, el principal curso de su pensamiento en esta dirección estuvo de acuerdo con el resto de su filosofía. Además, que quizás debiera ser considerado el predecesor de algunas ideas contemporáneas concierne a formas literarias y especulación filosófica aunque éstas no hayan descendido directamente de él.

JORGE J. GRACIA
Toronto (Canadá)

²⁹ Esta idea, sin embargo, no es nueva. Aún los filósofos que han tratado conscientemente de separar su lenguaje científico del figurativo no lo han podido llevar a cabo por completo. Un ejemplo claro es el caso de Kant. Vea el artículo de O. W. Tarbet, «The Fabric of Metaphor in Kant's *Critique of Pure Reason*» *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968) 257-70.

LA CONVERSION DEL BTO. RAMON LLULL, EN SUS ASPECTOS HISTORICO, SICOLOGICO Y TEOLOGICO*

D. CRONOLOGIA

¿En qué año de la era cristiana sucedió la conversión de Ramón Llull?

Tratamos este problema, muy complejo, como es problema complejo gran parte de la cronología luliana, en este apartado que es como un escollo del anterior estudio histórico sobre la conversión del beato Ramón Llull.

El orden del presente estudio será el siguiente: aducimos en primer lugar testimonios de obras autobiográficas, las fuentes en una palabra; luego exponemos la teoría base del P. Pasqual y las otras teorías sobre la cronología luliana y en concreto sobre la fecha de la conversión; finalmente, trazados los límites, llegamos a una conclusión aproximativa.

1. TESTIMONIOS CRONOLOGICOS AUTOBIOGRAFICOS

a) *Libre de Contemplació.*

Este libro, tan íntimamente unido a la conversión, alude en algunos pasajes a la edad en que Llull sufrió la crisis que escindió en dos el camino de su vida.

«Jo som estat foll del començament de mos dies d'entró a trenta anys passats... Jo som estat foll e menys de saviea fins a la mitjania de ma edat»¹³⁶. En la mitad del camino de la vida, a los treinta años cumplidos, Llull dejó su locura. En otra ocasión recuerda los treinta años en que fue como árbol infructuoso, nocivo a los que le rodeaban¹³⁷.

* Véase ESTUDIOS LULIANOS, X, 1966, 57-71; XII, 1968, 161-173.

¹³⁶ *Libre de Contemplació*, c. 70, 22-3, p. 250.

¹³⁷ *Ibid.* c. 107, 6, p. 327.

Por otro texto sabemos la edad que tenía Ramón cuando traducía el *Libre de Contemplació* de árabe en catalán: «Com lo vostre servidor... haja entorn quaranta anys, e en quaix tots aquells quaranta anys haja més assaborides les viandes sensuales que les viandes intellectuales...»¹³⁸.

Entonces bien podía afirmar Llull que el mejor tiempo de su edad lo había pasado en pecado. Lo que daría al Señor sería de menor valía¹³⁹.

Como se echa de ver, los datos cronológicos del libro en cuestión no son más que aproximados. «Cumplidos los treinta años», es tal vez el más exacto. «Entorno a los cuarenta años...».

b) *Arbre de Sciència*.

Ramón Llull escribió este libro en Roma, entre los años 1295-1296, según datación propia¹⁴⁰. En el prólogo, Llull declara al ermitaño: «Som desconhortat car no pusc aportar a fi ço que tant he desirat e en què he treballat trenta anys passats»¹⁴¹. Hacía, pues, más de treinta años que Ramón Llull había empezado a trabajar en sus empresas apostólicas. Empezaría entonces hacia 1265. Pero surge otra pregunta. ¿Cuál es para Ramón Llull el inicio de sus trabajos apostólicos? ¿La conversión? ¿La primera redacción de sus libros?

c) *Desconhort*.

Asimismo en este poema Llull confiesa dos veces que ha trabajado en su santo negocio treinta años¹⁴².

¿Dónde y cuándo Ramón Llull escribió este poema autobiográfico?

Mn. Juan B. Tarré¹⁴³ ha demostrado con argumentos bastante convincentes que el *Desconhort* fue redactado en Mallorca en el año 1305. He aquí sus pruebas:

a. Eimerich escribe en su *Dialogus*: «Maioricam rediit (Llull) librum de Planctu edidit... Paulo post defunctus...».

b. Costurer asegura por su parte que este libro no pudo ser escrito antes de 1305.

¹³⁸ *Ibid.* c. 129, 14, p. 385.

¹³⁹ *Libre de Contemplació*, c. 79, 15, p. 267-8.

¹⁴⁰ *Arbre de Sciència*, XVI, de les qüestions de l'hàbit d'esta ciència, 7, OES I, p. 1040; cfr. T. i J. Carreras i Artau, *Introducció* a ed. OES I, p. 549-50.

¹⁴¹ *Arbre de Sciència*, pròleg, p. 555.

¹⁴² *Desconhort*, III, p. 1309; XIV, p. 1312.

¹⁴³ J. B. TARRÉ, Pbro. *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, ANALECTA SACRA TARRACONENSIA, XIV, p. 161.

c. Salzinger afirma que el libro a que alude el *Desconhort* en los vv. 285-288 es el *Liber de Fine*, escrito en Perpinyà, año 1305. En efecto, Llull escribió el *Desconhort* en Mallorca, habiendo vuelto desconsolado de Montpellier, porque Clemente V no había atendido a la petición expuesta en el *Liber de Fine*, que por encargo del Maestro le había presentado Jaime de Aragón.

d. En el verso 656 «e haja'n consciència qui ho ha afollat» parece que Ramón Llull culpa del robo de Miramar al abad de la Real. En efecto, en 1300 Jaime de Mallorca entregó a dicho abad las tierras del Colegio Iuliano de lenguas.

e. En cuanto a la fecha de 1285 que aparece en los manuscritos tenemos que notar, en primer lugar, que tal datación es posterior al autor. El principio del *Arbre de Sciència* «En desconhort», junto con unas notas de tipo musical, indujo a los copistas la convicción de que la fecha 1285 era la datación de ambos libros. Por otro lado, una mano posterior al copista añadió una X a la fecha MCCLVVVX que aparecía en el códice otoboniano de la Biblioteca Vaticana. Así la fecha resultó ser la de 1295. Del códice otoboniano es copia el códice dominicano del s. XV, de la Biblioteca Provincial de Mallorca, que leyó el P. Pasqual.

A estos argumentos de Mn. Tarré en pro de 1305, J. Romeu y Figueras¹⁴⁴ añade los siguientes:

1) En el v. 721 Ramón expresa su renovado propósito de volver a tierras de sarracenos. Pues bien, en 1307 sabemos que Llull fue a Berbería, pero desde 1295 a 1307 no tenemos noticia de algún viaje del misionero a las costas norteafricanas. 2) En los vv. 749-755 Llull supone que los tártaros se han convertido en gran parte al Islam. Por otra parte consta que esta conversión ocurrió a principios del s. XIV, y no a fines del XIII.

Aparte de estas correspondencias entre los datos del *Desconhort* y la biografía de Ramón Llull, permanece un punto oscuro el de la explicación de los vv. 162-164 en que Llull afirma que ha asistido a tres capítulos generales de Predicadores y a otros tantos de los Frailes Menores. Según se admita una u otra hipótesis para la datación del *Desconhort* cambiarán los seis capítulos mencionados. Por otra parte no se puede excluir en una obra poética que este número tres tenga un significado amplio¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Cfr. *Introducció* a ed. *Desconhort* OES I, p. 1279-80, y notas, p. 1346-7.

¹⁴⁵ M. BATLLORI, *Certes i dubtes en la biografia de Ramon Llull*, EL, v. IV, p. 319-20.

Hemos indicado ya que muchos autores atribuyen la fecha de 1285 o 1295 al *Desconhort*, y hemos aducido las causas de tal datación.

d) *Phantasticus*.

En este libro, Llull declara al clérigo francés, compañero de su viaje al Concilio de Vienne, que ha trabajado 45 años en sus santas empresas¹⁴⁶. Tal afirmación fue hecha en la vigilia del Concilio, que empezó el 1 de octubre de 1311.

e) *Vida coetánea*.

Asegura este documento que entre la conversión y el episodio del sarraceno que atentó contra la vida del Maestro —poco antes de la iluminación, según parece— mediaron nueve años¹⁴⁷. Por otra parte afirma, después de narrar la intervención de Llull en el Concilio de Vienne —que cerró sus sesiones en mayo de 1312—, que Llull había dirigido todo su corazón y toda su mente y todas sus fuerzas al Señor hacía ya cuarenta años¹⁴⁸.

2. TEORIA DEL P. PASQUAL

En las *Vindiciae* y en la *Vita* que escribió el gran lulista abad de la Real da una cronología que luego siguieron sustancialmente los modernos biógrafos de Ramón Llull, entre los que descuellan Allison Peers y Mn. Salvador Galmés.

Por dos vías que mutuamente se comprueban llega el P. Pasqual a fijar el año del nacimiento y de la conversión del beato. En 1275 Ramón Llull, por demanda judicial de su esposa, se ve desposeído de la administración de los bienes familiares. El mismo año recibe del príncipe Don Jaime de Mallorca las tierras de Miramar para fundación de Colegio de lenguas. Entonces el P. Pasqual, basado en estas fechas, fija para 1272 la composición del *Libre de Contemplació*, pues entre este año y 1275 debieron pasar al menos tres años. Cuando Ramón Llull escribe el citado libro tenía cuarenta años, según propia confesión. Nació entonces en 1232. Al convertirse tenía treinta años. La conversión, pues, aconteció el año 1262.

Para el libro del *Desconhort*, Pasqual señala la fecha de 1295. En este poema, Llull confiesa que ha trabajado treinta años por su santo negocio. Empezó entonces en 1265. El abad cisterciense afirma

¹⁴⁶ P. PASQUAL, *Vindiciae Lullianae*, t. I, p. 14.

¹⁴⁷ *Vida coetánea*, 11, p. 50.

¹⁴⁸ *Vida coetánea*, 45, p. 76.

luego que entre la conversión y la activación de sus propósitos debieron pasar tres años, pues de lo contrario, si la conversión hubiera tenido lugar en 1265, Llull habría nacido en 1235 y habría compuesto el *Libre de Contemplació* en 1275, año de la donación de Miramar, lo cual no puede ser. Así también el *Phantasticus* dice que han pasado cuarenta y cinco años desde que empezó su apostolado. Escribió este libro en 1311. Aproximadamente resulta la fecha de la conversión el año 1265. Restando empero tres años, según hemos dicho más arriba, queda la misma fecha de 1262. Por otra parte la *Vida coetánea*, después del Concilio de Vienne (mayo de 1312) afirma que han pasado cuarenta años desde su entrega al Señor. Pasqual entiende tal afirmación para la composición de sus primeros libros. Cuando empezó a escribir, Llull tenía cuarenta años. A éstos se añaden los cuarenta que cita la *Vita*, y así suman ochenta. Restando 80 de 1312 resulta la fecha de 1232, año del nacimiento de Llull¹⁴⁹.

Según el P. Antonio R. Pasqual el año de la conversión de Ramón Llull es el de 1262.

3. OTRAS TEORIAS

No todos los lulistas siguen la cronología del P. Pasqual, sobre todo en estos últimos años. A primera vista se ve que el sabio lulista de La Real no toma en consideración el carácter aproximativo de los datos cronológicos que Llull nos da en sus obras. En primer lugar, pues, la cronología del P. Pasqual carece de la elasticidad que requiere la aproximación de dichos datos cronológicos.

Señalamos ahora las diversas fechas que, después del P. Pasqual, se han atribuido a la conversión del beato Ramón Llull.

Mn. Salvador Galmés¹⁵⁰ se inclina por los últimos días de junio de 1261.

Tomás y Joaquín Carreras Artau¹⁵¹, L. Ribes¹⁵² y Sureda y Blanes¹⁵³ datan la conversión de Llull entre los años 1262 y 1263.

J. B. Sollier¹⁵⁴ admite la fecha de 1235 para el nacimiento y la de 1266 para la conversión. Le sigue G. Golubovich¹⁵⁵. Longprée señala

¹⁴⁹ P. PASQUAL, *Vindiciae Lullianae*, t. I, p. 13-16. En su *Vida del B. Raymundo Lulio*, I, p. 54 el P. Pasqual afirma que la conversión del beato acaeció el 25 de enero del año de la Encarnación 1262, cuando ya había empezado el año común de 1263.

¹⁵⁰ S. GALMES, *Dinamisme de Ramon Llull*, p. 7.

¹⁵¹ T. y J. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la Filosofía Española*, I, p. 240.

¹⁵² L. RIBER, *Raymundo Lulio*, p. 19.

¹⁵³ F. SUREDA Y BLANES, *El B. Ramón Llull*, p. 119.

¹⁵⁴ *Acta Sanctorum*, 30 iunii, tomo 7 del mes de junio, p. 592.

¹⁵⁵ G. GOLUBOVICH, O.F.M. *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano*, tomo I, p. 365.

también la fecha de 1235, como más probable para el nacimiento¹⁵⁶.

M. Batllori¹⁵⁷ escribe que la apasionada conversión del Maestro hubo de acaecer hacia 1264. Sigue, pues, un término medio entre los dos extremos 1261 y 1266.

4. CONCLUSION

No es nada fácil en muchos casos establecer la fecha exacta de los acontecimientos de la vida de Ramón Llull. En concreto son un problema aún no resuelto las fechas del nacimiento y de la conversión de Ramón Llull. La fecha de la conversión tiene especial dificultad porque los datos que tenemos para fijarla son meramente aproximativos, dudosos, y algunas veces pugnan entre sí.

No vamos a proponer una solución tajante, concretada en un año fijo. Sencillamente queremos poner unos límites a la oscilación que existe entre los varios años que se han atribuido a la conversión de Llull.

Partimos, en primer lugar, de una fecha cierta, un término «ad quem» indiscutible. Nos referimos a la Bula del Papa Juan XXI en que confirma la fundación de Miramar, dada en Viterbo a 16 de septiembre de 1276¹⁵⁸.

Ahora, partiendo de esta fecha, reconstruyamos los acontecimientos anteriores de la vida de Ramón Llull.

Antes de esta fecha, Ramón había obtenido de Jaime de Mallorca la fundación y dotación del Colegio de Miramar. Acaeció esto en Montpellier. Con toda probabilidad el antiguo senescal y el príncipe heredero del Reino de Mallorca se encontraron en Montpellier en el año 1275, de todos modos no antes de fines de 1274¹⁵⁹. Ahora bien, el primer motivo de la visita de Ramón a Jaime fue la presentación de algunos libros del Maestro que habían atraído la atención del príncipe.¹⁶⁰ Presentó Llull especialmente el *Libre de Contemplació*, y otros, entre los cuales estarían el *Libre del gentil e los tres savis* y *Art abreujada d'atobar veritat*¹⁶¹, frutos primerizos de su producción literaria. Antes, pues, de la visita a Montpellier, que acaeció entre fines de 1274 y principios de 1276, probablemente en el año 1275, Llull había compuesto ya estos libros.

¹⁵⁶ P. LONGPRE, *Lulle (Raymond)*, art. en DTC, v. IX, 1, p. 1074.

¹⁵⁷ M. BATLLORI, *Ramón Llull, en su mundo*, en *Introducción a Ramón Llull*, p. 8.

¹⁵⁸ P. SOLLIER, *Acta Sanctorum*, loco citato, p. 592.

¹⁵⁹ S. GALMES, *Introducción biográfica*, BAC, p. 10.

¹⁶⁰ *Vida coetánea*, 16, p. 54.

¹⁶¹ S. GALMES, *Ibid.* p. 8-10.

El Maestro no empezó antes de su iluminación a redactar libro alguno. Tal afirmación consta por la *Vida coetánea*, que nos muestra al Doctor Iluminado empezar a escribir el «Arte» en la abadía de la Real, inmediatamente después de la gracia recibida en el monte de Randa¹⁶². Forman parte de esta primera producción luliana las redacciones árabe y catalana de los tres libros arriba mencionados¹⁶³.

Por otra parte sabemos que la iluminación de Ramón Llull acaeció unos nueve años después de su conversión¹⁶⁴ y que el Maestro tenía alrededor de cuarenta años cuando redactó en catalán el *Libre de Contemplació*. Para esta traducción el P. Pasqual, Obrador y Mn. Galmés nos dan la fecha de 1272. Parece que Ramón Llull llevó a cabo la traducción del mencionado libro en vulgar en un año, del 25 de marzo al Viernes Santo del año siguiente¹⁶⁵.

Así pues, podemos datar con toda probabilidad con la fecha de 1275 la visita de Ramón Llull a Jaime de Mallorca en Montpellier¹⁶⁶. Entonces desde su iluminación habían pasado al menos tres años, tiempo mínimo para la redacción y traducción de los libros arriba citados. Desde la conversión hasta la iluminación pasaron unos 9 o 10 años. Tomando así los números absolutamente nos dan estas fechas:

1275: Ramón Llull en Montpellier visita el Príncipe Jaime.

1272: Iluminación de Randa.

1262: Conversión.

Si remontamos la primera obra luliana, el *Libre del Gentil* en árabe a 1270, como lo hace Galmés¹⁶⁷, lógicamente podremos admitir la fecha de 1261 para la conversión. Sin duda ésta queda como la fecha primera que podemos atribuir a la conversión. Creemos por otra parte que esta fecha no puede colocarse por encima del año 1264, si queremos seguir los datos de la *Vida coetánea* y la índole y el testimonio del *Libre de Contemplació*. Es muy difícil comprender que este libro fuera compuesto en su primera versión árabe en un solo año, como si

¹⁶² *Ibid.* 14, p. 52.

¹⁶³ S. GALMES, *Introducción biográfica*, BAC, p. 8-10.

¹⁶⁴ *Vida coetánea*, 11, p. 50.

¹⁶⁵ *Libre de Contemplació*, explicit, OES II, p. 1258, cfr. M. ARBONA, *Introducción* a ed. OES, p. 88, nota 16.

¹⁶⁶ Pasqual se esfuerza en demostrar que la estancia de Ramón Llull en Montpellier acaeció en 1275. El 13 de marzo de este mismo año Blanca Picany pide que se le nombre un procurador de los bienes matrimoniales. Pasqual supone que Llull estaba entonces presente en Mallorca y que no se había ausentado de ésta por lo menos desde hacía seis meses. Por otra parte consta que Jaime II de Mallorca el 19 de marzo del mismo 1275 residía en Mallorca. Ramón visitó, pues, al heredero del Reino de Mallorca después de estas dos fechas en el año 1275. Por no creer suficientes las pruebas del P. Pasqual ni excluir la estancia de Llull en Montpellier para fines de 1274, no nos basamos en estos argumentos.

¹⁶⁷ S. GALMES, *Introducción biográfica*, p. 9.

cada capítulo fuera el fruto de la meditación diaria. Llull confiesa que la composición del libro es laboriosa y ardua, que su entendimiento y su ciencia desfallecen muchas veces al querer inventar nuevos razonamientos y nuevos discursos¹⁶⁸. En ninguna manera la composición del libro parece cosa fácil y ligera. De la misma evolución que se descubre en el razonamiento y estilo podría deducirse conclusión semejante.

Así pues, admitimos con Pasqual que entre la estancia de Llull en Montpellier y la iluminación de Randa y principio de la producción literaria tuvieron que mediar al menos tres años¹⁶⁹. Llull tenía «entorn quaranta anys» cuando redactaba en catalán el *Libre de Contemplació*. Se había convertido a los treinta años cumplidos. De la conversión a la iluminación pasaron unos diez años. De los datos comprobados deducimos las siguientes fechas aproximativas:

- 16 de spt. 1276: Bula de Juan XXI sobre Miramar.
- 1274-1276: Estancia de Llull en Montpellier.
- 1271-1273: Iluminación y primeros libros.
- 1261-1264: Conversión.

Así quedan explicados los datos de la Bula de Juan XXI, del viaje de Llull a Montpellier, del inicio de la producción literaria, de los testimonios del *Libre de Contemplació* y de la *Vida coetánea*.

Debemos explicar aún los datos que nos proporcionan otros textos del *Arbre de Sciència*, *Desconhort*, *Phantasticus* y la *Vida coetánea*. Estos textos señalan el tiempo que Ramón Llull había invertido en la prosecución de su santo negocio hasta la redacción del libro.

Hemos de advertir en primer lugar que estos testimonios, expresados en números redondos y por ende imprecisos, tienen mucho menos valor que los aducidos anteriormente. Por otra parte no es muy claro el término «a quo» de estos datos. ¿Cuándo Llull empezó a activar su santo negocio? ¿Inmediatamente después de su conversión? ¿Desde su iluminación y primera producción literaria? ¿Después de haber abandonado completamente el cuidado de sus bienes? ¿Desde su entrevista con Jaime de Mallorca y la fundación del Colegio de Miramar?

a) En el prólogo de *Arbre de Sciència*, libro empezado en Roma en el año 1295, Llull declara que por espacio de más de treinta años ha trabajado ya por la causa que defiende: «Trenta anys passats». ¿Se refería aquí Ramón Llull a su conversión como inicio de su trabajo apostólico? Restando treinta años a 1295, resulta el año 1265.

¹⁶⁸ *Libre de Contemplació*, c. 100, 27, 29, 30, p. 313; c. 101, 19, p. 314.

¹⁶⁹ P. PASQUAL, *Vindiciae*, t. I, p. 14.

Dado el carácter aproximativo de la expresión, bien puede extenderse hasta 1261-64 el término «a quo» aludido en el texto en cuestión.

b) En el *Desconhort* alude también Llull, como hemos visto, a los treinta años de su trabajo en pro de sus propósitos. Señalamos a este libro la fecha de 1305. Treinta años atrás, en 1275, ocurren dos hechos importantes en la vida del Maestro: se entrevista con Jaime de Mallorca en Montpellier y obtiene la fundación del Colegio de Miramar, y deja la completa administración de sus bienes familiares. En efecto, con fecha de 13 de marzo de 1275, la esposa de Llull, Blanca Picany, pide y obtiene de la autoridad judicial que se le conceda un procurador de los bienes matrimoniales en la persona de Pedro Gauserandi, ya que —aduce la causa— su marido se había dado por completo a la contemplación¹⁷⁰. Era el cumplimiento de un deseo del gran contemplador que había expresado en sus meditaciones¹⁷¹. ¿No se refería, pues, a este hecho cuando narraba al ermitaño: «Muller n'hai lleixada, fills e possessió, e trenta ans n'hai estat en treball e langors»?¹⁷². Los «treinta años» del verso 34 se pueden entender también en este sentido. Cuando estuvo libre de todo negocio terreno, cuando hubo fundado su seminario de apostólicos misioneros, Llull pudo decir realmente que había empezado su santo negocio.

c) En la vigilia del Concilio de Vienne (otoño de 1311) Llull afirma en el *Phantasticus* que ha trabajado cuarenta y cinco años en pro de sus ideales. Aludiría así a 1266. Algunos deducen de este texto que la conversión de Llull acaeció realmente en 1266¹⁷³. Sin embargo, esta fecha resulta imposible para la conversión, por lo dicho más arriba. Dado el carácter del número no vemos dificultad alguna en que el término «a quo» pueda extenderse a 1263-64, fecha que entra ya en nuestras conclusiones.

d) Después del Concilio de Vienne (mayo de 1312) el redactor anónimo de la *Vita* afirma: «Iam elapsi erant anni XL postquam totum cor suum et totam animam suam omnes et totas vires suas et totam mentem suam in Deum direxerat»¹⁷⁴. Aunque a primera vista, el texto parece aludir a la conversión, no obstante, de la resta resulta la fecha de 1272. No sin razón el P. Pasqual fija el término «a quo» de este texto en la redacción del *Libre de Contemplació*¹⁷⁵.

¹⁷⁰ P. PASQUAL, *Ibid.* I, p. 114-5.

¹⁷¹ *Libre de Contemplació*, c. 315, 29, p. 1008.

¹⁷² *Desconhort*, XIV, p. 1312.

¹⁷³ P. SOLLIÉ, *Acta Sanctorum*, tomo 7 de junio, p. 592; G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bio-bibliografica...*, p. 365.

¹⁷⁴ *Vida coetánea*, 45, p. 76.

¹⁷⁵ P. PASQUAL, *Vidiciae*, I, p. 13-16.

Comparando, pues, los testimonios de las cuatro obras últimamente citadas, se deduce que o bien Llull no siempre aludía al mismo hecho inicial cuando indicaba el tiempo de su trabajo, o bien los números de los años son sobremanera imprecisos y aproximativos. La prueba de ello resulta clara de la comparación de los textos del *Phantasticus* y de la *Vita*: antes del Concilio de Vienne dice haber trabajado cuarenta y cinco años, después de la reunión ecuménica sólo se constatan cuarenta años de fatiga apostólica. Por eso hemos prescindido de estos textos al tratar de poner un límite a la oscilación existente en la datación de la conversión de Llull. Son fundamentos muy inciertos para construir una teoría.

Finalmente, una cuestión de menor importancia en la cronología se nos presenta: ¿Podemos señalar el día y el mes de la conversión de Ramón Llull? La tradición, que defiende el P. Pasqual¹⁷⁶, fija la conversión del beato mallorquín el día 25 de enero. Enseguida se echa de ver la semejanza rebuscada con la fiesta litúrgica de la conversión de San Pablo. No obstante, por el testimonio de la *Vida coetánea* sabemos que la conversión del senescal del Rey de Mallorca aconteció tres meses antes de la fiesta de San Francisco¹⁷⁷. Las cinco apariciones de Cristo Crucificado causaron la conversión de Ramón Llull a principios de julio o a fines de junio.

P. LLABRÉS MARTORELL, Pbro.

(Continuará)

¹⁷⁶ P. PASQUAL, *Ibid.* y en *Vida del B. Raymundo Lulio*, I, p. 54.

¹⁷⁷ *Vida coetánea*, 9, p. 50.

¿HA INFLUIDO RAMON LLULL EN LA EVOLUCION DE LA ESCUELA ELEMENTAL?

I. ACTITUD DE LLULL ANTE LA ESCUELA ELEMENTAL

Escasos son los pasajes en que Llull se refiere directamente a la enseñanza primaria como institución; abundan, en cambio, los relativos a la organización de grados superiores.

Entre aquéllos, sobresalen algunos textos del capítulo segundo de BLANQUERNA, dedicado precisamente a describir el nacimiento y educación del protagonista. Batllori-Caldentey en una nota de su edición castellana de BLANQUERNA afirman que este capítulo «contiene noticias autobiográficas»¹. Es innegable. Pero ¿a quién aluden concretamente estas «noticias»? ¿Al mismo Ramón Llull, educado en una Mallorca recién conquistada, o a su hijo Domingo cuya crianza se verificó estando ya sosegada la isla?

Batllori-Caldentey adoptan la primera hipótesis. Alegan un texto del LLIBRE DE CONTEMPLACIO, donde el Beato evoca su propio bautismo en términos muy semejantes a los que emplea para relatar el de Blanquerna. Pero su opinión se apoya, desde luego, en un argumento más sólido: Blanquerna personifica a Ramón Llull y por consiguiente la educación del primero es sustancialmente la del segundo.

Admito que Blanquerna, hijo único y tardío, paladín de la Cristiandad y de la conversión de los infieles, simboliza a menudo a Ramón Llull, aunque no sin idealizarlo: Blanquerna, por ejemplo, renuncia al Matrimonio, en tanto que Llull se aleja de su mujer para consagrarse a la misión a que Cristo le ha llamado. Tal vez lo más exacto sería decir que Blanquerna encarna lo que Llull «debiera» haber sido, no lo que estrictamente fue.

De ahí que, en mi modesta opinión, el capítulo segundo de BLANQUERNA mezcla lo que realmente fue la educación de Llull con lo que ésta hubiera debido ser, y con lo que fue ya, en parte considerable, la

¹ Edición B.A.C., cap. II, nota 2.

de su hijo Domingo. El ambiente de estas escenas responde mucho mejor a la Mallorca del año 1265, en el que debió iniciarse la educación primaria de Domingo, que a la Mallorca del año 1240, en el que debió empezar la de su padre, Ramón. No es verosímil que, apenas transcurrida una década desde la toma por asalto de Palma, abunden en ésta los «monasterios de religiosos y religiosas», funcione normalmente la escuela catedralicia, se confíe el pequeño educando a un bien escogido «estudiante», y el hospital y otras instituciones se hallen reciamente cimentadas. Existe, además, un dato revelador: el niño fue educado «según se contiene en el LLIBRE DE DOCTRINA PUERIL». Es imposible que Ramón fuera educado a tenor de lo que él mismo inventó. En cambio pudo educar —o hacer que educasen— a su hijo conforme a los principios de la DOCTRINA PUERIL, aun cuando no los hubiera todavía reunido y sistematizado en esta obrita cuya fecha es dudosa. Probablemente la DOCTRINA PUERIL nació del cotejo de los principios pedagógicos lulianos con la experiencia acumulada a lo largo del primer período de educación de Domingo.

Puede sostenerse incluso que esta fecundación y acrisolamiento de los principios por la experiencia se repite en las demás obras pedagógicas de nuestro autor. El LLIBRE DE PRIMERA I SEGONA INTENCIO aparece cuando Domingo alcanzó la meta de su formación de adolescente, el FELIX o LLIBRE DE LES MERAVELLES cuando termina la juventud de Domingo, y BLANQUERNA en el período en que Llull dispone ya, merced a sus éxitos, fracasos, relaciones amistosas y viajes, de una copiosa y variada experiencia social.

Demos pues por sentado que el capítulo segundo de BLANQUERNA trata de la educación primaria de Domingo.

No acaban aquí mis dudas. El traductor castellano de BLANQUERNA —edición ya citada— admite que el pequeño protagonista fue instruído en la escuela primaria: «Antes de partirse el niño al aula», dice; y «Por si le venía gana en la escuela». Los avisados comentaristas Batllori-Caldentey observan que la primera frase dice en catalán: «ans que anàs a l'escola de matí», y este *de matí* adquiere mucha significación al reaparecer en el párrafo siguiente.

En éste se nos informa efectivamente de que «se dio a Blanquer-
na un estudiante, en calidad de acompañante y maestro, el cual muy de mañana (tantost *de matí*) le llevaba a la iglesia y le enseñaba a a orar y a oír atenta y devotamente la Misa, y después de la Misa, le llevaba a la escuela de música, para que aprendiese a ayudar¹ la Misa cantada»². Es muy posible, por consiguiente, que la escuela de que se

² BLANQUERNA, Barcino, pág. 32. Traduzco literalmente del texto catalán.

habla más arriba sea esta «escuela de música» y que la instrucción y educación primaria de Domingo, salvo en lo tocante a la vertiente litúrgica, corriera a cargo del «estudiante» que le fue dado «per guarda i per mestre», por guardián y por maestro.

Puede objetárseme que la descripción de la etapa primaria de la instrucción de Domingo se abre con estas frases: «Quan Blanquerna hagué vuit anys, son pare, Evast, lo posà a estudi i féu-li mostrar, segons és contingut en lo LLIBRE DE DOCTRINA PUERIL». Cuando Blanquerna hubo cumplido ocho años, su padre, Evast, lo puso a estudio, y le hizo enseñar según se contiene en el LLIBRE DE DOCTRINA PUERIL. Poca fuerza tiene este argumento. En realidad «posà estudi» lo mismo puede significar «lo llevó a la escuela» que «le puso a estudiar»; y la expresión «i feu-li mostrar» lo mismo puede interpretarse vinculándola a una escuela que al estudiante, elegido —subrayémoslo— en la *doble* calidad de guardián y maestro.

A mi juicio, sólo tres educadores cuidaron propiamente de la formación primaria de Domingo: su padre, el estudiante en quien éste delegó su función, y el «maestro» de capilla de la «escuela de música». La madre queda en segundo plano y, cuando interviene, no acierta y es reprendida por el padre: «Sucedió que Aloma... le dio de almorzar carne asada y, por si le venía gana en la escuela, le dio de resguardó un tamaño flaxón. Sabiéndolo Evast reprendió ásperamente a su mujer, diciéndola que a los niños, por la mañana, se les había de dar un menbrugo de pan y no más, porque no se críen golosos ni pierdan la gana de comer en la mesa». Ni una palabra se dice del maestro de escuela primaria.

Salvadas las enormes distancias ideológicas, Lull se encuentra en una situación parecida a la de Rousseau. Es un innovador. Juzga imposible que sus principios pedagógicos se apliquen en las míseras escuelas elementales de Palma, y por otra parte él, personalmente, no puede ocuparse mucho de la educación de Domingo. En vista de ello, al concluir la etapa infantil durante la cual Domingo estuvo cuidado por su madre, Lull recurre al expediente de proporcionarle un «estudiante», un ayo, que instruya al pequeño de acuerdo con las ideas pedagógicas divulgadas más tarde en un libro: la DOCTRINA PUERIL.

Esto no quiere decir, sin embargo, que las tales ideas no puedan jamás aplicarse a la escuela elemental, ni siquiera que nos conste que Lull no haya barruntado esta aplicabilidad. En todo caso la vio tan lejana que no se atrevió a propugnarla, y en vez de ello encareció que la Iglesia y el Estado atendiesen a suplir, con métodos en cuya inven-

³ BL. idem., pág. 31.

ción mezcla Llull una vez más la genialidad con la utopía, las deficiencias de la instrucción primaria y el terrible absentismo escolar propio de la época. Baste mencionar a este propósito su proyecto de organizar universalmente, con fines docentes y educativos, la juglaría e incluso la truhanería⁴.

II. LOS PUNTOS DE VISTA DE LLULL RESPECTO A LA INSTRUCCION ELEMENTAL

Creo que es correcto el enunciado de este capítulo: no lo sería, en cambio, por las razones que acabo de exponer, hablar de puntos de vista lulianos respecto a la «escuela» primaria.

Enfocadas así las cosas, he de advertir todavía que me ceñiré a lo más importante y característico. Quien desee una exposición más completa y minuciosa de la didáctica luliana elemental puede hallarla en la tercera parte de mi libro RAMON LLULL, PEDAGOGO DE LA CRISTIANDAD.

Nuestro autor divide en *septenios* las etapas de la educación; la fase infantil termina a los siete años, la elemental concluirá a los catorce. Comenio, en cambio, de quien no tardaremos en ocuparnos, procede por períodos de seis años; el elemental corre de los siete a los doce años,, ambos inclusive.

