

Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullística

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núms. 41-42

S U M A R I O

ESTUDIOS

- JOHANNES VINCKE, *Significación religiosa de Mallorca en el siglo de la muerte del Beato Ramón Llull* pág. 125
- S. TRÍAS MERCANT, *La ética luliana de las virtudes en el «Félix de les Mervelles»* pág. 133
- M. M.^a ASUNCIÓN SEGUÍ SERVOLS, RSCJ, *La esperanza en el Bto. Ramón Llull* pág. 153
- G. COLOM FERRÁ, *Ramón Llull y los orígenes de la literatura catalana* pág. 163
- LOUIS SALA-MOLINS, *Le postulat fondamental de la philosophie lullienne* pág. 181
- S. GARCÍAS PALOU, *Los escritos del Bto. Ramón relativos al oriente cristiano* pág. 199

NOTA

- LEOPOLDO EIJO GARAY, *El Dr. Amor Ruibal y su juicio sobre el B. Lulio* pág. 227

TEXTO

- LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ, *Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca* pág. 237

BIBLIOGRAFIA

- Bibliografía luliana y medievalística*, pág. 243. — *Bibliografía científica general selecta*, pág. 247
- Libros recibidos* pág. 259

CRONICA

- Sesión académica celebrada con motivo de la investidura de «Magister», del Prof. Dr. Johannes Stöhr* pág. 267
- R. PRING-MILL, *La «soutenance» del Profesor Lluís Sala-Molins en la Sorbona* pág. 282
- ARMAND LAINARÈS, *Colloque de Rocamadour* pág. 285
- Ramón Llull en el Congreso Internacional: «J. A. Comenius et rerum humanarum emendatio»* pág. 286

RAYMOND LULLE

LIVRE D'EVAST ET DE BLANQUERNE

Texte établi et présenté

par

ARMAND LLINARÉS

Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines

Grenoble (France) 1970. 360 pages.

Estudios Lulianos

Precio de suscripción

ESPAÑA

Suscripción anual	125 pesetas
Número suelto	50 pesetas
Número atrasado	65 pesetas

EXTRANJERO

Suscripción anual	3'50 dólares
Número suelto	1'50 dólares
Número atrasado	1'75 dólares

Para suscripciones: Sr. Administrador de ESTUDIOS LULIANOS
Apartado 17, Palma de Mallorca (España)

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).

SIGNIFICACION RELIGIOSA DE MALLORCA EN EL SIGLO DE LA MUERTE DEL BEATO RAMON LLULL

Quien quiera comprender al «Doctor Iluminado», debe de antemano conocer al pueblo que le dio la sangre y los impulsos de su larga y fecunda vida. Por esto en nuestro trabajo dirigimos la vista no inmediatamente a nuestro Beato Ramón Llull, sino a los sentimientos religiosos que, según los testimonios de la historia, bullían y florecían en el pueblo mallorquín de su época. Pero nos contentaremos con poner de relieve un solo suceso que, a nuestro entender, desempeña un importante papel no solamente en aquellos días sino también en los nuestros. Nos referimos al Año Santo en Mallorca de hace seiscientos años¹.

Por primera vez, el papa Bonifacio VIII había promulgado el año del jubileo, según se decía entonces, para el año 1300². La indulgencia plenaria habían de ganarla todos los miembros de la Iglesia que, bajo ciertas condiciones, visitaran los templos de los príncipes de los apóstoles, es decir, las basílicas de San Pedro en el Vaticano y de San Pablo extra muros de la ciudad eterna. También participarían en un todo de los efectos de la indulgencia quienes, habiendo emprendido la peregrinación, no pudieran llegar a la ciudad santa por haber perdido la vida en el camino.

El cardenal Gaëtano Stefaneschi refiere, como testigo ocular, que con ocasión del año jubilar de 1300 fueron pocos los españoles, pero muchos los provenzales que peregrinaron a Roma³. Al leer tal informe, no olvidemos que en aquellos tiempos por «España» no se entendía corrientemente más que los reinos de Castilla y León, mientras que con el nombre de provenzales podía entenderse también los catalanes.

¹ Véase J. VINCKE. *Der Jubiläumsablass von 1350 auf Mallorca*. «Roemische Quartalschrift» 41 (1933), 301-306. Id., *Espanya i l'Any Sant al segle XIV*. «Analecta Sacra Tarraconensia» X (1934), 61-73.

² Extrav. comm. c. 1, de poenit. V 9.

³ D. QUATTROCHI, *L'anno santo del 1300* (Roma 1900), 17.

Queda por esto abierta la cuestión, sobre la manera como Cataluña y Mallorca pudieron participar en el primer año jubilar.

Sabemos sólo que un matrimonio de vuelta de Roma murió en Argelaguer, cerca de Perpiñán, y allí tuvo lugar su entierro⁴. Sabemos también que Ramón Llull no tomó parte en la peregrinación de 1300. Por los años 1294 y 1295 había pedido en Nápoles y Roma a los papas Celestino V y Bonifacio VIII auxilio para sus planes misioneros y, por no haber sido atendidos sus deseos, había dejado, indignado, la ciudad papal. A fines del año 1299 visitaba desde París su patria y pasó allí el año siguiente, es decir el Año Santo de 1300, preparando un viaje misional por el Oriente⁵.

Fue el papa Clemente VI quien proclamó el segundo año jubilar⁶. El Año Santo comenzó a contarse desde las Pascuas de Navidad del año 1349. El papa había decretado que, además de las iglesias de San Pedro y San Pablo, debía visitarse también la basílica de San Juan de Letrán. Los peregrinos vinieron en tan gran número que sobrepasó todas las esperanzas, de tal manera que llegaron a faltar los víveres y por esto los peregrinos quedaban obligados a abandonar los lugares de indulgencia después de uno o pocos días de estancia⁷.

Es muy interesante el desarrollo del Año Santo desde sus principios hasta nuestros días. Dos nuevos puntos de vista caracterizan el Año Santo de 1350. El primero es que fue ya establecido después de 50 años del anterior, cuando el papa Bonifacio VIII había declarado que sólo se celebrara el primer año de cada siglo. El adelanto de medio siglo en nuestro caso lo habían obtenido los romanos con sus ruegos e instancias al papa, pues querían renovar su ciudad y sus iglesias en gran parte destruídas por un terremoto, con el dinero que proporcionarían los peregrinos. La otra novedad del Año Santo de 1350 procedía, podemos decir, principalmente de España y de Mallorca.

Ya en el mes de noviembre de 1349 se encontraba D. Gonzalo, arzobispo de Santiago de Compostela, por encargo del rey de Castilla Alfonso XI en Roma. Había que solicitar un copioso auxilio del papa y de las naciones vecinas para la proyectada reconquista del castillo

⁴ F. FITA, *El jubileo del año 1300*. «Bol. de la R. Acad. de la Historiá» 46 (1905), 301 ss.

⁵ S. GALMES, *Dinamisme de Ramon Llull*. «Estudis Franciscans» 46 (1934), págs. 240-244.

⁶ Extrav. comm. c. 2, de poenit. V 9.

⁷ Mattev VILLANI, *Crónica I* (Firenze 1825), cap. 56.

⁸ J. VINCKE, *Bernat Miquel und sein Konsistorialbericht an König Peter IV. von Aragon*. Festschrift Eduard Eichmann zum 70. Geburtstag (Paderborn 1940), 147-157.

de Gibraltar, reconquistado ya en el año 1302, pero de nuevo perdido desde el año 1333. Entre otras instancias, pues, expuso la súplica de que le fuera permitido al pueblo castellano y leonés lucrar la indulgencia jubilar del próximo año en sus propios países, argumentando que el pueblo, necesario para defender la patria contra los sarracenos, no podía ausentarse para la santa peregrinación a tan lejano lugar.

Para nosotros es interesante subrayar que la noticia de este hecho la debemos a un canónigo de las catedrales de Barcelona, Vich y Mallorca, el «doctor decretorum» Bernardo Miquel, quien lo dejó consignado en carta al rey de Aragón⁸.

La súplica del arzobispo tenía por fundamento la «aequitas canonica», según la cual en casos excepcionales convenía adaptar las leyes y normas humanas, casi imposibles de cumplir, a las posibilidades del momento. Y precisamente el derecho canónico, como es sabido, apoyaba los principios de la equidad canónica⁹.

No sabemos cual fuese la contestación del pontífice. Pero la súplica era tan extraordinaria que el papa de seguro no la concedió. No obstante, fue importantísima para el desarrollo del Año Santo, pues el rey de Castilla, aunque murió pronto sin haber obtenido la indulgencia deseada para sus tierras, tuvo la prerogativa de haber ensayado un camino propio para extender la indulgencia jubilar de Roma desde el centro del mundo cristiano a pueblos particulares de la cristiandad.

Para conseguir algo, otros príncipes, siguiendo el ejemplo del castellano, se contentaron con pedir la indulgencia no para sus pueblos, sino para sus familias u otros círculos más reducidos. El rey de Chipre obtuvo todavía, el día 14 de octubre de 1350, una negativa por rehusar los cardenales como no usual la aceptación. Pero al mismo tiempo el papa le dio ya esperanza de una pronta concesión¹⁰, y pronto obtuvieron la misma indulgencia la reina de Hungría¹¹, algunos miembros de la casa real y de la aristocracia inglesa¹² y también treinta personas de Sicilia¹³.