¿Qué *contenido* o *programa* asigna a este segundo septenio? Para responder a esta cuestión basta recorrer el índice del LLIBRE DE DOCTRINA PUERIL. Al finalizar sus estudios el muchachito: a) Sabrá leer en su idioma nativo, en el caso de Domingo el catalán, y en latín; b) Sabrá hablar algo de latín. Blanquerna, dotado de excepcional talento, lo hablaba perfectamente después de sus estudios de Gramática⁵; c) Sabrá, y no sólo de memoria, lo principal de la Doctrina Cristiana, la Historia Sagrada y la Liturgia; d) Tendrá nociones de Aritmética y Geometría; e) Poseerá rudimentos de las ciencias naturales y conocimientos fundamentales y muy claros de las varias religiones, estados de vida, profesiones y oficios; f) De todo ello resultará que al dejar este grado disponga de una rudimentaria, pero exacta, visión del mundo y de la sociedad, de una *orientación profesional* en sentido más profundo que el que hoy se le suele atribuir; y g) Habrá adquirido algunas habilidades. No se menciona la escritura, pero se sobrentiende.

Sorprendente e impresionante es —sobre todo, cuenta habida de la época y del estado de la instrucción elemental— la amplitud de este

⁴ BL., caps. LXXVI, LXXVIII y LXXXVIII.

⁵ BL. cap. II.

programa. Pero lo más significativo del mismo son su punto de partida y su punto de llegada.

Parte de la lengua materna: «Hom en principi deu amostrar a son fill en vulgar i deu-li donar doctrina i coneixença». Al principio hay que enseñar al hijo en lengua vulgar y darle doctrina y buen criterio, leemos en BLANQUERNA⁶. Y en el LLIBRE DE DOCTRINA PUERIL se advierte que «fassa hom confíger a son fill en vulgar d'assò que confígerà, en aprés convé que sia feta construcció en aquest llibre mateix, lo qual sia trelladat en llatí, car enans entendrà lo llatí», haga el padre que su hijo lea, y lo leído conviene que luego lo construya en latín, y a este objeto tradúzcase este libro al latín; así aprenderá el latín⁷.

Quiero subrayar, porque el ambiente de nuestra época podría dar al hecho una interpretación equivocada, que Lull, aunque fue eximio amator de su tierra y de su idioma, no se apoyó en su patriotismo al exigir que se parta de la lengua materna. Se limitó a aplicar su principio pedagógico de partir de lo inmediato, sencillo e íntimo, principio que refleja una vez más aquella combinación de logicismo y de sentimiento que constituye el fondo de su carácter. Precisamente si en algo se excedió Lull fue en su universalismo lingüístico. En BLANQUERNA propuso intentar que, como existe una sola creencia verdadera y un solo Papa, todas las lenguas se reduzcan a una sola, «pues no habiendo sino sólo una en el mundo, podrán de esta guisa entenderse las gentes, y por ese recíproco entenderse, se amarán, y serán más semejantes en sus costumbres, con lo cual vivirán concordes»⁸.

No menos digno de atención es el *punto de llegada*, la meta, de los estudios primarios. El muchacho que, según hoy diríamos, despegó desde una *Heimatkunde*, al aterrizar al cabo de siete años de vuelo, cuenta con una incipiente *orientación* religiosa, misional, situacional y profesional. Aquí aplica Lull el más fundamental de sus axiomas políticos: la Cristiandad sólo puede salvarse, en lo temporal y en lo eterno, si sus miembros, del más encumbrado al más humilde, conocen y practican la «ciencia de los fines».

¿Qué *médios* empleará el educador para transmitir al discípulo el contenido teórico y práctico del programa?

Por de pronto, y no es poca novedad, un *plan concéntrico y cíclico*. Doblemente concéntrica es la estructura de la DOCTRINA PUERIL. Lo es por la frecuente referencia a la que pudiera llamarse asig-

⁶ BL. cap. II.

⁷ DOCTRINA PUERIL, próleg.

⁸ BL., cap. XCIV.

natura central —el Catecismo— y lo es también por la todavía más constante fundamentación en los «principios» y métodos del ARTE.

¿Es también cíclica? En sí misma no lo es. Nos hallamos evidentemente ante un plan *sucesivo progresivo* cuyo orden apunta a que el discípulo aprenda al principio lo más indispensable y asequible a su mentalidad, para desembocar en materias menos generales y que exigen mayor experiencia social y una cierta madurez de criterio. Pero, si en vez de constreñirnos a examinar el contenido de la DOCTRINA PUERIL en sí mismo, lo comparamos con el que Llull asignará a etapas ulteriores —basándonos en los tratados didácticos y principalmente en las enciclopedias que para éstas escribió— echaremos de ver que aquél se proyecta en éste como en cíclica perspectiva. Y el opúsculo RUDIMENTS DE DOCTRINA PUERIL, perdido hasta el presente, constituía sin duda un grado previo o introductorio al elemental.

Pasemos ya a los *métodos y procedimientos*. Fiel a una tradición enraizada en la más remota antigüedad, concede la primacía a la *lectura*. Aprendiendo a leer estudiará el muchachito la lengua materna y el latín, y oyendo leer y explicar el texto a su padre o maestro adquirirá los restantes conocimientos de esta etapa, las nociones y relaciones entitativas que integran el objeto de este grado del Saber y Obrar humanos. No fue Llull el postrer eslabón de la cadena de pedagogos patrocinadores de la lectura didáctica. Continúan esta tradición los pedagogos renacentistas, y la renuevan —remozándola con recursos técnicos no inventados aún en tiempos de Llull— Comenio, De Cosmi y el padre Girard. Pero si tal preferencia carece de originalidad, la poseen acusadísima los medios que nuestro pedagogo excogita y elabora para acomodar a la niñez la lectura didáctica.

No leerá el discípulo, ni le leerá y explicará el docente, pergaminos de escribano, códices conventuales o la indigesta gramática latina que atormentó al propio Llull. Aleccionado por su dura experiencia e inspirado por su celo y tacto pedagógicos, el Doctor Iluminado crea la primera enciclopedia didáctica infantil del mundo occidental, que, por si esto fuera poco, es además el primer libro para niños escrito en lengua romance y probablemente el primero también redactado en estilo infantil. Prescindamos de las deficiencias, inevitables en el prototipo de una nueva especie didáctica y literaria. Sus aciertos, por otra parte, son tan numerosos y considerables que justifican que olvidemos los defectos y que nos sintamos orgullosos de que un español haya dotado a Europa de tal joya, de incalculable valor para el desenvolvimiento de la didáctica elemental.

¿Pretendió Llull que su LLIBRE DE DOCTRINA PUERIL significase el primer paso hacia la redacción y adopción de un *texto único*

para la enseñanza elemental? No lo dice explícitamente, pero me inclina a pensar que tal fue su propósito el hecho de que propugnase un texto único para cada ciencia⁹ y un texto único para los predicadores de todo el mundo, con un sermón para cada día del año¹⁰.

Dentro del marco de la lectura didáctica, encuadró Llull multitud de ingeniosos métodos lógicos, mnemotécnicos, psicológicos, mixtos, morales, individualizadores y socializadores, que renuncio a describir. Pero no puedo pasar por alto la pregunta de si creyó utilizable en la enseñanza elemental, siempre en el marco de la lectura didáctica, la metodología intuitiva y activa.

No debe regatearse a Llull el mérito de haber enunciado, anticipadamente a Luis Vives, los principios, normas y procedimientos del *método intuitivo*. El FELIX o LLIBRE DE LES MERAVELLES describe y comenta una obra, también perdida hasta hoy, el LLIBRE DE PLASENT VISIO, destinada a instruir a un monarca por el método intuitivo. Contenía estampas o figuras de las personas, cosas, acontecimientos y fenómenos, más capitales, y las distribuía en bien distintos y escalonados «órdenes». Los resultados fueron prodigiosos, y Llull explica el éxito diciendo que el rey estudiaba con enorme interés por cuanto este método intuitivo (de *visión* placentera) le proporcionaba el placer sensitivo de ver junto con el placer intelectual de comprender¹¹. No queda, sin embargo, dilucidada con esto la cuestión que nos propusimos, porque el LLIBRE DE PLASENT VISIO fue confeccionado para un rey, no para que lo manejaran un padre o maestro y sus infantiles educandos. ¿Opinaba Llull que convenía proporcionar a la enseñanza elemental un libro análogo, aunque infinitamente menos lujoso, o sea, convertir la DOCTRINA PUERIL en lo que hoy se llama una enciclopedia escolar ilustrada? No dudo de que lo consideró conveniente, puesto que recomendó el método intuitivo para la instrucción colectiva de los salvajes, en quienes, cual en los niños, «predominan las sensualidades»¹². Pero su optimismo no era tanto que le ocultase la imposibilidad material de realizar, en un texto primario, este proyecto. Se limitó, pues, a prodigar en la DOCTRINA PUERIL vivas e infantiles imágenes literarias («Dios dio plumas a los pajaritos para que les sirviesen de vestido, y creó uñas a las bestias para que fuesen sus zapatos») que indujeran a volcarse en las realidades y que suplieran la reproducción gráfica de las mismas.

⁹ BL., cap. LXXXVI.

¹⁰ BL., cap. XCIII.

¹¹ FELIX, cap. LVII.

¹² BL., cap. LXXXVIII.

Semejante posición adoptó en lo que concierne al *método activo*, y en particular a uno de sus más modernos procedimientos: el *encuentro* con Dios, con el prójimo, con las cosas y con uno mismo. Describe su aplicación a la enseñanza del vulgo; y sobre todo relata como lo empleaban un «filósofo» —al que hoy apellidaríamos un profesor de Enseñanza Media— que tiene por alumnos a un príncipe y a varios hijos de nobles¹³, y otro «filósofo» que esta vez enseña al propio Félix, o sea, al hijo de Ramón Llull¹⁴. No hallamos ninguna acomodación explícita al grado primario. Juzgaría demasiado costoso el intento. Pero ¿no lo suple —informalmente, como dicen los ingleses— dirigiéndose personalmente al pequeño alumno y exhortándole a pensar por cuenta propia?

III. INFLUJO DE LLULL EN LA EVOLUCION DE LA ESCUELA PRIMARIA

He señalado ya las circunstancias que imposibilitaban, en absoluto, una repercusión inmediata de la didáctica elemental luliana en la escuela primaria. La repercusión tuvo efecto a muy largo plazo, y su primer hecho decisivo, rico en consecuencias prácticas, fue el patente influjo de Llull en las obras pedagógicas de Comenio (1592-1670).

Basta tomar contacto con éstas para notar dicha influencia. El pansofismo de Juan Amós Comensky tiene gran parecido con el ontologicismo del Doctor Iluminado; el axioma de que «el hombre está dispuesto, por naturaleza, a aprender todas las cosas» evoca el que presidió la confección del LLIBRE DE DOCTRINA PUERIL; y la salvedad de que «este conocimiento sólo se adquirirá, si la enseñanza se adapta a la naturaleza del educando» es la misma que indujo a Llull a «puerilizar» su doctrina.

Incluso en los títulos se percibe alguna semejanza. DIDACTICA MAGNA UNIVERSALIS OMNES OMNIA DOCENDI ARTIFICIUM EXHIBENS recuerda ARS MAGNA y ART GENERAL; y ORBIS SENSUALIUM PICTUS no es demasiado distinto, si atendemos al trasfondo del título, de LLIBRE DE PLASENT VISIO.

Como Llull, parte de la *lengua materna*, pretende dotar al discípulo de una *visión del mundo* y de una *orientación profesional*, ya al finalizar la enseñanza primaria, sin perjuicio de aspirar a proporcionárselas más amplias y perfectas en los grados ulteriores, y otorga a

¹³ FELIX, libro cuarto, íntegro.

¹⁴ FELIX, libros quinto y sexto, íntegros, y en otros lugares.

la *lectura* el rango de principal medio didáctico. Pero ahora la invención de la imprenta permite ofrecer un *texto* a cada alumno y variarlo a cada etapa.

Observa con mayor rigor que Llull el *plan progresivo, cíclico y concéntrico* y emplea resueltamente el *método intuitivo* —lo permiten la imprenta y el progreso del arte de grabar, según dije—, y lo mismo que nuestro pedagogo utiliza más bien la imagen o estampa que la visión directa de la realidad. Es todavía más activista que Llull: no concibe un aprendizaje del idioma en el cual la gramática suplante el ejercicio, ni una formación moral que no estimule la actividad personal del educando.

En resumen: el trato de Comenio nos produce la impresión de hallarnos ante un Llull más elaborado, notablemente modernizado, menos utópico; pero mucho menos genial en la introducción de un estilo infantil.

Debemos considerar a Comenio fundador de la corriente que pudiera denominarse *lulismo pedagógico*. Sus obras, pronto traducidas a casi todos los idiomas cultos, abrieron las puertas de la escuela a las remozadas directrices del egregio pedagogo mallorquín. Si hoy tienen los niños en sus manos un texto único de Catecismo en lengua vulgar, si este Catecismo es cíclico, si estudian en una enciclopedia escolar graduada e ilustrada, si aprenden «lecciones de cosas», hay que atribuirlo, en última instancia a Llull, y en primera instancia a Comenio.

Preguntémosnos, para terminar este bosquejo, qué factores históricos hicieron posible la eclosión y el relativo éxito del *lulismo pedagógico*.

Uno de los más prestigiosos y objetivos investigadores de nuestros días, el doctor Joaquín Carreras Artau, acaba de publicar un vigoroso boceto histórico del lulismo¹⁵. Tras las persecuciones que sufrió en la segunda mitad del siglo XIV, tras las controversias y el desenvolvimiento de Escuelas Lulianas a lo largo del siglo XV, el lulismo, especialmente en sus aspecto de lógica simbolista y de unificación de las ciencias, alcanzó extraordinario auge en la cultura europea, tan acentuadamente metódica y enciclopédica, de los siglos XVI y XVII.

Ya antes de estas fechas, en las que va a inserirse la agitada vida de Comenio, algunos renacentistas, en su afán de *humanizar* también la enseñanza elemental, habían coincidido, no siempre dándose cuenta de ello, con varias normas didácticas de Llull: Luis Vives y Montaigne, que murió el mismo año en que nació Comenio, recomiendan,

¹⁵ *Obres essencials de Ramon Llull*, vol. I, Pròleg, pàgs. 69-84, Barcelona 1957.

por ejemplo, que se parta de la lengua materna, que se empleen medios intuitivos y activos, que no se descuide la orientación del niño. Pero todo esto no basta a explicar la aparición de un Comenio.

Hay que agregar dos factores más: uno de orden cultural y el otro de índole instrumental.

El de carácter cultural fue, dentro del aludido esplendor lulístico, el importante núcleo germánico, entre cuyos personajes cita Carreras Artau al teólogo protestante Juan Enrique Alsted. Ejerció éste, desde su cátedra de Herborn, fortísimo influjo sobre el joven Comenio: le infundió su entusiasmo por el saber enciclopédico, le familiarizó con el ARTE de Llull; y le dio a conocer los proyectos de reforma de Ratke que, además de incluir las innovaciones propuestas por otros humanistas, se fundaban en la idea, tan luliana, de que «las esencias y conceptos de todas las cosas concuerdan en sus *principios generales*»¹⁶.

El factor instrumental fue, como ya he indicado varias veces, la invención y el perfeccionamiento de la imprenta y la aplicación de ésta a las ilustraciones didácticas. A pesar de su portentosa fuerza imaginativa, nunca pudo soñar Llull que una escuela primaria cobijaría multitud de alumnos provistos de sendos libros de texto repletos de ilustraciones. Aquí falló, una vez más, el postulado evolucionista. Lejos de crear la función el órgano, éste, inventado por Gutenberg, permitió implantar varias de las «funciones» concebidas o entrevistas por Llull.

JUAN TUSQUETS, PBRO.

Catedrático de Pedagogía General en la
Universidad de Barcelona

¹⁶ *Lexikon der Pädagogik* (Herder), voces «Comenius» y «Ratke».

DOCTRINAS JURIDICAS INTERNACIONALES DE RAMON LLULL

LA GUERRA Y LA PAZ *

Ojeada histórica.

Preocupación política, por un lado, y humillación por ofensa a los ideales religiosos, por otra, era el espectáculo que ofrecía la Cristianidad en la baja Edad Media.

La preocupación política sobrevino cuando los musulmanes, poseedores ya de la mitad meridional de la península ibérica, conquistaron Asia Menor (mediados del siglo XI), puesto que así este pueblo amenazaba constantemente a la Europa Occidental y a Constantinopla, capital del Imperio Romano de Oriente¹; era necesario, pues, detener los pasos precipitados del enemigo común de la Cristianidad si no se quería ver a Europa tristemente convertida en su esclava. Los emperadores de Bizancio, percatados de esta difícil situación, solicitaron ayuda a los cristianos de Occidente, llamada a la que éstos correspondieron proporcionándoles socorros, defendiéndolos contra la invasión de Constantinopla y de sus posesiones de Europa y ayudándoles a expulsar los invasores de las tierras que, sin derecho alguno, habían conquistado

* Estudios Lulianos, II, 1953, 155-174; III, 1959, 181-184; V, 1961, 171-175, 295-304; XIII, 1969, 37-49.

¹ A partir del siglo X, bajo los Abbasidas de Bagdad, la decadencia árabe se acentúa; en el siglo siguiente, Alfonso VI asegura el Tajo como frontera meridional entre árabes y cristianos, si bien no se logró la total sumisión de aquéllos hasta el año 1492 con la toma de Granada por los Reyes Católicos; el norte de Africa fue fanatizado por los almorávides, quienes dieron a su reino un carácter político religioso; y otro pueblo musulmán, el de los turcos seldjúcidas, después de haber conquistado Persia y llevado sus armas triunfantes desde Siria hasta las orillas del Nilo, conquistaron Asia Menor, estableciéndose así frente a la misma capital del Imperio Bizantino, la cual, en 1453, fue tomada por los turcos otomanos, convertidos en verdadera potencia europea de la baja Edad Media. Bizancio, pues, durante cuatro siglos se vio constantemente amenazada, y la Europa Occidental que no estuvo exenta, no podía por menos de preocuparse.

por la fuerza de las armas. El papa Gregorio VII (1.073-1.085), en socorro de los despojados, mandó a los caballeros cristianos y él mismo había concebido el proyecto de partir con ellos.

Y la humillación por ofensa a los soldados religiosos no podía por menos de existir a partir del siglo XI en que se operó un cambio radical en el trato de los cristianos peregrinos a los Santos Lugares de Palestina. En un principio los árabes no pusieron trabas a la gran corriente de peregrinación cristiana² y consideraron a Jerusalén como ciudad santa, respetando sus monumentos, particularmente la Iglesia del Santo Sepulcro que guardaba la tumba del Salvador; y, aunque el Corán consideraba originariamente a los musulmanes en estado permanente de guerra santa contra los infieles, el Islam concedió a judíos y cristianos una situación de preferencia respecto a otros infieles por ser pueblos del Libro, es decir, de la Biblia³. Así se deslizó la historia hasta el siglo XI, en el que la situación cambia de repente: los árabes, tolerantes y pacíficos, se ven echados de Jerusalén por los fanáticos turcos seldjúcidas; el califa Alhaquen destruye el templo del Santo Sepulcro; y los peregrinos cristianos ahora son vejados y se ven obligados a pagar un tributo al llegar a Jerusalén⁴. La raza de los elegidos —afirmó el papa URBANO II, predicador de la primera Cruzada en el Concilio de Clermont Ferrand— era objeto de indignas persecuciones; la ira impía de los sarracenos no respetaba ni las imágenes del Señor ni

² Particularmente después de Constantino y con la sustitución frecuente de las penitencias canónicas por peregrinación a los Santos Lugares, Palestina fue objeto de numerosas y piadosas visitas de los cristianos de Oriente y Occidente.

³ Les permitían vivir en país musulmán bajo sus propias leyes, con tal de que pagasen un impuesto por cabeza y se sometiesen a ciertas restricciones en su conducta (A. NUSSBAUM: *Historia del Derecho Internacional*, pág. 24).

Recuérdese, además, que las Cortes de Europa siempre se preocuparon de aquellas comarcas: Carlomagno, eje de la política europea, aprovecha su amistad con Harún-al-Rashid, eje de la política oriental, para mejorar la situación de las iglesias de Jerusalén.

⁴ PAUL LACROIX, en su *Vida Militar de la Edad Media: Las Cruzadas*, señala que los cristianos sufrieron mucho más que en ningún otro tiempo; Jerusalén estaba bañada en sangre, e idéntica suerte fue reservada a las sinagogas judías, a las mezquitas musulmanas y a las iglesias católicas. PASTORET, en su obra *Las Cruzadas*, añade que los hombres eran asesinados, las mujeres hechas esclavas, los santuarios abandonados a la profanación y las divinas reliquias caídas en manos de infieles. Y MICHAUT, en su *Historia de las Cruzadas*, dice que Pedro el Ermitaño narró, en el Concilio de Clermont Ferrand, las profanaciones y los sacrilegios de que había sido testigo ocular, así como los tormentos y las persecuciones que un pueblo, enemigo de Dios y de los hombres, hacían sufrir a los que iban a visitar los Santos Lugares; él había visto a los cristianos cargados con hierros, arrastrados a la esclavitud, enganchados al yugo como los más viles de los animales y a los ministros de Dios arrancados de los santuarios, azotados y condenados a muerte ignominiosa. (A. VANDERPOL: *La Doctrine Scolastique du Droit de Guerre*, págs. 219 y 221).

los colegios regios de los sacerdotes⁵. De regreso del Oriente, los peregrinos narraban a sus compatriotas los sufrimientos de sus hermanos de Tierra Santa y les relataban, a veces abultadamente, los sacrilegios cometidos por los enemigos, preparando así los espíritus para proporcionar socorros y liberar a los cristianos oprimidos.

Los musulmanes se presentaban, pues, como verdaderos enemigos de la Cristiandad, y para combatirlos y reconquistar los Santos Lugares se organizaron las Cruzadas: empresas religioso-militares, ordenadas o aprobadas por la Iglesia, que se organizaron desde fines del siglo XI a mediados del XIII para rescatar Tierra Santa del poder de los musulmanes.

Doctrinas predominantes

SAN AGUSTIN (354-430)⁶, apoyándose en el mismo Evangelio, en su *De Civitate Dei* enseña que la guerra no está prohibida de modo absoluto a los cristianos⁷, sino que, por el contrario, en caso de nece-

⁵ El Concilio III de Letrán (1179) declaró la excomunión contra los que proveyeran de armas a los sarracenos, contra los que facilitaren hierro o madera para construir sus navíos y contra los que utilizasen éstos; y el Papa Clemente III excomulgó a todos aquellos que, en tiempo de guerra, hiciesen el comercio con los sarracenos o les facilitasen subsidios o una ayuda cualquiera.

⁶ D. BEAUFORT declara que «el genio de S. Agustín, apoyándose en su predecesor S. Ambrosio, trazó, para todos los siglos sucesivos, las reglas determinantes de la doctrina acerca de la guerra y la paz, según la concepción católica» (*La Guerre comme Instrument de Secours ou de Punition*, págs. 7-8).

R. REGOUT afirma que «los fundamentos de la doctrina medioeval del derecho de guerra fueron lanzados por S. Agustín» (*La Doctrine de la Guerre Juste de Saint Augustín a nos Jours*, pág. 38).

A. VANDERPOL, ampliando la idea de estos dos famosos tratadistas, prueba que en la Iglesia católica de la Edad Media se profesó una doctrina del Derecho de guerra contenida substancialmente en el *Decreto de Graciano* —monumento de Derecho canónico el más completo y autorizado terminado a mediados del siglo XII— y en la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino —escrita a mediados del siglo XIII—, la cual no es más que la exposición de la doctrina de la *Ciudad de Dios* de San Agustín —principios del siglo V—, interpretada como lo hacía la Iglesia en su época. «Los principios fundamentales definidos por San Agustín —dice VANDERPOL— sirvieron más tarde de base a la doctrina expuesta por Santo Tomás en su *Suma Teológica*; y éste «ha expuesto en forma clara y precisa la doctrina canónica del derecho de guerra tal como era enseñada en su tiempo» puesto que «todos los textos sobre los cuales se apoya se encuentran en el *Decreto de Graciano* y éste no contiene nada que contradiga la doctrina del Santo Doctor, ... lo que equivale a decir que la doctrina de San Agustín, la doctrina canónica y la doctrina escolástica del derecho de guerra no son en realidad más que una sola y misma doctrina, más o menos desarrollada». «Esta doctrina —añade el autor citado— ha sido enseñada después de Santo Tomás hasta los últimos años del siglo XVI por todos los comentaristas, sin ninguna excepción» (obra citada, págs. 196, 213 y 284-285).

⁷ «No creais —dice San Agustín— que Dios no puede ver favorablemente ningún combate con armas de guerra, puesto que del número era el santo rey David a

sidad pueden hacerla con justicia para proteger o restaurar los derechos particulares amenazados o violados, vengar las injusticias, castigar los culpables y, en general, para establecer el orden perturbado y mantener el imperio del Derecho; en cambio, condena las guerras emprendidas con fines imperialistas, dinásticos, egoístas o por la sed insaciable de gloria, considerándolo como «un gran bandidaje» o «un gran latrocinio».

Para este Santo, la guerra justa es el medio de obtener la paz, es decir, «la tranquilidad en el orden», pues, aun siendo en sí mismo una perturbación de éste, tiene por fin su restauración e impedir un desorden mayor, cual sería el predominio de la injusticia; de la iniquidad de los daños y perjuicios causados al individuo o a la sociedad⁸.

Respeto de la intervención de terceros en la guerra justa, tanto SAN AMBROSIO como SAN AGUSTIN la estiman indicada, puesto que es un deber de todo hombre virtuoso —«innocentis officium»—, primero, impedir que los demás obren mal y, segundo, castigar las malas acciones cometidas por éstos. Sobre este particular, la idea predominante en San Agustín es que el perverso debe ser sometido y castigado⁹.

Durante la alta Edad Media —siglos V al X— puede decirse que no sufrió variación esta doctrina¹⁰. Los tratadistas de esta época¹¹ de-

quien Dios rindió tan glorioso testimonio»; además, si el Evangelio condenara todas las guerras, San Juan Bautista no hubiese aconsejado a los soldados deseosos de salvación eterna que se contentaran con su sueldo y no hicieran violencias ni fraudes a las personas (A. VANDERPOL), obra citada, págs. 25-26).

⁸ D. BEAUFORT: obra citada, págs. 14-30. - R. REGOUT: obra citada, págs. 39-44. - A. VANDERPOL: obra citada, págs. 23, 59 y 85-86. - A. NUSSBAUM: obra citada, pág. 40.

BEAUFORT dice que, en general, el Doctor de la Gracia considera la guerra como una reacción de la justicia vengadora de Dios contra las malas acciones cometidas por los hombres, ya que la iniquidad de éstos no puede quedar impune; por esto, en el plan divino la guerra aparece como una medida de policía e higiene adoptada por el Juez supremo, Juez de jueces, para restablecer el orden y reducir los pueblos a la observancia de la Ley (obra citada, pág. 18). Y añade REGOUT: «La guerra es una consecuencia del pecado»; y «es empleada por la justicia de Dios para castigar y para corregir a justos y pecadores» (obra citada, pág. 41).

El ejemplo de guerra justa que cita San Agustín es el caso en que un pueblo o Estado deja de castigar delitos graves cometidos por sus ciudadanos o rehusa restituir lo que ha capturado injustamente; tanto en estos casos como en el de los Amoritas o Amorreos, que «negaron el libre paso» a través de su territorio a los Isrealitas, se considera que las guerras son justas (D. BEAUFORT: obra citada, pág. 20. - R. REGOUT: obra citada, pág. 42).

⁹ D. BEAUFORT: obra citada, pág. 29. - R. REGOUT: obra citada, pág. 41.

¹⁰ «Una ojeada en conjunto de este período —dice REGOUT— revela la supervivencia y la preponderancia de la doctrina agustiniana, cuyos principios no pudieron ser quebrantados». «Durante este período, la sólo aportación nueva a la teo-

claran que la conversación de las relaciones pacíficas entre los pueblos debe estar asegurada, obligando a los perturbadores de la paz a someterse; y, la mayoría de los textos invocan, también, la obligación universal de socorrer y ayudar a los inocentes, con el fin de prevenir las malas acciones e impedir la iniquidad¹².

Las colecciones de cánones de los siglos XI y XIII siguen, igualmente, la doctrina tradicional¹³.

Con los grandes teólogos del siglo XIII tampoco sufrió ninguna transformación radical la antigua doctrina sobre la guerra y la paz, sino que tan sólo progresó notablemente¹⁴. Así, los escritores de este grupo señalan como fin de la guerra justa la reparación de la injusti-

ria de S. Agustín es la definición de S. Isidoro, y aún más en la forma que en el contenido» (obra citada, pág. 49).

¹¹ El período en cuestión no es nada rico en monumentos científicos; siendo SAN ISIDORO DE SEVILLA (560-636) el más destacado de los tratadistas. En el libro XVIII de sus *Etimologías* este Santo define la guerra justa como aquella «que se hace, previo aviso, para recuperar los bienes o, para rechazar los enemigos», «pues ninguna guerra justa se puede hacer más que para reparar un mal o para rechazar los enemigos»; y, por otra parte, considera injustas las guerras «comprendidas por pasión, sin razones legítimas» (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 32-34. - R. REGOUT: obra citada, págs. 45-46. - A. NUSSBAUM: obra citada, pág. 41. - L. GARCIA ARIAS: *Adiciones sobre Historia de la Doctrina Hispánica de Derecho Internacional*, pág. 336).

¹² D. BEAUFORT: obra citada, pág. 55.

¹³ D. BEAUFORT: obra citada, págs. 38-50. - R. REGOUT: obra citada, págs. 47-66.

REGOUT afirma que las concepciones de S. Agustín acerca de la guerra justa son reproducidas y manifiestamente adoptadas por el *Decreto de Graciano*, y que, en la cuestión relativa a la defensa de los aliados, Graciano cita a S. Ambrosio e insiste sobre el deber de defender al prójimo con las armas cuando es víctima de una injusticia, siendo cómplice de esta misma injusticia el que no la haga (obra citada, págs. 62-66).

Las ideas principales de Graciano expuestas en el Decreto que lleva su nombre y que hacen a este estudio, creemos que pueden ser resumidas así: hacer la guerra no es pecado, pues no todas ellas son condenables desde el punto de vista moral; acerca de la guerra justa reproduce las definiciones de San Agustín y de San Isidoro de Sevilla; considera como objetivos de la guerra justa: rechazar el enemigo, recuperar los bienes detentados, reprimir y prevenir el crimen, restaurar el derecho violado, asegurar a los pueblos el orden, es decir la «paz» en el sentido de San Agustín; y respecto de la intervención de terceros en la guerra justa, la considera obligatoria a favor de la víctima de una injusticia (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 46-50.— R. REGOUT: obra citada, págs. 62-66).

IBO DE CHARTRES (1.040-1.116), el canonista más famoso de su tiempo, en las recopilaciones *Decretum* y *Panormia* dedica amplio espacio a las ideas de San Agustín y reproduce como ejemplo de guerra justa la de los Israelitas contra los Amoritas. Y el papa ALEJANDRO II (1.016-1.073) declara que la guerra contra los sarracenos es justa por razón de que éstos persiguen a los cristianos y les obligan a evacuar sus casas y villas (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 42-46.— R. REGOUT: obra citada, págs. 47-48).

¹⁴ D. BEAUFORT: obra citada, págs. 70-71.

cia cometida y la consolidación de la paz perturbada; ven en ella un acto de justicia vengadora y un instrumento de castigo; y no vacilan en declarar que la intervención de terceros en la guerra es un derecho y un deber¹⁵.

¹⁵ D. BEAUFORT: obra citada, págs. 56-71.—R. REGOUT: obra citada, págs. 75-93.—A. VANDERPOL: obra citada, págs. 17, 23, 29-30, 86 y 89-91.—A. NUSSBAUM: obra citada, págs. 41-43.

SANTO TOMAS DE AQUINO (1.225-1.274), en la segunda parte de la *Suma Teológica*, expone su doctrina acerca de la guerra y la paz, inspirándose enteramente en San Agustín y, en particular, en los textos agustinianos tal cual los encontró reunidos en el *Decreto de Graciano*. Para el Príncipe de las Escuelas hacer la guerra no es necesariamente ilícito, puesto que, aunque el hombre siempre debe estar pronto a no resistir o a no defenderse, a veces es necesario obrar de distinto modo en interés general y para el bien de aquellos contra los cuales se combate. Al exigir tres condiciones para que la guerra sea justa —que la haya autorizado el Príncipe; justa causa, es decir, que el adversario merezca ser combatido por faltas o delitos por él cometidos; y recta intención, o sea, que el ánimo del beligerante sea promover el bien y evitar el mal—, reproduce la doctrina de San Agustín relativa a la justicia de la causa y desarrolla las enseñanzas de éste acerca de la intención recta: el fin de la guerra es la paz, la represión de los malhechores, el mantenimiento de la justicia; y la causa primordial y justificativa de la guerra es la prosperidad del país, la tranquilidad, el orden y el bienestar de la comunidad contra las injusticias cometidas por extranjeros. «No se pide la paz para llegar a la guerra —dice el Doctor Angélico—, sino que se hace ésta para obtener aquélla». Proteger al prójimo contra la iniquidad es obligación evidente a los ojos de Santo Tomás, citando el siguiente pasaje de San Ambrosio: «qui enim non repellit a socio injuriam, si potest, tam est in vitio quam ille qui facit» (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 56-63.—R. REGOUT: obra citada, págs. 79-93.—A. VANDERPOL: obra y lugar citados.—A. NUSSBAUM: obra y lugar citados).

Opuesta a la tendencia aristotélica que caracteriza el pensamiento de Santo Tomás, está la tradición agustino-arábica representada, entre otros, por ALEJANDRO DE HALES (1.170-1.245). Este franciscano, en la tercera parte de su *Summa Theologiae*, considera la guerra como un castigo de culpables: «toda guerra —dice— debe servir o bien para eitar la injusticia o para castigar». Y respecto del derecho de intervención, declara resueltamente y sin titubeos que es un derecho y un deber de todos cooperar al mantenimiento del reino del derecho y conservación de la paz, así como proteger al prójimo contra la injusticia e iniquidad (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 63-68.—R. REGOUT: obra citada, págs. 75-77).

El otro franciscano, considerado como el más destacado pensador de la escuela franciscana del siglo XIII y de todo el grupo de escritores que representan la tendencia agustino-arábica, fue SAN BUENAVENTURA (1.221-1.274). Este tratadista no admite más guerra justa que la que tiene por fin evitar o reprimir la injusticia, reconociendo como motivos admisibles: la defensa de la patria, de la religión y de la paz; por esto declara que es digna de elogio la adopción de medidas de castigo o represalias, inspirada en deseos de justicia y por amor al prójimo. El Doctor Seráfico no se cansa de repetir que el mero hecho de tolerar la impunidad del mal equivale a una perturbación del Orden y a un atentado a la justicia, es decir, que, para este Santo, un pueblo que sufre una injusticia debe poder contar con el auxilio de los que están en condiciones de vengarla. (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 68-70.—R. REGOUT: obra citada, pág. 79)

El profesor de la Sorbona, ENRIQUE DE GAND (Henricus Goethals, comienzos del siglo XIII-1.293), en su obra *Quodlibeta*, después de elogiar la actitud del soldado cristiano que, en defensa de la plaza de San Juan de Arce (1.291) y mientras los otros soldados huían ante los Sarracenos, se lanza sobre el enemigo y muere, enseña:

Y entre la doctrina de los teólogos del siglo XIII y la de los canonistas de la misma centuria no existe ninguna contradicción¹⁶, por lo que la teoría de estos últimos no puede presentar tendencia alguna a separarse de la tradicional; además, tampoco introduce novedad substancial en esta materia. Los canonistas condenan la anarquía y la falta de legalidad, declarando que el motivo universal que hace tolerable la guerra es precisamente el destierro de la injusticia, la represión de la iniquidad, el respeto al orden, el imperio del derecho en la vida internacional¹⁷.

solamente se debe recurrir a la violencia cuando hayan resultado infructuosos todos los intentos de arreglo pacífico; la guerra debe hacerse con el fin de poder vivir en paz sin injusticia; y el fin de la guerra justa es recuperar los bienes injustamente arrebatados o evitar la iniquidad. Este escritor considera como guerra justa la que se hizo contra los Sarracenos (R. REGOUT: obra citada, págs. 77-79).

¹⁶ R. REGOUT: obra citada, págs. 140-141.

¹⁷ D. BEAUFORT: obra citada, págs. 110-111.

El dominico catalán, impulsador de la predicación a árabes y judíos, encauzador de las actividades misioneras de los suyos y orientador de Ramón Llull, SAN RAMON DE PENYAFORT (1.180-1.275), en el libro X de su *Summa de Poenitentia*, titulado «De Raptoribus et Praedonibus», trata de los problemas de la guerra. Para este tratadista la guerra solamente está permitida en el caso de una injusticia cometida y no reparada, siempre que los demás medios de conciliación hayan resultado inútiles, o, en otros términos, cuando existe necesidad absoluta de guerrear o agresión súbita; pues, en este último caso, está permitido hacerse justicia uno mismo ya que el orden y el derecho deben ser mantenidos a toda costa. El móvil de la guerra no deben ser ni el odio ni otros sentimientos de venganza o egoístas, sino el amor al prójimo, el celo por la justicia y el deber de obediencia. Ramón de Penyafort invoca la autoridad de San Agustín y reproduce nuevamente como ejemplo de guerra justa sostenida por los Israelitas contra los Amorreos o Amoritas por haber negado éstos a aquéllos el paso pacífico por su territorio. Y finalmente, basándose en el principio de que los infieles no pueden poseer, en su *Summa Aurea*, enseña que la guerra hecha entre fieles e infieles es justa con respecto a aquéllos. Es curioso cómo este General de la Orden de Predicadores, creadora de la Inquisición, no admite más que la libre adhesión a la fe, nunca la imposición violenta del dogma, por lo que únicamente admite las conversiones de infieles realizadas buenamente y niega valor a los bautizos forzados, teniendo por nulos los que así fuesen (D. BEAUFORT: obra citada, págs. 73-77.—R. REGOUT: obra citada, págs. 67-68.—A. VANDERPOL: obra citada, págs. 32, 55 y 86.—L. GARCIA ARIAS: obra citada, pág. 337.—F. ELIAS DE TEJADA: *Las Doctrinas Políticas en la Cataluña Medieval*, págs. 71-72).

El cardenal-arzobispo de Ostia, HOSTIENSE (Henrique de Suse, comienzos del siglo XIII-1.271), profesor de Bolonia y París, en su *Summa Aurea* acepta el concepto de guerra justa formulado por San Ramón de Penyafort, el cual apenas difiere del dado por Santo Tomás, al decir que la guerra justa es la que se hace en virtud de un orden del Príncipe para recuperar la posesión de las cosas que nos han sido arrebatadas o para rechazar al enemigo. Este canonista considera loable recurrir a la fuerza «para defender a los oprimidos y combatir a los enemigos de Dios, para proteger la paz y la justicia». A la guerra hecha entre fieles e infieles la considera justa con respecto a aquéllos, denominándole *bellum Romanum* por considerarla como la continuación por la Cristiandad medieval de la guerra que hicieron los Romanos contra sus enemigos del exterior.

Esta última tesis, que fue reproducida por un gran número de canonistas, tam-

Según acabamos de ver, para la suma de escritores medievales, tanto las Cruzadas aprobadas por la Iglesia como las guerras emprendidas por el pueblo cristiano contra los sarracenos, encajan dentro de la categoría de guerras justas, puesto que aquellos contra los cuales fueron hechas habían cometido crímenes que merecían la guerra, injusticias graves no reparadas ni castigadas por los jefes musulmanes, con quienes, por otra parte, no existía posibilidad de conciliación ni de paz¹⁸; no fue, pues, el simple entusiasmo o fanatismo religioso que las provocó, aunque, esto sí, las hizo posibles. Nadie puede poner en duda el derecho que tenían los cristianos de Occidente a corresponder a la llamada de sus hermanos de Oriente vencidos y constantemente amenazados por los injustos agresores; pero, aun más que esto, la causa muy legítima de guerra justa e intervención de terceros era la defensa y protección de los templos y monumentos religiosos de Palestina, así como de los cristianos residentes en Tierra Santa y de los peregrinos oprimidos, vejados y tiranizados. Si los turcos y sarracenos no hubiesen perseguido a los cristianos tampoco se hubieran organizado las Cruzadas; pero éstos no podían tolerar de ninguna manera la serie de crímenes y sacrilegios cometidos contra Dios y contra los hombres*.

bién la vemos combatida por Inocencio IV, Santo Tomás de Aquino y Vitoria (R. REGOUT: obra citada, págs. 72-75.—A. VANDERPOL: obra citada, págs. 56 y 225-227.—F. ELIAS DE TEJADA: obra citada, pág. 71).

El papa INOCENCIO IV (1.243-1.250), en su *Apparatus in quinque libros Decretalium*, proclama que no se puede forzar a los infieles a abrazar la fe. Pero el Pontífice puede obligar a éstos a que reciban los predicadores del Evangelio; y si dificultan o tratan de impedir su predicación cometen una falta, pudiendo entonces ser constreñidos por el brazo secular (R. REGOUT: obra citada, págs. 69-72.—A. VANDERPOL: obra citada, págs. 230 y 233-234).

¹⁸ VANDERPOL demuestra como, en el siglo XVI, «un teólogo: Vitoria, un canonista católico: Guerrero, y un jurisconsulto protestante: Gentili, estuvieron de acuerdo para afirmar que toda paz era imposible con los infieles, y que éstos no eran acreedores a ninguna indulgencia» (obra citada, págs. 223-224).

El insigne VITORIA, en su *De Bello*, enseña que «la guerra está hecha para asegurar la paz y la seguridad, pero, a veces, éstas no se pueden obtener sino destruyendo a los enemigos; y este es el caso de los Sarracenos, de quienes no se puede jamás y bajo ninguna condición esperar una paz estable». GUERRERO, en su *Tractatus de Bello justo et injusto*, proclama que «los infieles que son pacíficos no pueden ser atacados sin causa legítima, salvo los Sarracenos y sus seguidores, los cuales deben ser combatidos aun cuando quieran la paz, pues, es de suponer que, cuando se presente alguna oportunidad, atacarán a los cristianos». Y, en cuanto a GENTILI, he aquí los términos en que se expresa en su *De jure Belli*: «con los Sarracenos o los Turcos estamos en guerra y ninguna reconciliación es posible; con otros extranjeros comerciamos y con ellos no tenemos guerra» (A. VANDERPOL: obra citada, pág. 224).

* PRINCIPALES OBRAS LULIANAS RELATIVAS AL DERECHO DE GENTES

El eximio mallorquín, Ramón Lull, que a pesar de los devaneos de su mocedad y de las incesantes peregrinaciones y fatigas de su edad madura, no dejó ociosa su

pluma y halló tiempo para ocuparse de tantos ramos del saber humano, cultivó el *Derecho de Gentes*.

El idioma materno —el catalán— fue el utilizado por nuestro sabio medieval en la mayoría de sus obras; pero también escribió en latín y en árabe, idiomas, estos dos últimos, que él no dominaba con la elegancia y soltura de los clásicos; y, si se decidió a usarlos, fue porque los tres se impusieron en el último tercio del siglo XIII: el latín como lengua escolástica y jurídica, el árabe como vehículo de cultura científica, y el catalán como lengua diplomática en todas las lonjas y consulados del Mediterráneo, así cristianos como árabes.

Las principales obras en donde Ramón Llull expone su pensamiento relativo al *Derecho de Gentes* son las que a continuación relacionamos.

LLIBRE DE CONTEMPLACIO (Libro de Contemplación).—Formidable enciclopedia mística, efusiva y ágil, joya patrimonial de la Humanidad, escrita en Mallorca (Baleares) en el año 1.272; siendo su texto original árabe. Está dividida en 366 capítulos —como días tiene el año bisiesto—.

LLIBRE DE GENTIL E DE TRES SAVIS (Libro del Gentil y de los Tres Sabios).—Otro libro escrito en Mallorca hacia el año 1.272; su texto original en lengua árabe, y después traducido al catalán por el mismo autor. Tiene por argumento una larga y tolerante discusión teológica entre tres sabios —un judío, un cristiano y un sarraceno—, cada uno de los cuales expone los fundamentos de su ley en presencia de un pagano.

LLIBRE DE L'ORDE DE CAVALLERIA (Libro del Orden de Caballería).—Fue escrito en el monasterio de Miramar (Baleares - Mallorca) en el año 1.276; siendo su texto original catalán. Este libro viene a ser el código del perfecto Caballero; y es uno de los más antiguos de los conocidos en España sobre esta materia.

BLANQUERNA o LLIBRE DE EVAST, ALOMA E BLANQUERNA.—Es una de las mejores obras de Llull y quizás la más original; de argumento utópico, muy lleno de anécdotas realistas y de situaciones autobiográficas, formando un retablo animado y redivivo de la época. Esta obra, primer ensayo de novela social, fue escrita en Montpellier el año 1.283; siendo su texto original catalán.

ARBRE DE SCIENCIA (Arbol de Ciencia).—Grandioso libro escrito en Roma el año 1.295, en catalán. Está dividido en catorce partes, siendo la séptima —Arbre Imperial (Arbol Imperial)— la que más interesa a este estudio.

CONSOLATIO VENETORUM ET TOTIUS GENTIS DESOLATAE.—Obra tardíamente conocida que tuvo por objeto poner en relaciones de paz y concordia a las dos Repúblicas italianas: Génova y Venecia, tan amadas por Llull. El original manuscrito está en latín; y fue escrito en Génova el año 1.298.

LLIBRE DE MIL PROVERBIS (Libro de los Mil Proverbios).—Escrito en plena mar, de vuelta de la isla de Chipre, en el año 1.302; su primera redacción fue en catalán.

LIBER DE FINE.—Verdadero plan de organización militar para la conquista de Tierra Santa, con abundancia de datos autobiográficos y bibliográficos. Fue escrito en Montpellier el año 1.305, en latín. Las ideas de Derecho internacional público contenidas en él se refieren a la conquista de Tierra Santa y a la unificación de las Ordenes religioso-militares.

RAFAEL BAUZÁ Y BAUZÁ

ORACIONES CATALANAS DE COBERTURA EXISTENCIAL, EN TORNO A UN ALABASTRO INGLÉS DEL SIGLO XV

Me he ocupado en varias ocasiones del tema iconográfico de la Virgen del Manto, tanto en el decurso de los tiempos medievales¹ como durante la movimentada Reforma —la protestante y la católica²— y ésta es la razón que me lleva a presentar ahora una pieza, prácticamente desconocida, sobre la cual me llamó la atención el profesor de Sebastián, pieza custodiada en la colección Cerdà de Palma de Mallorca, y que fue fotografiada hace unos decenios cuando vino a la isla el servicio artístico del Museo Episcopal de Vich, comenzando su «Arxiu d'Arqueologia Catalana».

Es dicha pieza (signatura del clisé: D 1007) un alabastro de importación inglesa fechable en el siglo XV que presenta el motivo del Cristo que cubre con su manto a los mortales, cuatro por flanco. Los cuerpos desnudos de éstos se hallan bastante maltratados en la parte derecha del relieve; también ha padecido la faz del Señor. Con todo, el conjunto resulta aceptable, llamando la atención la insolitez del tema iconográfico del «Señor del manto»³.

¹ *La Virgen del Manto en Mallorca. Apuntes de iconografía mariana bajomedieval y moderna.* AST 34 (1962) 263-303. *Nuevas precisiones sobre la iconografía mallorquina de la Virgen del Manto y de la Virgen-Sagrario.* AST 39 (1968) 291-303.

² *El tema medieval de la Virgen del Manto en el siglo de las Reformas.* EL 6 (1962) 1-12.

³ Consultado mi buen amigo el Dr. Hans Aurenhammer de Viena cree recordar haber visto algún ejemplar del motivo; también yo tengo una vaga idea de haber visto alguna xilografía alemana incunable parecida, pero no ha sido posible localizar ningún ejemplar. El hecho de que en el repertorio de artículos por publicar bajo la rúbrica de Jesucristo en el *Reallexikon der deutschen Kunstgeschichte* no figura para nada nuestro motivo nos lleva a pensar que aunque quizás no sea un *unicum* es ciertamente un *fuera de serie*.

Nada he hallado en los repertorios de alabastros ingleses del siglo XIV y XV a mi alcance: EDW. PRIOR; A. GARDNER, *An account of medieval figure sculpture in England* (Cambridge 1912); O. ELFRIEDE SAUNDERS, *A History of English Art*.

El hecho de hallarse las figurillas menudas desnudas lleva a pensar en una representación de índole escatológica. Concretamente: en un paraíso centripetado personalmente. Tendríamos una figuración pareja al seno de Abraham, típico del gótico europeo⁴, como la que preside, desde fines del siglo XIII, el portal principal de la catedral de Basilea.

Sin embargo, no podemos menos de resaltar, a propósito de esta pieza, la importancia del motivo del manto en el decurso de la Baja Edad Media y buscar de hacernos una idea de la mentalidad popular contemporánea ante una representación como ésta.

Digamos para entrar en materia —y la materia será el cono de proyección en la piedad popular del tema en los tiempos más modernos— que en la procesión del Corpus de Valencia se cantaron seguramente en la segunda mitad del siglo XIV *cobles* que registran la presencia viva del motivo del manto, como cobertura existencial de Dios sobre la contingencia y precariedad humanas:

Tu, Poderós, qui as vensut
l'enemich, sofren cruel mort,
d'on as lo pecat reemut
qui'ns menava tots a mal port,
dona'ns en bon conort
d'est greu flagell
qui'ns bat e 'ns fer,
car gran mester
avem tuíg la teva mercè,
e, pus veus, Senyor, nostra fe
playa us siam [e] storts
*jus ton mantell*⁵.

Como conocemos bien la importancia del tema iconográfico de la Virgen del Manto frente al flagelo de la peste negra, no podemos menos de ver aquí una reminiscencia alusiva a la misma, y por tanto, un paralelo literario a la Virgen de la Misericordia. El motivo ha sido utilizado pictóricamente en el fresco de Bigallo de Florencia (Orcagna?), hacia 1352, presentando la ciudad de Florencia, cobijada por la alego-

⁴ H. AURENHAMMER. *Lexikon der christlichen Ikonographie* 1 (Wien 1959-67) s. v. *Abrahams Schoss*, págs. 27-28.

⁵ *Cobles fetes per lo preciós cors de Jhesu Christ per alguns homens de Valencia*, en José Ribelles. *Bibliografía de la lengua valenciana* 1 (Madrid 1915) 36-37.

ría de la bondad de Dios con alusivas leyendas en la diadema (*Misericordia Dei*) y sobre el pecho (*Misericordiae Dei plena est terra*)⁶.

Hace un par de años el conocido folklorista mallorquín P. Rafael Ginard me llamó la atención sobre una oración en la cual entraban en liza varias alusiones de carácter protector. Posteriormente la he encontrado sustancialmente idéntica en un repertorio catalán, rehechurada como clásica oración de la noche:

En nom de Deu me'n vaig al llit,
amb la capa de Nostre Senyor m'abric
amb les claus de Sant Pere 'm tanco
i amb la spasa de Sant Pau me guardo⁷.

O bien, presentada como oración de camino. La misma persona que rezaba la que acabo de insertar poseía en su repertorio personal otra para ponerse en camino, la cual, como se advertirá no alude al manto del Señor sino al de la Virgen, pero bajo otra metáfora vuelve a incluir la protección del Señor:

En aquest camí 'm poso,
amb Dèu m'abraço,
amb lo manto de la Verge m'abrigo,
amb les claus de Sant Pere, 'm tanco,
amb l'espasa de Sant Pau 'm defenso⁸.

⁶ PAUL PERDRIZET, *La Vierge de Misericorde* (Paris 1908) págs. 150-151. El reproduce los versos de Dante (Purgat. 3, 121-123):

*Orribil furon li peccati miei
ma la bontà infinita ha sì gran braccia
che prende ciò che si rivolge a lei.*

⁷ Utilizo el repertorio manuscrito de Rosendo Serra Pagés, del Instituto de Historia de la Ciudad de Barcelona, por gentileza del prof. Cavestany. Fue recogido a fines del siglo pasado. Cito simplemente: SERRA PAGES 1. [egajo]... La plegaria mentada fue recogida de Antonia Roig al. *la Baldufona*, natural de Alcover (Tarragona: SERRA PAGES 1.25.

Véase ahora una variante en la cual la protección simbólica viene transpaada a la Virgen:

*Amb les claus de Sant Pere 'm tanco,
amb l'espasa de Sant Pau 'm defenso,
amb les llagues de Cristo m'arrimo,
amb el manto de Maria m'abrigo.*

Rosalía Vidal, nat. de Ribas (Gerona); SERRA PAGES 1. 25.

⁸ Ibid.

El que el manto del Señor ha sido usado en oraciones de camino es cosa que no se puede poner en duda. Una oración recogida de una mujer de Canaporells (Huesca), que introduce más elementos que las anteriores, lo patentiza:

Angel de Déu, jo'm poso en guia,
 trenta tres àngels me servescan de companya,
 cans i llops, les dents serrades;
 lladres i traidors, les mans lligades;
 la capa de Nostro Senyor
 me'n sirvesca de cobertor;
 la capa de Maria Santissima
 me'n tape i abrigue;
 la capa de Sant Joan
 me'n guarde darrera i devant;
 la capa de Sant Pere
 davant i darrera⁹.

Aquí el motivo del manto o capa constituye, por así decirlo, la envoltura en que se encierra el orante en un contexto un tanto singular sobre el que luego volveremos a hablar. Pero demos antes otra versión paralela de la misma plegaria transida por la dureza y la rudeza de la vida y el alma del campesino de ayer:

El nom de Deu i la Verge Maria
 siguen bon socós i bona guia;
 d'àngels trentatrés,
 feu que no siga lligada ni presa,
 feu que mes carns no siguen tallades,
 ni mes sangs esbarriades;
 llops i cants, les dents serrades;
 als meus enemichs, les mans lligades;
 qui mal m'hagi destinat,
 tengui l'enteniment destorbat;
 la capa de Nostre Senyor
 sigui la meva salvació;
 el manto de la Verge Maria
 siga la meva bona guia.
 Tan guardada sigui jo

⁹ Serra Pagés 1. 28.



D 1007 Casa Cerdà de Palma, Escultura d'alabastre. Obra inglesa del segle XV

com ho va esser Jesús
en el ventre de Maria¹⁰.

Varios extremos destacan en estas plegarias: la peligrosidad de la vida campesina de antaño; sus formas arcaizantes de expresar tales peligros; la plasticidad de las figuras alusivas a la ayuda sobrenatural solicitada pero asimismo la antigüedad de las mismas. Como oración de camino, ésta a que aludimos la tenemos insertada en un manual del archivo parroquial de Massana (Gerona) fechada en 1568¹¹. Hela aquí en su forma original:

Deu me meta en bona via,
vuy en aquest dia
y sos àngels trentatrés
me garden de sè ligat ni pres,
ni de bregues escomès,
ni mas carns
ne sian marcades,
ni la sanch escampada.
La creu de moscenyé sant Pere
me quart davan y darrera
y la creu de moscenyé sant Joan
me quart darrera y davan.
Lo capel de Nostre Senyor
me sia garda y cobertor,
lo mantel de la Verge Maria
sia garda e capa mia.
Tan de mal prenga jo aquest dia
com prengué Nostre Senyor
en lo ventre de la Verge Maria. Amen.

El esquema se puede retrotraer al siglo XV gracias a unas oraciones que Carreras Candi publicó hace medio siglo¹². El lector encontrará en su texto elementos combinados de las oraciones anteriores:

Deus avant e jo après e la vera creu santa de ciprer on Jesuchrist
pres mort e paciò, lo mantel de la Verge Maria m'abrich la nit e

¹⁰ Joana Vidal, Ripollet (Barcelona): SERRA PAGES 1. 28.

¹¹ A. GUDIOL, *Oracions i fatilleries* «Butlletí del Centre Excursionista de Vich» 2 (1915-17) 192.

¹² F. CARRERES CANDI, *Lo passament de la Verge Maria* «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras» 10 (1921) 221.

lo dia, ab la let de la Verge sia jo muyat, ab lo mantell de la Verge Maria sia jo abrigat, las claus de mosenyer sent Pera hora tanquan devant e derrera, e devant Sent Pera e Sent Johan.
De quí es aquest camí? De mossèn Sent Martí.
Tant de mal prenga jo en aquest camí ni en aquesta via,
com feu Jesuchrist, fill de Deu viu, al ventre virginal de la gloriosa Verge Maria.

En este recorrido de siglos parece que hemos perdido el hilo director: el tema del manto del Señor. Sin embargo éste se encuentra allá aunque no siempre esté bien explicitado. La plegaria popular con su tupidez y sus alternancias, entre el dogma y el escurrimiento a la superstición, tiene múltiples variantes que deben complementarse y combinarse unas con otras. Joan Amades, el buen amigo y folklorista catalán, escribió en 1932 un artículo titulado *Preocupacions del caminant*¹³, en el que insertó la oración de camino que nos ocupa en esta nota. Dice de ella que «encara avui es vivent entre carreters i gent que tresca per carreteres, sobre tot de nit, com també per pastors, que creuen que salva el seu ramat de l'atac d'animals». La denomina: «El Pare Nostro del llop». No nos puede extrañar. Juan I dio primas, en Puigcerdà, en 1369, a los cazadores que cobraran lobos, lobas preñadas, lobatos y osos, especificando con toda la meticulosidad jurídica medieval, la importancia de los premios¹⁴. Pero estos animales hasta tiempos relativamente recientes han dado quehacer en el Principado y puesto en peligro los rebaños. Hasta en el invierno de 1879, tras una batida, fue derribado a garrotazo limpio un lobo perdido en el interior de la capilla de San Onofre, sita en la actual salida del metro dels Josepets, en Vallcarca (Barcelona)¹⁵. La redacción de Amades, muy completa, incluye el motivo del manto del Salvador:

Jo en surto de casa
i en camí me poso,
amb la guia del àngel trentatrés,
que el meu cos
no sia lligat ni pres,
que la meva sang

¹³ J. AMADES, *Preocupacions del caminant* «Mai enrera. Butlletí del Centre Excursionista de Gracia» 8 (1932) 29-36. Varios elementos de la plegaria han ido a parar, en uno de tantos inexplicables acarrees, a la composición: *La Verònica sa-grada*, en Sara Llorens. *El cançoner de Pineda* (Barcelona 1931) 316.

¹⁴ JOSEP M. ROCA, *Costum antiga «Catalana»* 6 (1922) 318-319.

¹⁵ JOAN PI, *Un succeit «Mai enrere»* 8 (1932) 129.

no en sia escampada,
 ni la meva carn
 no en sia mosegada;
 cans i llops,
 les dents serrades;
 lladres i traidors,
 les mans lligades;
 que la meva sort
 no es sigui crespejada,
 i que de ningú
 no en sigui criticada;
 que de la meva estrella
 en sigui ben guiat;
 la capa de Sant Pere
 que m'abrigui per devant i per darrera
 la capa de Sant Joan
 que m'abrigui per darrera i per devant,
 la capa de la Verge Maria
 m'abrigui de nit i de dia
 i la capa de Nostre Senyor
 em sigui el meu Salvador.

¿Extrañará ya a alguno el que exista en la isla de Mallorca el refrán popular: *¿Saps que n'hi ha de molts que s'abrigan ab la capa de Déu?*

La capa pasa a ser el arquetipo del calor benéfico y confortante para quien la usa a diario, y a diario se usaba antaño. El tenderla sobre otro es extender sobre él su irradiación personal. Si lo referimos a Dios hemos de entender una alusión directa a su presencia en forma de ayuda personal. Con ello, podemos establecer un puente que una por debajo de figuraciones, alegorias e imágenes, el motivo del manto con el más simple de la inmediatez invisible personal. Porque hay otro tipo de plegaria que reclama la presencia salvadora y cobijante del Señor en la oración de noche:

San Cristo al cap,
 San Cristo al mitg,
 San Cristo als peus,
 San Cristo per tot lo llit¹⁶.

¹⁶ FRANCESC DES PUJOLS, *Oracions «Catalunya»* 2 (1904 I) 25.

Otra variante:

Cristo als peus,
Cristo a la boca,
Cristo al pit;
Cristo estès
per tot el llit¹⁷.

Respecto de esta oración se ha forjado una leyenda. Cuéntase de una muchacha empleada en una *masía* que era perseguida a todas horas por un gañán con pretensiones deshonestas. Tanto llegó a importunarla que ella accedió a sus pretensiones y le prometió dejarle abierta la cámara por la noche. Por tres noches consecutivas el gañán se acercó a la habitación de la doncella y se encontró sentado sobre el lecho —y al tercer día tendido entre él y la muchacha— un tercer hombre que la defendía. Era el Señor. Es que la muchacha, aunque no muy buena cumplidora de sus deberes religiosos, con todo, recitaba todas las noches nuestra oración. En la siguiente forma:

Cristo es nat,
Cristo es llugat,
els bracos teniu estesos,
poseu-los sobre de mí;
cap mala bestia ni persona
es pugui burlar de mí¹⁸.

La leyenda antropomorfiza el sentido de la plegaria, que tiene en el ámbito imaginativo un valor parecido al del signo de la cruz en el figurativo. Y se halla bastante extendida en el folklore español e hispanoamericano. He aquí una forma recogida en Talca (Chile) y utilizada para santiguarse:

Jesús en mi frente
y en mi miramiento.
Jesús en mi boca
y en mi espaldamento.

¹⁷ Maria Cardús, natural de Lavit [?], aprendida de su abuela, recogida en 1903: SERRA PAGES 1. 25.

¹⁸ Maria Figueras, natural de Pierola (Barcelona): SERRA PAGES 1. 26.

Jesús en mi pecho
y en todo mi cuerpo¹⁹.

Esta oración ya la tenemos localizada sustancialmente en los repertorios del cristianismo celta irlandés²⁰. Con ello volvemos a retrotraernos adonde comenzamos con nuestro comentario: a las Islas Británicas. Así advertimos como tenemos formas de oración que persisten largo tiempo, en especial si son expresión lógica y viva de una necesidad religiosa en un contexto cultural determinado que se prolonga indefinidamente. A menudo la plegaria se repliega sobre sí, se torna rutinaria, maquinal; pero pasa frecuentemente que el centro dinámico de la imagen es subconscientemente tenido en cuenta por el sujeto que lo utiliza en su oración, incluso en aquellos contextos que actualmente discernimos mejor que antes de religión a superstición. Y es que el hombre religioso no puede prescindir de los sentidos y de la imaginación al relacionarse con Dios. Y comienza siempre con fórmulas aprendidas de los demás, del medio en que vive, y acaba frecuentemente legando a sus sucesores otras aprehendidas por sí mismo en la experiencia religiosa personal vivida en la circunstancia cultural histórica —con su realidad y su imaginaria— que, poco a poco, en el decurso de su existencia, fue haciéndose carne de su carne, alma de su alma y vida de su vida.

GABRIEL LLOMPART, C. R.

¹⁹ R. LAVAL, *Oraciones, ensalmos y conjuros del pueblo chileno*, pág. 28.

²⁰ «Zeitschrift f. katholische Theologie» 85 (1936) 301.

EL CISMA ORIENTAL, EN LA EMPRESA DEL BTO. RAMON LLULL

En estas páginas, de índole meramente introductoria¹, no se tiende a ofrecer un estudio minucioso de cada uno de los aspectos de la labor realizada por Ramón Llull² para lograr la incorporación de los cismáticos en la unidad de la Iglesia de Cristo, mediante su retorno a Roma³; sino que únicamente se aspira a mostrar la trayectoria de su plu-

¹ Únicamente se pretende, con él, situar al lector dentro del campo concreto de asuntos relativos al Cisma de Oriente, cultivado por Ramón Llull. O sea que se trata de definir los límites de la empresa apologética-unionista, en virtud de la cual mereció que Pío XI le nombrara, encomiosamente, en su encíclica «*Rerum orientalium*», y ponderara los valores de su genio. (Acta Apostolice Sedis, XX, 1928, 279-280).

² El estudio de los diversos vertientes de la empresa orientalista-unionista del Maestro mallorquín puede constituir otros tantos artículos de la obra dedicada al análisis del pensamiento y a la descripción y enjuiciamiento de la acción misionológico-apologético-unionista del Maestro mallorquín.

³ Ramón Llull no usa la expresión «*Incorporación a la unidad de la Iglesia*», sino que labora para lograr el retorno de los cismáticos a la Iglesia romana.

En la *Doctrina pueril*, que contiene la primera página dedicada por Ramón Llull al Cisma Oriental, al escribir sobre los griegos, expresa que «*serien leugers a enduir a la Esgleya romana*» (Cap. 72, edic. Obres de Ramon Llull, Mallorca, 1906, 129, n. 4).

En la *Petitio* elevada a Nicolás IV (1292), titulada *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, propone unos planes y pide que teólogos y filósofos se esfuercen «*ad uniendum scismaticos ad catholicos et ad destruendum scismata eorum*» (Edic. Rambaud-Buhot, B. M. Raimundi Lulli Opera Latina, III, Mallorca, 1954, 96).

En la *Petitio* elevada a Celestino V expresa que «*Conveniret quod Ecclesia recuperaret schismaticos, et illos sibi uniret*» (Edic. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, 51).

En el prólogo al *Liber de quinque sapientibus* se plantea la siguiente cuestión:

«*Quomodo latini possent uniri et concordari cum aliis christianis, in hoc quod credunt de Deo?*, qui discordant ab eis; (sicut graeci, nestorini et jacobini) (*De prologo*, edic. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, 2). Y, en el mismo prólogo, propone *quod fieret generalis disputatio super schismatibus et discordiis christianae Fidei quae tandium duraret, donec in fide catholica esset facta unio per universum mundum ex omnibus fidelibus christianis quarumcumque linguarum* (Ibidem).

En la *Petitio* presentada a Bonifacio VIII (1295), escribe: «*Multum etiam expedit quod graeci et alii schismatici reuniantur Ecclesiae sacrosanctae, quod fieri poterit disputando per auctoritates et rationes necessarias...*» (Ms. Paris Nat. Lat. 15.450, 543, r.).

ma y de sus pies⁴, descrita por su pensamiento unionista y por su anhelo vivísimo de conseguir la extinción del Cisma⁵.

Este preocupó vivamente al «Procurador de los infieles»⁶; y mantuvo su ánimo en tensión, por lo menos, desde el año 1279⁷ a 1311⁸. O sea que el problema de la desmembración oriental llenó el espacio de mayor madurez de su vida científica y apostólica. Porque con aquel primer año acaba —poco más o menos— el período de obras que po-

⁴ O sea, que este breve artículo viene a ser una especie de índice o de mapa esquemático de la empresa apologético-diplomático-unionista de Ramón Llull.

⁵ Esta expresión es muy lulliana. A Nicolás IV, en efecto, le exponía unos planes «ad uniendum scismaticos ad catholicos et ad destruendum scismata eorum» (*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, edic. cit., 96).

⁶ *Liber de disputatione fidei et intellectus*, De prologo, Edic. Salzinger, IV, Montuniae, 1729, pág. 1, col. 1, n. 1.

⁷ Creemos, en efecto, que este año emprendió su primer viaje al Oriente cristiano, el viaje del que por unos se hace caso omiso, tendiendo sobre él un riguroso silencio, y que otros juzgan que carece de toda historicidad.

A nuestro juicio debe admitirse, entre otros motivos, por razón de la exigencia de la presencia del Cisma en su *Doctrina pueril* (S. GARCÍAS PALOU, ¿Qué año escribió Ramón Llull su «Doctrina pueril»? , Estudios Lulianos, XIII, 1968, 34-45), en cuyo capítulo 72 escribe la primera página que su pluma dedicó a la desmembración oriental.

Igualmente, pide ese primer viaje de Ramón Llull al Oriente su *Liber de Sancto Spiritu*, que no fue escrito alrededor del año 1274 (S. GARCÍAS PALOU, El «Liber de Sancto Spiritu» de Ramón Llull, ¿fue escrito con motivo de la celebración del II Concilio de Lyon (1274) ? , Estudios Lulianos, III, 1959, 59-70).