Mientras tanto el Año Santo de 1350 terminó. Los mallorquines, según parece, casi no habían tomado parte en él. Su reino propio se encontró incorporado desde hacía pocos años a la Corona de Aragón. El rey Jaime III en el año 1349, en un empeño por recobrar su coro-

⁹ E. WOHLHAUPTER, *Aequitas canonica* (Paderborn 1931), 56-57.

¹⁰ RAYNALDUS, ad an. 1350 n. 2.

¹¹ A. THEINER, *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia I* (Romae 1859), 791.

¹² BLISS, *Calendar of entries in the papal registers. Papal letters III* (London 1897), 49, 383.

¹³ RAYNALDUS, ad an. 1350 n. 2.

na, había perdido batalla y vida en las cercanías de Lluchmayor. El pueblo mismo se vio dividido en varios partidos y, sintiendo la inseguridad de las circunstancias, no se había arriesgado a abandonar la patria para llegar en peregrinación hasta Roma. Tanto más sintió no haber podido gozar de los privilegios del año jubilar por haber pasado el tiempo hábil para alcanzarlo.

En esta lamentable situación el obispo de Mallorca, D. Antonio de Colell, los jurados de la Ciudad y las comunidades civiles de la isla, pasado ya el Año Santo, enviaron una embajada al papa, exponiendo a Su Santidad sus deseos haciendo ver la imposibilidad de haber tomado parte en el jubileo pasado, y solicitando por esto licencia para celebrarlo en su patria. Y como habían averiguado que se había disminuído el número de visitas a las basílicas de Roma, propusieron al papa que en vez de las treinta visitas indispensables para los romanos y de las quince para los forasteros, en Mallorca los habitantes de la Ciudad visitaran quince domingos o días de fiesta y los demás isleños ocho días a su elección la catedral y todas las iglesias parroquiales de la capital mallorquina. Ofrecían además la fundación de cuatro capellanías en la catedral con 25 libras de renta anuales para cada una. Terminaban ofrendando una suma de dinero igual a la que cada uno hubiera pagado al hacer la visita a la ciudad de Roma¹⁴.

Una palabra todavía referente al obispo Antonio de Colell. Villanueva, en su *Viaje literario*¹⁵, nota que nadie sabe fechas exactas de su procedencia familiar y promoción episcopal. Hoy sabemos que Antonio de Colell gozaba ya desde mucho tiempo de la confianza especial del rey D. Pedro el Ceremonioso de Aragón y de su esposa la reina Eleonor. El rey y la reina varias veces le habían recomendado al papa para la provisión de beneficios eclesiásticos¹⁶. Colell tenía el cargo de tesorero de la catedral de Gerona y el de arcediano mayor de Barcelona y vivía, inmediatamente antes de su promoción episcopal en 1349, como procurador del monarca en la Curia Romana de Aviñón. Apreciado por el papa y por el rey se ganó pronto también la confianza de sus diocesanos y contribuyó mucho a que Clemente VI accediera a la petición, de que venimos hablando.

El papa concedió la licencia el día 22 de junio de 1352, limitando el tiempo de ganar el jubileo en Mallorca hasta la octava de la Pascua de Resurrección del año siguiente, es decir el 30 de marzo de 1353¹⁴.

¹⁴ «Analecta Sacra Tarrac.» X, 64 s. apèndix n. 1.

¹⁵ *Viaje literario a las iglesias de España XXI* (Madrid 1851), 196.

¹⁶ Archivio Secreto Vaticano, Reg. Suppl. 9, fol. 82 v.

Esta concesión, en verdad, significa un gran paso en el desarrollo del Año Santo, porque se daba no para un grupo especial o familiar, sino para todo un pueblo, cosa que antes nunca había sido objeto de tal indulgencia papal.

Sin embargo faltaban todavía muchos otros pasos para alcanzar el blanco, tal como estamos acostumbrados a ver en nuestros días.

Una dificultad muy grande persistía todavía en la obligación impuesta a todo el que desease ganar la indulgencia, de ofrecer en dinero la suma misma que le hubiera costado la peregrinación a Roma. Esta obligación se reduce históricamente a las promesas hechas por tanta gente, de hacer una peregrinación «ad limina apostolorum» en Roma, o al Santo Sepulcro en Jerusalén, o a Santiago de Compostela, promesas que, si por causas importantes no pudieron tener efecto, obligaban, no obstante, a quien las había hecho a pagar a la catedral de Santiago, etc., la suma de los gastos necesarios para la peregrinación. Es decir: el voto fue conmutado por otro voto. La Iglesia no se atrevía a dispensar de un voto hecho a Dios, pero se vio obligada, por razones de la «aequitas canonica», a cambiar un voto imposible de cumplir en otro que podía serlo.

Los representantes de los mallorquines en la curia papal, teniendo a mano la bula favorable, vieron pronto la dificultad y la inseguridad que causaría en el pueblo. Dos cuestiones más o menos insolubles surgieron entonces. La primera: ¿Qué gastos había de contar cada uno para un viaje a Roma, ida, estancia y vuelta? Normalmente uno gasta más, otro menos, según sus posibilidades. Cada cual escogía su propio camino, como viajero particular. Pero ahora habían de peregrinar, por decirlo así, todos juntos, y muchos no tenían idea adecuada de los gastos; éste aprendía de aquél y quería arreglar los gastos según la cuenta del otro —tal vez más económica que la suya—. Y al fin nadie sabía si había ofrecido o no el dinero necesario para ganar el jubileo; por lo menos mucha gente no tenía la seguridad de si ganaba o no la indulgencia. La otra cuestión, seguramente todavía más urgente y delicada, era tener que fijar la oferta de gastos dentro de cada familia. Los hijos menores las sirvientas los ancianos tal vez muchas personas en una sola familia: ¿de qué manera deberían o podrían contribuir a la oferta sin ver frustadas las deseadas gracias de la indulgencia jubilar? Las familias de muchos hijos, las con enfermos, los pobres y tantos otros que, necesitaban especialmente de las gracias divinas y no sabían cómo participar en el jubileo que se les ofrecía: ¿podían quedar tranquilos, podían conformarse con la fortuna de los que se veían en mejor situación? Todas estas dificultades reflejaron

los embajadores mallorquines. Veían la alegría que tendrían unos, y el escándalo que sufrirían otros.

Hay momentos de los cuales depende evidentemente el porvenir en uno u otro sentido. Debemos decir en honor de los embajadores mallorquines de entonces que se mostraron y portaron de un modo ejemplar. Sin perder el tiempo, suplicaron al papa que cambiara la concesión ya expedida, ofreciéndole la suma de 30.000 florines de oro como contribución fija y total para el jubileo de toda Mallorca. Dijeron que allí ya se encontraría la manera conveniente, para que todos, incluso los pobres, pudieran ganar las gracias jubilares. Tal vez el papa mismo se admiró. Ocho días después de la primera concesión, el 30 de junio de 1352, concedió la nueva en el sentido deseado por los embajadores¹⁷.

30.000 florines es ahora una cantidad equivalente poco más o menos a 12 millones de pesetas. Hay que imaginarse exactamente lo que pasaría, para apreciar el valor religioso de esta isla dorada y el sentido común de sus enviados y de sus habitantes.

De esta manera se apresuraron las cosas en adelante, incesantemente, como piedras que caen rodando. Faltaba tan sólo por el momento la decisión de quien debería cobrar la suma prometida. Hubo en la diócesis de Mallorca un colector apostólico, el canónigo de la catedral de Braga en Portugal Fulco Perrer¹⁸. Pero los mallorquines desearon un cajero tan familiar como fuera posible, que conociendo íntimamente al pueblo pudiera repartir el peso según los casos particulares. El papa, concediendo también esta súplica, nombró colector del Año Santo al obispo mismo de Mallorca¹⁹.

El obispo se dirigió nuevamente al papa. Quiso aumentar todavía las gracias divinas del Año Santo y de los años siguientes para su pueblo diocesano y procurar también la salud espiritual de los extranjeros, es decir de todos los que —sin ser mallorquines— vinieran a esta isla, porque ellos no se encontraban incluidos en la concesión. El obispo, pues, suplicó al papa que concediera a todos los que con devoción por las Pascuas de Navidad y de Resurrección y las fiestas de Nuestra Señora y de los Apóstoles y de San Juan Bautista y de Todos los Santos visitaran la catedral de Mallorca que ganasen largas indulgencias. Eran tantas las fiestas y sus octavas, que alcanzaban

¹⁷ J. VINCKE, *Zur Frühgeschichte der Jubiläumswallfahrt*. En: G. SCHREIBER, *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben*. «Forschungen zur Volkstunde» 16-17 (Düsseldorf 1934), pág. 254, apéndice n. 1.

¹⁸ Cf. sus cuentas. Arch. Vat., Collect. 114 y 115.

¹⁹ «Roemische Quartalschrift» 41, págs. 305 s.

casi la mitad del año. El papa dio también a esta petición una respuesta afirmativa²⁰.

Hasta este punto nos conducen las fuentes históricas en los archivos del Vaticano y de la Corona de Aragón en Barcelona. Terminado y cumplido con esto mi propósito, me permito, no obstante, añadir unas conclusiones más generales.

Hemos visto algo del desarrollo del Año Santo y el papel importante que en él desempeñan España y Mallorca en especial. Es un ejemplo de la manera de crecer las instituciones de la Iglesia. La vida de la Iglesia persiste en la actuación del pueblo cristiano y de las autoridades competentes. Los dos factores van colaborando hasta que alcanzan su destino. Cada uno tiene su responsabilidad. Ni el papa Bonifacio VIII hubiera proclamado el primer Año Santo de 1300, si el pueblo cristiano no se lo hubiese pedido, ni el papa Clemente VI lo hubiera extendido a países particulares sin ruegos urgentes de estos mismos países²¹.

En el curso de los siglos se había ya olvidado la importancia de España y de Mallorca en el desarrollo del Año Santo. Se puede leer también, en publicaciones de autores más sabios en estos tiempos, que por primera vez el papa Urbano VI en el año 1389 concedió el año jubilar a países particulares, como Alemania, Italia, etc.²². Hoy sabemos que mucho antes España y especialmente Mallorca habían abierto el camino a los demás pueblos cristianos y a toda la Iglesia. Lo esencial es que los mallorquines no se contentaron con privilegios particulares, como lo hacían los reyes y príncipes y otros sólo para sus familias propias, sino que tomó parte todo el pueblo, los ricos y los pobres, los padres y los hijos, y que los más opulentos ayudaron a los necesitados. Por eso los mallorquines son los precursores de las ideas nuevas, propicias para el desarrollo de la vida religiosa en los Años Santos posteriores. Es la Mallorca del Beato Ramón Llull, la que supo dar ejemplo de un elevado ideal espiritual y humano a toda la cristiandad.

JOHANNES VINCKE
Freiburg i. Br.

²⁰ «Analecta Sacra Tarrac.» X, págs. 65 s., apèndix n. 2.

²¹ J. VINCKE, *Aus der Geschichte der Heiligen Jahre*. En: P. N. NEURAUTER, *Ohne Gott - ohne Glück. Geschichte der katholischen Kirche mit Sonderteil zum Anno Santo 1950* (Innsbruck 1949), 72-79.

²² Véase por ejemplo R. BAUERREISS, art. «Andechs», en: *Lexikon für Theologie und Kirche* I (1930), col. 404.

LA ETICA LULIANA DE LAS VIRTUDES EN EL «FELIX DE LES MERAVELLES» (*)

V. La polaridad y el sistema de virtudes: su formulación deductivista en el Arte y su desenvolvimiento popular en el Félix.

En el apartado anterior quedaron tres notas típicas de la ética medieval sin conjugar con la doctrina luliana: la catalogación de los vicios y virtudes, las bases metafísicas y la perspectiva social. Por considerar esta trilogía fundamental dedicaré un apartado respectivamente a cada una de las notas señaladas.

Hemos comprobado antes que la moral luliana es una ética de virtudes. Cabe añadir ahora que está sistematizada de forma polar. Conviene advertir desde el principio que la sistematización polar es nota común en el Arte y en el Félix. Pero mientras en el Arte la sistematización se lleva a cabo por medio del riguroso procedimiento lógico algebraico de letras, cámaras y figuras, en el Félix se resuelve olvidando el aporte lógico, aunque refiriéndose, implícitamente, a través de la exposición metafórica, a los principios lógico-ontológicos del Arte.

Entendemos por sistema una totalidad ordenada de conocimientos en orden a una idea central y aglutinadora. Supone pluralidad de elementos, unidad integral y orden. Unos factores se relacionen con otros de suerte que su conjunto proporcione una visión completa del asunto estudiado.

La ética luliana de las virtudes es verdaderamente un sistema por la pluralidad de elementos, por la unidad estructural y por la distribución ordenada de tales factores.

Para poner de manifiesto nuestra afirmación quisiéramos señalar tres puntos importantes: el parentesco sistemático con la ética de su tiempo, la clasificación que hace Llull en el Félix y las clasificaciones lulianas anteriores a la obra señalada.

* Véase ESTUDIOS LULIANOS, XIII, 113-132.

En la Edad Media existen clasificaciones de ocho vicios capitales y siete virtudes primarias. Completaba el grupo una enumeración, más o menos larga, de vicios y de virtudes derivadas. La catalogación no es extraña para la filosofía cristiana medieval habiéndose apropiado muchas de las ideas de la ética griega. Lo esencial de la ética de las virtudes en el pensamiento griego no es sólo forjar un concepto de virtud, sino también, y sobre todo, manifestar concretamente las virtudes y los actos necesarios para que se realicen⁸⁷.

El neoplatonismo había distinguido entre virtudes civiles, coincidentes sensiblemente con las virtudes éticas de Aristóteles, y virtudes purificadoras o catárticas, virtudes que, guiándonos en nuestro comportamiento racional, permiten hacernos semejantes a los dioses⁸⁸. Para el estoicismo las virtudes formaban dos grupos. El de las virtudes primarias, constituido por las cuatro virtudes cardinales de Platón, y el de las virtudes secundarias o subordinadas, entre las que ocupan un lugar importante la magnanimidad, la continencia, la paciencia, la presencia de ánimo, el buen consejo⁸⁹.

A la filosofía cristiana medieval le eran familiares las series catalogadas de virtudes. Sin embargo no se puede olvidar que, si bien las definiciones formales de virtud y de virtudes coinciden entre la filosofía medieval y la doctrina de los griegos, no lo hacen siempre los contenidos de tales definiciones. La ética medieval, admitiendo las virtudes como un hábito del alma que la orienta recta y moderadamente, añade dos ideas nuevas y fundamentales. Para San Agustín la virtud es un «ordo amoris» y es, además, una buena cualidad de la mente según la cual vivimos derechamente, cualidad de la que nadie puede abusar y que Dios produce, a veces, en nosotros sin intervención nuestra⁹⁰. Idea es ésta, del carácter infuso de la virtud, clave en la ética medieval⁹¹.

Ramón Llull no es ajeno en su ética de las virtudes a las ideas acabadas de exponer. Son familiares en las obras de Llull tanto la doble división estoica de virtudes primarias y virtudes secundarias como las virtudes de la paciencia, la continencia y la presencia de ánimo.

⁸⁷ Samitierre, R.—La théorie socratique de la vertu-science selon les «Memorables» de Xénophon. 1938.

Liesout, H. van.—La théorie platonicienne de la vertu. 1926.

⁸⁸ Enneadas, III, vi. 2.

⁸⁹ Gärfer, J. L.—La esencia de la felicidad y el concepto de virtud en Cicerón. Rev. Humanidades. LI (1958); 97-115.

⁹⁰ De lib. arb. II, 18.

⁹¹ Bullet, G. Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas d'Aquin. 1958.

También es familiar a Llull la idea de la catarsis neoplatónica mediante las virtudes, ordenando el comportamiento humano hacia una similitud con la divinidad. Sin embargo toda su teoría de las virtudes rezuma el «*ordo amoris*» y la infusión divina agustinianas. Para Ramón Llull el amor es la fuerza ordenadora de la conducta humana. Si se supiera amar, dice, como se sabe entender... podría estar ordenado el mundo según el fin por el cual ha sido creado⁹².

El sistema de virtudes luliano, en su pluralidad de factores, toma unidad en torno a dos polos: El *amor*, sustrato y proyección de las virtudes, como principal y final intención del hombre. Cada virtud no es más que un matiz del amor dentro del orden jerárquico del universo hacia Dios. La fe, por ejemplo, es amar a Dios entendiendo la verdad, como la fortaleza es amar a Dios, combatiendo contra la maldad y el engaño. El otro polo es el pecado, sustrato de los vicios, como fuerza desviadora de la final intención para la que el hombre fue creado. La envidia «es desear castillos, mujeres, riquezas»⁹³. Ramón Llull insiste en este sentido unitario ejemplificándolo metafóricamente en el grano de trigo que «muriendo debajo tierra, confunde y destruye su ser específico, para que, por su confusión, la tierra y los otros elementos, que están mezclados entre sí, se mezclen también con él..., si el grano no se mezclase por medio de alguna similitud con la confusión de los elementos, a ninguno podría convertir en sí»⁹⁴.

La unidad estructural se desenvuelve en una ordenada distribución de virtudes y vicios, matizaciones de un único y mismo amor y pecado respectivamente. La clasificación queda francamente planteada en la cuestión décima del capítulo «De Quolibet» del Blanquerna: ¿Cuál es la obra más noble que el hombre pueda procurar a honra de Dios?⁹⁵. Responde Llull en el mismo Blanquerna, afirmando que la obra más noble que debe realizar el hombre para honrar a Dios es ponerse «bajo el dominio y protección de las siete reinas..., que son las *siete virtudes* de que más necesitamos... y examinar en su conciencia si ha faltado en alguna cosa contra las siete reinas... o si hubiese hecho cosa que tuviese algún resabio o semejanza de los *siete pecados mortales*»⁹⁶.

La división polar y septenaria de la ética luliana de las virtudes es evidente. La conducta moral debe orientarse en orden a siete vir-

⁹² Arbre de filosofia d'amor. Mallorca, 1935.

⁹³ Horas de Nuestra Señora. De Nona; XXXIV. Ed. BAC.

⁹⁴ Capt. LXVII.

⁹⁵ Blanquerna, cap. LXXVvII.