Sobre todo, proclama la realidad de ese primer viaje de Ramón al Oriente cristiano la presencia de Focio en su *Liber de quinque sapientibus*, dedicado, en su mayor parte a los tres grandes grupos cismáticos: griegos, nestorianos y jacobitas (S. GARCÍAS PALOU, La presencia de Focio en una obra del beato Ramón Llull, en sus relaciones con su supuesta primera estancia en el Oriente cristiano (1279-1281), Estudios Lulianos, VI, 1962, 139-150. ID. El tratado «De Spiritus Sancti Mystagogia» de Focio, en el «Liber de quinque sapientibus» del Beato Ramón Llull», Revista Española de Teología, XXIII, 1963, 309-331).

⁸ La «Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendam Terram sanctam» es la última gestión que Ramón Llull realizó para la causa de la unidad del Cristianismo. Sin embargo, en ella no menciona, para nada, expresamente el Cisma Oriental. El cual va incluido en la significación del siguiente párrafo de la *Petición* de Ramón Llull, para quien eran *infieles* todos los que no profesaban la verdadera fe: «Prima ordinatio est quod Dominus Papa et reverendi domini Cardinales faciant tria loca, unum rome, alium parisiis et tertium in toleta civitate, in quibus addiscant sapientes bene scientes philosophiam et theologiam linguas infidelium, et quod sint devoti, ut moriantur propter Christum per exaltationem fidei, et quod vadant predicare evangelia per universum mundum, ut in evangelio preceptum est. Et in illis locis sint tales homines in perpetuum addiscentes, quia quando unus bene fundatus mittetur ad praedicandum, ponatur alius» (Paris. Nat. Lat. 15. 450, 543 v.).

drían llamarse metodológicas⁹ y comienza sus viajes¹⁰ y la redacción de las obras de tema más específico¹¹; y con el año 1311 —en que se celebra el Concilio de Viena—, Ramón Llull llega a uno de los puntos más ansiados de su vida: a lograr que la Iglesia conociera sus planes, concebidos ante los problemas del Cristianismo¹³.

⁹ La primera época luliana de actividad literaria puede y debe dividirse en tres períodos, que son a) el de sus tres primeras obras; b) el período llamado de 1274, que coincide con la preparación y celebración del II Concilio de Lyon; y el c) 1277-1279.

Cada uno de estos tres períodos se caracteriza por la aparición de tratados metodológicos, que llenan casi totalmente el segundo y enteramente el tercero.

En el primero, efectivamente, sobresale l'Art abreuçada de trobar veritat, que es, en realidad aquel «librum meliorem de mundo contra errores infidelium» (*Vita beati Raymundi Lulli*, edic. B.A.C., vol. 212, Madrid, 1948, 52, n. 6), «vocans ipsum primo Artem maiorem, sed postea Artem generalem» (Ibidem, 52, n. 14).

Esta obra *Art abreuçada de trobar veritat* llena el primer período, juntamente con el *Libre del gentil e los tres savis* y el *Libre de contemplació en Déu*.

El segundo período, al que pertenecen el *Libre de Chaos*, el *Libre d'Orde de Cavalleria*, el *Libre de clerecia*, la *Lògica d'Algatzel*, el *Liber de quatuordecim Articulis sacrosanctae romanae catholicae fidei*, es el período de la obra *Libre de demostracions «qui és una branca de l'Art d'atrobare veritat»* (Obres de Ramon Llull, XV, Mallorca, 1930, 3), de las obras tituladas *Començaments de Medicina*, *Començaments de Dret*, *Començaments de Filosofia*, *Començaments de Teologia*, todas ellas, hijas de l'Art abreuçada de trobar veritat.

Al tercer período sí que lo llenan otras derivadas de l'Art demostrativa, que lo preside, las cuales son *Introductoria Artis demonstrativae*, *Lectura figurarum Artis demonstrativae*, *Regles introductories*, *Ars inveniendi particularia in universalibus*, *Liber propositionum secundum Artem demonstrativam*, *Commentarium Artis demonstrativae*, *Libre de figura elemental*.

Con razón, pues, esta época, constituída por esos referidos tres períodos, ofrece como nota distintiva la composición de las obras básicas de la peculiar metodología luliana, que arranca de l'Art abreuçada de trobar veritat, perteneciente al primer período, presidido por ella, en virtud de su condición de primera obra compuesta por Ramón Llull (S. GARCÍAS PALOU, *La primera obra que escribió Ramón Llull*, Estudios Lulianos, XIII, 1969, 67-82).

¹⁰ Nos referimos a ese discutido primer viaje al Oriente, que creemos debe afirmarse como una exigencia del contenido orientalista de la *Doctrina pueril* (Cap. 72), del *Libre de Sancto Spiritu* y, sobre todo, del *Liber de quinque sapientibus*, según se ha detallado en la Nota 7.

¹¹ P. e. la *Doctrina pueril* (1282), el *Liber de Sancto Spiritu* (1282), el *Libre de Blanquerna* (1283), el *Libre de Sancta Maria* (1291 ?), *Tractatus de modo convertendi infideles* (1292), *Liber de quinque sapientibus* (1294 ?) etc.

¹² En el que presentó su referida *Petitio Raymundi in concilio generali ad acquirendam Terram sanctam* (Paris. Nat. Lat. 15. 450, 543 v. 544 v).

¹³ En ella, en efecto, pide la fundación de colegios donde se enseñen las lenguas que hablan los infieles; que se emprenda la conquista de Tierra santa por Constantinopla y por el Norte de África; que se paguen los diezmos a la Iglesia para esta finalidad; que se reforme la distribución de beneficios a los clérigos y que, a su muerte, sus vasos de plata y vestidos de juegos se entreguen para aquella empresa; que se legisle sobre la manera de vestir de los mismos clérigos; que se establezca un orden y plan en los estudios filosófico-teológicos; que se condene la usura; que se predique la Fe cristiana a los judíos y musulmanes, sobre todo en España; que se regule la administración de la justicia; que se formule un ordenamiento de índole sanitaria.

Entre estas dos fechas hay que ubicar, cronológicamente, su primer viaje al Oriente Cristiano — a nuestro juicio, de manifiesta realidad—, su presencia ante los Papas¹⁴, la redacción de sus *Instancias*, dirigidas a éstos¹⁵; la composición de sus obras dedicadas total o parcialmente a los asuntos del Cisma¹⁶; su segundo viaje a Oriente¹⁷ y, finalmente, la presentación de su *Petitio Raymundi in Concilio generali ad acquirendam Terram Sanctam*, celebrado en Viena, de Francia¹⁸

Si Ramón Llull comenzó su labor apologético-misionológica en 1269 o 1270¹⁹; y durante los cuatro últimos años, dedicó su pluma a otro género de obras²⁰, de los 45 años que trabajó, incansablemente,

¹⁴ Ante Nicolás IV (1292), la cual fue la primera gestión que realizó ante un Pontífice; porque, cuando, en 1287, fue a Roma, para visitar a Honorio IV, éste había muerto hacía poco tiempo (*Vita Beati Raymundi Lulli*, edic. cit., 54, n. 18. S. GARCÍAS PALOU, *¿Un error histórico de monta en el texto latino de la «Vida coetánea» del beato Ramón Llull?*, Estudios Lulianos, X, 1966, 247-261).

Ante Celestino V (1294). Ante Bonifacio VIII, en 1295 (S. GARCÍAS PALOU, *Cronología de las cinco primeras estancias del beato Ramón Llull en la corte papal: Fecha del «Desconhort»*, Estudios Lulianos, X, 1966, 81-93).

¹⁵ Estas son: 1) la presentada a Nicolás IV (1292) bajo el título de *Quomodo Terra sancta recuperari potest* (Edic. cit., 96-98); la dirigida a Celestino V (1294) (Edic. Salzinger, tomo citado, 50-51) y la elevada a Bonifacio VIII, en 1295 (Paris. Nat. Lat. 15.450, 543 r. 543 v.).

¹⁶ Son las siguientes: *Doctrina pueril* (1282), cap. 72, edic. cit., 128-129; el *Liber de Sancto Spiritu* (1282), dedicado íntegramente al asunto de la *Procesión del Espíritu Santo*, en el que la teología fociana discrepaba del dogma católico (Edic. Salzinger, II, Moguntiae, 1722); el *Liber de quinque sapientibus* (1294), de cuyas cuatro partes, tres están dedicadas al cisma, según el siguiente temario: *Prima pars. Disputatio latini et graeci: «Quod Sanctus Spiritus procedat a Patre et Filio»* (Edic. cit., 4-18). *Secunda pars. Disputatio latini et nestorini: «Quod in Iesu Christo non sit nisi una Persona tantum»* (Ibidem, 18-24). *Tertia pars. Disputatio latini et iacobini: «Quod in Christo sint duae Naturae»* (Ibidem, 24-31).

Dos años antes había escrito el *Tractatus de modo convertendi infideles*, que presentó a Nicolás IV, en el mismo año 1292, juntamente con la instancia titulada *Quomodo Terra sancta recuperari potest*. Lo mismo en aquél que en ésta, plantea el problema del cisma y dicta soluciones (Edic. cit., 96-112).

El famoso *Liber de fine*, compuesto en 1305, contiene la *parte cuarta* (con tres capítulos) de la distinción primera *Contra schismaticos: Caput I, contra graecos; Caput II, contra Iacobinos; Caput III, contra Nestorinos* (Edic. Palmae Balear., 1665, 14-50).

Finalmente, el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* consagra la *quinta parte* de la distinción segunda al *Schisma*, para tratar de los *griegos, nestorianos y jacobitas* (Edic. Kamar, *Studia Orientalia Christiana*, Collectanea n. 6, Cairo, 1961, 123-124).

¹⁷ Es el viaje que se describe más adelante, en el cuerpo de este mismo artículo.

¹⁸ En ella, según se ha puntualizado, en la *Nota 3*, Ramón Llull no menciona el Cisma oriental, ni grupo alguno de cismáticos. Pero pide la erección de colegios, donde se enseñen las lenguas habladas por los infieles.

¹⁹ Este es el dictamen de Mn. Salvador Galmés (*Dinamisme de Ramón Llull*, Mallorca, 1935, 10-11) y del P. Platzeck (Raimund Llull, II, Romae, 1964, 3). Pero el P. Pascual señala como momento inicial de aquélla el año 1272 (*Vindiciae Lullianae*, I, Avenione, 1778, 369).

²⁰ Lo que distingue esta época última de la labor literaria del Beato Ramón

por la Iglesia y para la conversión de los infieles, durante 33 no perdió de vista el Cisma, cuyo hecho denunció reiteradamente²¹, sugirió medios para disolverlo²² y descubrió los graves peligros (que, mientras

Llull, es la composición de una serie de brevísimos opúsculos de tema teológico, entre los cuales se hallan algunas obras más extensas, como son la *Disputatio Petri clerici cum Raymundo phantastico*, el *Liber de septem sacramentis Ecclesiae*, los *Sermo-nes de decem praeceptis* etc.

Entre los opúsculos a los que se ha hecho referencia, cabe mencionar *De secretis sacratissimae Trinitatis et Incarnationis*, *Liber de ente absoluto*, *De Trinitate trinitis-sima*, *De sanctitate Dei*, *Liber de creatione* etc.

²¹ En la *Disputatio fidei et intellectus* (1303), clamaba: «Ha Fides, mea soror!, non tantum tu debes flere, sed ego, qui video tot schismata et errores, et tot infideles, propter quos Ecclesia est in magno periculo, ne ab eis opprimatur» (Pars V, ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, 26, n. 40).

Pero también había denunciado la existencia del cisma en el comienzo de la obra, en estos términos: «... in Fide christianorum sunt multi schismatici, sicut graeci, iacobini, nestorini, blanqui, russi et huiusmodi sequestrati, et quilibet istorum credit se melius esse in veritate quam latini...» (Pars I, edic. cit., 6, n. 14).

En el *Liber de fine*, escrito dos años más tarde, escribe: «Schismatici plures sectas habent; sed schisma in tribus maxime consistit...» (D. I, p. IV, ed. Palmae Blear., 1665, 27).

En el *Liber de acquisitione Terrae sanctae*, compuesto en 1309, se expresa más concretamente: «Schisma maxime consistit per graecos, nestorianos et etiam iacobinos» (D. II, p. V, edic. Kamar, Cairo, 1961, *Studia Orientalia Christiana*, Collectanea n. 6, 123).

En la *Petitio* que, bastantes años antes (en 1295) había elevado a Bonifacio VIII, le había expresado: «Multum etiam expedit quod graeci et alii schismatici reuniantur Ecclesiae sacrosanctae...» (Paris. Nat. Lat., 15.450, 543, 3).

Esto mismo había declarado, un año antes (en 1294) a Celestino V: «Conveniret etiam, quod Ecclesia recuperaret schismaticos, et illos sibi uniret...» (Ed. Salzinger, II, 1722, 51, col. a.).

²² A Nicolás IV le proponía la unificación de las Ordenes «Hospitalis Templi et Hospitalis Alemanorum, Fratrum de Doncles, de Calatrave, et iste vocetur Ordo de Spiritu Sancto... Adhuc sit de predicto ordine unus magister in theologia, qui habeat secum et de ordine suo viros sanctos et devotos, qui addiscant diversas linguas in aliquo loco vel locis continue, scilicet arabicam linguam, persescam, comanicam, et guscam et alias linguas sismaticas. Isti sint scientes in theologia et philosophia... Habeant libros deputatos ad hoc, in quibus sint rationes necessariae ad destruendum omnes objectiones infidelium, per quas etiam fieri possint posiciones, quas infideles destruere non possint, que quidem posiciones fieri possunt. Isti autem vir sancti contentur quantum possint ad uniendum scismaticos ad catholicos et ad destruendum scismata eorum, que leviter destrui possunt» (*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, Edic. Maioricensis Scholae Lullisticae, Mallorca, 1954, 96).

A Celestino V le declaraba que la Iglesia puede recuperar a los cismáticos «cum disputatione monstrando veritatem, et quod illi sint in errore» (*Petitio in civitate neapolitana sancto Patri Coelestino Quinto, et honoratis dominis Cardinalibus, anno MCCXCIV*, edic. cit., 51, col. a.).

En el prólogo del *Liber de quinque sapientibus*, escribe lo siguiente: «Domine, dixit ei unus ex illis (al musulmán, uno de los cinco sabios) scires tu quomodo latini possent uniri et concordari cum aliis christianis in hoc quod credunt de Deo? qui discordant ab eis; (sicut graeci, nestorini et iacobini) qui respondit dicens: quod concordantia et unio latinorum cum illis posset fieri, si insimul disputarent homines sapientes, qui cognoscerent errores, per quos ab invicem sunt separati et discordes,

perdurase, amenazaban a toda la Cristiandad) y las ventajas de su disolución²³.

ita quod illi errores fierent vani, et in perpetuum cassarentur, et sic christiani essent invicem concordēs et uniti in veritate».

A continuación, propone la celebración de una asamblea permanente, integrada por teólogos cismáticos y latinos: «... finita disputatione nos ipsam ostenderemus christianis magnatibus, qui de diversis partibus possunt congregare sapientes, qui congregati viderent nostram disputationem, et corrigerent ea, in quibus errassemus, et qui aptarent et multiplicarent nostras rationes, prout eis melius videretur; posset enim esse quod ista nostra disputatio in tantum exaltaret animos nostrorum magnatum et superiorum, quod ordinarent quod fieret generalis disputatio super schimatibus et discordiis christianae fidei, quae tamdiu duraret, donec in fide catholica esset facta unio per universum mundum ex omnibus fidelibus christianis quarumcumque lingua» (*Liber de quinque sapientibus, De prologo*, edic. Salzinger, Moguntiae, 1722, 2).

El desastre de 1291 —la pérdida de San Juan de Acre y demás posesiones cristianas orientales— debió causar tan honda impresión en el ánimo de Ramón Llull que, en su *Tractatus de modo convertendi infideles*, apela a la fuerza, para el caso de que los griegos no quisiesen avenirse a la unión con Roma.

He ahí las propias palabras de Ramón Llull: «... sint... viri sancti, religiosi et seculares, scientes ydiomata graecorum... scientes et sapientes in theologia et philosophia, habentes necessarias rationes ad destruendum scisma eorum, et Dominus Papa mittat ipsos ad disputandum de fide, denunciando eis quod, si se noluerint unire cum Ecclesia, oportebit eis terram amittere et gladium corporale subire. Si vero greci noluerint recipere ipsos nuncios predictos, mittat Dominus Papa Imperatori eorum et prelati quod mittat sibi aliquos nuntios bene scientes in fide eorum, et secure veniant ad disputandum in curia sua, et devictis rationibus eorum, redeant et veritatem, quam de fide nostra audiunt Imperatori eorum et prelati denunciant, et, si se cum Ecclesia unire noluerint, contra ipsos procedatur, ita quod. Deo adjuvante, acquiri possint ipsi et participantes cum ipsis grecis ad ecclesiam reduci; ipsis autem acquisitis, vadat cum maxima parte de ipsis in Herminia ad bellandum cum Sarracenis, et ponantur ipsi Greci in bello ante Christianos... Si tamen Greci voluerint se unire cum Ecclesia sine bello, Dominus Papa dimittat quod Imperator Grecorum possideat illam terram et quod vadat cum ipso circa Sarracenos, tamen Imperator Grecorum una cum suis magnatibus Dominum Papam, nomine Ecclesie romane sacrosancte, securum faciant quod semper sint ei et Ecclesie, boni et fideles. Securitas autem fieri potest per ostagium et muniendo civitatem Constantinopolis de Latinis, donec Terra Sancta, quod Deo placeat, sit acquisita et populata Christianis» (Edic. JAQUELINE RAMBAUDY-BUHOT, *Studia monographica et recensiones*, 1954, 100-101).

En la *Petito*, elevada a Bonifacio VIII, en 1295 declara que «multum etiam expedit quod greci et alii schismatici reuniantur ecclesie sacrosante, quod fieri poterit disputando per auctoritates et rationes necessarias...» (Paris Nat. Lat. 15.450, 543 r).

²³ A Nicolás IV, en 1292, le expresaba que «Isti viri sancti conentur quantum possint ad uniendum scismaticos ad catholicos et ad destruendum scisma eorum, que leviter destrui possunt, et unitis scismaticis ad fidem catholicam, Tartari leviter acquiri possunt, quia sine lege existunt. Et, unitis scismaticis et Tartaris conversis, omnes Sarraceni leviter destrui possunt. Multum cavendum est ne Tartari accipiant legem sicut stetit Macometus, qui quasi medietatem christianorum destruxit, quia, si accipiant legem per se, vel si Sarraceni eos ad sectam eorum inducant, in magno periculo erit tota Christianitas» (*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, Edic. cit., 96).

En el *Tractatus de modo convertendi infideles*, según se ha visto en la *Nota* precedente, escribe que la unión con los griegos haría posible la guerra contra los Sarracenos (Edic. cit. 100).

En el prólogo del *Liber de quinque sapientibus* insiste en este mismo punto, y puntualiza que si todos los *christiani huius mundi* «concordarent, leviter possent devin-

Prácticamente, por consiguiente, puede hablarse de una vida dedicada al grave problema del Oriente cristiano. Porque, como se ha puntualizado antes, la primera etapa de sus años de escritor se consagró, principalmente —aunque no exclusivamente— a la composición de las obras derivadas directamente de l'*Art abreujada de trobar veritat*²⁴, de las que no son sino una aplicación de ésta a una disciplina determinada²⁵, tomada como tal; o a un tema concreto²⁶. También se dedica a l'*Art demostrativa*²⁷, con sus derivadas²⁸.

La obra orientalista del beato Ramón Llull traza una línea continua que arranca, como se ha indicado antes, del año 1279 y que termina en 1311. Es una línea histórica que muestra puntos relevantes

cere omnes Saracenos, et postea illos convertere, et illos et Tartaros et alios paganos subiugare christianae Fidei) (Edic. cit., fols. 1-2).

Lo mismo declaraba, en 1294, a Celestino V, en su referida *Petitio*: «*Conveniret etiam quod Ecclesia recuperaret schismaticos, et illos sibi uniret...; quia cum illis melius possent destrui Saraceni, et haberi participatio et amicitia cum Tartaris*» (Edic. cit., 51, col. a). Y, poco después, en 1295, lo repetía a Bonifacio VIII, en los siguientes términos: «*Multum etiam expedit quod greci et alii schismatici reuniantur ecclesie sacrosante; ipsis enim ecclesie reunitis facilius poterimus eorum subsidio mediante qui viciniore existunt impugnare et de terra iure nostra expellere saracenos ac etiam quod non est modicum participare cum tartaris, ad quorum conversionem debemus per predicationem et disputationem viriliter laborare, ipsi enim, cum adhuc gentiliter sint viventes, ad legem nostram, quam possumus inter eos libere predicare, faciliter possunt trahi*» (Paris. Nat. Lat. 15. 450, 543 r. 543 v.).

²⁴ Como es el *Libre de demostracions* «*qui es una branca de la «Art de atrobar veritat»*» (Edic. Obres de Ramon Llull, XV, Mallorca, 1930, 3), y que se atribuye al año 1274.

²⁵ Tales son *Començaments de Medicina, Començaments de Dret, Començaments de Filosofia, Començaments de Teologia*, que también se asignan al período de 1274.

²⁶ P. e. el *Libre del gentil e los tres savis*, del período de 1270; el *Liber de quatuordecim Articulis sacrosanctae romanae catholicae Fidei*, donde declara: «*Artem vero et doctrinam, quibus in hac probatione et inquisitione intendimus procedere, habemus ab «Arte demonstrativa» et ab «Arte compendiosa inveniendi veritatem»*» (D. I, edic. Salzinger, II, 3).

²⁷ L'*Art demonstrativa* preside, a juicio de Galmés, (Ob. cit., 13) el período de 1277-1278. Si nembargo, hay que hacer notar, según se expresa en la *Nota* precedente, que se cita, expresamente, en el *Liber de quatuordecim Articulis sacrosanctae romanae catholicae Fidei*, atribuído por él al período de 1275. Por lo cual, parecen más objetivas, en este punto concreto, las tablas cronológicas del cisterciense P. Raimundo Pasqual y del franciscano P. Erhard W. Platzeck. Los dos, en efecto, colocan el *Liber de XIV Articulis* después de l'*Art demonstrativa*. Pero, no convienen en el señalamiento del año en que esas obras fueron compuestas. Pasqual, en efecto, las coloca en un período que deriva *ab anno 1283 (Vindiciae Lullianae, I, 370)*; mientras que Platzeck les señala el espacio cronológico 1275-1281 (Ob. cit., II, 8 y 9).

²⁸ Estas obras son: *Introductoria Artis demonstrativae, Lectura figurarum Artis demonstrativae, Regles introductories, Ars inveniendi particularia in universalibus, Liber propositionum secundum Artem demonstrativam, Commentum Artis demonstrativae, Liber de figura elementalí*. (GALMES, ob. cit., 13).

en dicho año 1278²⁹, en 1282³⁰, en 1283³¹ en 1292³², en 1294³³, en 1295³⁴, en 1301³⁵, en 1303³⁶, en 1305³⁷, en 1309³⁸ y en 1311³⁹.

He ahí por qué, pues, puede hablarse de la labor luliana con relación al Cisma, como de una de las grandes empresas del referido *Procurador de los infieles*⁴⁰. No sólo de una fugaz dedicación a un problema que de momento impresionara su ánimo; sino de un propósito constante de laborar para librar al Cristianismo de los males que le causaba el Cisma y para el logro de los bienes de que le privaba.

Esto no obstante, la producción literaria relativa a aquella desmembración oriental no consta del número de páginas que una pura mirada dirigida hacia aquella línea puede hacer suponer⁴¹.

²⁹ En virtud de su primer viaje al Oriente cristiano, que constituirá el tema de un artículo. A él se refiere la nota 7.

³⁰ Año al que pertenece la *Doctrina pueril*, cuyo cap. 72 se halla dedicado, en parte, al Cisma.

³¹ En que escribió el *Libre de Blanquerna*, en cuyo capítulo 61, menciona a diversos grupos cismáticos (*Obres de Ramon Llull*, IX, Mallorca, 1914, 211, n. 4).

En el cap. 86 se refiere a las controversias teológicas sobre el tema de la Procepción del Espíritu Santo, y cita el *Libre de Sant Esperit*, cuyo contenido resume (Edic. cit., 335, n. 5).

Además, hay que precisar que el teólogo latino de la controversia del *Libre de Sant Esperit* es el propio Ramón Llull, que, juntamente con el teólogo griego, declara lo siguiente: «*nos som anats per la terra de Grecia, e havem cercada gran re de la terra dels latins, e preposam les questions per cascún loc on anam davant los savis, per tal que encerquen veritat, ni qual fe es semblant que deja haer presa lo sarrái*» (*Ibidem*).

No nos basamos en este texto para el sostenimiento del primer viaje de Ramón Llull al Oriente cristiano; pero sí para reflejar cuáles eran sus propósitos. No debe olvidarse, en efecto, que el *Libre de Blanquerna* es una novela que contiene datos biográficos de Ramón Llull. No es una auténtica biografía de su autor.

³² Esta es la fecha de la composición de los dos escritos orientalistas que presentó a Nicolás IV, bajo los títulos de *Quomodo Terra sancta recuperari potest* y *Tractatus de modo convertendi infideles*.

³³ En este año compuso y presentó a Celestino V el *Liber de quinque sapientibus* y una *Petitio*, donde sugiere medios para la extinción del Cisma.

³⁴ En este año, en Anagni o en Roma, presentó a Bonifacio VIII otra *Petitio* muy parecida a la que elevó a Celestino V. Su texto se halla en el Ms. París. Nat. Lat. 15.450, 543 r. 543 v.

³⁵ Esta es la fecha de su segundo viaje al Oriente Cristiano.

³⁶ Compuso la «*Disputatio fidei et intellectus*» (P. I, Edic. Salzinger, IV, 6, n. 14).

³⁷ En este año compuso el *Liber de fine*.

³⁸ A esta fecha pertenece el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*.

³⁹ Año de la celebración del Concilio de Viena, al que Ramón Llull envió la referida *Petitio*.

⁴⁰ *Libre de Blanquerna*, cap. 61, edic. cit., 211, n. 4.

⁴¹ La referencia al Cisma en la *Doctrina pueril*, el *Libre de Blanquerna* y en la *Disputatio fidei et intellectus* es brevísima. La primera, efectivamente, se encierra en una página; y las otras dos en unas líneas. En el *Libre de Blanquerna* resume el argumento del *Liber de Sancto Spiritu*; y en la *Disputatio fidei et intellectus*, después

A pesar de ser diez los escritos lulianos que versan sobre los errores del Cisma o sobre temas relacionados con éste, todos juntos no forman una obra de la extensión de *Arbre de Sciencia*, ni mucho menos del *Libre de contemplació en Déu*. Sin que esto, no obstante, contribuya a menguar el valor de la empresa unionista del Beato Ramón Lull⁴².

El motivo por el cual la literatura orientalista-unionista de Ramón Lull no es lo voluminosa que la importancia del asunto y la fervorosa acción de aquél al problema parecen exigir, no es sino el de que, por razón del desconocimiento de la lengua griega, su campaña se reducía a sugerir planes a la Sede Romana y a escribir tratados apolo-géticos que sirvieran de manuales a los misioneros y teólogos que por los Pontífices fuesen enviados al Oriente⁴³.

de mencionar unos grupos cismáticos (griegos, nestorianos, jacobitas, albanos y rusos) señala que hay que servirse de argumentos especulativos para su conversión.

El *Liber de Sancto Spiritu* es algo más que uno de tantos opúsculos lulianos, que son brevísimos. Pero sólo abarca 10 folios íntegros del tomo II de la edic. Maguntina.

El *Liber de quinque sabientibus* es el tratado orientalista más voluminoso de cuantos escribió Ramón Lull. Sus tres primeras partes, dedicadas respectivamente a los griegos, nestorianos y monofisitas, llenan 25 folios íntegros y una página del referido II tomo de aquella edición. En cambio, son muy breves —en total, 23— las páginas del pequeño *Liber de fine* consagradas a la refutación de los griegos, nestorianos y jacobitas; y más aun —una sola página— las líneas dedicadas al cisma en el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*.

De otro lado, los demás escritos lulianos relativos al esqueje oriental se reducen a las *Instancias*, presentadas a Nicolás IV, a Celestino V, a Bonifacio VIII y al Concilio de Viena; ninguna de ellas de larga extensión.

⁴² Cuyos merecimientos consisten en el señalamiento de medios ecuménicos y de preparación de controversistas misioneros; en su campaña a favor de la erección de colegios de preparación de aquéllos y en la formulación de argumentos de índole especulativa para su desarrollo en el diálogo con los orientales.

⁴³ El más famoso de cuantos fueron enviados, por Roma, a Constantinopla es el franciscano Fray Jerónimo de Ascoli, el futuro Nicolás IV. Este, en efecto, acompañó al concilio de Lyon (1274) a la embajada de Miguel Paleólogo VIII, integrada por el antiguo Patriarca de Constantinopla, Germán; por el Metropolitano de Nicea, Teófanos y por Jorge, acropolita, senador y canciller (CH. J. HEFELE - H. LECLERCQ. *Histoire des Conciles*, VI, première partie, Paris, 1914, 172-173).

Juntamente con Fray Jerónimo de Ascoli fueron enviados a la misma ciudad de Constantinopla Fray Ramón de Berengario, Fray Bonagrazia de Persiceto y Fray Buenaventura de Mugello (P. GIROLAMO GOLUBOVICH, O.F.M., *Biblioteca Bio-Bibliografía della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano*, I, Quaracchi, 1906, 415).

El P. Wadding publica la relación de la controversia mantenida, en 1234, en Nicea de Bitinia y en Ninfa de Lidia por Fray Hugo y Fray Pedro, de la Orden de Frailes Predicadores y por los franciscanos Fra Aymo y Fray Rodolfo (*Annales Minorum*, III, Quaracchi, 1931).

Respecto de esa contienda teológica, se hace notar que de siete reuniones habidas con los griegos, seis se dedicaron, exclusivamente, al tema del «Filioque» (HEFELE-LECLERCQ, ob. cit. VIII, edic. de París, 1872, 234-294).

El año 1263, Urbano IV envió a los franciscanos Simón d'Auvergne, Pedro de Moras, Pedro de Crest y Bonifacio de Ivrea, como nuncios ante Miguel Paleólogo (GOLUBOVICH, ob. cit., II, 254 ss.).

Estos, en efecto, eran occidentales; y conocían la lengua latina. Por lo cual, a juicio de Ramón Llull, tenía que serles útil un tratado donde se desarrollaran argumentos para combatir los tres errores primarios del Cisma, que, según él, eran el trinitario sobre la Procesión del Espíritu Santo, mantenido por los Griegos, los cristológicos sobre el número de Personas y sobre el número de Naturaleza de Cristo, sostenidos, respectivamente, por los nestorianos y por los monofisistas⁴⁴.

A esto se reduce la empresa orientalista-unionista de Ramón Llull: a trabajar para la erección de colegios para la enseñanza de las lenguas habladas por los cismáticos y para la formación de misioneros, y a escribir obras para que pudieran ser utilizadas por éstos para asegurar la eficacia de sus razonamientos en sus exposiciones teológicas y en el diálogo.

Mas el temario, escogido por Ramón Llull para esas obras, escritas con la mirada puesta en las controversias teológicas del Oriente Cristiano era, según acaba de puntualizarse muy limitado, porque, a su juicio, el Cisma, en realidad sólo se hallaba constituido por los tres grandes grupos de los griegos, nestorianos y monofisitas, cuyos tres errores capitales eran respectivamente —como se ha señalado— el de la Procesión del Espíritu Santo, sólo del Padre; el de la existencia de dos Personas en Cristo y el de su única Naturaleza⁴⁵.

En virtud de esto, los tratados apologéticos de Ramón Llull, relativos al Cisma y escritos con la finalidad ya definida, tenían que quedar reducidos, a la fuerza, al desarrollo de tres cuestiones⁴⁶. Y, por el mismo motivo, resultaba muy difícil no repetir en una obra el contenido de una de las precedentes.

Ramón Llull trata el asunto de la Procesión del Espíritu Santo; pero no el del «*Filioque*», derivado de aquél. Son cuestiones distintas; pero la segunda, como es obvio, dependiente de aquélla.

El tema del «*Filioque*» es de índole histórico-dogmática. En cambio, el primero es de carácter estrictamente teológico⁴⁷. Por otra parte,

⁴⁴ «Schismatici plures sectas habent, sed schisma in tribus maxime consistit, in graecis videlicet, nestorinis et etiam jacobinis...» (*Liber de fine*, d. I, p. IV, edic. cit., 27).

«Schisma maxime consistit per graecos, nestorianos et etiam jacobinos» (*Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, d. II, p. V, edic. cit., 123).

⁴⁵ *Ibidem*, 123-124.

Liber de fine, edic. cit., 28-50.

⁴⁶ El *Liber de Sancto Spiritu* se halla dedicado exclusivamente al tema de la Procesión del Espíritu Santo.

En el *Liber de quinque sapientibus*, *Liber de fine* y *Liber de acquisitione Terrae sanctae* sólo se tratan, según se ha expresado antes, los tres temas capitales correspondientes a cada uno de los referidos tres grupos cismáticos.

⁴⁷ Teodoro de Mopsueste († 428), en su símbolo, niega la espiración activa al

si Ramón Llull no se detuvo en el estudio de otras diferencias que separaban a orientales y occidentales⁴⁸, tampoco escribió sobre una cuestión que, en último término, era secundaria, en el sentido de que quedaba resuelta con el desarrollo de la tesis relativa a la Procesión del Espíritu Santo⁴⁹.

Hijo, y expresa que el Espíritu Santo no ha recibido la existencia «por el Hijo» (M. GORDILLO, S. J., *Compendium theologiae orientalis*, Romae, 1939, 99).

La fe clara de los españoles, ya en la *Fides Damasi*, del año 380, proclamó la fórmula *De Patre et Filio* (R. GARCIA VILLOSLADA, S. J., *Historia de la Iglesia Católica*, II, *Edad Media*, Madrid, 1958, 249).

El P. J. A. de Aldama, S. J. ha demostrado que el *Filioque* no aparece en la más breve y antigua redacción de la profesión de fe del Concilio I de Toledo (400), pero sí en otra redacción más extensa, de la cual es autor el Obispo Pastor y que pertenece al año 445 (J. A. DE ALDAMA, *El Símbolo Toledano I. Su texto, su origen, su posición en la historia de los Símbolos*, Analecta Gregoriana, VII, Romae, 1934, 30-31, 51-53).