⁹⁶ Blanquerna, cap. XXIX.

tudes huyendo de los siete vicios. En el Félix no hará Llull más que detallar y completar la polaridad septiforme enunciada.

El profesor Pring-Mill⁹⁷ ha enseñado que, al relacionar las obras de Llull con el Arte, debería especificarse el Arte de que se trata. Para él las metáforas del Félix reflejan el simbolismo lógico-algebraico del Ars Demonstrativa⁹⁸. Reduciendo la visión, podemos afirmar nosotros, ahora, que la clasificación de las virtudes del Félix tiene que ver con la clasificación del Ars Demonstrativa. Esta, sin dejar de ser un arte de hallar la verdad, es también un arte de conversión y de salvación, cuyas figuras «V» (primera y segunda) son una reproducción de las figuras del Ars Magna primitiva⁹⁹. En consecuencia partiremos del Ars Magna primitiva como arranque del Arte luliano.

La clasificación de las virtudes y vicios la desarrolla Llull, en el Ars Magna primitiva, en la figura «V». En ella encontramos la división septenaria tradicional. Aplicando, Llull, los principios lógicos de la figura «T» y procediendo por concordancia o por contrariedad, firma una serie de combinaciones posibles para inquirir lo que sea cada virtud y cada vicio. Añade luego una figura complementaria de la anterior, en cuya figura introduce los vicios contrarios a las siete virtudes y las virtudes contrarias a los siete vicios capitales. Si uniéramos en series paralelas ambas figuras obtendríamos la siguiente sistematización:

<i>Virtudes</i>	<i>Vicios</i>	<i>Vicios</i>	<i>Virtudes</i>
Fe	Incredulidad	Gula	Abstinencia
Esperanza ¹⁰⁰	Desesperación	Lujuria	Castidad
Caridad	Odio	Avaricia	Largueza
Justicia	Injusticia	Pereza	Fervor
Prudencia	Imprudencia	Soberbia	Humildad
Fortaleza	Flaqueza	Envidia	Fidelidad
Templanza	Destemplanza	Ira	Paciencia

Queda, de esta forma, la vida moral polarizada en torno a veintiocho elementos fundamentales.

⁹⁷ El número primitivo de las dignidades en el Arte General. Est. Lulianos. I, 3 (1957); 310-324 y II, 2 (1958); 129-156.

⁹⁸ Miss Yates afirma también que la mayoría de obras lulianas se relacionan con el Arte de un modo u otro. Véase «La teoría de los elementos». Ejemplarismo Elemental. Est. Lulianos, IV, 2 (1960).

⁹⁹ C. Artau.—Hist. de la Fils. española.

¹⁰⁰ Seguí Serols, M.^a A.—La esperanza, en el Bto. R. Llull. Est. Lulianos, X, 2-3 (1966) y XI, 2-3 (1967).

Otro punto digno de ser notado es que, en la figura, las virtudes están unidas entre sí por líneas azules y los vicios lo hacen por trazos rojos. La representación simbólica y gráfica demuestra, una vez más, la unidad polar, que defendía al principio, unidad de conducta moral y negación de parcialidades en el perfeccionamiento humano.

Las figuras «V», principal y complementaria, se dividen en diez especies sobre las cuales se van emparejando combinaciones binarias de los veintiocho términos antes señalados. De esta forma intenta Llull que el alma pueda conocer en qué cámara de la figura complementaria se halla la virtud o vicio, la clase y cantidad de cada virtud o vicio y su principio, medio o fin¹⁰¹.

En el Ars Demonstrativa se repite la clasificación de los catorce elementos señalados en la figura «V» principal del Ars Magna primitiva. La figura «V» del Ars Demonstrativa no es más que un sujeto dentro del Arte investigada analógicamente por el acondicionamiento de sus «cambres» según modelo del acondicionamiento de las «cambres» de la segunda figura elemental, cuyo acondicionamiento consiste en ir careando con los cinco ternarios de la figura «T»¹⁰², como instrumento lógico-ontológico del Arte, las cámaras de la figura que estudiamos. La ética, formulada en estas primeras obras de Llull, se convierte en un juego lógico de situaciones morales. Es un afán de *sistematizar* racionalmente la moral en las estructuras ontológico-lógicas del Arte. Es, dice Carreras Artau¹⁰³, un intento de *reducción lógica* de las diversas situaciones posibles de la vida moral.

De las consideraciones precedentes cabe resumir unas puntualizaciones importantes para comprender la clasificación. La sistematización abarca los siguientes apartados:

- 1.º—Advertencia de la división polar.
- 2.º—Intento lógico de definición de la virtud o vicio mediante los principios de la figura «T».
- 3.º—Fundamentación ontoteológica en la figura «A».
- 4.º—Referencia psicológica a la figura «S» con el fin de encuadrar la situación del alma dentro de la vida moral.

Las líneas generales, trazadas ya en 1271 ? en el Ars Magna primitiva, repetidas en 1274 en el Ars Demonstrativa, se repiten también, aunque con ligeras diferencias, en 1288-89 en el Libre de Meravelles. Notemos de entrada que en el Félix falta toda la combinatoria lógico-

101 C. Artau.—Hist. de la Filos. española.

102 Pring-Mill.—El número primitivo de las dignidades en el Arte General. Est. Lulianos, I, 3 (1957) y II, 2 (1958).

103 Hist. Filos. española.

algebraica del Arte; pero su simbolismo metafórico de las virtudes es, si se quiere, mucho más profundo y rico de contenido. Así, por ejemplo, la combinación abstracta «lujuria-soberbia» de la cámara treinta y siete de la figura auxiliar «V» se simboliza en el Félix en la plasticidad vivencial de la mujer soberbia y lujuriosa de un labrador¹⁰⁴, y la resultante combinatoria «justicia-prudencia» de la cámara cuarta de la misma figura toma vida en la persona del ciudadano justo y prudente¹⁰⁵.

La clasificación polar del Félix va precedida de dos capítulos que centran la cuestión. En el primero¹⁰⁶ se plantea la cuestión de por qué el hombre es bueno o malo. En el segundo¹⁰⁷ se averigua sobre la vida activa y la vida contemplativa. Ramón Llull resuelve la primera cuestión afirmando que el hombre es bueno cuando memora, entiende y ama a Dios y es malo cuando deja de hacer o hace lo contrario de la afirmación anterior. El hombre se hace bueno, prosigue Llull, adquiriendo «conocimiento de las *siete virtudes* por las cuales es el hombre bueno si las ama, y al contrario, malo si ama a los *siete vicios* sus opuestos¹⁰⁸. El perfeccionamiento moral se completa creyendo los siete sacramentos, y guardándolos lo mismo que los diez mandamientos, creyendo los catorce artículos de la fe, agradeciendo a Dios los siete dones del Espíritu Santo». En el capítulo siguiente vuelve a plantear la cuestión del perfeccionamiento moral en torno a la vida activa y la vida contemplativa. La primera es necesaria para sentar las bases de la vida moral, «trabajando... en obrar la caridad, castidad, humildad, paciencia y obediencia... pues estas virtudes concuerdan con la vida activa»¹⁰⁹. La segunda «compete al estado humano por perfección... gustando los placeres... de memorar, entender y amar a Dios»¹¹⁰.

Con la introducción anterior, Llull ha dejado centrada la cuestión. Por tal razón pasa luego, en los trece capítulos restantes, a analizar, en torno a las virtudes y vicios, cada una de las situaciones morales de la «vida activa».

La clasificación se corresponde, en líneas generales, con la establecida anteriormente. Es como sigue:

¹⁰⁴ Capt. LXXIII.

¹⁰⁵ Capt. LXXV.

¹⁰⁶ Capt. LXI.

¹⁰⁷ Capt. LXII.

¹⁰⁸ Capt. LXI.

¹⁰⁹ Capt. LXII.

¹¹⁰ Capt. LXII.

<i>Virtudes</i>	<i>Vicios</i>	<i>Vicios</i>	<i>Virtudes</i>
Fe	Descredenza	Avaricia	Liberalidad
Esperanza	Deseperación	Lujuria	Castidad
Caridad	Crueldad	Acidia	Diligencia
Justicia	Injusticia	Soberbia	Humildad
Sabiduría	Ignorancia ¹¹¹	Envidia	Continencia
Potencia	Impotencia ¹¹²	Ira	Paciencia
Templanza	Gula	(Gula	Templanza)

En la clasificación precedente, aparte de algunas variantes de expresión, notamos diferencias fundamentales con respecto a la clasificación del *Ars Magna* primitiva. En realidad los veintiocho elementos se han reducido a veintiseis, pues la templanza no se opone a la des-templanza ni la gula a la abstinencia, sino que la virtud cardinal de la templanza es contraria directamente al pecado capital de la gula. Mejor, tenemos veintisiete elementos porque Ramón Llull añade la *abstinencia*, dedicándole un capítulo exclusivo. Describe la abstinencia¹¹³ como «virtud tan noble y necesaria», no contraria al vicio de la gula sino como virtud ordenadora de las potencias del alma en el sentido de ser poseedoras de las demás virtudes. Por la abstinencia debe el hombre «no obrar por sí nada a que no concurran la justicia, sabiduría, fortaleza y templanza y las demás virtudes»¹¹⁴. En el Félix da Llull a la abstinencia una función más amplia que en el *Ars Magna* primitiva al convertirla en la virtud contraria a todos los excesos desordenados. «El rey, dice, hizo siempre lo contrario, no amando la abstinencia y amando los excesos (del comer, del beber, del hablar, del orgullo, de la vanagloria, del poder)»¹¹⁵.

La unidad polar, aunque no representada en el Félix por líneas de unión es también ampliamente manifiesta. Tan es así que podríamos representarla gráficamente por medio de un organigrama perfectamente delineado¹¹⁶. Sirvan de ejemplo las palabras de Llull al escri-

¹¹¹ Para Llull la sabiduría equivale a prudencia y la imprudencia es ignorancia o locura. «Así como a la prudencia llamamos sabiduría, así también a la valentía de ánimo llamamos fortaleza, para que las mujeres lo entiendan más fácilmente» (Blanesna, cap. XXXV).

¹¹² Potencia e impotencia se corresponden a fortaleza y flaqueza. Véase la nota anterior.

¹¹³ Capt. CI.

¹¹⁴ Capt. CI.

¹¹⁵ Capt. VI.

¹¹⁶ Llull no hizo otra cosa en el Arbol moral del Arbre de Science, al representar, por medio de ramas y hojas, la clasificación polar de las virtudes y vicios. No podemos detenernos en esta clasificación porque desborda los límites del presente trabajo.

bir que la envidia, oponiéndose a la esperanza, justicia, caridad, fortaleza, templanza, concuerda con todos los vicios contrarios a estas virtudes: desesperación, injusticia, crueldad, impotencia y gula¹¹⁷. En otra ocasión afirma que la paciencia es un acto del espíritu fortalecido por la caridad, justicia, humildad, esperanza, mientras que la ira es la debilidad de espíritu inflamado por la vanidad, la soberbia, la injuria y la locura¹¹⁸. Podríamos multiplicar las citas, suficientes ya para mostrar la coincidencia de la idea de *composición* y *simultaneidad* entre las dos series polares, idea definida con anterioridad en el *Ars Magna* primitiva: «compositio virtutum ad invicem, compositio vitiorum ad invicem, compositio virtutum et vitiorum simul».

Otra idea digna de consideración es que los principios lógicos de la figura «T» están presentes en todos los razonamientos del Félix sobre las virtudes. A través de los capítulos se suceden los razonamientos basados en las leyes de mayoría y minoridad, de concordancia y contrariedad. No faltan las referencias psicológicas a la figura «S» hechas realidad en situaciones psicosociales de los ejemplos que narra. Está presente la fundamentación ontológica y teológica de la figura «A».

De todo lo dicho cabe concluir que la teoría de las virtudes, desarrollada en el *Libre de Meravelles*, se sistematiza conforme al siguiente orden:

- 1.º—Advertencia de la polaridad. Cada virtud es contraria a un vicio.
- 2.º—Descripción de la virtud en cuestión.
- 3.º—Referencia a Dios como causa ejemplar, eficiente y final de la vida virtuosa.
- 4.º—Postura psicológico-ética de admiración y descubrimiento de la extensión del vicio en el mundo.
- 5.º—Casuística, matizando aspectos personales y manifestando la perspectiva ético-social de la virtud y del vicio. «Por un hombre que en él (mundo) le (Dios) memora, entiende y ama, hay mil que ni le memoran, aman ni entienden»¹¹⁹.
- 6.º—Valoración de la virtud, aplicando las leyes de mayoría y minoridad, concordancia y contrariedad. Por ellas quiere Llull demostrar que lo negativo —el vicio en nuestro caso— es éticamente un absurdo por ser opuesto a la similitud estructural de la criatura con la perfección absoluta de Dios,

117 Capt. LXXIV.

118 Capt. LXXV.

119 Capt. LXXXIII.

porque Dios, «ha creado a los hombres para la otra vida... y por consiguiente, para que tengan mayor concordancia con El..., pues cuando las cosas no se concuerdan y son contrarias a su fin, concuerdan con el no ser y son contrarias del ser»¹²⁰. La única posibilidad para el vicio se reduce a la libertad humana; otro de los grandes temas de la ética luliana.

Hicimos mención de que, en la ética medieval, las virtudes y vicios principales iban seguidos de series de virtudes y vicios secundarios. Comprobamos que Llull en su *Ars Magna* primitiva, en la figura «V» complementaria estableció nuevas combinaciones que originaron más matices de la virtud y del vicio. También en el Félix se alarga la lista, dando lugar a una serie polar bastante larga. Constituye esta segunda parte, a nuestro modo de ver, una *ética del carácter y de la educación social*. Ya tendremos ocasión de insistir más adelante. Aquí sólo pretendemos poner de manifiesto la coincidencia estructural de la exposición del Félix con el Arte, señalando que, en éste, toma un matiz rigurosamente lógico por su formulación combinatoria, mientras que en el Félix se desenvuelve de una forma popular.

V. *Las bases de la ética luliana de las virtudes.*

Toda ética necesita fundamentarse en dos soportes imprescindibles. Uno del lado del objeto, norma de moralidad. Otro del lado del sujeto, portador de valores y realizador de los actos humanos. Con ello la ética asienta, por una parte, sus principios en unas bases ontológicas; por otra parte, desenvuelve su quehacer en un plano netamente psicológico.

La ética medieval no podía, como tal, sustraerse a tales premisas. Hemos advertido su raíz metafísica en el concepto de dependencia ontológica de la creatura respecto del Creador. Hemos palpado el desenvolvimiento psicológico, insertando al hombre en la realidad vivencial de las situaciones concretas, dotándolo de verdadera y genuina voluntad para obrar moralmente con libertad. Toca ahora investigar el pensamiento luliano para patentizar la afirmación anterior de insertarse en la corriente de la ética simbólica medieval.

Ramón Llull fundamenta su ética sobre unos pilares metafísicos. En la dependencia ontológica del hombre respecto a la divinidad considerada como causa ejemplar del orden moral y como causa final de

¹²⁰ Capt. XCVI.

la proyección de la conducta humana. Pero Llull no olvida el encuadre psicológico. Desarrolla una concepción dualista del ser humano y una teoría de la voluntad libre, factor clave de su ética. Más aun, la trilogía «Dios-mundo-hombre» constituye el objeto propio de la metafísica luliana, objeto escindido en dos vertientes perfectamente relacionadas¹²¹ Dios y hombre, dos polos que en realidad se fundan analógicamente en el «ser» de la metafísica luliana en una franca interacción¹²².

El fundamento ontológico de la ética de las virtudes ya ha quedado, más o menos, vislumbrado a través del desarrollo del presente estudio. Aducimos tan sólo dos nuevos textos, escogidos al azar, para resumir todas las ideas desperdigadas en las líneas precedentes.

En el Arte de Contemplación expone Ramón Llull la doctrina de una forma general. Afirma que las siete virtudes son imagen de las virtudes y dignidades divinas. «Memoró Blanquerna, dice, las siete virtudes, las cuales le habían ayudado contra el maligno espíritu, y quiso en ellas contemplar las virtudes y dignidades divinas que le habían comunicado las siete virtudes»¹²³.

En el Félix, al exponer cada virtud individualmente, no hace sino repetir en concreto el razonamiento general anterior. En el capítulo de la «liberalidad y la avaricia» enseña que «Dios ha dado al hombre su similitud, en cuanto le ha dado grandeza, bondad, duración, sabiduría y voluntad y las otras propiedades semejantes a éstas»¹²⁴. Al tratar de la «humildad y la soberbia» repite que «en cuanto creó Dios al hombre a su imagen y semejanza, a quien creó de la nada, siendo en sí cosa tan frágil y mala, en comparación de la gran nobleza de Dios, se dignó darle su similitud; y porque es Dios humilde, quiere que el hombre sea humilde, para que su humildad tenga su semejanza en El, como la tienen los demás atributos»¹²⁵.

Dios es, también, causa final a la que *debe* —éste es el valor ético— tender la conducta humana. El fin del hombre no es más que amar y servir a Dios. Ramón Llull repite una y otra vez que Dios es el fin por el cual el ser humano ha sido creado. Por tal razón, decíamos al principio, que la ética luliana es teocéntrica, por tener a Dios

¹²¹ Ping-Mill,R.—El Microcosmos lul·lià. Mallorca, 1961. Ha puesto de manifiesto el carácter, en el hombre, de microcosmos del macrocosmos, «pequeño mundo», resumen del gran cosmos en íntima dependencia de Dios.

¹²² Antón Cuadrado en «Plenitud metafísica de la filosofía luliana»; loc. cit., ha señalado este aspecto de la metafísica luliana, notando la interacción del ser que es (Dios) con el ser que quiere ser (hombre).

¹²³ Blanquerna, capt. XIII en Arte de Contemplación.

¹²⁴ Capt. LXX.