En la fórmula de Fe del Concilio III de Toledo (589) se lee la expresión *a Patre et Filio*, y la equivalente a ésta en los *Símbolos* de los Concilios toledanos siguientes: IV, VI, XI, XVI (P. MAURICIO GORDILLO, S. J., *Compendium theologiae orientalis*, Romae, 1939, 132). Esa fórmula, de España pasó a las Galias. La fórmula griega era *ex Patre per Filium*. La habían usado los Padres Orientales, los cuales, en el fondo estaban de acuerdo con la doctrina de San Agustín y de San León Magno que explicaron las relaciones entre las tres divinas personas, enseñando que el Espíritu Santo procede del *Padre y del Hijo*. Por lo cual, puede decirse que, antes de Focio, a lo más la fórmula latina produjo admiración; pero no rebelión. Una carta de San Máximo Confesor logró el apaciguamiento de los ánimos (P. G., 91, 136).

En el II Concilio Ecuménico de Nicea (787) se usó la fórmula griega *per Filium*, que fue combatida por los *Libros carolinos*. Sin embargo, defendieron su ortodoxia los Papas Adriano I (772-795) y León III (795-816).

El grave e histórico problema fue creado por Focio, al reprochar a la Cristiandad de Occidente que había falsificado el símbolo apostólico, introduciendo el error de que el Espíritu Santo procede no sólo del Padre, sino también del *Hijo (Filioque)* (*Epistola Encyclica ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes*, MG, 102, 721-741).

El depuesto patriarca de Constantinopla sostuvo, en esa carta, que el Espíritu Santo sólo procede del Padre; tema al que, más tarde, dedicó su magna obra *De Spiritus Sancti Mystagogia* (MG, 102, 279-392).

⁴⁸ No alude siquiera a otras diferencias. No hace ninguna referencia a la cuestión del *pan ázimo y fermentado* (TH. SPACIL, S. J., *Doctrina theologica orientis separati de SS. Eucharistia*, Orientalia Christiana, I, Romae, 1928, n. 48; II, Romae, 1939, 153 ss). Tampoco al tema de la *Epiclesis* eucarística (S. SALAVILLE, A. A., *Epiclesis eucharistique*, DTC, V, 1913, 194 ss). Ni al asunto del *purgatorio* (M. GORDILLO, S. J., ob. cit., 184 ss).

Ramón Llull no podía aludir siquiera a la controversia de la *epiclesis*, porque ésta se promovió después de su muerte (1315 ?). Nicolás Cabasilas († 1371) es tenido por el autor de la tesis afirmativa (*Sacrae Liturgiae expositio*, cap. 27, (PG, 150, 425) y cap. 29 (PG, 150, 428)). Sin embargo, durante los siglos XII y XIII no faltó quien la favoreciera (S. GARCÍAS PALOU, *Visión luliana del cisma de Oriente*, Estudios Lulianos, III, 1959, 172, *Nota* 46).

⁴⁹ Lo primero, en realidad, en el orden de los desquiciamientos que se produjeron, es el sostenimiento de la tesis que niega que el Espíritu Santo proceda del Hijo. Con relación a esta tesis capital, sin mengua alguna de su importancia secundaria, es la *tesis histórica* del *Filioque*, que depende de la primera. Es decir que, de-

Focio, en efecto, en su referida *Encyclica epistola ad archiepiscopales thronos per orientem obtinentes*⁵⁰, dirigida a los patriarcas orientales, acusaba a los latinos, entre otros extremos, de que habían falsificado el símbolo apostólico con la introducción del *Filioque*, correspondiente al error de que el Espíritu Santo no sólo procede del Padre, sino también del Hijo; con lo cual pusieron dos principios en la Trinidad.

Pero Ramón Llull combate la tesis trinitaria de Focio, sin mencionar, para nada la cuestión histórica de la adición del *Filioque* en el símbolo del II Concilio ecuménico (Constantinopla, 381), llamado símbolo niceno-constantinopolitano, donde se leía: *Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum*⁵¹.

Y, sin embargo, no le faltó oportunidad para tratar ese tema histórico del *Filioque*; porque, en el II Concilio de Lyon (1274), celebrado cuando Ramón Llull ya había iniciado su empresa científica la embajada de Miguel Paleólogo VIII —a la que acompañaba Fray Jerónimo de Ascoli, el futuro Nicolás IV— se cantó el *Credo*, repitiendo dos veces la fórmula *Qui ex Patre Filioque procedit*, que figuraba en el símbolo del Concilio⁵².

A la verdad, Ramón Llull no pudo tratar el tema de la *epiclesis*, porque, en realidad, la controversia no se promovió sino medio siglo después de su muerte (1315 ?); si bien es verdad que, durante los siglos XII y XIII, no faltó quien favoreciera la opinión afirmativa⁵³. Con todo, con razón, se considera autor de la misma Nicolás Cabasilas († 1371)⁵⁴.

mostrada la falsedad de aquella, queda demostrada la falsa postura de Focio respecto del *Filioque*.

Sin embargo, creemos que el verdadero motivo por el cual no trató esa cuestión del *Filioque*, es el de su propia índole, con la que no encaja su sistema apologético.

⁵⁰ M.G., 102, 721-741. Focio escribió ese documento epistolar el año 867.

⁵¹ D.B., 86.

⁵² CH. J. HEFELE-DOM H. LECLERQ, *Histoire des Conciles*, VI, Première partie, Paris, 1914, 168-209.

⁵³ Suelen citarse como defensores de la misma Teodoro, obispo de Andia (s. XIII) (A. MAI, *Patrum nova bibliotheca*, VI, Romae, 1853, 572) y Teodoro Melitiniota († 1361), en su *Ethicon* (P.G., 159, 953). Sin embargo, el P. Jugie lo exime de ese error (*Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, III, Parisiis, 1930, 282-284).

⁵⁴ No sólo sostiene la necesidad de la *Epiclesis* para la consagración, sino que rechaza expresamente la tesis latina, en su obra *Sacrae Liturgiae expositio*, cap. 27 (P.G., 150, 425) y cap. 29 (P.G., 150, 428).

Pero sí pudo referirse, por lo menos, a la cuestión del *pan ázimo y fermentado*⁵⁵ y a la del *purgatorio*⁵⁶. Mas no lo hizo.

Sobre la cuestión de la Inmaculada Concepción de María, hay que puntualizar que, al parecer, el primer autor que la puso en duda fue Nicéforo Calisto Xanthopoulos, en el siglo XIV⁵⁷. Lo cual —de por sí— constituye una dificultad para que Ramón Llull reflejara su postura en sus escritos, y para que lo hicieran, en los suyos propios, los demás inmaculistas teólogos occidentales. El último contacto directo que el Maestro mallorquín mantuvo con el Oriente, fue, en 1301⁵⁸.

Hallándose, efectivamente, en Mallorca *Factum est quod Imperator Tartarorum Cassianus regnum Syrie fuisset agressus, illudque totum suo dominio ambiebat. Quod cum audisset etiam Raymundus, inventa navi parata transfretavit usque Cyprum, ibique reperit nova illa penitus fore falsa.*

Accessit itaque Raymundus ad regem Cypri, affectu multo supplicans ei quatenus quosdam infideles atque scismaticos, videlicet Iacopinos, Nosculinos, Momminos, cohortaret ad suam predicationem nec non disputationem venire; cum hoc etiam supplicavit, quod facto eo quod ibi posset ad edificationem predictorum, rex Cypri vellet eum mittere ad Soldanum, qui Sarracenus est, atque ad regem Egipti et Syrie, ut eos sancta fide catholica informaret. Rex autem de hiis omnibus non curavit. Tunc Raymundus confidens in illo, qui verbum evangelizat in virtute multa, predicationibus, et disputationibus apud illos cepit cum solo Dei auxilio viriliter operari.

*Perveniens in Famagostam, receptus est hylariter per Magistrum Templi, qui erat in civitate de Lissimon, stans in in domo eius usque recuperasset pristinam sanitatem*⁵⁹.

Ramón Llull ya no mantuvo más relación directa con el Oriente. Por lo cual, no puede sorprender que no recoja, en sus escritos orien-

⁵⁵ El primer documento bizantino sobre ese asunto es una carta de León de Achrida, que pertenece al año 1053 (P.G., 120, 835-844; P.L., 143, 929-932).

⁵⁶ A mediados del s. XIII, la controversia sobre ese tema se hallaba en plena efervescencia. Buena prueba de ello la tenemos en el opúsculo «*Contra errores graecorum*», perteneciente al año 1252, que escribieron los Frailes Predicadores de Constantinopla. En él, en efecto, señalan el del Purgatorio entre los puntos en que los griegos se separan de los latinos (P.G., 140, 511).

⁵⁷ M. GORDILLO, ob. cit., 136.

⁵⁸ S. GALMES, ob. cit., 41.—M. BATLLORI, *Vida coetania*, Edic. *Obres essencials*, I, Barcelona, 1957, *Notas* 118-123.

⁵⁹ *Vita beati Raymundi Lullii*, edic. B.A.C., vol. 212, Madrid, 1948, 66-68, nn. 33-35.

tálistas, aquellas diferencias doctrinales que se produjeron después de ese segundo viaje a aquellas tierras. Sin embargo, hay que puntualizar que salta a la vista su propósito de limitarse al estudio de los tres grupos, a su juicio, integrantes del Cisma y de los tres errores, específicamente, constitutivos del mismo.

S GARCÍAS PALOU, PBRO.

NUEVOS DOCUMENTOS SOBRE EL LULISMO DE JUAN DE HERRERA

El lulismo de Juan de Herrera es hoy bastante conocido gracias a los estudios que se le han dedicado recientemente¹. Con todo todavía ignoramos de donde éste arranca. Ruiz de Arcaute cree que esta afición parte de los años en que dibujaba en Alcalá. Herrera no conoció ni al Cardenal Cisneros, fundador de la Universidad Complutense y protector de la doctrina luliana, muerto en 1517; ni al humanista Alfonso de Proaza, consejero del Cardenal en asuntos lulianos²; pero sí pudo aficionarse al lulismo oyendo y tratando al mallorquín Nicolás de Pax, autor de la primera biografía de Llull, bien en Alcalá, adonde le llamó Cisneros para regentar una cátedra de filosofía y teología lulianas, o mejor en Valladolid donde el mallorquín pasó largas temporadas y Herrera estudió humanidades y filosofía³.

Bajo un triple aspecto debemos estudiar al genial arquitecto del Escorial como lulista. En primer lugar como estudioso de la ciencia luliana, como se prueba por su estudio «de las figuras que es necesario penetrar y entender para la introducción del cubo»⁴, y por su afán

¹ Joaquim Carreras i Artau: *El Lulisme de Juan de Herrera, l'arquitecte de L'Escorial*, Miscel·lània Puig i Cadafalch I (Barcelona, Institut d'Estudis Catalans 1947-51) 41-60; Tomás y Joaquín Carreras Artau: *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, tomo II (Madrid 1943) 264 y sigs.; Lorenzo Pérez: *La Causa Luliana en Roma durante el reinado de Felipe II*, *Anthologica Annuaria* 13 (Roma 1962) 193-249; Julio Rey Pastor: *Tratado del cuerpo cúbico, conforme a los principios y opiniones del «Arte» de Raymundo Lulio*, Madrid 1935; A. Ruiz Arcaute: *Juan de Herrera, arquitecto de Felipe II*, Madrid 1936; J. J. Sánchez Cantón *La librería de Juan de Herrera*, Madrid, CSIC, Instituto Diego Velázquez (1941).

² Se desconoce la fecha de la muerte de Proaza, pero no debió de ser muy posterior a la del Cardenal. Véase D. W. McPheeters *El humanista español Alonso de Proaza*, Madrid 1961, pág. 31.

³ Joaquín M.^a Bover: *Biblioteca de Escritores Baleares*, tomo II (Palma 1868) 77.

⁴ Copias manuscritas de esta obra se encuentran en los códices d. III. 25 y g. IV. 39 de la Biblioteca de El Escorial: «Declaración de las figuras que es necesario penetrar y entender para la introducción del cubo». Cfr. Julián Zarco Cuevas: *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, tomo I (Madrid 1924) 120 y 177. Otro ejemplar se encuentra en la Biblioteca Menéndez y Pelayo de Santander.

de coleccionador de obras del Maestro, seguramente una de las mejores colecciones de libros lulianos de la época⁵. En segundo lugar, como apóstol y propagador de la doctrina luliana, consiguiendo de Felipe II la fundación de la Escuela de Matemáticas en Madrid en 1582 donde estudiaron y profesaron insignes lulistas como Juan Arias de Loyola, del que hablaremos enseguida y Pedro de Guevara⁶; reuniendo en torno a sí, animando y protegiendo a fervorosos discípulos de la ciencia luliana, tales como Dimas de Miguel, autor de una *Apología luliana* y de un catálogo de obras lulianas; del jesuíta Juan Bautista Villalpando, famoso matemático, arquitecto y escriturista⁷; y de varios clérigos, residentes en Roma al igual que el mencionado jesuíta, tales como el Dr. Várez, capellán de Santiago de los españoles; el Dr. Juan Arce de Herrera; Alfonso Ruiz de Ribera y Durón, Arcipreste de Atienza. En sus «Memoriales» Herrera cita otros insignes lulistas con los cuales estuvo en contacto literario como el humanista valenciano Fadrique Furió Ceriol; al barcelonés Dr. Villa o Vila, que después fue Obispo de Vich; y al canónigo mallorquín Antonio Gual, defensor de la Causa luliana en Roma. Podríamos citar otros, pero los arriba mencionados bastan para demostrar el apostolado desplegado por Herrera para defender la ciencia y ortodoxia de Ramón Llull. Finalmente —y es bajo este aspecto que queremos insistir— Herrera fue un fervoroso devoto de Llull, a quien veneraba como «sancto y mártir», como no se cansa de aclamarle en sus «Memoriales». Fue tan grande su devoción al Solitario de Randa, que llegó a tener en su casa un cuadro pintado al óleo «del sancto mártir y doctor Rreymundo Lulio puesto de rodillas, con hábito de la orden tercera de San Francisco, de tamaño natural...»⁸.

No sabemos si fue Herrera, arquitecto y aposentador mayor de Felipe II, quien contagió a éste el fervor hacia la persona y escritos

⁵ Pasan del centenar las obras entre manuscritas e impresas que figuran en el inventario de la Biblioteca Herreriana. Carreras: *El lul·lisme*, p. 45.

⁶ A la intervención y súplicas de Juan de Herrera se debe que escribiera la Breve y sumaria declaración de la Arte general, impresa en 1584 y nuevamente editada dos años más tarde para que se leyese en la Academia de matemáticas y para que los educados «hallasen por ese camino alguna facilidad para entender aquella profundidad». Ruiz de Arcaute, p. 105; Carreras, *Historia...* II, 264; Bartolomé José Gallardo, *Ensayo de una Biblioteca Española de libros raros y curiosos* III (Madrid 1888) cols. 145-6.

⁷ Herrera cita varias veces en sus Memoriales al P. Villalpando. Sobre las relaciones de ambos véase a Alfonso Rodríguez y Gutiérrez de Ceballos, S. I.: *Juan de Herrera y los jesuítas: Villalpando, Valeriani, Ruiz, Tolosa*, en «Archivum Historicum Societatis Iesu» 35 (1966) 285-321.

⁸ Ruiz de Arcaute, p. 104.

de Ramón Llull, o si ambos, cuando se conocieron, ya comulgaban con la misma idea. Lo que si es cierto es que el Monarca se dejó guiar siempre por su arquitecto en el afán común de conseguir de la Santa Sede una sentencia definitiva a favor de la ortodoxia y consecuente elevación al honor de los altares del Doctor Iluminado.

Para conseguir este doble efecto Felipe II por influencia o al menos con intervención de Herrera, pidió a la Santa Sede unas *Letras Compulsoriales* con las cuales se obligaba a todos los encargados de archivos públicos y privados a presentar todos los documentos que fueran útiles o interesantes para mandar a Roma.

El documento apostólico, que tuvo una elaboración bastante larga y discutida, está fechado el 4 de marzo de 1595, pero hasta bien entrado diciembre no fue dado a conocer en Mallorca por el vicario general de la diócesis mallorquina, Gregorio Forteza. Supongo que en las diócesis catalanas y valencianas debió pasar lo mismo⁹.

Herrera fue encargado por el Rey para pedir a Cataluña, Valencia y Mallorca todos aquellos documentos. Para ello se sirvió principalmente del doctor Juan Arias de Loyola, del cual pocos son los datos que conocemos. Fue un notable cosmógrafo y debió enseñar en la Escuela de matemáticas fundada por el Rey. En varias cartas escritas a los jurados de Mallorca y a otros se ofrece como capellán residente en la corte. Su método para calcular la longitud obtuvo un premio de 6.000 ducados y 2.000 de renta vitalicia, que no le contentó pues él pedía diez mil de renta, asegurando que «no sería mucho darle cincuenta y aún cien mil». Su propuesta fue rechazada y el Consejo de Indias añadió al premio mil ducados más como ayuda de costa. Parece ser que era algo pagado de sí mismo, porque asegura en sus escritos al rey que él excedía «en mérito al más eminente hombre de Europa»¹⁰. De las cartas de que tenemos noticia, como escritas por él no se deduce tal presunción. Primeramente junto con Herrera, muerto en 1597, y, después solo, Arias de Loyola trabajó infatigablemente, aunque con escaso resultado, por llevar adelante la Causa. Todavía en 1612 los jurados mantenían correspondencia con él y seguían en todo su parecer¹¹.

⁹ Sobre el cumplimiento en Mallorca véase nuestro estudio *La Causa Luliana en Roma durante el reinado de Felipe II*, en «Anthologica Annua» 13 (1962) 227. La edición del documento en las pp. 243-9.

¹⁰ Felipe Picatoste y Rodríguez: *Apuntes para una Biblioteca científica española del siglo XVI*, Madrid 1891, p. 19.

¹¹ Enrique Fajarnés Tur: *Correspondencia entre el Dr. Arias de Loyola y los jurados sobre el Beato Ramón Llull*, en «Revista de Menorca» 27 (1932) 212.

En un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid se encuentran quince documentos de letra de fines del XVI, que evidentemente no tienen relación alguna con el códice de principios del XV que contiene un *Arbor scientiae* de Ramón Llull¹². Probablemente se trata de la obra que figura en el Inventario de la librería herreriana y que Carreras cita con el número 2 y tal vez los documentos se refieran a uno de los dos legajos que se mencionan en el mismo Inventario: «un enbultorio de papeles tocantes a la causa de el santo mártir Rreymundo», «otro enbultorio de papeles y cartas tocantes a la defensa de el santo Rreymundo»¹³.

Casi todos los documentos que figuran en este códice son los que debían marchar a Valencia, aunque alguno de ellos bien pudiera ser que tuviera un destino diferente. Por otra parte los mismos documentos se mandaron a Mallorca y Cataluña. Casi todos ellos tienen carácter de borrador y, por lo tanto, no sabemos si llegaron a mandarse, aunque es muy probable que así fuese. Algunos son de letra original de Herrera, otros de Arias de Loyola. Sólo un documento lleva fecha (2 septiembre 1595) y además está escrito por Herrera. Los demás, aunque no lleven fecha, han de ser datados con las mismas calendas, más o menos. En todo caso son anteriores a la muerte del arquitecto (17 de enero de 1597).

Dejando para otra ocasión hablar de los otros documentos vamos a ceñirnos ahora a tratar del más importante de todos ellos, obra del propio Herrera, aunque es posible colaborase en él Arias de Loyola. Se trata de un «Memorial» o «Instrucción» que debían seguir los encargados de recoger los documentos exigidos por las *Letras Compulsoriales*.

Aunque este «Memorial» conservado en el códice de Madrid debía mandarse a Valencia, sabemos que un ejemplar igual se mandó a Cataluña y a Mallorca. Nos consta que en la isla se llevó a cabo lo mandado por las *Letras Compulsoriales*. No en vano es Mallorca el lugar donde más fervor se ha sentido y se siente por el Doctor Iluminado, pero a pesar de todos los documentos que se mandaron a Roma, muerto ya Juan de Herrera, el resultado fue desgraciadamente negativo.

LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ

¹² Ms. 3364 del s. XV de 279 ff. de papel y pergamino, mezclados. El *Arbor scientiae* abarca los folios 1 al 221. Los documentos a que se alude se hallan en los folios 222 al 268 v.

¹³ Carreras: *El lul·lisme...* p. 57.

T E X T O

Y porque Su Magestad sabiendo tengo mucha devoción a esta causa y noticia de lo que a ello toca y conviene y dessea tanto la brevedad de su buen subçesso, me mandó híçiese la instruction siguiente por donde la expedición de los papeles que se pretenden se guiasse al Señor Virey que la mandasse seguir y ansi digo que:

Lo primero se a de advertir que la compulsoria de Su Sanctidad no pide qualificación ni censura de la persona o doctrina de este sancto de persona ecclesiástica ni secular de qualquier estado o dignidad que sea y assí los papeles que se ymbiaren se an de examinar primero que se cierren y no admitir cossa que a esto toque porque Su Magestad a sido servido seguir de esta manera para que mejor conste de esta verdad por sus fundamentos verdaderos que son los papeles auténticos que se piden y no se embarçe y obscuresca con paresçeres de personas que tienen poca o ninguna noticia de ella y podrían por otra parte estar siniestramente ynformados por la falsedad del libro de Eymeric quales son cassi todos los que oy podrían darlo de lo qual podría recibir la causa notable perjuicio y agravio y a lo menos mucha dilación.

Y ansí solamente se an de embiar los papeles auténticos que se hallaron conformes al tenor de lo siguiente:

Lo que se a de colegir de los archivos y otros lugares públicos y privados del Reyno de Valencia cerca de la defensa de la Causa del sancto martyr Raymundo Lullo es lo siguiente:

Primeramente todos los que se pudieren hallar en todos los archivos de la corona reales y de las ciudades y otros especialmente de los lugares citados avajo en absoluto favor de la persona y doctrina del Sancto Raymundo Lullo de summos pontífices, reyes, reynos, ynquisiciones, universidades y de todas las demás congregaciones y personas de nombre y recomendación como de los clarísimos reyes de Aragón y Castilla hasta Su Magestad.

Todo lo que se hallare auténtico de la sanctidad de toda su vida, predicación a los ynfieles, muerte y martirio y de los milagros después de ella y con testimonio en auténtica forma, de la mata de lentisco que está en Randa y del origen que tuvo, y de la mucha veneración en que an estado y están su sancto cuerpo y reliquias en Mallorca y del lugar que a tenido y tiene en sus yglessias y altares y de la pía afectión y devoción que como a tam admirable, sapientísimo y sanctísimo varón le a servido toda la corona, especial los reynos de Bar-

celona y Mallorca y Valencia y de la reputación en que a estado su doctrina y libros como de excelente y rara erudición y del ynsigne fruto y provecho que an hecho y del grande número y excellencia de sus libros en todas las sciencias procurando collegir lo uno y lo otro de un cathálogo que se halla ympreso dellos en Cathalunmia y dirá del el Sr. Dr. Vila.

Traslado auténtico de las fundaciones y privilegios de todas las cáthedras desta doctrina en varios lugares de la corona commo en Barcelona, Mallorca, Lerida, etc.

Se a de procurar de los dichos archivos y lugares todo lo que se hallare auténtico en raçón de desvanesçer el diabólico figmento y calunnia de Eymeric y en consideración dello todas las qualificaciones que se hicieren de la doctrina y libros de este sagrado mártir en diferentes tiempos y por diferentes tribunales, congregaciones y personas y especial de las proposiciones que le ympuso falsamente y del discurso de la caussa y processo que por esto se fulminó hasta que fue condenado el dicho Eymeric y convencido con su bulla de falsario por autoridad apostólica.

Y especialmente no sólo se an de procurar no sólo todas las letras que dió contra el dicho Eymeric el sereníssimo rey don Juan el primero de Aragón desterrándolo en que se contienen los decretos solos del destierro sino con mucho cuydado se an de buscar las culpas que averiguó contra él que devieron de ser gravísimas pues le movieron a tanta yndignación y yra y a tractarlo tam rigurosamente porque ymportarán muchísimo y se an pedido de Roma por los mayores valedores de esta caussa secreta y publicamente con mucha ynstancia, las cuales culpas aunque en todos los archivos se buscarán se hara particular diligencia en los archivos de Valencia y Tortosa y en el monesterio de Poblet en los años que se citan avajo en las datas de las dichas letras porque el dicho señor Rey en una dellas que fue dirigida al Abat de Poblet dice que le ymbia las dichas culpas que averiguó contra Eymeric para que viesse quam justamente procedía contra él con aquel rigor.

Assí que para buscar y collegir todo lo dicho se discurra por todos los dichos archivos de los Reynos y por todos los demás lugares de ellos públicos y privados, seculares y ecclesiásticos como tribunales, ynquisiciones, monasterios, personas curiosas y finalmente por todos los que dice la compulsoria de la congregación del yndice de Su Sanctidad, ussando para sacarlos de donde quiera que estuvieren de la plena potestad del Reyno junta con la de la dicha compulsoria de Su Sanctidad y letras de Su Magestad y con el auxilio que manda por su carta dé para todo ello el señor virey y por todo ello dé todos los

remedios espirituales como censuras y valiéndose del brazo eclesiástico y sus preladados en virtud de haverles para ello protestado las dichas letras y de todos los temporales que fueren necessarios para que no pueda quedar cossa alguna de todo lo dicho y de lo que a ello conviniere y pudiere valer para sacar esta verdad en claro que no se coliga y saque de donde quiera que estuviere sin que lo pueda detener nadie so ningún color por que esta es la yntención de Su Sanctidad y de Su Magestad y deve ser de esos reynos.

Y en consecuencia de todo ello deven los reynos y cada uno dellos despachar con mucha brevedad personas muy diligentes a todos los lugares dichos adentro y fuera dellos donde se entendiere podrá haver algo tocante a lo dicho espeçialmente a los que de las fechas avajo çitadas se collige mandándoles con letras particulares en virtud de la potestad de todas las sussodichas letras y embiándoles copia de lo que desta ynstrucción a cada lugar conviniere según lo que se pretendiere traer del y exortando a los que fuere neçessario que ussando de los mismos remedios espirituales y temporales saquen y collijan todo lo que se hallare y lo ymbien auténtico a la caveça para que se junte con lo demás.

Se a de procurar la ynformación que hizo el Dr. Vileta de parte del Reyno de Mallorca al santo Conçilio Tridentino en favor de la persona y doctrina del sancto mártir Raymundo pretendiendo se quitassen algunas obras que Paulo 4.^o havia puesto en su yndice aun no publicado por la siniestra relación del libro de Eymeric y con ella el decreto del conçilio en que dándose por satisfecho mandó que se quitassen. Todo lo qual entiendo que está en los archivos de Mallorca y por que sé que el decreto se guarda en los actos secretos del conçilio que están en la Vaticana en Roma y podría estar la ynformación aunque todo se halle en los archivos de algún reyno deve scribir cada reyno a su procura para que en virtud de la compulsoria y de su parte pida a Su Sanctidad mande que se saque de los dichos actos secretos para que antes que se determine se junte con lo demás, y al señor embajador se deve scribir lo mismo y supplicar a Su Magestad quando se le scriba que le mande lo pida de su parte.

Se a de buscar la bulla que el Papa Leon 10 concedió a la isla de Mallorca del reçado, missa y fiesta deste sancto y aunque se halle en los archivos de los reynos a de scrivir cada reyno a su procura a Roma pida se saque de nuevo de los registros originales de Leon 10 y que se se revean todos los registros de los demás summos pontífices dende el tiempo del sancto Raymundo hasta aora y se vusquen si ay otras bullas favorables porque me dicen las ay y que pidan que se rebean assí mismo los registros de Gregorio onceno y se dé fee como

la bulla que fingió Eymeric no se halla en ellos registrada y que se dé también como estando ordenados y cauales en los números de sus folios y días no se pudo perder si la huviera havido para que ultra de la fee antigua que se presenta en el processo fue minado contra Eymeric se presente de nuevo.

Item se a de ordenar a las procuras busquen la qualificación que hiçó el padre Vázquez de la Compañía de Jesús en Roma por mandato de la Congregación del Yndice de las proposiciones que falsamente ympuso Eymeric al sancto Raymundo qualificándolas por los lugares de los libros que cita y se hallará en la dicha compañía o allí dirán donde se hallará.

También se les a de ordenar busquen en Roma los papeles que quedaron por muerte del Doctor Arçeo de Herrera que procurava esta caussa por el Reyno de Cathalunia y en ellos unos discursos que el hiço en favor del sancto Lulio y por desvanecer el figmento de Eymeric y ansimismo una *Apologia* que el licenciado Agustín de la Parra, que sea en gloria, le ymbió, de el mismo yntento dende esta corte.

Se a de procurar con ynstancia una *Apologia* que hiço el Doctor Belver provando lo mismo que entiendo será muy importante y está en Mallorca en poder de algunos especial de la persona a quien quedaron todos los libros que tenía del sancto Reymundo.

Assimismo se a de ordenar a las procuras que todo lo que sobre esto y lo demás del discurso de la caussa se les ordenare lo comuniquen con el Doctor Alonso Ruyz de Rivera Duron, arcipreste de Atiença, asistente en Roma, persona eminente y con el muy reverendo padre Villalbando de la Compañía de Jesús porqué están muy entendidos en todo lo dicho y en lo demás tocante a esta caussa y lo guiarán todo muy bien embiándoles para el dicho effecto traslado desta ynstrucción o de la parte que de ella combinere.

Item que se deven llamar en cada reyno los barones, graves cavalleros o religiosos de quienes por la devoción con el sancto o por otros respectos se entendiere tienen noticia de alguna o algunas cossas de todo lo dicho como al señor Doctor Villa en Barcelona para que adviertan de lo que supieren y dellos se nombre el comissario o comissarios que convinieren para la mejor y más breve expedición y para que se superyntendan a la coleccion de todo lo dicho yntimándoles la gravedad del negocio y quam del servicio de Dios y de su Magestad y de esse reyno será lo que en su prosecución se hiciere de manera que con la mayor brevedad posible se consiga su sancta yntención.

Y para dar mayor luz acordé yngerir en esta ynstrucción las fechas y lugares de los papeles que yo e visto auténticos para que bus-

cándose y sacándose los demás que obiere no se olvide alguno destes y para que de sus fechos se colijan los lugares y archivos donde se a de acudir.

Primeramente unas letras del Rey don Juan el primero de Aragón que contienen el decreto del destierro de Eymeric dadas en Tortosa a diez de octubre de 1393 en los quales hace mençion de otras dadas para el mismo effecto en Valencia a nueve de abril y de otros en Tortosa a veynte y nueve de octubre todas del mismo año.

Assimismo e visto muchos privilegios conçedidos a este sancto y a su doctrina y profesores de ella: uno de el rey don Pedro de Aragón el tercero, dado en Valencia a diez de octubre de 1369; otro del rey don Martín en Zaragoza a veynte y cinco de nobiembre de 1399; otro del rey don Juan el mismo que desterró a Eymeric en el monesterio de Sant Cucufato a doce de setiembre de 1392 y otros tres del rey don Alonso el 4.^o de Aragón: uno en Zaragoza a veynte y cinco de henero de 1425 y otro en Castilnovo de Nápoles a veynte y cinco de henero de 1449 y en este se refiere otro del rey Philipo de Francia, en Verona a dos de agosto de 1311 y el terçero en Zaragoza a diez y seis de henero de 1415; otro del rey don Fernando de Aragón y Castilla el quinto que fue el cathólico en Zaragoza a veynte y uno de febrero de 1503 y otro de la cessárea Magestad del emperador Carlos quinto en Sevilla a once de mayo de 1526. También e visto el proçesso auténtico de todo el discurso de la caussa que se ventiló entre los devotos del sancto mártir Raymundo y Eymeric hasta que fue condenado por authoridad apostólica y conveçido de falsario y su bulla por surrepticia y falsa cuyo original se halla en los archivos de Barcelona en poder de Pedro Dalmacio en los registros del año de 1386 y de Gabriel Caniels en el registro del año de 1409 y en los registros de la vicaría de Valencia y assí mismo se halló todo lo demás que e referido auténtico en los mismos archivos de Barcelona como ynformará el señor Monserrato Carbonello de quien yo los e visto autenticados, los quales se an de ver y examinar todos y los demás de la corona especial los se colijen de los fechos sobredichos haciendo tal diligencia según lo arriba dicho que de la que yo e referido y de todo lo demás que se pudiere hallar y descubrir no pueda quedar nada por collegir y sacar y de todo lo que se colligiere sacado en auténtica forma en manera que haga bastante fee en qualesquier tribunales donde se presentaren dentro y fuera destes reynos se embiará un treslado cerrado a Su Magestad con carta de Vra. S.^a dándole muchas gracias por los favores y merced que a hecho a esta causa y por la que dió ultimamente tam favorable para su embajador como paresçe de la copia que va con estos recaudos supplicándole lo mande embiar

por via de su consejo de estado a su embajador el Duque de Sessa con nueva carta en que le mande que en su nombre y de su parte como la principal de esta causa como lo es y a ssido siempre de todas las demás que tocan al aumento de la religión fuera de los particulares razones porque desta lo es lo presente a Su Sanctidad pidiéndole la determinación desta verdad con la mayor brevedad possible y dirigirse al señor Ferrando Moix para que con acuerdo mío y del señor doctor Arias lo pressente a Su Magestad por su consejo supremo de Estado o de Aragón por haver ymediatamente manado del estas letras y haver de manar lo demás que fuere adelante necessario a esta causa.

Otro traslado con la misma authoridad a de ymbiar cada reyno a su procura con carta para Su Sanctidad y congregación del yndice o supplica muy cumplida en que con muy piadosas y fuertes razones se le pida y suplique lo mismo pues las ay, con orden que lo dé al Sr. Embajador con carta de Vra. S.^a en que se le suplique lo presente o haga pressentar a Su Sanctidad en nombre de cada reyno, mas apoyado con el favor de Su Magestad y suyo para que en todo sea Su Magestad declarado parte principal con los reynos.

Otro traslado se nos ymbiará aquí a los devotos especial a mí y al señor doctor Arias para que en las ocassiones que se nos ofrezcan hagamos las diligencias necessarias con la general y los demás tribunales con poder del reyno para poderlos hacer con authoridad vastante para que aprobeche y para que en un tratado que a hecho el dicho señor doctor Arias de la defenssa deste bendito mártir y su doctrina y libros y de la reputación de los reyes y reynos que lo an deffendido y de la demostración del perniciosso figmento de Eymeric y aguarda estos papeles se pongan los que fueren nuestros con otro se quedará Vra. S.^a y lo mandará poner de nuevo en los archivos reales y de essa ciudad para memoria de la posteridad y de lo que sobre esto en otro tiempo por negligencia o ynorancia de los advenideros siglos subcediere como aora a subcedido.