¹²⁵ Capt. LXXXIII.

en su base, pero, teónoma, porque es Dios la meta de las operaciones humanas. «El hombre, escribe Llull, es bueno en Dios por haberle Dios creado para que sirva al mismo Dios y para que haga su voluntad; y si no hubiese Dios, el hombre nada valdría¹²⁶ porque carecería de fin. En otra ocasión amplía Llull su doctrina. Plantea Félix al ermitaño la cuestión de la discordancia, en este mundo, entre los hombres y Dios, pues, en realidad, «más son los hombres que son contrarios a Dios que los que le son concordantes»¹²⁷. Responde Llull por boca del ermitaño: «Dios ha creado los hombres para la otra vida y no para ésta, y, por consecuencia, para que tengan mayor concordancia con El en la primera que en la segunda»¹²⁸. La discordancia no implica la negación del fin, sino que abre la posibilidad a la libertad humana para insertarse entre una variedad de posibilidades. Destruir las posibilidades humanas afirmando una necesidad irrevocable sería destruir la moral misma. Ramón Llull se cuida muy mucho de dejar bien aclarado este punto, afirmando que «la final intención porque Dios ha creado el mundo es para ser memorado, conocido y amado y para que lo sea, conviene que haya *muchos modos y medios*, y que éstos sean muy peligrosos y trabajosos»¹²⁹. El valor de sacrificio y de ascesis es evidente en la ética luliana.

Conforme a lo anterior, en la ética de Llull, el principio y el fin se condicionan. El teocentrismo y la moral teónoma se convierten según la fórmula luliana de que «el fin es eso en lo cual el principio halla reposo»¹³⁰.

Las notas precedentes nos llevan al análisis de la cuestión desde la vertiente humana. Ramón Llull defiende el dualismo antropológico radical entre cuerpo y alma, entre lo sensual y lo inteligible, entre lo temporal y lo eterno¹³¹. El hombre es un ser unido de alma y cuerpo¹³², formando una unidad estructural en la que hay unos actos propios del conjunto y otros específicos de cada uno de los factores. Por tal razón entre el alma, unidad de memoria, entendimiento y voluntad, y el cuerpo, conjunción de lo elemental, lo vegetal, lo sensorial, lo imaginario, existe concordancia «en cuanto se concuerdan en ser un hombre,

¹²⁶ Capt. LXI.

¹²⁷ Capt. XCVI.

¹²⁸ Capt. XCVI.

¹²⁹ Capt. XCVII.

¹³⁰ Ars. amativa boni; Mallorca. 1933.

¹³¹ C. Artau.—Hist. filosofía española (132) Capt. XLIV.

¹³² Antón Cuadrado, E.—Plenitud metafísica de la filosofía luliana. Loc. cit. Estudia el autor el sentido metafísico del dualismo antropológico luliano, poniendo de manifiesto su dinámica.

y contrariedad, en cuanto el cuerpo se corrompe y el alma queda viva para volverse a unir con él»¹³³.

El alma, por ser forma del cuerpo, «señorea todo lo que hay en él por vegetación, sensación e imaginación, moviendo la razón, la imaginativa a imaginar, la sensitiva a sentir y la vegetativa a vegetar»¹³⁴. El alma racional tiene tres potencias: memoria, por la cual se acuerda el hombre de las cosas pasadas; entendimiento, por el que entiende y conoce; voluntad, mediante la cual tiene inclinación a amar o aborrecer¹³⁵.

Las nociones de psicología señaladas son de suma importancia en sus aplicaciones éticas. A causa del dualismo antropológico hablará Ramón de la sanción moral de los cuerpos y de las almas, de la gloria de los cuerpos¹³⁶ y de la gloria de las almas¹³⁷ en el paraíso; de la pena de los cuerpos¹³⁸ y de las almas¹³⁹ en el infierno. Por la dualidad de cuerpo y alma nos recordará Lull la ley del del cuerpo y la ley del espíritu. Por la primera «se mueve la sensitiva en el hombre al deleite... y la imaginativa, contemplando la belleza de las facciones y oyendo palabras deshonestas¹⁴⁰. Por la ley del espíritu es «vencido el cuerpo... y se gana gran mérito amando la castidad y aborreciendo la lujuria¹⁴¹.

El problema ético, desde el lado humano, no es sino el controlar el cuerpo, por el espíritu y concordarlo con él, puesto que el desorden moral no es más que una contrariedad entre ambos. En «el pecado es el alma contra la final intención del cuerpo, y el cuerpo es contra la final intención del alma»¹⁴². En el sentido explicado ha señalado Antón Cuadrado¹⁴³ que el alma, causa formal del cuerpo predestina al hombre a ser lo que tendrá de ser, porque por la predestinación cuenta el hombre con un fin de doble sentido; para resolverse en el tiempo y en el orden de la intención.

La solución moral se centra en enderezar la vida, concordando la final intención del cuerpo y del alma. Otra vez aquí juega un papel importante la teoría psicológica de las tres potencias. En efecto, única-

¹³³ Capt. XCVI.

¹³⁴ Capt. XLIV.

¹³⁵ Pring-Mill en *El Microcosmos Iul·lià*. Mallorca 1961, ha estudiado el despliegue y repliegue correlativos del hombre, desde el yo —sujeto— al mundo —el otro— y viceversa.

¹³⁶ Capt. CXVIII.

¹³⁷ Capt. CXVII.

¹³⁸ Capt. CXXI.

¹³⁹ Capt. CXX.

¹⁴⁰ y ¹⁴¹ Capt. LXXI.

¹⁴² Capt. XCVI.

¹⁴³ Antón Cuadrado.—Loc. cit.

mente es posible, según Llull, el «mortificare vitia» aplicando sucesiva y conjuntamente la memoria, el entendimiento y la voluntad. El encauzamiento moral implica recordar las *siete virtudes*, entender la brevedad de la vida y las penas infernales, amar a Dios y a todas las *virtudes*, aborrecer los pecados, pedir perdón. Esta primera fase sucesiva debe completarse con la acción conjunta (otra vez aquí la idea de unidad en la aplicación a un proceso psicológico de la memoria) del entendimiento y de la voluntad memorando, entendiendo y amando las virtudes divinas y las *siete virtudes* contrarias a los siete pecados mortales y, al mismo tiempo, desamar los vicios¹⁴⁴. No Olvida Llull la divina gracia por la que Dios fortalece las potencias humanas para honrarle y servirle¹⁴⁵. Pero también en las tres potencias del alma «toman principio y origen»¹⁴⁶ los vicios y el desorden moral. Entre ellas, es la *voluntad* la que «tiene en su querer» la razón del desorden. Por la voluntad es «culpado el entendimiento que entiende el pecado... y la memoria que recuerda todas las cosas»¹⁴⁷. Es que la voluntad tiene la propiedad de mandar al entendimiento, mientras que éste sólo pone la facultad de manifestar el bien o el mal a la voluntad¹⁴⁸.

La teoría de la voluntad es un punto clave en la ética luliana, como lo era en la ética simbólica de su época. Sin voluntad pierde todo valor el sentido de la vida, la intención y el último fin. «¿Cómo sería amable la vida, se pregunta Ramón, ni Dios, ni el Bien, ni nada si no fuese la voluntad?»¹⁴⁹.

Ramón Llull afirma sin restricciones la libertad de la voluntad, pues, «tan noble criatura es el libre albedrío, que nadie puede constreñir al hombre a que ame lo que no quiere amar ni que aborrezca lo que no quiere aborrecer, pues nadie le puede quitar al alma la similitud que tiene de Dios»¹⁵⁰. Sin embargo el pecado original la debilitó someténdola a padecer penas espirituales¹⁵¹, tales que el hombre ha quedado inhabilitado para multiplicar la fortaleza y habilitado para desamar y olvidar el fin de su vida¹⁵². He ahí la causa de que la voluntad del hombre pueda desviar al entendimiento de su fin o inclinarle a él. Un acto moral no es bueno o malo porque el entendimiento lo entien-

144 Arte de contemplación. Capt. XIII.

145 Arte de Contemplación. Capt. XIII.

146 Arte de Contemplación. Capt. XIII.

147 Arte de Contemplación. Capt. XIII.

148 Félix. Capt. LXI.

149 Proverbis de Ramón; 108-1. Mallorca, 1928.

150 Capt. LXXXIV.

151 Capt. IX.

152 Capt. LXVIII.

da o no como fin por el cual ha sido creado, sino por la intervención de la voluntad en quererlo o no quererlo. Dice Llull que «cuando el entendimiento entiende a Dios y la voluntad no le ama, el entendimiento no tiene buen modo de entender, y este entender es malo, por el mal querer»¹⁵³.

No importa añadir nada más. La ética luliana (es bastante explícito el texto anterior) como resumen de lo dicho, fundamenta el acto moral entorno a dos principios: el Bien, considerado como causa ejemplar y fin último, objeto de la voluntad, y la libre determinación de esta misma voluntad en querer ese Bien que, en la filosofía de Llull, es Dios. La ética luliana de las virtudes se basa, de esta forma, en una metafísica del Bien como norma y en una psicología dinámica del hombre como sujeto libre. La ética y la metafísica lulianas se funden en un abrazo teológico.

Si el hombre es el ser que quiere ser hacia el ser que es (Dios)¹⁵⁴, en esta relación metafísica va implícita la ética luliana como ordenamiento del ser humano hacia la similitud divina. Si el hombre —pequeño mundo— resume, en su repliegue correlativo, el cosmos —mundo material y espiritual bajo el mundo divino— y, en su despliegue correlativo, actúa los componentes del cosmos¹⁵⁵, este hombre, querer ser hacia Dios, se apoya y arrastra, al mismo tiempo, en su perfeccionamiento moral, al mundo creado. Los «otros» coadyuvan a la consecución de mi perfeccionamiento moral y, recíprocamente, se enriquecen con él. Ahí la proyección social de la ética luliana.