Y porque esta ynstrucción se a hecho común para todos tres reynos tomará Vra. S.^a della lo que conviniere para sacar los papeles que se pudieren hallar en los archivos de todo esse reyno y de los circunvecinos y aún que se sepa ay algunos en ellos que están en los de otro reyno que también los a de ymbiar no por esso se dejen de sacar porque todos los posibles vayan por vía de cada reyno por si, que esto ymportará porque tenga mayor authoridad.

Que en las súplicas y cartas que se escribiere a Su Sanctidad y a Su Magestad y al señor duque de Sessa, su embajador, y a las procuras

se deven expressar muy claros los yntentos que lleva Vra. S.^a en esta causa y en lo que en ella se actuare, es a saver que sea restituído el sancto mártir Reymundo en la reputación que por esta calumnia podrá haver perdido declarando la justicia de su caussa y verdad cathólica de su doctrina y libros y la falsedad de dicha calumnia de Eymeric y sequaces por authoridad apostólica confirmando lo declarado sobre ello en otros tiempos y en quanto fuere necesario declarándolo de nuevo y lo demás que requiere esta pretensión y en virtud desta declaración que se dé decreto y bulla expurgatoria del *Directorio* de Eymeric y de todos los demás libros de otros authores que temerariamente le an seguido en todo lo que offenden la sancta memoria deste sancto mártir y la reputación de su doctrina y libros para que luego se trate de la canonización de su persona.

Y convendrá mucho junto con poner en execución todo lo dicho puntualmente pedir letras a los señores prelados en virtud de las de Su Sanctidad y de las de Su Magestad en que manden sopena de yncursión de graves censuras *ipso facto* a todas las personas de cualquier estado, dignidad y condición que sean manifiesten, entreguen y declaren ante la universidad de los señores jurados todo lo que supieren en absoluto favor del sancto Reymundo y de su doctrina en razón de declarar la falsedad de la calumnia de Eymeric o que en qualquiera manera pueda tocar a la expedición desta causa, las quales letras se manden leer mientras durara la colección de los papeles en las iglesias en los días de mayor concurso y fixarse en sus puertas y en todos los lugares publicos.

También se a de advertir que debajo de lo que dicen las letras que se pueda colegir todo lo que ubiere y se hallare en los archivos y otros lugares públicos y privados tocante a la defensa desta causa se incluyen papeles y libros porque estriva en qualificar las proposiciones que le impuso Eymeric al sancto Raymundo y de camino su doctrina lo qual no se puede hacer sin copia de la mayor parte de sus obras y en demostrar como en la misma forma a sido ventilada, concludida y sentenciada esta causa en favor del sancto Lullo por auctoridad apostólica, lo qual no se puede hacer sin copia de los procesos que sobre ello se fulminaron y los demás rrecaudos necesarios y por tanto se pueden colegir y sacar de los archivos y otros cualesquier lugares públicos y privados por virtud de las dichas letras todos los papeles y libros que se hallaren de los lugares públicos como archivos reales o de la ciudad sin interese alguno y pagando su justo precio por los libros que en poder de personas particulares se hallaren si graciosamente no quisieren servir con ellos a tan sancto intento y así de todos los que se hallaren en poder de tales personas que pidan inte-

rese se hará una memoria dellos y de su justo valor y se nos remitirá para que se enbie (si los tales libros no se tubieren por acá) y todos los demás se embiarán con todos los papeles que se coligieren con la brevedad posible imbiándolo como se fuere recogiendo para que se gane más tiempo.

Y en lo que en esta instrucción se trata de lo que se deve escribir a las procuras se advirtió para los otros reynos y así se tomará de toda ella lo a que la colección que de todo lo dicho se pudiere hacer en ese de Valencia lo que conviniere dejando lo otro.

(Biblioteca Nacional de Madrid,
ms. 3344, f. 232-238 v.)

BIBLIOGRAFIA

I

BIBLIOGRAFIA LULIANA Y MEDIEVALISTICA

LULLE, *L'Arbre de Philosophie d'Amour, Le livre de l'Ami et de l'Aimé et choix de textes philosophiques et mystiques*. (Traduction et notes par LOUS SALA-MOLINS, Professeur à la Maioricensis Schola Lullística), Aubier Editions Montaigne, Paris, 1967, 422 pages.

A manera de introducción a los textos lulianos que el Sr. Sala-Molins ha traducido a la lengua francesa y presenta en este libro, ¿se pregunta si, al hablar de Ramón Llull, nos referimos a un charlatán o a un genio. O sea que se denuncian todas las inculpaciones que se han lanzado sobre al autor del *Libre de contemplació en Déu*, para deshacerlas con brevedad y acierto, con el fin de mostrar al auténtico Maestro mallorquín.

Para la realización de su propósito el Sr. Sala-Molins sigue la línea histórica de su vida, y para iluminación, también traducido al francés el texto de la *Vita beati Raymundi Lulli*, conocido por *Vita coetanea* o autobiografía, cuya edición crítica se publicará en la edición *Raimundi Lulli Opera latina* iniciada por el Prof. Friedrich Stegmüller y continuada, bajo la dirección de sus discípulos, los Dres. Riedlinger y Madre, profesores de la universidad alemana de Freiburg.

Para el conocimiento *del hombre y de su obra* el Sr. Sala-Molins presenta un cuadro de la obra escrita de Ramón Llull y de las ediciones modernas de la misma.

Para reflejar el espíritu y mostrar la personalidad de Ramón Llull, se publica un estudio dedicado a *Philosophie et Mystique* y otro sobre *Les sources de la pensée lullienne*, que preceden a diversos pasajes del *Libre de Blanquerna*, del *Libre del gentil e los tres savis*, d'*Arbre de sciencie*, del *Libre de contemplació en Déu* i de *l'Art de contemplació*, a los que siguen las dos obras lulianas que constituyen la médula del Libro, cuya publicación ayudará a difundir

entre los lectores de habla francesa el verdadero retrato del Ramón Llull que pisó tantas veces y por tantos caminos el suelo de Francia.

S. G.

RAMON LLULL, *Llibre d'Amic i Amat* (Alvar Maduell, *Trets de la fisonomia lul·liana*), Edicions 62, Barcelona, 1966, 180 pàgines.

El capuchino P. Alvaro Maduell, autor del importante estudio sobre «*Llull i el Doctorat de la Immaculada*», publicado en esta revista ESTUDIOS LULIANOS, ofrece al lector contemporáneo el encantador y famosísimo *Llibre d'Amic i Amat*, de Ramón Llull, en grafía catalana de nuestros días y acompañado de una semblanza y de la «*Vida de Ramon Llull*».

Es muy de alabar esa realización del lulista capuchino, profesor de Teología en el Colegio que su Orden posee en Sarrià (Barcelona), porque, a más de poner en manos de numerosos lectores el expresado libro luliano, presenta al auténtico Ramón Llull a la mentalidad de hoy, a la que ofrece los aspectos más genuinos de su fisonomía, de una manera tal que no puede dejar de ser comprendido, ni admirado.

El Ramón Llull del P. Maduell «*pretén de ficar dins cadascú una convicció racional, i aquest sol gest l'exposa a passar, de grat per força, com a personatge illús i pintoresc. El cas és que amb l'illusió de fer veure els homes d'una manera assenyada, amb l'intent de posar en circulació les idees més garantides en un pla de bel·ligerència ordinària, i entusiasmat amb l'eficàcia dels llibres, ell passa la vida sencera amb la ploma als dits, escrivint sense parar*».

Era «*cristià en un sentit tan ple i personal, que ha arribat a semblar un cristià d'una altra sèrie*». «*Autodidacta, s'anticipa al seu temps en el plantejament de molts problemes, així com en la previsió de solucions*».

A los jóvenes de hoy, que piden autenticidad, les interesará conocer a ese Ramón Llull «*tan exigent i rectilini... en la manera de pensar com en la de comportarse, i tanmateix es mostra accentuadament cortès, afectuós i amable en el tracte amb la gent*»... «*Sap que les obres són la millor demostració d'un amor, i per això procura d'actuar intensament, sense parar, no solament per evitar que s'apagui l'amor que té a Déu, ans per atiar-lo fins al màxim*».

Interesa, además al mundo moderno, la figura de hombre que llevaba una vida toda ella dinamismo —escribir, hablar, interceder y correr todos los caminos del mundo conocido— y que la hizo compatible con la mística. «*La continuada contemplació de Déu afermava els seus convenciment i aprofundia les seves certeses; li ensenyava noves vies d'amor, i omplia el seu esperit en totes les hores del dia. Ramon Llull no fou el místic desconnectat de la realitat i densentès de les necessitats dels seus germans, els homes*».

A esto, hay que añadir que «*la silueta cristiana de Ramon Llull s'enriqueix encara amb els trets de missioner, d'ecumenista, de reformador, de laic conscient d'ésser Església, d'apòstol seglar...*».

Este Ramón Llull —el auténtico—, cuyo retrato reflejan los estudios que el P. Maduell ha hecho de su persona y de su obra, presenta al hombre moderno el «*Llibre d'Amic i Amat*», que engendra encantos evangélicos y se lee con la edificación que obra en los espíritus el librito de la «*Imitación de Cristo*».

G. P.

A. LLINARÈS, *Les conceptions physiques de Raymond Lulle: De la théorie des quatre éléments à la condamnation de l'alchimie*, en *Les Etudes philosophiques* 4 (oct. — décembre 1967) 439-444.

El autor vuelve sobre el debatido tema del alquimismo de R. Llull. A principios de siglo ya Pierre Duhem había visto que Llull ni fue ni podía ser alquimista. A los textos de Duhem, Llinarès añade los copiosos y tajantes del *Libre de meravelles*.

Después de las advertencias del P. Pasqual, Probst, Carreras Artau y el decisivo y reciente estudio de la italiana Paola Zambelli, no quedan ya dudas posibles al respecto y causa estupor que todavía en la ed. 1957 de la *Encyclopédie de la Pléiade*, p. 345-47, Llull figure como alquimista.

Antonio Oliver, C. R.

A. LLINARÈS, *L'idée de nature et la condamnation de l'alchimie d'après le «Livre des merveilles» de Raymund Lulle*, en el vol. *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del III Congresso internaz. di filosofia medioevale (Passo della Mendola —Trento— 31 ag.-5 sett. 1964)* p. 536-41.

En esta comunicación el Dr. Llinarès subraya una gran verdad luliana: la contemplación de la naturaleza conduce al conocimiento de la realidad y al descubrimiento de Dios. Y para Llull, partiendo de su teoría de los elementos, la naturaleza de las cosas es inmutable; particularmente, explica él, la de los metales. El cap. 35 del libro VI del *Libre de meravelles* está consagrado al problema de la alquimia y de la transmutación de los metales. Para Llull la cosa es definitiva ya a priori: no se puede admitir la transmutación de la materia, y, en consecuencia, hay que condenar a los alquimistas que pretenden lograrla.

Llull contempla con sorna el esfuerzo inútil de la alquimia y habla de ella con un desdén que no deja lugar a dudas. Hay que agradecer al Dr. Llinarès esa luminosa reunión de textos que deberían ya acabar con la leyenda de un Llull alquimista, aunque las leyendas tengan una vida tenaz, como afirma él mismo.

Antonio Oliver, C. R.

RABADE ROMEO, SERGIO, *Guillermo de Ockam y la filosofía del siglo XIV*, Madrid, C. S. de I. C., 1966, 24 x 17, 184 pp.

El Dr. Sergio Rábade dota, con este libro, a los países de lengua castellana de una obra de contenido tan claro como completo y documentado sobre Guillermo de Ockam, que ayuda, sobremanera, a poder penetrar en el siglo XIV, para el estudio de su pensamiento.

Con este estudio sobre Ockam podrán formularse, de manera más precisa, las relaciones de aquella centuria con la época moderna, bajo el respecto de que ésta ha desarrollado posturas germinalmente pertenecientes a aquélla.

El estudio del Dr. Rábade ofrece una ambientación histórica y doctrinal, una exposición del pensamiento de su monografiado y un dictamen sobre el valor de su filosofía. Con lo cual, los estudiosos tienen los datos suficientes para señalar el lugar que corresponde al franciscano discípulo de Escoto en la filosofía del siglo XIV.

G. P.

CASCIARO, J. M., *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y de la revelación*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1969, 259 págs.

En esta obra se trata el asunto que expresa su título; pero, sobre todo, se investiga sobre qué influjo pudo recibir el Doctor de Aquino de la filosofía árabe y judía con relación al mismo tema.

También se analiza la influencia que Santo Tomás pudo recibir directamente de la época cristiana, concretamente, de la escolástica anterior a la suya.

El autor afirma que «más de los dos tercios del temario de las cuestiones del tratado de Santo Tomás está extraído —directa o indirectamente— del temario de la especulación islámico-judaica».

¿Influyó Santo Tomás en Ramón Martí? A las opiniones del autor se ponen reparos. Mas es innegable el mérito de su estudio que muestra los fundamentos teológicos sobre la profecía y la revelación en Santo Tomás y hasta el siglo XIII teológico.

S. G. P.

FERRUA, A., *Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*, Ed. Domenicane, Alba (Italia), 1968, 411.

Este libro no es una biografía de Santo Tomás de Aquino; sino que contiene todo cuanto puede servir de fuente para una biografía crítica del santo Doctor.

Todos los documentos que contiene la obra son anteriores al año 1325; con una sola excepción. La Bula, en efecto, de su declaración

de Doctor de la Iglesia fue firmada por San Pío V, cuyo pontificado llenó los años 1566-1572.

He ahí las fuentes que se publican: *La Historia beati Thomae Aquinatis* de Guillermo Tocco (escrita en 1318-1320), la *Legenda sancti Thomae Aquinatis*, de Bernardo Gui (escrita en 1318-1324), el *Processus canonizationis sancti Thomae Aquinatis* (abierto el día 10 de noviembre de 1321), pasajes de la *Historia ecclesiastica nova*, acabada antes de 1316-1317, y de los *Annales* de Tolomeo di Lucca, redactados entre los años 1303-1308; la *Vitae fratrum* de Gerardo de Grachet, escritas antes de 1271 y el *Bonum universale de apibus* de Tomás de Cantimpré, escrito terminado en 1263.

A cada uno de estos documentos precede una breve introducción, redactada en italiano. La «Présentation» (de nueve páginas) pertenece al historiador P. Antoine Dondaine, presidente de la Comisión Leonina.

G. P.

CYRILLE VOGER, *Le pécheur et la pénitence au Moyen-Age*, Ed. du Cerf, Paris, 1969, 248 pages, 17,5 x 11,5 cm.

El presente volumen es continuación de otro anterior —también obra de Voger— titulado «*Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*», que pertenece a la misma editorial.

El libro consiste en una colección de textos, muy acertadamente escogidos, que sirven para dar a comprender la evolución de la institución penitencial y su regulación disciplinaria, desde el siglo VII al XII.

En los textos del libro que presentamos, pertenecientes a la época señalada, aquélla —la institución penitencial— aparece ya tasada y detallada de manera minuciosa; precisamente en virtud de influjo anglosajón. Este aspecto hace que casi se vacíe de todo sentido religioso, lo cual conduce a los intentos de una reforma, que fracasa, durante la época carolingia. En el siglo XII se logra, con la ayuda del brazo secular.

La disciplina penitencial, en virtud de esa reforma, quedó definida del siguiente modo: 1) Una penitencia pública para las faltas particularmente escandalosas. 2) Las peregrinaciones, para las faltas públicas. 3) La penitencia privada, para las faltas ocultas.

Los especialistas saben que al situarse ante el asunto de la disciplina penitencial, se hallan a la presencia de un tema singularmente difícil. Pero el Prof. Cyrille Voger, de la facultad teológica de Strasbourg lo ha tratado con suma claridad y precisión, cualidades que hacen de su obra un libro de alto valor teológico-histórico.

G. P.

GARCIA CRUZADO, O. S. A., *Gonzalo García de Villadiego, canonista salmantino del siglo XV*, C. S. de I. C., Madrid, 1968, XVI, 288 pp.

El gran mérito del trabajo consiste en que versa sobre una documentación inédita y que la investigación se ha realizado con ajustamiento a las más severas normas de la crítica y técnica modernas.

A esto se debe que se nos presente al Gonzalo G. de Villadiego auténtico, tal como lo conocieron sus coetáneos y con el prestigio de que gozó entre ellos.

Se describe el marco histórico en el que creció la gran figura de nuestra ciencia jurídico-canónica. Se estudia la de su época, y especialmente la de la universidad de Salamanca.

Dentro de ese marco se analizan, con brevedad, los escritos de Gonzalo García de Villadiego, y se estudia el contenido de cada uno de ellos; y, para que nada faltara a una obra que quiere ser rigurosamente científica, se añade un Apéndice que contiene la edición crítica de las obras inéditas.

En resumen: una obra que responde, de manera cabal, al momento presente de la investigación histórica.

S. G.

P. EDOUARD PARENT, O. F. M., *Ephrem Longpré, un mystique franciscain de notre temps* (Journal spirituel et lettres), Beauchesne, Rue de Rennes, 117, Paris, 1969, 323 págs.

El P. Ephrem Longpré, durante los años de su vida, hasta su muerte, ocurrida el año 1965, fue conocido como eminente medievalista; y, en el campo del lulismo, reconocido como el Patriarca del actual florecimiento de los estudios lulianos, en virtud de su artículo *Le bienhereux Raymond Lulle*, publicado, en 1926 en el *Dictionnaire de Théologie catholique*, de cuyo fascículo LXXIV llena 69 columnas. El mismo hecho de haber sido designado para dirigir la publicación de la edición crítica de las obras de Escoto, constituye una prueba del prestigio de que gozaba, como medievalista en la orden franciscana a la que pertenecía.

En el *Mémorial Doucet-Longpré* (Editions «Culture», Québec, 1966) Yvonne Peter, colaboradora del P. Longpré, bajo el título de *Souvenirs personnels* escribió un artículo, en el que, además de describir sus empresas científicas en los campos de la Cristología, de la Mariología y del Franciscanismo, definía al sacerdote y director de almas, al hombre que amaba Canadá y su familia, al literato y artista y al hombre espiritual. Además, el P. Edouard Parent lo estudiaba bajo el aspecto de *Un scotiste canadien-français*, y publicaba, además de una reducida biografía, los 288 títulos de sus escritos.

Tal era el hombre que el mundo conocía en el P. Longpré; y como mero prestigioso medievalista-lulista-franciscanista habría pa-

sado a la historia, si, a raíz de su óbito, gracias al hallazgo de sus notas espirituales, no se hubiera descubierto al hombre de Dios, al religioso y sacerdote de vida ejemplarmente ascética.

Ese «*Journal spirituel*», juntamente con las cartas escritas por él a sus familiares, a sus superiores religiosos y a sus amigos han revelado a un Padre Longpré, hombre de una intensísima vida interior. «*Voilà le but de toute ma vie* —escribe el 7 de julio de 1918, con motivo del retiro espiritual de preparación para la ordenación sacerdotal— *J'ai pris cette résolution, mon Dieu, avec décision*».

Y, como prueba singularmente válida de su espíritu de obediencia, puede aducirse ese texto de su diario espiritual, que contiene palabras de un alma singularmente atribulada (que vierte su dolor en la voluntad de Dios) las cuales fueron escritas, en 1938, con motivo de haber sido relevado de su cargo de director de la «*Sectio Duns Scoti*»; de Quaracchi (Firenze) y de la empresa de la edición crítica de las obras del Doctor Sutil.

«*Dominica in albis*—, escribe. *A midi, je reçois une lettre de Rome, m'annonçant ma déposition comme préfet de la section de Duns Scot. L'effort de toute ma vie est brisé. J'ai passé la plus grande partie de l'après-midi et de la soirée au pied du Saint-Sacrament et en prière devant le Coeur de Marie, pour me résigner à la volonté de Dieu et reprendre courage. Fasse le ciel que le Collège Saint-Bonaventure (de Quaracchi) continue. Je ne puis le taire: tout mon coeur y es attaché*».

Una obra, esa del P. Parent que nos hace sentir la presencia de un místico de nuestros días, al que conocimos, con el que hablamos y cambiamos crecido número de cartas, de cuya colaboración sabia se nutrió esta «*Maioricensis Schola Lullistica*».

S. Garcías Palou

YVES. M.-J. CONGAR, *L'Ecclésiologie du haut Moyen Age (De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome)*, Les Editions du Cerf, Paris, 1968, 420 pages.

El P. Congar escribe esta obra convencido de su importancia para la teología de *Ecclēsia* y por el servicio que puede prestar a la causa ecuménica. La historia, en efecto, pone en duda el valor de algunas tesis que hoy se cree que pueden mantenerse con firmeza y, por otra parte, demuestra que pertenecen al tesoro de la Tradición católica algunos valores olvidados.

El período eclesiológico estudiado se define en el mismo título del libro, o sea desde el año 590 hasta la desunión de Roma y Bizancio, o sea hasta el año 1054, que señala el segundo período del Cisma, cuyo primer período comienza el año 857 en que Focio ocupa la sede del digno Ignacio.

El autor, que tiene proyectado escribir la historia de la Eclesiología, presenta en este libro el desarrollo y formación evolutiva de la idea de «Ecclesia» en el período antes descrito.

En la primera sección, titulada «*L'Eglise en elle même*», se deja en claro que la realidad «Ecclesia» no ha cambiado en lo esencial a través de los tiempos. En la segunda, que lleva por título «*Le Pole temporel de l'Ecclesia*», demuestra que la idea «Ecclesia» es utilizada aquí para designar la «Christianitas». En la tercera sección, que lleva por rótulo «*L'Orient. Accord et divergences avec Rome*» analiza la manera como se interpretaban los hechos en Oriente, hasta llegar al Cisma.

La solidez de la obra del P. Congar es manifiesta. Se basa, en efecto, en textos litúrgicos, escritos didácticos, comentarios escriturísticos, textos canónicos...

La obra completa —que el P. Congar se ha propuesto escribir— logrará lo que él lleva en el pensamiento o sea que pueda ser utilizada para el conocimiento más exacto de las ideas eclesiológicas, para el diálogo ecuménico y para la causa de la unidad.

Este libro del P. Congar contiene una excelente síntesis de la historia de la Eclesiología para la época que corre desde San Gregorio Magno a la desunión entre Bizancio y Roma.

S. G.

BARTOMEU GUASP GELABERT, PREVERE, *La Vida ermitana a Mallorca (Epoca anacorética)*, Palma, 1969, 146 planes.

Mn. Bartomeu Guasp, especialista en temas histórico-eremíticos relativos a Mallorca presenta la obra *La vida ermitana a Mallorca* después de haber publicado, en 1942, la segunda edición de su estudio *Una flor del desierto. Vble. Ermitaño Juan de la Concepción Mir y Vallés. Después de residir en el castillo de Alaró, su pueblo natal, cabe la Virgen del Refugio, pasa a Valldemosa donde funda el actual Cenobio de Trinidad* (Siglo XVII) También corre de molde, desde 1946, su libro escrito sobre *La Vida ermitana a Mallorca des del segle XIII a l'actualitat*.

Mn. Guasp opina que la vida eremítica precedió, en Mallorca, a la conquista de 1229 y, mantiene principalmente, que «*la professió ermitana començà aquí l'endemà de la Reconquista*» y perfumó los cuarenta años que mediaron entre aquélla y el día en que Ramón Llull se retiró a la soledad. «*Llull no posà aquí els fonaments d'aquesta classe d'ascetisme; fou sí el qui millor la compreguè i la visqué*».

El autor de la obrita «*Eremitismo luliano*», compuesto en 1946 y publicado en Mallorca en 1952, dedica, en la obra que hoy reseñamos, diez páginas a «*El gran Asceta del segle XIII, Ramon Llull*», en las que describe su presencia en las soledades de Randa y Miramar y recoge pensamientos sobre la vida eremítica, sacados de la

Doctrina pueril, del Libre de Contemplació en Déu y del Libre de Blanquerna.

Al centrar su estudio en el siglo XIV señala la vida eremítica masculina de Felanitx, Randa, Pollensa, Escorca, Bellver y Sant Juan y la femenina de Pollensa, Mancor, Felanitx y de Inca.

Después de describir algunos aspectos de la vida eremítica, trata del eremitismo mallorquín de los siglos XV y XVI en Sant Juan, Alcudia (en la Victoria?), Pollensa (Ternelles), Algaida y Lluçmajor (Randa, Sant Honorat, Cura y Gràcia) Sóller, Mancor, Valldemossa y Montuiri.

El eremitismo isleño de la primera mitad del siglo XVII se localiza en Petra, Sant Juan y Alaró; y su figura cumbre es el Venerable Juan Mir, conocido, en la Ermita, por Fra Joan de la Concepció de Maria Santísima, a quien Mallorca tuvo por santo, una de las cuatro figuras grandes del panorama eremítico de Mallorca, que son Ramón Llull, en el siglo XIII, Arnau Desbrull, en el siglo XIV; Antoni Castanyeda en el siglo XVI y Juan Mir en el siglo XVII.

Una obra de líneas muy definidas, que señala, con precisión, el lugar que a Ramón Llull corresponde en la historia del eremitismo mallorquín.

S. G.

ANTONIO TRUYOL, *Dante y Campanella (Dos visiones de una sociedad mundial)*, Editorial Tecnos, Madrid, 1968, 172 páginas.

Por razón de la común preocupación —de Dante y Campanella— por la instauración de un orden pacífico de convivencia de alcance mundial —basado en un gobierno central, sea temporal, sea espiritual— se reúnen en este libro el pensamiento de los dos famosos poetas —aunque en medida distinta— de Italia.

El Dr. Truyol enmarca la doctrina de cada uno de ellos en su respectiva biografía, a cuyas fechas se hace acompañar la relación de otros principales sucesos acaecidos al mismo tiempo, que sitúan al lector en el instante histórico que aquellos dos personajes vivieron.

Lás páginas relativas a Dante recogen su teoría del «*imperium mundi*», que está contenida, esencial y principalmente como su pensamiento político, en el tratado latino *De monarchia*.

La sociedad del género humano tiene en Dante una entidad propia como tal. Los reinos han de enmarcarse en una unidad superior —la «monarquía temporal»— la cual abarca a todo el linaje de los hombres, bajo una unidad de mando.

La significación peculiar de Dante, en la historia del pensamiento político, es la de haber dado la formulación doctrinal más rigurosa de la teoría de la monarquía universal, la única comunidad a la que pueden atribuirse los predicados de autosuficiencia y perfección, exigidos por Aristóteles.

Todos los argumentos acumulados por la Edad Media en favor de la forma monárquica de gobierno, los recoge Dante y los aplica a la monarquía universal, en la que el Emperador no ejercía un gobierno directo sobre los cristianos, sino una función tutelar y arbitral sobre los monarcas y repúblicas. O sea que, según Dante, la monarquía universal no implicaría la destrucción de principados y repúblicas particulares.

El pensamiento de Dante relativo a las relaciones entre el Imperio y el Papado sufrió una evolución. En el tratado *De Monarchia* subraya la autonomía del poder temporal frente al espiritual. En la *Divina comedia* ensalza la comunidad de acción de ambos.

El ideal político-religioso de Campanella es el gobierno de la humanidad por Jesucristo, ejercido a través del Sumo Pontífice como Vicario suyo en la tierra y cabeza de la Iglesia, a la cual debe estar sometido todo poder temporal. Ello implica que el Papa, representante de Dios en la tierra, sea, al propio tiempo, Rey supremo, por encima de los príncipes y señoríos particulares.

Esa teoría de la monarquía universal pontificia no podía menos de traer consigo importantes consecuencias en el ámbito jurídico-internacional, como en el caso de la ocupación del Nuevo Mundo por los españoles.

Vitoria y sus seguidores escolásticos elaboraron las bases de un derecho de gentes natural al alcance universal, fundado en los principios de la igualdad de los Estados y la reciprocidad. Pero Campanella, en contraste con Vitoria y Soto, veía en las Bulas de Alejandro VI un título jurídico suficiente de la conquista, pues el Papa no había actuado sólo como árbitro entre Castilla y Portugal, sino como juez y señor del orbe...

Otra consecuencia jurídica-internacional de la plenitud pontificia, según Campanella, consiste en el derecho del Papa de deponer a príncipes y monarcas recalcitrantes.

En una palabra, una doctrina que implicaba la vuelta al agustinismo político de la alta edad media y a la concepción de Ramón Llull.

La obra del Dr. Truyol, escrita con una claridad de gran profesor universitario, resume un capítulo muy característico del pensamiento político medieval.

G. P.

PETIT, O. PRAEM., FRANÇOIS, *La réforme des Prêtres au Moyen-Age (Pauvreté et vie communes)*, Les Editions du Cerf, Paris, 1968, 179.

El P. Petit muestra el origen de la Orden premostratense vinculada a la reforma del clero, que motivó la fundación de los *canónigos* y de las iglesias mayores llamadas *colegiales*.

San Agustín, nombrado obispo, exige de sus presbíteros y de sus diáconos la vida de pobreza, con la renuncia a toda propiedad personal. Otros obispos imitaron su ejemplo. Aquellos que se sujetaban a la norma que les correspondía, recibieron el nombre de *canónigos* (*canonici*, de *canon*), palabra que aparece el año 356.

Con este motivo, se desarrolla la vida litúrgica y se forman comunidades de monjes —en Roma y Jerusalén— en torno de las basílicas para celebrar el oficio divino de día y de noche, como se hacía en los monasterios. Luego el *presbyterium* —cuerpo de presbíteros— asegura esa celebración en todas las iglesias; para lo cual hacía falta una regla de vida.

El primero que lo logra, es Crodegando (llamado también Crodegango), obispo de Metz, en 755. Reunió a los clérigos de la ciudad episcopal en una casa dependiente de la catedral. Vivían juntos, comían juntos y juntos celebraban el oficio divino diurno y nocturno. Cada mañana se celebraba *capítulo* (cabildo) y luego los clérigos prestaban ministerios en las iglesias de la ciudad, que les eran señaladas. Pero estos *canónigos* no estaban sujetos a voto de pobreza.

Para Carlomagno, todo monje tenía que someterse a la regla de San Benito y todo clérigo tenía que ser *canónigo*. «O monjes o canónigos» dijo el Emperador. Y todos, bajo la misma regla de San Benito. Se mantenía, en efecto, la decisión de Crodegando sobre la propiedad personal.

Bajo la presión imperial, el éxito fue espectacular. Se restauraron los *claustros catedralicios* (las casas donde vivían los canónigos), y se fundaron las iglesias *colegiales* (colegiatas).

Al final del siglo IX comenzó a debilitarse la vida común de los *cabildos*, debido en gran parte al hundimiento del Imperio carolingio. Vino la *simonía*, en la provisión de beneficios; y lo que es más grave el *nicolaísmo*. Los sacerdotes y obispos se casaban.

Como remedio para estos males se señaló el del voto de pobreza, añadido a la vida absolutamente común. O sea, que la tendencia fue la de hacer de todo clérigo un religioso; y así se realizó en gran parte de Europa. En las *catedrales* y en parte de las *colegiales*. En el Norte, las catedrales y colegiales continuaron seculares. Muchas iglesias regulares se federaron en congregaciones. Los premostratenses fundados, en 1120, por San Norberto, contaron con 450 monasterios sobre los 2.500 del orden canonical.

Surgieron divergencias en la interpretación de la regla. Unos (*ordo antiquus*) escogieron una vida de austeridad ajustada a un ministerio absorbente. Otros (*ordo novus*) patrocinan *mayor* austeridad (vestidos de lana sin ropa blanca, abstinencia perpetua y ayuno continuado o, a lo menos, la mitad del año. El *ordo novus* (Premonstratense) se extendió sobre todo en el Norte, donde las iglesias nuevas se fundaban en un mundo donde todo el ministerio estaba ya asegurado.

Al espíritu moderno hay que decirle que aquella concepción del sacerdocio respondía al hecho de que el mundo había invadido la Iglesia; al contrario de hoy, en que el mundo ha huído de la Iglesia.

Externamente, la jornada del *canónigo regular* era casi monástica; pero no era un monje; sino que, como los apóstoles, «se dedicaban a la oración y a la palabra de Dios».

Sin embargo el de los canónigos regulares fue meramente parcial. No reforman todo el clero de Occidente; porque el clérigo del Norte no se quiso ajustar a la vida religiosa, a la que admiraba. En segundo lugar, porque se multiplicaron las parroquias, y el clero secular, que había de servirles, era difícil de agrupar en comunidades religiosas.

Han quedado los canónigos regulares, manteniendo la verdad de que la contemplación y la plegaria son el sostén no sólo del ministerio carismático y extraordinario, sino del ministerio jerárquico y ordinario.

A continuación del interesante estudio del P. Petit se ofrece una colección de textos —que forman el cuerpo de la obra— elegidos para dar una idea de lo que ha sido la vida de los canónigos regulares, en sus estructuras y nuevos ideales, en su vida y en sus problemas, en su ministerio, su irradiación e influencia, su ecumenismo y su acción ante la cuestión judía.

G. P.

SULPICE SÉVÈRE, Vie de Saint Martin, I (Introduction, texte et traduction par *Jacques Fontaine*) 1967, 345 pages. II (Comentaire par *JACQUES FONTAINE*), 1968, 894 pages Éd. du Cerf, Paris.

El vol. I de esta obra contiene el texto latino y la traducción francesa de la *Vita S. Martini*, que van precedidos de una *Introduction* sapientísima que ofrece el marco histórico y un estudio de los valores literario, espiritual e histórico de aquélla. El Dr. Fontaine dedica 33 páginas a problemas críticos que se plantean en torno del escrito de Sulpicio Severo.

El Vol. II es, como indica el título, un comentario al texto, que consiste en un meticuloso y eruditísimo análisis de los hechos narrados. El ilustre profesor de la Sorbona reúne todos los datos que se relacionan con el Obispo de Tours con todos los acontecimientos de su vida juntamente con los de sus fundaciones. A tan valioso comentario de índole histórico añade referencias lingüísticas en el plano más alto de la más crítica investigación científica.

S. G.

II

BIBLIOGRAFIA CIENTIFICA SELECTA

Notas bibliográficas

SCHILLEBEECKX, E., *El mundo y la Iglesia*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, 453 pp.

Esta obra se halla integrada por un conjunto orgánico de temas del momento teológico presente.

Se estudia el encuentro de la Iglesia con el humanismo moderno, la responsabilidad del intelectual y de la universidad, el mundo en el plan de la salvación y en su vinculación con la Iglesia, la sacramentalidad de ésta, la «mundanidad», como lugar de la realización de la salvación...

En el pensamiento del afamado dominico, Iglesia y mundo no pueden aparecer como un dualismo, porque aquél no puede ser calificado de forastero, sino que es calificado teológicamente por la fe.

El autor habla de un «cristianismo implícito» que muestra una nueva y más amplia faz de la Iglesia.

Se pregunta qué significa «ser —en—el—mundo—»; y la respuesta puntualiza que hay que contar con una noción teológicamente genuina del acontecer mundanal.

En la obra del P. Schillebeeckx se ofrece una optimista y bella visión del mundo y de la Iglesia, y de sus relaciones mutuas.

MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la Théologie byzantine*. Éd. du Cerf, Paris, 1969, 300 pp.

El autor estudia la historia de la Cristología de la época posterior al Concilio de Calcedonia (451), cuyo movimiento general de las ideas analiza.

Es decir, que no se trata de una obra completa; pero sí de un estudio histórico que nos describe las grandes corrientes del pensamiento cristológico bizantino.

Estudia la época que media entre el Concilio de Constantinopla (553) y la caída de Bizancio (1453), y prueba que la cristología oriental se ajusta, con toda fidelidad, a la ideología de los Padres griegos: «Dios se hace hombre, para que el hombre pueda participar de la divinidad».

Esta deificación ha sido recogida por teólogos de nuestros días. Con lo cual, se pone de manifiesto la actualidad del pensamiento patristico.

MCKENZIE, J. L., *Espiritu y mundo del Antiguo Testamento*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1968, 448 págs.

Esta obra constituye una presentación magnífica del mensaje

global del A. T. Un crítico la considera la mejor.

En ella, se estudian la inspiración, el culto y ritos del A. T., la profecía, las creencias, el ambiente extrabíblico, las instituciones...

En las páginas del estudio del Dr. McKenzie se revive todo el ambiente del A. T.

Una obra importante que no pretende sino ser vulgarizadora.

AUTORES, VARIOS, *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1969. Vol. I: dos tomos, 1.123 págs.

Una obra que responde a las exigencias teológicas de hoy, este hoy integrado por el resultado de cambios obrados en diversos órdenes, entre los que hay que enumerar el social, el ideológico y el religioso.

Por esos motivos, se pide una teología que responda a esas situaciones reales; y porque a ellas responde la obra que presentamos, es una obra de actualidad. Es un trabajo teológico que se centra plenamente en los problemas de nuestros días. Por lo cual, ha de ser tenido por una obra excepcional que desempeña una función capital en estos instantes.

El título «Manual de Teología como historia de la salvación» expresa que lo que se proponen los autores —y lo han logrado— es hacer teología pura —ciertamente, católica— sobre la Historia de la Salvación. Por lo cual, esta obra es válida dentro de los ámbitos del ecumenismo. Al estudio-

so lo dispone para colaborar en las tareas ecuménicas.

No se desprecia el pasado. Tampoco se supervaloriza el presente. Sino que es tangible un equilibrio admirable, incluso con relación al futuro, que constituye uno de los grandes valores de la obra. Nunca se pierde de vista el progreso necesario. También se utilizan los métodos nuevos. Con lo cual, se ha conseguido presentar una teología viva, que nada tiene de pieza de museo.

En este primer volumen se explica el concepto de Historia de la Salvación, su origen, evolución histórica e interpretación; todo lo cual sirve de base de la nueva teología, sobre la cual se levanta el edificio de la temática de la revelación, de la Tradición, de la transmisión de la revelación por medio de la Iglesia, de las relaciones de la teología con la ciencia y con la filosofía...

Para el desarrollo de los asuntos, se utilizan los conocimientos de la ciencia, de la filosofía y de la hermenéutica actuales, y un método elegido a conciencia.

Se ha dicho que esta obra es la de la teología dogmática que se esperaba a partir del Concilio. Ciertamente responde a estos tiempos, como obra indispensable y fundamental.

CHRISTIAN DUQUOC, *Cristología, I El Hombre Jesús*, Ediciones Sígueme, Apartado 332, Salamanca, 1969, 447.

El P. Christian Duquoc, —dominico francés, que enseña teología en las universidades de Lyon y Montreal— ofrece la presente

Cristología, a manera de ensayo dogmático sobre Cristo, que presta atención a la Escritura y a sus más autorizados intérpretes de los siglos patrísticos.

La obra está construída sobre la tesis de que la vinculación entre los misterios de la vida de Jesús y los títulos bíblicos interpretativos de la misión y de la personalidad de Cristo, es el índice de la revelación.

Por esto ha presentado una Cristología en la que no se omiten los misterios de la vida de Cristo, al contrario de Cullmann, cuya *Christologie du Nouveau Testament* se asienta sobre el análisis de los títulos.

El divorcio tantas veces deplorado entre teología y Escritura no tiene representación alguna en esta obra del P. Duquoc. Su contenido, en efecto, abarca los misterios de la vida de Cristo (infancia y tiempo de predicación) y los títulos de Cristo y su condición terrena humano-divina (profeta, siervo, mediador, como hijo del hombre y sumo sacerdote; Verbo de Dios e Hijo de Dios).

Una obra elaborada con una proyección del todo nueva.

DVORNIK, F., *Bizancio y el Primado Romano*, Edit. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1968, 176 págs.

El autor, especializado en temas de índole histórico-eclesiológica relativos al Oriente cristiano, se ha propuesto analizar, objetivamente, los motivos que provocaron el cisma de Oriente. También estudia las circunstan-

cias que influyeron en los acontecimientos.

Uno de los aspectos más interesantes de la obra es el del análisis que se hace de las relaciones que Roma mantuvo con el Oriente, desde los comienzos hasta el año 1204.

Según Dvornik, la desunión se explica en virtud de razones históricas, que deben ser reconocidas dentro del sano y legítimo ecumenismo, si se quiere aspirar, con sinceridad, a la meta de la unidad.

CANTINAT, J., *Saint Paul et l'Eglise*, Edit. Mame, Paris, 1968, 229 pages.

J. Cantinat es un paulista de nota, que ya lleva publicada una «Vida de San Pablo, Apóstol» y un «Comentario a las cartas del Apóstol de las gentes».

La obra que presentamos pertenece a la colección «La Bible dans l'Histoire», cuya finalidad es mostrar los perfiles históricos de los grandes personajes de la Revelación, para que puedan apreciarse las relaciones que existen entre la Historia de la Salvación y la Historia profana.

Lo que demuestra este libro del Dr. Cantinat es que el ambiente familiar, social, cultural y religioso de Paulo de Tarso le permite penetrar rápidamente en el sentido del mensaje de Jesús de Nazaret. Sobre todo, se describen su libertad de espíritu, su afán de penetrar en el paganismo y sus maneras peculiares de dirigir las cristiandades por él fundadas.

ALSZEGHY, Z. - FLICK, M., *El desarrollo del dogma católico*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, 162 págs.

Presentamos un libro que derrama mucha luz sobre ese tema tan delicado y envuelto en tantos confusionismos, como es el de la evolución del dogma católico.

No todas las soluciones que hoy se dictan, son tenidas por ortodoxas por todos los teólogos. En virtud de lo cual, el asunto debe ser calificado de vital dentro del actual movimiento teológico.

Lo que pretende demostrar el autor del libro, es que la inmutabilidad de la fe no se opone a la evolución del dogma católico, cuestión, dentro de cuyos límites, resuena, en tono de lección magisterial auténtica, esta de Juan XXIII: «Una cosa es la substancia de la antigua doctrina del *depositum fidei*, y otra la formulación con que se expresa».

Los factores que influyen en el desarrollo del dogma, se señalan en la acción del Espíritu Santo, en la reflexión y estudio de los creyentes, en la inteligencia interior de las cosas espirituales y en la predicación de la jerarquía.

KASPERS, W., *Unidad y pluralidad en teología. Los métodos dogmáticos*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, 86 págs.

¿Qué camino hay que seguir para hacer teología y cómo ha de hacerse ésta?

He aquí una pregunta, en cuya respuesta los cultivadores de la ciencia divina no se ponen de

acuerdo. Por lo cual, esta obra cumple una función.

En ella se historian y critican métodos teológicos, que, hasta el presente, han estado en vigor. Luego, se describe el método que, a juicio del autor, debe utilizarse hoy día, para mayor eficacia de la enseñanza de la teología.

Lo que no está tan claro es que esos nuevos módulos sirvan para que el hombre moderno entienda la Revelación Divina mejor que antes.

LAHAYE, R., *Les saints de l'Ancien Testament, nos pères dans la foi*, Ed. du Cèdre, Paris, 1969, 204 pages.

Un seglar que escribe de Sagrada Escritura y que hace teología. Tal es el Sr. Lahaye, un hombre que conoce las páginas sagradas, los escritos patristicos y también a Santo Tomás de Aquino.

Su disertación arranca del concepto de fe, según San Pablo (Heb., XI, 1), a la luz del cual estudia lo que fue la fe para los santos del A. T. que cita de manera expresa y nominal.

Esa fe de que se trata, es una fe total, la única capaz de lograr los bienes eternos.

SCHERER, A., *Las mujeres en la Biblia*. Edit. Rialp, Madrid, 1969, 145 págs.

En las páginas de este libro, la escritora Scherer retrata algunas de las mujeres que intervienen en sucesos descritos en la Biblia.

La finalidad que, con ello se pretende, no es sino mostrar unos

modelos de vida a las mujeres de hoy y de mañana.

La característica más relevante de sus líneas es resaltar la femineidad, de manera viril, de las personas que describe.

STÖGER, A., *L'Evangile selon Saint Luc*, Ed. Desclée et Cie, Tournai, 1968-1969, I, II et III, 273, 247 et 198 pages.

Esta importante obra es una traducción a la lengua francesa del comentario que el Dr. Stöger escribió, en alemán, del Evangelio de San Lucas.

Estos tres volúmenes no son, propiamente, de índole exegética. O sea, que su autor no se propuso escribir una obra rigurosamente científica. Pero sí basa su pensamiento sobre los resultados de la exégesis más crítica.

La obra, como puede deducirse de lo expresado, no ha sido concebida y escrita para especialistas, sino para lectores de cultura media, a quienes les serían muy útiles los correspondientes índices.

GONZALEZ, A., *Naturaleza, Historia y Revelación* (Estudios del Antiguo Testamento), Ed. La Casa de la Biblia, Madrid, 1969, 393 págs.

El Dr. González no sólo goza de gran prestigio, como bibliista, en España, sino que sus merecimientos son reconocidos en el extranjero. El P. Fray R. Martínez ha escrito que el autor de la obra que presentamos es «honor de la ciencia bíblica actual española»; y añade: «Si no me equi-

voco, A. González es el único bibliista español que tenga publicaciones en la revista *Vetus Testamentum* sin desmerecer del resto».

El título de este libro declara su contenido. La naturaleza, en efecto, y los hechos históricos de la vida del pueblo de Israel recibieron la revelación. O sea, que Dios se reveló al israelita a través del cosmos que tenía a la vista y de la historia de su pueblo. Naturaleza e historia son un único escenario, en el que Dios se da a conocer. Dios se sirve de la naturaleza, de sus seres y fenómenos, para actuar en la historia. La creación es el acto primero del drama de la historia.

Una obra que, además de tener que integrar la biblioteca de un escriturista, no puede faltar en la del cultivador de la ciencia teológica.

CONGAR, Y. M., *Esta es la Iglesia que amo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, 145 págs.

No se trata de una Eclesiología completa, sino de un tratadito que nos presenta algunos aspectos de la Iglesia, como son el de sacramento universal de salvación, el de pueblo de Dios, el de pueblo mesiánico...

La nota más característica y más meritoria de esta obrita del P. Congar es la claridad y sencillez con que se tratan cuestiones profundas, y el procedimiento de apoyar el desarrollo de los temas en la Sagrada Escritura y en los Concilios.

Quien lea detenidamente este libro, se sentirá a gusto en la

Iglesia, a pesar de estas circunstancias tan revueltas y confusas.

FOLGADO FLOREZ, O. S. A., S., *Cristocentrismo teológico en Fr. Luis de León*, Monasterio de El Escorial, 1968, 188 págs.

Es verdad que ya existían estudios sobre los aspectos teológico y escriturístico de la obra escrita de Fr. Luis de León. Mas no son sino aportaciones parciales al análisis del pensamiento divino en el sapientísimo maestro. El P. Folgado Flórez, sin embargo, se ha propuesto ofrecer una exposición de conjunto de la teología de Fray Luis en su obra «*Cristocentrismo teológico en Fr. Luis de León*». La doctrina cristocéntrica, efectivamente, penetra en las distintas vertientes teológicas de los escritos del inmortal profesor salmantino.

En la obra del P. Flórez, se describen, las características de la teología de aquél, como signo de la época a la que pertenece, y, luego, se señala la presencia de Cristo en distintos planos de dicho pensamiento teológico.

La obra que presentamos revela en su autor a un hombre de largas meditaciones teológicas, que sabe expresarse con una agilidad y precisión poco comunes.

LECOMTE DE NOÛY, P., *De la ciencia a la fe*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, 332 págs.

Como muchos de los hombres de su tiempo, Pierre Lecomte de Noüy creía en la existencia de un salto entre la ciencia y la fe, que se propuso superar,

El pensador se hallaba persuadido de que entre la observación de la naturaleza y la verdad humana no es posible exista división alguna. Mas, a la vez, estaba convencido de la incapacidad de la ciencia para responder al ser humano considerado integralmente y a su finalidad. Un grave problema, cuya solución —la suya— Lecomte de Noüy trata de formular en este libro.

Hay que perdonarle algunos errores teológicos, de interpretación bíblica y sobre los verdaderos límites de la ciencia, debidos a sus esfuerzos por responder a aquella inquietante pregunta.

El Dr. Lecomte fue colaborador de Alexis Carrell.

VOG ALLMEN, J. J., *Vocabulario bíblico*, Ed. Marova, Madrid, 1968, 358 pp.

Presentamos un Vocabulario orientado hacia la declaración del valor teológico que tienen en la Biblia las cosas que responden a los términos que se analizan.

Los autores son protestantes. Por lo cual, la obra contiene el pensamiento protestante sobre puntos primarios de la Sagrada Escritura, en cuya interpretación discrepan de tesis capitales de la teología católica, extraídas de aquellos mismos pasajes bíblicos. Entre esas cuestiones, hay que enumerar la de la presencia de Cristo en la Eucaristía, la del Primado de San Pedro, las capitales de la Teología Mariana...

Se trata de asuntos muy importantes, que nada tienen de secundarios. No son, como se dice en una *Nota del Editor*, «peque-

ñas discrepancias de perspectiva». En todo caso —y aun resultaría falso— debería decirse que aquella diferencia en la interpretación de los pasajes bíblicos correspondientes obedece a una diferencia de perspectiva.

La realidad es, que se dan diversos ángulos de visión. Por lo cual, si se prescinde de alguno o algunos, resulta muy fácil la interpretación falsa de un pasaje. Por otra parte, el mero argumento del silencio de la Escritura no basta, con mucha frecuencia, para sacar una sola conclusión determinada. Su sentido, efectivamente, es, muchísimas veces indeterminado. Por lo cual, no es legítima la formulación de una deducción, que no es tal y que pugna con afirmaciones explícitas de otros pasajes bíblicos.

Las notas que corresponden a los puntos de discrepancia respecto de la doctrina católica, han sido redactadas para la recta orientación del lector católico. Llama la atención, sin embargo, la que corresponde a la palabra *Eucaristía*. ¿Se quiere expresar que el sentido del dogma eucarístico —o sea de la definición infalible de la Iglesia— no es claro?

Esto no obstante el *Vocabulario bíblico* del Dr. Vog Allmen constituye un tratado de teología bíblica, profundo y denso.

HEINRICK BECK, *El Dios de los sabios y de los pensadores (El problema filosófico de Dios)*, Editorial Gredos, S. A., Madrid, 1968, 170 páginas.

El presente libro recoge el tex-

to de una serie de conferencias académicas para estudiantes de preuniversitario, pronunciadas por el autor. Por ese motivo, en la obra se perciben los latidos del interés que despertó el tema, enfocado bajo el propósito de ofrecer una fundamentación racional de las afirmaciones religiosas.

O sea, que se trata de un libro que, en el fondo, encierra una índole netamente apologética, porque brinda la prueba racional del tema de la fe, en el punto concreto de Dios, cuyo conocimiento filosófico se estudia en sus relaciones con la religiosidad natural y con la fe cristiana.

El Dr. Beck expone los puntos de vista filosóficos más importantes acerca del problema de Dios, para, luego, basarse en el ser del mundo para ascender, por demostración, al ser divino.

PAUL TOUILLEUX, *Introduction à une théologie critique*, Ed. Lethielleux, Paris, 1967, 120 págs.

Los teólogos se han impuesto la tarea renovadora de la metodología teológica, dentro del propósito de renovar el mismo quehacer teológico; y, puesto que el hallazgo de la historia y su integración dentro de la especulación filosófica de nuestros días caracterizan a la filosofía actual, el Dr. Touilleux se propone aplicar semejante metodología a la teología, considerada como ciencia racional que versa sobre la fe.

Por ese motivo, quiere que sea parte de la ciencia de Dios la Historia de la Salvación.

- ALONSO SCHÖCKEL, L. (y otros), *Isaías*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1968, 304 pp.
- ID., *Jeremías*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1967, 236 pp.
- ID., *Salmos*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1966, 435 pp.
- ID., *Proverbios y Eclesiástico*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1968, 332 pp.
- ID., *Los doce profetas menores*, Ed. Cristiandad, Madrid, 1966, 221 pp.

He ahí cinco de los volúmenes que integrarán la colección «Los Libros Sagrados», que las Edic. Cristiandad ponen en manos de los lectores de habla española. Se trata, en efecto de una traducción de la Biblia que armonice «el rigor exegético con la calidad literaria, para hacer viva y actual la máxima palabra».

El jesuíta P. Schöckel, profesor en el Pontificio Instituto Bíblico, de Roma es en realidad el director de esta empresa y el técnico escriturista y filólogo que garantiza la seguridad de la traducción, que gracias a la pluma de José M.^a Valverde se nos ofrece con toda fluidez.

Se trata de una Biblia que se publica para el gran público. Por lo cual, las notas y comen-

tarios suelen ser muy breves, sin que los acompañe una excesiva meticulosidad crítica, que haga pesada la lectura de sus páginas.

ALDAMA, S. J., JOSE ANTONIO DE, *Temas de Teología Mariana*, Estudios Marianos, Ed. Apostolado de la Prensa, Madrid, 119 pp. 11,5 x 17,5 cm.

El autor, insigne mariólogo, no pretende ofrecer en esta obra una teología completa de María, sino que recoge tres conferencias suyas y dos artículos de tema mariano, ya publicados.

Los temas que en la obra se analizan —con verdadera penetración teológica— son los de la Inmaculada Concepción, de la Asunción Corporal a los Cielos, de la Realeza, y del título de María, Madre de la Iglesia. Al final, ofrece una visión teológica de María.

El P. Aldama ha logrado lo que se proponía, o sea adentrarse en el Misterio de María, y ofrecer una doctrina densa y documentada. Por lo cual, la obra interesa a los profesores de teología y a cuantos quieran hablar con exactitud teológica de las prerrogativas de la Señora.

III

BIBLIOGRAFIA LULIANA Y MEDIEVALISTICA

A) De los respectivos autores

BRUMMER, RUDOLF, *Ramon Llull -eine Literaturstudie*, Zeitschrift für Romanische Philologie, 1968, Band 84, Heft 3/4, 340-379.

ANDRÉS, S. J., TEODORO DE, *El Nominalismo de Guillermo de Ockam, como Filosofía del Lenguaje*, Editorial Gredos, 1969, 301 págs.

RAYMOND LULLE, *Livre d'Evast et de Blanquerna* (Texte établi et présenté par ARMAND LLINARÉS), 1970, 367 pages.

LLOMPART, C. R., GABRIEL, *El belén mallorquín (Siglos XV-XX). Una aportación a la morfología de la piedad popular*, Zaragoza, 1969, 7 págs.

COLOMER, S. J., EUSEBIO, *Arts liberaux et philosophie au Moyen Age*, Montréal-Paris, 1969, 8 págs.

COLOMER PONS, S. J., S. J., *Reflexiones en torno a lo caduco y lo perenne del pensamiento medieval*, Barcelona, 1968, 19 págs.

B) De las respectivas editoriales

Augustinus-Verlag, Würzburg, Grabenberg, 2

YPMÁ, EELCKO, *Jacobi de Viterbo O. E. S. A., Disputatio Secunda De quolibet*, 1969, 248 págs.

Edit. Beauchesne, 117 rue de Rennes. Paris (VI).

LONGPRÉ, O. F. M., EPHREM, *François d'Assise*, 1966, 212 pages.

Edit. Vita e Pensiero, Largo A. Gemelli, 1, 20123 Milano.

VARIOS AUTORES, *Contributi dell'Istituto di Storia Medioevale*, Vol. I, 608 págs.

BASETTI-SANI, O. F. M., GIULIO, *Per un dialogo cristiano musulmano* (Mohamed Damietta e La Verna), 1969, 477 págs.

Edizioni Domenicane, Via Serre, 10. Alba (CN), Italia.

FERRUA, O. P., P. ANGELICO, *S. Thomae Aquinatis vitae fontes praecipuae*, 1968, 411 págs.

Liviana editrice, Via S. Biagio, 18. Padova (Italia).

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Le lettere contro Pietro Abelardo* (A cura di ALBINO BABOLIN), 1969, 212 págs.

Les Éditions du Cerf, 29, Boulevard de Latour-Maubourg. Paris (7).

SULPICE SÉVÈRE, *Vie de Saint Martin* (Introduction, texte et traduction par JACQUES FONTAINE), 1967, 345 pp. - Vol. II, 1968.

Editorial Seix Barral, S. A., Provenza, 219. Barcelona (8).

BARROWS DUNHAM, *Héroes y herejes*, Vol. I, *Antigüedad y Edad Media*, 1969, 298 págs. Vol. II, 1969, 263 págs.

I V

BIBLIOGRAFIA CIENTIFICA SELECTA

A) De los respectivos autores

STEENBERGHEM, FERNAND VAN, *Réflexions sur la Providence*, Aubel, 1969, 60 pages.

B) De las respectivas editoriales

Ediciones Sígueme, Apartado 332. Salamanca.

ASPER, WALTER, *Unidad y pluralidad en teología (Los métodos dogmáticos)*, 1969, 83 págs.

ALSZEGHY, Z. - FLICK, M., *El desarrollo del dogma católico*, 1969, 162 págs.

CONGAR, Y.-M. J., *Esta es la Iglesia que amo*, 1969, 145 págs.

CHARBONNEAU, P. E., *Cristianismo, Sociedad y Revolución*, 1969, 695 págs.

TILLARD, J. M. R., *En alianza con Dios*, 1969, 187 págs.

CASTILLO, JOSÉ M., *Oración y existencia cristiana*, 1969, 242 págs.

LOHFINK, NORBERT, *Exégesis bíblica y teología*, 1969, 239 págs.

SCHIWY, GÜNTHER, *Iniciación al Nuevo Testamento, 1: Mateo-Marcos-Lucas*, 1969, 531 págs.

NEUHÄUSLER, E.-GÖSSMANN, E., *¿Qué es teología?*, 1969, 554 págs.

Università degli studi di Bari, Bari (Italia).

CARABELLESE, PANTALEO, *La filosofia dell'esistenza in Kant*, 1969, 604 pp.

Editorial Sal Terrae, Guevara, 20. Apartado 77. Santander.

TOUILLEUX, PABLO, *La Iglesia en las Escrituras*, 1969, 190 págs.

ROMANIUCK, CASIMIR, *El sacerdocio en el Nuevo testamento*, 1969, 213 págs.

VARIOS AUTORES, *Estudios modernos sobre la Biblia*, 1969, 214 págs.

PÁRAMO, S. J., SEVERIANO DEL, *Cultura bíblica y religiosa*, 1969, 221 págs.

Édit. Labor et Fides, 1, rue Beauregard. 1204 Genève (Suisse).

RAD, GERHARD VON, *La Genèse*, 1969, 448 pages.

RENNES, JEAN, *Le Deutéronome*, 1967, 258 pages.

Società Editrice Il Mulino, Via S. Stefano, 6. 40100 Bologna.

COCHRANE, CHARLES NORRIS, *Christianesimo e Cultura Classica*, 1969, 684 pp.

Edit. y Librería Coculsa, Torregalindo, 5. Madrid (16).

VARIOS AUTORES, *Mariología Conciliar*, Vol. XXX, 1968, 341 págs. - Vol. XXXI, 1968, 349 págs.

Editorial Estela, S. A., Av. José Antonio, 563, pral. Barcelona (11).

LÉON-DUFOUR, XAVIER, *Estudios de Evangelio*, 1969, 404 págs.

Ediciones Rialp, S. A., Preciados, 44. Madrid (13).

TITONE, RENZO, *Metodología didáctica*, 1966, 667 págs.

MESSNER, JOHANNES, *Ética general y aplicada* (Una Ética para el hombre de hoy), 1969, 410 págs.

SCHERER, ALICE, *Las mujeres de la Biblia*, 1969, 145 págs.

La Editorial Católica, Mateo Inurria, 15. Madrid (16).

ZEEDEEN, ERNST W., *El origen de las confesiones*, 1969, 206 págs.

Porto y Cía., Editores, Azabachería, 5. Santiago de Compostela.

GÓMEZ-MORIANA, ANTONIO, *Derecho de resistencia y tiranicidio*, 1968, 130 págs.

LAMSDORFF-CALAGANE, VLADIMIRO, *El concepto de justicia en el marxismo soviético actual*, 1969, 165 págs.

LUÑO PEÑA, ENRIQUE, *La filosofía jurídica de Angel Amor Ruibal*, 1969, 116 págs.

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vitrubio 16. Madrid (6).

DURÁN GUDIOL, ANTONIO, *Colección Diplomática de la Catedral de Huesca*, Vol. I, 1965, 410 págs. - Vol. II, 1969, 411-861.

ENTRAMBASAGUAS, JOAQUÍN DE, *Lope de Vega en las justas poéticas toledanas de 1605 y 1608*, 1969, 152 págs.

AUTORES VARIOS, *Dinámica jurídica postconciliar*, 1969, 335 págs.

CASARES, JULIO, *Introducción a la Lexicografía moderna*, 1969, 354 págs.

AUTORES VARIOS, *Lenguaje y Filosofía* (Novena Semana Española de Filosofía), 1969, 481 págs.

DERISI, OCTAVIO NICOLÁS, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, 1969, 494 págs.

ALVAR, MANUEL, *Endechas judeo-españolas*, 1969, 236 págs.

ALMAGRO GORBEA, MARTÍN, *La necrópolis de «Las Madrigueras»* (Carrascosa del Campo, Cuenca), 1969, 165 págs. y XXV láminas.

Amadís de Gaula (Edición y anotación por EDWIN B. PLACE) tom. III, 1965, XVIII + 293 págs. - Tom. IV, 1969, XX + 424 págs.

Verdores del Parnaso (Edición de RAFAEL BENÍTEZ CLAROS), 1969.

Ediciones Guadarrama, Lope de Rueda, 13, Madrid.

TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, *El antiguo régimen y la revolución*, 1969, 301 págs.

SALGADO, ENRIQUE, *Radiografía del odio*, 1969, 288 págs.

CASTRO CUBELLS, C., *Crisis en la conclicncia cristiana*, 1969, 201 págs.

MARCUSE, L., *Filosofía cristiana*, 1969, 263 págs.

MARCEL, GABRIEL, *Diario Metafísico*, 1969, 217 págs.

Editions Delachaux — Nestlé, 4, rue de l'Hôpital. 2001, Neuchâtel (Suisse)

— EHL, ROGER, *La condition du philosophe chrétien*, 1947, 199.

Les Éditions du Cèdre, 13, Rue Mazarine, Paris.

LAHAYE, ROBERT, *Les Saints de l'Ancien Testament, Nos Pères dans la Foi*, 1969, 209 pages.

Editorial Kairós, Diagonal, 493, Barcelona (15).

MASCALL, E. L., *Cristianismo secularizado*, 1969, 286 págs.

Edit. Beauchesne, 117, rue de Rennes. Paris (VI).

KERKVOORDE, O. S. B., A. ET ROUSSEAU, O. S. B., O., *Le mouvement théologique dans le monde contemporain* (Liturgie - Dogme - Philosophie - Exégèse), 1969, 255 pp.

Edit. Casa de la Biblia, C. Joaquín García Morato, 20. Madrid (10).

GONZÁLEZ, ANGEL, *Naturaleza, Historia y Revelación (Estudios del Antiguo Testamento)*, 1969, 407 págs.

Ediciones Destino, S. L., Balmes, 4. Barcelona.

HÜNERMANN, WILHELM, *Historia del Reino de Dios*, Tomo I, *La vela purpúrea*, 1968, 329 págs. - Tomo II, *La Cruz en las banderas*, 1968, 409 págs. - Tomo III, *La unidad perdida*, 1968, 381 págs. - Tomo IV, 1969, 449 págs.

Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra). España.

McKENZIE, JOHN, *Espíritu y Mundo del Antiguo Testamento*, 1968, 448 págs.

Desclée & Cie., S. A., Tournai (Belgique).

STÖGER, ALOÏS, *L'Évangile selon Saint Luc*, Vol. I, 1968, 273 pages. - Vol. II, 1968, 247 pages. - Vol. III, 1969, 198 pages.

SCHNEIDER, GERHARD, *La lettre aux Galates*, 1969, 163 pages.

Les Éditions du Cerf, 29, Boulevard de Latour-Maubourg. Paris (7).

AUTORES VARIOS, *La Résurrection du Christ et l'Exégèse moderne*, 1969, 191 pp.

MEYENDORFF, J., *Le Christ dans la théologie byzantine*, 1969, 299 pp.

VANHOYE, ALBERT, *Situation du Christ* (Épître aux hébreux, 1 et 2), 1969, 394 pp.

Ediciones Marova, Viriato, 55. Madrid (10).

ALLMEN, JEAN-JACQUES VON, *Vocabulario Bíblico*, 1968, 365 págs.

JACOB, EDMOND, *Teología del Antiguo Testamento*, 1969, 322 págs.

Editorial Pomaire, S. A., Avda. Infanta Carlota, 157. Barcelona (15).

MORRIS WEST, *El hereje*, 1969, 199 págs.

Editorial Gredos, S. A., Sánchez Pacheco, 83. Madrid (2).

GREEN, OTIS H., *España y la tradición occidental* (El espíritu castellano en la literatura desde el Cid hasta Calderón). Vol. I, 1969, 387 págs. - Vol. II, 1969, 408 págs. - Vol. III, 1969, 596 págs.

ALONSO, AMADO, *De la pronunciación medieval a la moderna en español*. Vol. I, 1967, 380 págs. - Vol. II, 1967, 262 págs.

SÁNCHEZ ROMERALO, ANTONIO, *El villancico* (Estudios sobre la lírica popular de los siglos XV y XVI), 1969, 623 págs.

Editions Mame, 61, rue de Rennes. 75 - Paris (VI).

CANTINAT, J., *Saint Paul et l'Église*, 1968, 229 pages.

Instituto de Cultura Hispánica, Av. de los Reyes Católicos (Ciudad Universitaria). Madrid (3).

GÓMEZ SANTOS, MARINO, *11 Españoles universales*, 1969, 417 págs.

C R O N I C A

SESION ACADEMICA, CON MOTIVO DE LA INVESTIDURA DE «MAGISTER», DEL DR. ALOIS MADRE

El día 25 de enero (1969), festividad de la Conversión del Beato Ramón Llull, en el Salón de Sesiones del Excmo. Ayuntamiento, la «*Maioricensis Schola Lullistica*» celebró brillantísima Sesión Académica, a raíz del ingreso en ella del Dr. Alois Madre, profesor de la Universidad de Freiburg (Alemania).

Presidieron el solemne acto académico el alcalde de la ciudad, Sr. Alzamora; el obispo de la Diócesis, Mons. Alvarez Lara; el Presidente de la Audiencia Territorial, Sr. Alvarez Novoa; el Coronel Sr. Calafat, en representación del Capitán General de Baleares; el teniente Coronel Sr. Vizosa, en representación del General Jefe del Sector Aéreo; el Teniente de Navío Sr. Pareja, en representación del Comandante de Marina; el Delegado de Hacienda Sr. Jarro, y los concejales Sres. Sureda, Pereiro, Llauger y Homar.

Junto al Dr. Garcías Palou, Rector de aquel Instituto, se sentaron los siguientes miembros numerarios del mismo: Prof. José Ensenyat Alemany, Secretario General; Prof. Trías Mercant; Dr. P. Antonio Oliver, C.R.; Prof. P. José Sabater, S.J.; Prof. Moll Casanovas y Lic. Pons y Marquès.

A la derecha de la presidencia, ocupaba su asiento el recipiendario, Prof. Alois Madre, a cuyos lados se sentaron los miembros de la *Escuela Lullistica Maioricense*, Catedrático Font y Trías y Dr. Colom Ferrà, que actuaron de testigos.

Abierto el acto por el Sr. Alcalde y concedida la palabra al Dr. Garcías Palou, se procedió por el mismo Sr. Alcalde y Secretario General a la investidura del Dr. Madre, quien a continuación pronunció la lección inaugural de su «Magisterio». Hela aquí:

LA POLEMICA TEOLOGICA EN TORNO A RAMON LLULL

UNA APORTACION A LA HISTORIA DEL ANTILULISMO

I. Orígenes

Investigaciones intensivas, ediciones de las fuentes, numerosas y meritorias monografías han hecho que la Vida y la Obra de vuestro compatriota Ramón Llull apareciera en estos últimos decenios en una luz cada vez más clara y que el juicio sobre el mismo fuera cada vez más positivo.

No siempre fue así. Es una realidad evidente e indiscutible, que durante siglos, (desde el siglo catorce al siglo veinte) un gran número de autores, filósofos y teólogos, se expresó críticamente en contra de Ramón Llull.