VII. *Proyección social de la ética luliana.*

La ética de las virtudes, ya lo hemos repetido algunas veces, no se contenta con ser una moral de los actos humanos, sino de la conducta. Como tal implica una inserción del individuo en la comunidad. Siguiendo este criterio Ramón Llull completa el primer catálogo de virtudes y vicios con un segundo, cuyas virtudes, como la lealtad, relacionan ordenadamente los hombres entre sí en una sociedad cristiana. Se pretende que cada «hombre se pueda fiar de otro, diciéndole sus secretos, pidiéndole consejo y encomendándole sus hijos, su mujer y su hacienda». Se pretende «rendir culto y honor a Dios»¹⁵⁶. La intención de Ramón es evidente. Quiere una sociedad cristiana, en paz y en armonía, bajo la unidad de la fe. El medio para conseguirlo es el «ordenamien-

¹⁵³ Capt. LXI.

¹⁵⁴ Antón Cuadrado.—Loc. cit.

¹⁵⁵ Pring-Mill.—El Microcosmos lul·lià. Mallorca, 1961.

¹⁵⁶ Capt. LXXVII.

to» de las costumbres. El «ordenamiento» moral, garantizado por el vínculo del amor, basado en el perfeccionamiento interior por medio de las virtudes morales, antes clasificadas, se completa por una nueva serie de virtudes de tipo comunitario. Esta es la proyección social de la ética de las virtudes.

Para Llull una ética exclusivamente individualista carece de valor. La verdadera perfección humana se alcanza compartiéndola con los demás, incorporando al camino del ordenamiento de vida «a aquellos que por ignorancia caminan por la vía de la eterna condenación»¹⁵⁷. Ya comprobamos antes que el verdadero perfeccionamiento moral se lleva a cabo en la integración de la «christianitas», del «populus christianus».

Las virtudes éticas, en su raíz, son de tipo social dado que su posesión implica un contacto y un contagio con los demás. La verdadera humildad, por ejemplo, sólo se realiza al interrelacionarse con el prójimo. La humildad de un hombre «nace y se mantiene humillando cada uno su bien, su grandeza, su poder, etc., al bien, a la grandeza y al poder del prójimo, de forma que haya entre uno y otro caridad y justicia, que son las que la producen»¹⁵⁸. De la misma forma las restantes virtudes.

El hombre se hace virtuoso en la sociedad, pero, a la vez, el hombre virtuoso refleja su obrar sobre el ordenamiento moral de la misma sociedad. Lo que persigue Llull en su ética, insisto, no es el perfeccionamiento personal, sino, a través de éste, el ordenamiento armónico de las costumbres sociales. No es la concordancia específica que hay entre hombre y hombre lo verdaderamente importante, escribe Llull. La cohesión social se realiza concordando la conducta humana a través de las virtudes morales. La verdadera concordancia entre los hombres «es la que tienen, si concuerdan sus *obras y pensamientos*, entendiendo un hombre lo mismo que el otro entiende y amando lo mismo que ama»¹⁵⁹. La concordancia social es para Llull espiritual y moral, es interna y es externa, es de actos y de acciones morales. Si los hombres concuerdan en sus pensamientos, si viven las virtudes las acciones exteriores serán conformes, normalmente, a la vida interior. La conducta debe ser la resultante de un convencimiento interior. Ejemplifica Ramón su doctrina afirmando que a una mesa de un gran señor se sentó un hombre pobre y mal vestido, pero sabio y de buenas costumbres, y, habiéndolo advertido un mayordomo, le levantó de ella

¹⁵⁷ Capt. LXXVI.

¹⁵⁸ Capt. LXXVIII.

¹⁵⁹ Capt. XCVI.

con improprio; de que se admiró mucho un caballero que estaba presente y sabía que aquel hombre, aunque mal vestido, era sabio, virtuoso y bien hablado, y el caballero, aunque muy bien vestido, era vicioso¹⁶⁰.

El fin del ordenamiento moral de la sociedad no se queda en sí misma, sino que sirve —ésta es la idea primaria de Lull— para acercar al hombre a Dios. Volvemos a encontrar aquí, desde otro ángulo, la interacción entre el individuo y la comunidad. Cuenta Lull el caso de un ciudadano lujurioso, a quien muchas veces acusaba la conciencia su pecado; pero nunca había conseguido dominarse. Un día pretendió llevar a cabo públicamente una grosería. Sintió vergüenza y se reprimió de su mala acción. Entonces se admiró de que le diese vergüenza la acción pública y no la tuviera delante de Dios, ni de memorar, entender y amar cosas obscenas delante Su Majestad¹⁶¹. Por la acción moral —como tal, comunitaria— llegó el ciudadano al ordenamiento de sus actos humanos internos. En Lull la ética de los actos humanos y la ética de las acciones son complementarias porque el valor moral personal de los primeros se completa siempre con el valor objetivo de las segundas.

Según hemos señalado antes, Lull amplía la polaridad septenaria de las virtudes teologales y cardinales y de los vicios capitales con una segunda serie polar que enmarca al hombre en sus relaciones comunitarias. En el Félix, después de haber tratado las virtudes teologales y cardinales con sus contrarios y los pecados capitales con sus contrarios, dedica el capítulo LXXVI al problema de la bienaventuranza y malaventuranza. El referido capítulo es el epílogo del tratado de las virtudes morales y es, a la vez, el pórtico de la clasificación de las virtudes socio-morales. Es el epílogo del tratado de las virtudes porque demuestra que por ellas es el hombre moralmente bueno. De la bondad se alcanza la bienaventuranza y la felicidad de la gloria. Inversamente, el vicio determina al hombre malo y su castigo e infelicidad. «Como los hombres se inclinan a la malicia y se hacen desemejantes de Dios por el pecado, se acarrean ellos mismos su infelicidad, cayendo en la ira de Dios, lo que es tan grave mal, que sería mejor no haber tenido ser que padecerle»¹⁶². Al mismo tiempo el capítulo es pórtico de entrada a la clasificación de virtudes y vicios sociales. En él Lull plantea la jerarquización social y el problema de la convivencia en un sociedad ordenada virtuosamente. «¿Por qué, pregunta Félix

¹⁶⁰ Capt. LXXVIII.

¹⁶¹ Capt. LXXVIII.

¹⁶² Capt. LXXVI.

al ermitaño, Dios hace a un hombre dichoso en ser señor de otro hombre, y al otro desgraciado haciéndole súbdito y vasallo o esclavo siendo así que son todos de una misma especie?»¹⁶³. El ermitaño responde con unos ejemplos para demostrar que la verdadera jerarquía y la armónica convivencia debe ser moral, basada en las virtudes. El verdadero señor es el hombre virtuoso, el esclavo es el vicioso; de lo contrario hay un trueque de valores hasta el punto que «los príncipes consideran más el honor y señorío que tienen sobre el pueblo que no la obligación en que se hallan constituidos, se tienen por dichosos de lo que son desgraciados, y por desgraciados de lo que son dichosos, que es el cumplir exactamente con las obligaciones»¹⁶⁴.

A continuación, en capítulos sucesivos, expone Llull las virtudes sociales complementarias de las virtudes anteriormente señaladas. Al mismo tiempo describe una serie de actitudes psicológicas con las cuales aquellas se entrelazan.

Las actitudes psicológicas, nacidas de la «admiración», expresan el dinamismo moral luliano en orden a determinadas vertientes. Tales actitudes, polares también, son: ordenación-inordenación, alabanza-vituperio, crecer-menguar, ganancia-pérdida. Por ellas y su intercomunicación —ganancia concuerda con grandeza¹⁶⁵, pongo por caso— cada virtud se ordena al último fin creciendo y aumentando su valor o, viceversa, desordenadamente se aparta de la primera intención menguando y perdiendo el valor moral.

La clasificación luliana de las virtudes socio-morales es la siguiente:

<i>Virtudes</i>	<i>Contrarios</i>	<i>Virtudes</i>	<i>Contrarios</i>
Lealtad	Deslealtad	Ardimiento	Cobardía
Cortesía	Descortesía	Honor	Deshonor
Verdad	Falsedad	Hermosura	Falsedad
Obediencia	Desobediencia	Consuelo	Desconsuelo
Riqueza	Pobreza	Alegría	Tristeza
Nobleza	Vileza	Grandeza	Pequeñez

No es posible en el presente estudio desarrollar toda la temática que la clasificación implica porque constituye materia para un amplio desarrollo. Solamente notaremos algunas sugerencias.

¹⁶³ Capt. LXXVI.

¹⁶⁴ Capt. LXXVI.

¹⁶⁵ Capt. XC.

1.^a—La nueva clasificación no está desligada de la anterior división de las virtudes teologales y cardinales; al contrario se basa en ella. Las virtudes de esta clasificación nueva no son más que aplicaciones concretas de las virtudes teologales y cardinales a situaciones morales en la sociedad. Escribe Llull que la lealtad está en espíritu verdadero fortalecido por caridad, temor, justicia, esperanza¹⁶⁶. La nobleza de ánimo pídela a la fe, esperanza, caridad, justicia, fortaleza, lealtad y demás virtudes¹⁶⁷. Más aun, considera Llull las siete virtudes primarias como raíz y principio de todas las buenas costumbres.