La lucha en torno de su persona y su obra alcanzó en algunos momentos, por ejemplo en el siglo diez y siete, apogeos dramáticos. Una serie de afirmaciones lulianas, reales o atribuídas, durante largo tiempo y para muchos, constituyó el objetivo de acerba crítica.

En el último período de esta controversia se desarrolló un género literario peculiar: los llamados *Elenchi auctorum*, esto es, listas, catálogos de autores favorables o desfavorables al mallorquín. Como resultado de detenidas investigaciones me fue posible encontrar no menos de once *Elenchi de Raimundo male sentientium* (con unos ciento ochenta autores); además, siete *Elenchi Raimundum defendentium* (con ciento diez y nueve autores). Todos esos *Elenchi* están en libros manuscritos. Esos *Elenchi* se proponían la tarea de demostrar, con el argumento de cantidad o del número, un *Consensus theologorum pro vel contra Raimundum*.

Detrás de esa, para nosotros tan extraña, guerra de números, se escondía una lucha más o menos encarnizada en favor o en contra del mallorquín y de su pensamiento, que a unos parecía una cumbre del pensar humano, a otros una locura.

En esa lección inaugural de mi «Magisterio», me he propuesto señalar a vosotros, 1) primero, los principales iniciadores de la polémica antilulista de los siglos catorce al diez y ocho, y 2) segundo, dibujar, por lo menos, a grandes pinceladas, la temática de esta controversia.

Nos limitaremos exclusivamente a los aspectos y afirmaciones teológicas del antilulismo y a sus orígenes y corrientes principales.

En el marco de esta disertación se llegará al final a un juicio crítico acerca de los principales representantes de los aspectos más graves, sobre todo, acerca del peso de la oposición doctrinal contra Ramón Llull.

Un número considerable de autores, ciento ochenta, señala el camino del anti-lulismo teológico a lo largo de cuatro siglos. Entre ellos se encuentran representantes de todas las órdenes religiosas, teólogos, filósofos, historiadores, católicos, protestantes... Entre ellos hay hombres de primera categoría, cuya obra teológica merece aún hoy en día ser tenida en cuenta, junto a otros, que en la historia de la teología casi han desaparecido.

Sin embargo, son pocos los que ejercieron un influjo decisivo en los comienzos y en el transcurso del movimiento antilulista sobre los

juicios valorativos. Al rededor de esos pocos, que dieron origen a determinadas corrientes, se encuadraron, en mayor o menor dependencia, los diversos grupos de autores.

El primer lugar de los autores que dieron origen a una tradición, lo ocupa:

Nicolás Eymeric, *Ordinis Praedicatorum* (Gerona 1320-1391).

Su importancia en la Historia del Antilulismo es sobresaliente, y no está sobrepasada por la de ningún otro. Sobre todo, en su último período como Inquisidor General de los Reinos de Aragón, Valencia y Mallorca (1387-1392), desarrolló una intensa actividad literaria contra Llull y los lulistas. Los lulistas se defendieron, y consiguieron que su principal enemigo fuera desterrado dos veces, durante unos cinco años.

Los temas «Llull» y «Lulistas» aparecen en las siguientes obras del Inquisidor, que voy a enumerar, según su cronología.

a) *Informatio inquisitoris*: (Gerona, mil trescientos setenta y cuatro). Obra escrita a mano, que se halla en el Códice mil ciento treinta de la Biblioteca Pública de Palma; pertenece al siglo diez y ocho. Se halla en el primer folio. Su contenido es el siguiente: El vacilante proceder del Arzobispo de Tarragona contra los Lulistas, dio lugar a que Eymeric informara al Papa sobre su propia gestión contra los Lulistas. Según eso, él, Eymeric, ha hallado veinte libros de Llull, que contienen errores y herejías evidentes. La *Informatio* se cierra con una vehemente apelación al Papa, para que, con todo el peso de su autoridad proceda contra los malvados lulistas, rogándole al mismo tiempo que le proteja de las vejaciones de los secuaces de Ramón Llull.

b) El *Directorium inquisitorum* (Avignon, mil trescientos setenta y seis). Es la obra más conocida de Eymeric. Es un manual de la Inquisición en la zona de influencia de Eymeric. Esa obra cobró importancia excepcional a partir del año mil quinientos setenta y ocho, en que fue editada por Francisco Peña. Esa y ediciones sucesivas levantaron a finales del siglo diez y seis una nueva ola de antilulismo. El *Directorium* contiene una lista de cien supuestos errores de Ramón Llull, y las veinte obras, que Eymeric halló heréticas en la ya mencionada *Informatio*.

c) *Tractatus contra doctrinam Raimundi Lulli*, (Avignon, mil trescientos ochenta y nueve; entregado a Clemente Séptimo en mil trescientos noventa). Ese tratado se halla en el Códice de la Biblioteca nacional de París, número mil cuatrocientos sesenta y cuatro, del folio treinta y ocho al setenta y dos. El tratado contiene una carta dirigida a Clemente VII, y la Bula *Conservationi puritatis*, de Gregorio

once. Luego, repartidas en cinco partes, son denunciadas cien herejías, treinta y ocho errores y cincuenta falsedades, tomadas de las obras de Llull. La refutación no contiene la proveniencia de esos errores. Está hecha de forma moderada. La acusación principal, que es repetida a lo largo de todo el tratado, se halla formulada así: *Ramón Llull pretende demostrar los misterios de la fe por medio de la razón.*

d. *Dialogus contra Lullistas* (Avignon, 1389). También ese tratado se halla en el Códice de París, mil cuatrocientos sesenta y cuatro. Se trata de una disputa, sobremanera vehemente, con un fingido lulista. Ocasión de ese diálogo fueron ciertos abusos del lulismo en Valencia, promovidos, sobre todo, por Pedro Rosell de Alcoy. El ataque apasionado del Inquisidor va dirigido contra una desviación del lulismo, no contra Llull mismo.

e) *Tractatus de duplici natura in Cristo et tribus in Deo personis.* Se halla en el Códice de París ya citado. El tratado se dirige contra errores cristológicos y trinitarios del lulista Pedro Sesplanes, Rector de Silla, que simpatizaba y mantenía contacto con el círculo lulista de Valencia.

f) La *Fascinatio Lullistarum* (Avignon, 1394). Obra manuscrita. Ocupa cuatro folios del Códice parisino. El opúsculo va dirigido al antipapa Benedicto trece. Arremete contra la afirmación de Ramón Llull, de que su *Ars brevis* y su *Ars magna* sean la clave y la base de todas las ciencias.

g) La *Incantatio Studii Ilerdensis* (Avignon, abril de 1396). Ese escrito se halla en el Códice de París, Biblioteca Nacional, manuscrito latino número tres mil ciento setenta y uno. Previene contra Antonio Riera, oriundo de Valencia, que estudiaba en Lérida, en donde había introducido exageraciones del lulismo, que amenazaban el *Studium Ilerdense*.

¿Cuál es la importancia histórica y el influjo literario de los escritos de Eymeric? Con excepción del *Directorium inquisitorum*, no tuvieron influencia alguna en el nacimiento y en la propagación del antilulismo. Sólo la lista de errores, alcanzó suma y capital importancia para la lucha secular contra las verdaderas o supuestas afirmaciones teológicas de Ramón Llull. No es exagerado afirmar que la historia del antilulismo teológico es, casi exclusivamente, la historia de algunos errores sacados del catálogo de Eymeric. Más adelante, hablaremos de esto.

Muy importante, para la difusión del antilulismo, según la visión de Eymeric, fue, sobre todo, Bernardo de Luxemburgo, dominico, muerto en mil quinientos treinta y cinco. En mil quinientos veintidós, publicó su *Catalogus haereticorum*. Es una obra imprecisa y poco crí-

tica. Al hablar de Ramón Llull, se apoya exclusivamente en la lista de errores del *Directorium*. Bernardo de Luxemburgo cita seis errores de Llull. Esos seis errores, bien aislados, bien en conjunto, fueron copiados por muchos autores posteriores, y fueron a su vez culpables de la desfiguración de la imagen teológica de Ramón Llull. Bernardo de Luxemburgo colaboró eficazmente en la difusión y agravación de la lucha contra Ramón Llull.

Johannes Gerson es otro de los grandes creadores del antilulismo. Nació en mil trescientos sesenta y tres y murió en mil cuatrocientos veintinueve. Fue canciller de la Universidad de París, tomó parte muy activa en el Concilio de Constanza. En mil trescientos noventa, tuvo lugar en la Universidad de París un ataque contra el lulismo. Las doctrinas lulianas gozaban en París de un siglo de tradición, y los lulistas parisienses de finales del siglo catorce proyectaban extender el influjo del lulismo. Fue prohibida la enseñanza de la doctrina luliana. Como motivo, fue señalado el carácter peligroso y extravagante del pensamiento luliano, y su desviación de la tradición escolástica. En la adopción de esta medida, tuvo parte importante Johannes Gerson. En sus escritos, algunos años después, se mostró partidario decidido de la tradición. Defendió la tradición contra la terminología lulista.

De sus obras son dignas de ser mencionadas:

a) *Lectio contra vanam curiositatem in negotio fidei* (1402), Sin nombrar expresamente a Llull, ataca la doctrina luliana.

b) *Lectio altera contra vanam curiositatem in negotio fidei*. (Noviembre de 1402). Rechaza de forma clara la terminología de Ramón Llull.

c) *De examinatione doctrinarum*. (1423). Gerson reconoce el contenido de verdad en los escritos lulianos. Sin embargo, rechaza al mallorquín, debido a sus conceptos y términos, por apartarse completamente de la Tradición.

d) *Contra Doctrinam Raimundi Lulli*. (1423). Ese escrito trata exclusivamente de Ramón Llull. Gerson acepta que en sus escritos se encuentran cosas positivas. Sin embargo en su conjunto toma la doctrina luliana por fantástica, inútil y peligrosa.

e) *De libris caute legendis propter errores occultos* (1425). En esta obra, Gerson, una vez más, se dirige contra Ramón Llull, haciéndose también portavoz de la tradición.

Resumiendo, puede decirse: Gerson ve en la obra de Ramón Llull mucho de positivo; pero se vuelve contra el babilónico embrollo del lenguaje de la terminología luliana. Contra la terminología luliana emplea él una crítica acerba. De la doctrina luliana hace una crítica moderada y noble.

La influencia de las opiniones antilulianas de Gerson no puede compararse a la que ejerció Eymeric. Hay que añadir que Gerson apenas fue influenciado por Eymeric.

Entre los antilulistas de primer orden hay que citar últimamente a Domingo Báñez, dominico (1528-1604), que fue alumno de Melchor Cano en Salamanca. Báñez es conocido sobre todo por la parte que tomó en las controversias acerca de la Gracia. En lo que se refiere al lulismo, Báñez atacó la tesis de algunos lulistas (de la que más adelante hablaremos), según los cuales se puede llegar a un conocimiento de la Trinidad a partir de los efectos que cada Persona divina ha dejado en la creación. Pudimos hallar a seis autores, que se unieron a la crítica de Báñez.

Un importante papel en la controversia con Ramón Llull jugó, además, Gabriel Vázquez de la Compañía de Jesús (1549-1604). Fue discípulo de Domingo Báñez, y, a partir de mil quinientos ochenta y seis, sucesor de Suárez en el Colegio Romano; desde mil quinientos noventa y tres ocupó la cátedra de Teología en la Universidad de Alcalá. La penetrante y original crítica de Vázquez, va dirigida contra la demostración luliana de la Trinidad y contra la teoría aurea de la necesidad de la Encarnación.

Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús (1548-1617) compendia y lleva adelante el pensamiento de Vázquez sobre Llull. En su tratado *De Deo uno et trino*, publicado en Lisboa en mil seiscientos seis, discute, de manera detenida, la especulación teológica luliana sobre la Trinidad. Numerosos autores citándolo de manera tácita o expresamente, tomaron los argumentos de Suárez contra Ramón Llull.

Estos son los que abrieron camino en la polémica antiluliana. Un gran número de autores, algunos también importantes, siguieron sus huellas.

II. Los temas del antilulismo teológico

Hemos conocido los principales promotores del antilulismo. Cabe ahora preguntar, cuáles fueron los temas, en los que se centró el interés del antilulismo teológico, y cuáles fueron los puntos de batalla de la polémica antilulista.

Lo primero que hay que hacer resaltar, es que la polémica no se extendió al conjunto de todas las verdades de la fe. La controversia quedó limitada a unas supuestas afirmaciones de Ramón Llull acerca de la relación entre la fe y la inteligencia, acerca del problema de las *razones necesarias*, sobre todo en su aplicación a la demostración de la Trinidad. En esos puntos está planteada la cuestión de la ortodoxia

de Llull. Otros puntos de controversia son también algunas cuestiones acerca de Dios y acerca de la necesidad de la Encarnación.

a) *Sobre la teoría del conocimiento teológico*. Cuando se considera la imagen doctrinal del antilulismo teológico, se observa que forma parte predominante de una controversia, a lo largo de cinco siglos, acerca del racionalismo de Ramón Llull, acerca de su manera de entender la fe a la luz de las razones necesarias. La controversia fue promovida por el tristemente célebre artículo noventa y seis del catálogo de errores lulianos del *Directorium Inquisitorum*. Ese artículo noventa y seis fue combatido de la forma más violenta, sobre todo en su aplicación a la demostrabilidad de la Trinidad.

Se pueden distinguir tres grupos de autores:

Según la interpretación del *primer grupo*, Ramón Llull enseñó la completa demostrabilidad de todos los misterios de la fe con la sola razón. A ese grupo, pertenecen, además de Eymeric y Gerson, Seraphinus Capponi a Peretta, dominico (mil quinientos ochenta y ocho) y el jesuita Diego Ruiz de Montoya (mil seiscientos veinticinco).

El *segundo grupo* opina que Ramón Llull sostuvo la demostrabilidad de todos los misterios de la fe, incluida la Trinidad, supuesta la fe. En ese caso Llull habría enseñado que para el creyente es posible una cierta penetración racional de los misterios cristianos. Los más representantes y conocidos de ese grupo son Vázquez y Granada.

Un *tercer grupo* no llega a una postura definida acerca de lo que Llull realmente pretendía, y deja por lo tanto, la cuestión abierta. Muchos no tuvieron ocasión de consultar las fuentes mismas, es decir, las obras de Llull (lo que vale también para muchos autores modernos), y no pudieron llegar a ninguna opinión definitiva.

b) *Sobre Dios*. También en otros puntos se dudó de la ortodoxia de Llull, por ejemplo en la cuestión de la unidad de Dios en el ser y en el obrar (artículos primero y segundo de Eymeric). Este cargo totalmente infundado de que Llull negara la unidad del ser y del obrar de Dios, fue repetido durante largo tiempo por muchos autores. Siandra fue de la opinión, en mil setecientos treinta y cuatro, de que Llull fue un defensor del politeísmo, debido según Siandra, no a su maldad, sino a su estupidez.

c) *Sobre la Trinidad*. En el artículo noventa y seis del catálogo de errores, Eymeric había reprochado al mallorquín, el pretender iluminar y demostrar todas las verdades de la fe con la luz de la razón. Un gran número de teólogos comentó la lucha contra Llull en la consecuencia que se sacaría, si se aplicaba el supuesto principio luliano al *Mysterium strictissime dictum* de la fe cristiana, a la Trinidad. De la manera más decidida rechazaban estos autores el supuesto intento

de Llull, de querer demostrar los misterios de la fe, ya fuera con las fuerzas naturales de la razón, ya fuera supuesta la fe. Aquí cabe distinguir varios grupos, que están encabezados por los nombres de Eymeric, Vázquez y Báñez.

Eymeric, en el artículo noventa y seis, había atacado, de manera general, el *furor demonstrandi* de Llull. El inquisidor en su *Tractatus contra doctrinam Raimundi Lulli* y en sus *Dialogus contra lullistas* rechaza la supuesta pretensión de Llull, de querer demostrar hasta la Trinidad. Según Eymeric la argumentación de Llull no está basada en fundamentos graves y concluyentes, sino en necedades y extravagancias, propias para poner la fe en descrédito.

La verdadera lucha cruel y extensa contra Llull se encendió acerca de la especulación trinitaria, en el último tercio del siglo diez y seis a causa sobre todo, de la publicación del *Directorium Inquisitorum*, por parte de Peña (mil quinientos setenta y ocho). Primeramente, esta lucha estuvo en dependencia directa con el artículo noventa y seis de Eymeric; Seraphinus Capponi a Poretta, Dominico (mil quinientos ochenta y ocho) y Alfonso de Mendoza, agustino (mil quinientos noventa y ocho) fueron los primeros que relacionaron el artículo noventa y seis con la especulación trinitaria de Ramón Llull.

Con Gabriel Vázquez y Francisco Suárez, la lucha contra las demostraciones lulianas de la Trinidad, alcanzó su punto álgido.

Gabriel Vázquez se enfrentó, de manera propia y muy crítica, con las demostraciones de la Trinidad, como Ramón Llull las había expuesto en el *Liber de demonstratione per aequiparantiam*. Llevaría demasiado lejos desarrollar aquí en particular la línea de la demostración de Llull y la contraargumentación de Vázquez. En resumen, puede decirse que Vázquez se esfuerza en hacer justicia a la discutida figura del mallorquín, pero que en conjunto, después de examen profundo, rechaza los argumentos de Llull como desposeídos de todo valor concluyente. Las demostraciones de Llull no son argumentaciones. El esclarecer los puntos de esta crítica nos llevaría fuera del tema.

Una cosa es segura: que la interpretación de Llull, dada por Vázquez, dejó huellas profundas y duraderas en el desarrollo posterior del antilulismo. Numerosos y afamados autores se han expresado sobre Llull, según la orientación dada por Vázquez. Entre estos autores, hay que nombrar a Francisco Suárez, que, de manera más precisa, repite los argumentos de Vázquez. Según su opinión, Llull fue víctima de crasos errores. Se pueden nombrar todavía a Jaime Granada, que pone como base de su polémica la demostración de la Trinidad del *Liber Apostrophe*; a Ruiz de Montaya, que somete a Llull a una crítica feroz y despiadada. Para él, las ideas de Llull no son sino *deliria somniantis*

et male sani capitis. Todavía podrían nombrarse otros muchos teólogos, que, guiados por los autores indicados más arriba, no dudaron en lanzar el anatema sobre el pensamiento de Llull.

Me permito indicar todavía una tesis, sostenida por diversos lulistas, sobre la que Domingo Báñez, desde mil quinientos ochenta y cuatro en Salamanca, da noticia en su comentario a Santo Tomás. Según esa tesis, de las huellas dejadas por cada una de las tres divinas Personas en la creación, puede deducirse de manera evidente la existencia de la Trinidad. Esa tesis solamente de manera esporádica fue criticada y rechazada por la polémica antilulista.

Al hablar de la polémica antilulista, permítaseme hacer una indicación sobre el artículo once del catálogo de Eymeric. Según ese catálogo, en el citado artículo, Llull habría puesto en duda la igualdad de las Personas en Dios. También cabe mencionar el artículo diez y nueve, que atribuye a Llull la aplicación de la noción de *conceptio* a la procesión del Espíritu Santo del Padre. Estos dos artículos encontraron quien los refutara combatiendo el nombre de Llull.

Finalmente se formó, aunque en época más tardía, un nuevo centro de gravedad de las controversias en la cuestión de la necesidad de la Encarnación.

Nuevamente es Gabriel Vázquez el que, en el primer tomo de su comentario a la *Summa*, aparecido en Alcalá en mil seiscientos nueve, menciona una tesis sostenida por lulistas contemporáneos, según la cual la necesidad de la Encarnación se puede deducir, independientemente del pecado, por el solo decreto y acto de la creación. Como *Perfectus Opifex* debía Dios, según estos lulistas, crear lo más perfecto: eso sólo es posible por medio de la Encarnación. La Encarnación sería, según éstos, la perfección necesaria y la corona de la Creación.

Esa corta mención de Vázquez permitió a muchos autores contradecir al lulismo y al mismo Ramón Llull. Llull mismo es considerado como creador de esta tesis, a pesar de que se trataba sólo de la opinión de algunos lulistas.

Con esto, llego al final; pero me permito todavía un juicio valorativo.

Ramón Llull es, sin duda, una de las figuras más discutidas de la Historia de la Filosofía y de la Teología de la Edad Media. En todo caso, hay que decir que muchos están contra él; pero también muchos a favor suyo. Muchos le rechazan, pero, sin un examen crítico previo, sin conocimiento de sus obras. La inmensa mayoría de antilulistas dependen de unos pocos (Eymeric, Gerson, Vázquez). Con razón, compara el Padre Pascual a la masa de antilulistas a un rebaño (*agmen auctorum sub duce Eymerico*) que *more pecudum* sigue al animal que

va delante como *unica et originaria auctoritas*. Muchos están contra él, pero solamente unos pocos (además de Eymeric, Gerson, Vázquez y Granada) han examinado una o varias obras de Llull. Suárez no conoció obra alguna del maestro. Dada su confianza puesta en algunas pocas autoridades, creían casi todos los autores poder renunciar a la investigación personal.

La interpretación de las fuentes que dio Eymeric, estaba gravada con prejuicios de orden afectivo. (Lo mismo, de manera más llamativa, sucedió con Ruiz de Montaya). La interpretación de las fuentes lulianas estaba afectada también con prejuicios doctrinales; estaba formada por opiniones tomadas de antemano, que dificultaban un juicio personal. La interpretación de las fuentes, de Eymeric, estaba además preformada sin ningún sentido histórico, pues el Inquisidor olvidó hasta el mínimo de sentimiento de la Historia, con el que debería haberse acercado a Llull para entenderlo desde su tiempo, desde su situación y desde los principios fundamentales del espíritu luliano. Esa es también la gran falta de todos los demás autores antilulistas.

Todavía hay que añadir que la peculiar terminología de Llull dificultaba a muchos el acceso a su doctrina; para otros representaba un muro infranqueable.

Resumiendo podemos decir que el antilulismo teológico, desde el siglo catorce hasta su desaparición en los tiempos contemporáneos, vivió, sobre todo, de la sobresaliente autoridad de Eymeric. La oposición contra Llull encontraba su justificación, durante cinco siglos, en la lista de errores del Inquisidor, la *Charta Magna* del antilulismo, la que fue a su vez origen de tantos errores. Cientos de autores vieron a Llull sólo a través de la oscura lente de Eymeric; pero vieron sólo una caricatura, un torso. Precisamente por su falta de contacto con las fuentes escritas, estuvo el antilulismo enfermo en sus mismas raíces; así al observador moderno ofrece la imagen de una *acies bene ordinata*, pero también ofrece el cuadro de una *acies male informata*. Querer construir un argumento contra la ortodoxia de Ramón Llull partiendo del número de autores que le rechazan, sería completamente desafortunado, ya que la mayoría desconoció al Llull total y auténtico.

La investigación lulista debería aprender de las faltas del pasado, a partir siempre de las fuentes, para entender más claramente la gran figura del Doctor Iluminado, en su recta perspectiva histórica, y hacerlo inteligible al momento presente.

He dicho.

Una vez que el Dr. Madre hubo pronunciado la lección inaugural de su Magisteric en la Escuela Lulística Mayoricense, el Rector, Dr. Garcías Palou concedió la palabra al P. Antonio Oliver, quien le contestó en nombre del Instituto.

He aquí el texto de la contestación del P. Oliver.

RESPUESTA DEL «MAGISTER» P. ANTONIO OLIVER, C. R., A LA LECCION DEL DR. A. MADRE

Cuando uno se adentra en el estudio de la historia del lulismo, se encuentra, sorprendido, con el hecho del antilulismo, a veces tremendamente virulento, a lo largo de cuatro largos siglos. Los hermanos Carreras Artau han explicado las causas del fenómeno: oposición de escuelas, susceptibilidades personales, dependencia de autores en cadena, unos de otros, muchos de los cuales ni siquiera se molestaron pasando sus ojos por las obras del Maestro Iluminado.

Por otro camino, el Dr. Madre, ha llegado a la misma conclusión: Después de 11 años de paciencia germana hojeando manuscritos, ha descubierto y estudiado los llamados *elenchi auctorum*. En esas listas de autores, los nombres de los antilulistas son ligeramente más numerosos que los partidarios de Llull. El número, que en la crítica científica no puede ser un argumento decisivo, pierde aquí su valor significativo por el solo hecho, demostrado, de que los antilulistas dependen unos de otros y se copian unos a otros los argumentos, sin haber estudiado personalmente las fuentes. Lo que demuestra, una vez más, cuán encomiable es la labor de edición de fuentes lulianas: la edición catalana, que se llevó a cabo en Mallorca desde principios de este siglo; la de las obras latinas, que se está realizando en el Lullus-Institut de la Universidad de Freiburg i. Br., del que es miembro, desde los primeros días, el nuevo «Magister».

La oposición se apoya toda en la autoridad de Nicolás Eymeric, el inquisidor aragonés dominico, del s. XIV, quien en su *Directorium Inquisitorum* hace una despiadada crítica del sistema luliano. Pero Eymeric no comprendió jamás el afán misionero de Llull. Este, llevado de su deseo de hacer asequible la fe a los no-cristianos, y concretamente a los musulmanes, baja al campo de la razón para llevar al contrincante al camino de la fe y de su contenido doctrinal. Las concesiones que se hagan al adversario, en ese campo apologético, no pueden tomarse, pues, como errores, sino como método pedagógico.

Pero los puntos de vista de Eymeric y sus críticas fueros aceptados sin discusión y sin crítica por sus sucesores.

La magnífica lección del Dr. Madre, tejida toda a base de una larga investigación personal sobre manuscritos desconocidos alcanza hasta el s. XVIII, en el cual el lulismo adquiere prestigio indiscutible gracias a las obras del cisterciense Fray Antonio Pascual, del franciscano Bartolomé Fornés y del jesuíta Custurer.

Pero justamente entonces es cuando el antilulismo, mal documentado, a veces irresponsable, desemboca en un personaje indiscutido en nuestra patria, y en el que confluye visiblemente la ligereza de todo aquel movimiento. Me refiero al beneditino Benito Jerónimo Feijóo. Este es una de sus *Cartas eruditas* (carta XIII del vol. II, ed. 1786, p. 186-87) escribe textualmente: «No una vez sola me echan los lulistas en la cara que yo me he metido en impugnar lo que ignoro. Y yo les contestaré gustoso que *no he malbaratado tiempo alguno en estudiar el arte de Lulio*. Pero, para impugnarla con conocimiento, hástame haber visto la idea o planta de ella en Pedro Gassendo y en Eusebio Amort. Por aquella planta o diseño conozco con evidencia que *nada se puede adelantar por allí en ciencia alguna, y que sólo puede servir para hablar mucho, sin averiguar nada*».

Es la formulación perfecta del antilulismo: mala información y desprecio de un sistema que no se comprende. Con razón escribió nuestro P. Pascual el *Examen de la crisis* contra el beneditino. Justamente en la *Aprobación* para la obra del P. Pascual el teatino P. Fernández Moreno, en el mismo siglo XVIII, hacía la misma constatación que hacemos nosotros ahora: «Porque es muy profunda su doctrina (la de Llull) y penetran poco lo misterioso de sus discursos; en tanto grado que aún sus mismos profesores, después de muchos años de estudio, aplicación y desvelo, se hallan y reconocen cada día muy a la orilla en su inteligencia, cuando pensaban haber sondado el profundo y casi inmenso mar de sus escritos».

Y Menéndez y Pelayo escribía: «Confieso que nunca he podido leer sin indignación lo que escribió de Raymundo Lulio. Juzgar y depreciar a tan gran filósofo sin conocerle, ¿qué digo?, sin haberle tomado nunca en las manos, es uno de los rasgos más memorables de ligereza que pueden hallarse en el siglo XVIII».

La lección del Dr. Madre, admirable obra de investigación y crítica, viene a confirmar, por un camino nuevo y desconocido, lo que ya por otros caminos, había sido descubierto por los estudios del lulismo crítico.

Después del parlamento del P. Oliver, el Dr. Garcías Palou pronunció las palabras finales de la brillantísima Sesión Académica. Hélas aquí:

PARLAMENTO DEL RECTOR, DR. GARCÍAS PALOU

Excmos. Sres.,
 Ilmos. Sres.,
 Señoras y señores:

Nuestro Instituto y el lulismo científico han perdido últimamente

a dos de sus más firmes pilares, cuales son el P. Efreim Longpré y el Dr. J. Carreras Artau.

De tal suerte era de índole primaria su obra lulística, que constituye el punto de arranque de sendos períodos del lulismo crítico.

Como lo fueron las famosas lecciones universitarias del Maestro Rubió y Lluch —el gran amigo de Menéndez y Pelayo—, y la edición de las «Obras de Ramon Llull», lo han sido, en realidad el largo artículo «Raymond Lulle» —del P. Longpré— publicado en el «*Dictionary de Théologie Catholique*», en 1926, y la «Historia de la Filosofía Española, Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV» de los hermanos Tomás y Joaquín Carreras Artau; como lo ha sido, igualmente, por razón de la precisión y altura científica del temario de sus Comunicaciones y Ponencias, el I Congreso Internacional de Lulismo, celebrado en Formentor en 1960.

A decir verdad, la referencia a estos puntos cardinales del lulismo crítico no ha venido al azar; sino que éstos han sido señalados para mostrar, como coronamiento de su significación histórica, esa edición crítica de las Obras Latinas del Beato Ramón Llull, la empresa por excelencia del lulismo contemporáneo, a la que se halla íntimamente vinculado el Prof. Alois Madre, nuevo «Magister» de esta «*Maioricensis Schola Lullistica*».

El texto crítico, en efecto, trazará la línea evolutiva del pensamiento luliano y dictará el definitivo testamento ideológico del Maestro. Por otra parte, las introducciones a los diversos tomos constituyen —y urdirán— un valiosísimo lienzo histórico-doctrinal de cada una de las épocas a las que pertenecen las obras editadas en cada uno de aquéllos.

Este doble motivo señala esa edición crítica de OPERA LATINA de Ramón Llull como punto de arranque de un período de esplendor del lulismo científico: Porque sugerirá —como ya brinda— temas enjundiosos para tesis doctorales, para largas monografías y artículos de revistas científicas, y dirigirá la mano que se proponga trazar las líneas de la definitiva fisonomía y personalidad del autor del *Libre de contemplació en Déu*.

Creo, Dr. Madre, que la definición de esa obra —en la que colaboramos Freiburg y Mallorca— orla esa sesión académica de vuestra investidura de «Magister» y refleja los merecimientos, en virtud de los cuales sentimos el honor de haberos recibido en el «Magisterio» de nuestro Instituto, y que muestran, una vez más, la compenetración histórica que existe entre los afanes lulianos de vuestra nación y los nuestros.

En su artículo sobre «*Llull und Deutschland*» Klaiber observa que sería muy interesante seguir las huellas ideológicas en Leibniz y en Nicolás de Cusa, entre cuyos libros, legados al hospital de Cues, su pueblo natal, se encuentran varios manuscritos completos y fragmentos lulianos, escritos, en parte por la propia mano del Cardenal, cuyo pensamiento luliano ha sido estudiado, por el P. Eusebio Colomer, S. J., en su tesis doctoral, escrita en Colonia, bajo la dirección del maestro Paul Wilpert, cuya muerte también lloramos.

Al Profesor Salzinger se debe la famosa y monumental edición Maguntina, repetida últimamente por el Profesor Friedrich Stegmüller. Mas a su historia se halla vinculado este Ayuntamiento. Fueron, en efecto, los predecesores de estos Concejales los que, el 16 de enero de 1728 acordaron contribuir con 800 pesos, de los fondos de la Causa Pía Luliana, a los gastos de la empresa regida par aquel lulista alemán, una de cuyas últimas cartas de su vida —escrita, efectivamente, pocos días antes de su muerte— se guarda como joya de los Archivos municipales.

Quiera el Beato Ramón Llull que vuestra presencia en nuestro Instituto garantice y selle la amistad que une al Instituto «Raimundus Lullus» de la universidad de Freiburg y nuestra «Escuela Lulística Mayoricense», para bien de nuestra doble empresa científica: la edición crítica de las «Obras latinas» —que patrocinan este Excmo. Ayuntamiento y la Excma. Diputación Provincial, y la publicación de la revista internacional «Estudios Lulianos».

He dicho.

Después del breve parlamento del Dr. Garcías Palou, éste declaró cerrada la Sesión Académica de la «*Maioricensis Schola Lullistica*», y tomó la palabra el Ilmo. Sr. Alcalde, quien pronunció un breve discurso, para expresar que el Excmo. Ayuntamiento se siente ligado a la causa del Beato.

Acabado el discurso del Ilmo. Sr. Alcalde, éste declaró cerrado el brillantísimo acto de homenaje al Beato Ramón Llull, en la fiesta anual de su Conversión.

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)

LOUIS SALA-MOLINS

LULLE

L'Arbre de Philosophie d'amour

Le livre de l'ami et de l'Aimé

Et choix de textes philosophiques et mystiques

(Traduction et notes)

Paris, 1967

422 págs.

(Con licencia eclesiástica)



Gerstenberg
Reprints

Raimund Lull

LULL, RAIMUND. Opuscula. 3 volúmenes.

Reimpresión: ed.: Palma 1744-46. 1200 pp. Con una introducción del Prof. Dr. Erhard-Wolfram Platzeck OFM, Roma. En tela.

Pedidos hasta el 31 de agosto de 1970 DM 162,-

Precio de venta DM 194,-

- Vol. I: *Ars brevis. Tractatulus correlativorum. Tractatus de venatione medii inter subjectum et praedicatum. Tractatus de conversione subjecti et praedicati per medium. Tractatus de substantia et accidente. Liber de demonstratione per equiparantiam.*
- II: *Liber lamentationis philosophiae. Liber de efficiente et effectu. Liber novus physicorum compendiosus. Liber de ente reali et rationis.*
- III: *Liber de ascensu et descensu intellectus. Liber contradictionis.*

LAVINHETA, BERNARD DE. *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli.* Con grabados en madera y un disco giratorio en el texto.

Reimpresión: ed.: Lugduni 1523. 540 pp. Con una introducción del Prof. Dr. Erhard-Wolfram Platzeck OFM, Roma. En tela.

Pedidos hasta el 31 de agosto de 1970 DM 166,-

Precio de venta DM 198,-

VERLAG DR. H. A. GERSTENBERG

D-32 Hildesheim - Alemania/Germany - Rathausstraße 18-20
Postfach 390 - Telefon (0 51 21) 37 0 31 - Telex 09 27 108