2.^a—Las virtudes señaladas no son para Llull simples factores de educación cívica y social. Son una verdadera ética social en cuanto disponen al hombre en orden a su último fin como miembro de la sociedad. La cortesía es complacerse unos a otros y es causa de que los hombres adquieran riquezas, posesiones y bienes¹⁶⁸; pero la cortesía es también un placer del alma por el cual aumenta su memorar, entender y amar con caridad, justicia, humildad y las demás virtudes¹⁶⁹. Dios es digno de ser alabado por *su pueblo*, y por esto creó al hombre para que le alabe¹⁷⁰.

3.^a—Leyendo paralelamente los capítulos del Félix con los del *Libro de caballería* notamos ciertas coincidencias entre las virtudes descritas en el *Libro de Maravillas* y las que atribuye Llull al «caballero». No es descabellado sugerir que Ramón piensa en el *Libro de Caballería* al escribir las páginas del *Félix*, habiendo personificado las virtudes socio-morales en el «caballero», cuyas concepciones y actitud, posición y misión, aspecto y maneras, han sido, durante muchos siglos, el *ideal personal* de la sociedad occidental, caballeresca y esencialmente cristiana¹⁷¹. Ramón Llull concibe el caballero como el modelo viviente de la sociedad cristiana, nacido de ella. «Todo el pueblo, afirma, se dividió en millares de hombres, y de cada mil de ellos fue elegido y escogido uno, que era el más *amable*, más *sabio*, más *fuerte*, de más *noble ánimo*, de *mejor trato* y *crianza* entre los demás¹⁷². Tenemos ya aquí una primera delimitación de las virtudes caballerescas. El caballero debía ser el hombre verdaderamente virtuoso, sabedor de «las siete virtudes que son raíz y principio de todas las buenas costum-

¹⁶⁶ Capt. LXXVII.

¹⁶⁷ Libro de Caballería, III, 4.—Edición de la BAC.

¹⁶⁸ Capt. LXXVIII.

¹⁶⁹ Capt. LXXVIII.

¹⁷⁰ Capt. LXXXVI.

¹⁷¹ Sanchis Guarner, M.—L'ideal cavalleresc definit per Ramon Llull. Est. Lulianos. II, 1 (1958); 37-62.

¹⁷² Libro de caballería. I, 2.

bres y son vía y camino para la celestial gloria perdurable»¹⁷³. La personalidad moral del caballero se complementa con las virtudes socio-morales antes apuntadas. Entre la sociedad utópica, pacífica y armónica, que concibe Llull y la sociedad concreta, alterada y viciosa, cabe la acción moral. Por tal motivo el «caballero», *admirándose* de esta sociedad¹⁷⁴ debe ser —lo es el caballero-modelo— mantenedor de la caridad, de la justicia, servidor de la causa de la fe, corazón lleno de nobleza y de magnanimidad, acompañado de nutrido cortejo de virtudes, debelador de los vicios¹⁷⁵.

Sanchis Guarner¹⁷⁶ ha asignado las virtudes del caballero luliano. Séanos permitido ahora concordar las virtudes señaladas por Sanchis Guarner en el Libro de Caballería y las virtudes que hemos notado nosotros en el Libro de Maravillas.

Libro de Caballería

Nobleza
Honor
Valor (ardimiento)
Magnanimidad en socorros des-
validos
Cortesía
Lealtad
Verdad

Libro de Maravillas

Nobleza
Honor
Ardimiento
Consuelo
Cortesía
Lealtad
Verdad

Encontramos también en el Libro de Caballería otras virtudes caballerescas como la cordura, la vergüenza, la honestidad, la cautela, virtudes que pueden integrarse también en las combinaciones del Félix.

No hay lugar a dudas que en la tipificación del «caballero cristiano» nos ofrece Llull páginas magníficas de ética de las virtudes.

Podría parecer que la correspondencia ética entre el Libro de Caballería y el Félix falla en un punto capital, el de la polaridad. No es así. El sentido polar del tratado de las virtudes lulianas no es un elemento esporádico, sino nota típica, como ya señalé al comienzo, de la ética luliana. No falta tampoco en el Libro de Caballería. En su parte III es explícito Llull al respecto. Nos esboza la figura del falso caballero fustigando su huera ostentación. Inmediatamente después de

¹⁷³ Libro de caballería. VI, 2.

¹⁷⁴ Lib. Félix. Prólogo.

¹⁷⁵ Oliver, A.—El «Llibre del Ordre de Cavalleria» de R. Llull y el «Le laude novae militiae» de S. Bernardo. *Estud. Lulianos*, II, 2 (1958).

¹⁷⁶ Sanchis Guarner.—*Loc. cit.*

describir las virtudes morales expone los siete pecados capitales. En el mismo párrafo que completa la personalidad del caballero enumera luego los vicios inadmisibles afirmando que no puede ser orgulloso, mal educado, sucio en sus palabras y vestidos, de corazón cruel, avaro, mentiroso, desleal, perezoso, iracundo, lujurioso, borrachón, glotón, perjuro o que tenga otros vicios semejantes¹⁷⁷.

El Libro de Maravillas es un mosaico precioso de figuras animadas que definen y expresan las preocupaciones, problemas e inquietudes de la sociedad contemporánea de Llull. En torno al simbolismo de la plasticidad vivencial de sus ejemplos va desarrollando Llull su ética de las virtudes. No la fundamenta ya en una semejanza con el mundo inteligible sino que, destilando el platonismo de la participación y el aristotelismo del punto medio como medida de la virtud¹⁷⁸ a través del agustinismo-anselmiano, la basa en la posibilidad de un recto vivir y convivir con ayuda de Dios y con vistas a Dios.

S. TRÍAS MERCANT
Palma de Mallorca

¹⁷⁷ Libro de Caballería, III, 20.

¹⁷⁸ Libro de Caballería, III, 6.

LA ESPERANZA, EN EL BTO. RAMON LLULL (*)

CRISIS DE LA ESPERANZA

El examen cuidadoso de la actividad intelectual de Ramón Llull en torno a la esperanza encierra ya un alto valor autobiográfico, pero quedaría incompleto este trabajo si no estudiara —aunque brevemente— la proyección del pensar en el «ser» la esperanza vivida.

El hombre se revela en sus acciones, el modo como el Doctor Iluminado vivió su esperanza nos completará y confirmará la esperanza teórica, sólo así conoceremos por entero la personalidad rica y atractiva de Ramón Llull.

«La Esperanza» es una de las tres virtudes fundamentales de la vida cristiana. Al hablar de ella en la vida del Beato me refiero siempre a la esperanza teologal y la veo como parte integral de la gracia misma, de forma que sin esperanza no puede haber gracia de Dios y con esa gracia cualquier carácter por cambiante que sea o por crisis depresivas que padezca puede siempre poseerla. Veamos cual era el temperamento de Ramón Llull.

Carreras Artau nos dice que «Llull era un *temperamento pasional*», en el primer período de su vida la pasión irrumpió hacia la sensualidad... él mismo nos confiesa en el «Llibre de Contemplació en Déu» que estuvo dominado por los siete pecados capitales:

«La mia ánima, Sènyor, és malalta e nafrada por los VII peccats mortals que tota la an nafrada e ensutzada e encolpada e desordenada».⁹³

«E tant s'es estès e escampat en mi peccat de luxuria, que tot m'ha perprés e comprés e en tot mi s'es més; e per null altre peccat no son estat tan leg menat ni tan sobrat ni tan ensutzat com son per peccat de luxuria».⁹⁴

(*) Véase *Estudios Lulianos*, X, 141-152; XI, 141-152.

⁹³ Libre de Contemplació en Déu, pag. 132 (citado por Carreras Artau en *Historia de la Filosofía Española*, p. 258).

⁹⁴ *Ibid.*, pag. 259.

Este su *temperamento ardiente* lo conservará incluso después de su conversión y será la raíz de su actividad portentosa, tendrá que luchar contra él, pues junto con grandes cualidades, será el origen de los defectos que —como la indisciplina y desorganización— le llevarán al fracaso de sus empresas.

Estos defectos hacen resaltar más las virtudes cuando éstos han sido corregidos o superados.

Llull, según dice el P. Iriarte, *era apasionado, vehemente, impaciente*: «pertenece al *tipo pícnico* con el que coincide el *temperamento ciclotímico*; eso quiere decir oscilación del ánimo o afectividad. Llull fluctuaba siempre entre dos polos, el de la excitación y depresión, la tristeza y la alegría». «Su percepción y reacción eran tan rápidas y traía de su primera edad el hábito de un logro fácil de sus deseos que no se hacía a la germinación lenta con que sus ideas eran acogidas, pretendía éxitos tangibles a toda velocidad y se enfurruñaba un poco y se deprimía un mucho».⁹⁵

Para él los desengaños lejos de ser una rémora eran acicates... sufrió mucho y parte de sus sufrimientos eran debidos a su carácter, pero nada le hizo perder su esperanza; su actitud ante el mundo y los hombres era siempre de apertura: «Era un ánimo abierto, abierto de sí mismo hacia afuera, es decir, a la expansión y proyección de su mundo interior y abierto en sí al mundo o sea a la captación y simpatía de las cosas y personas».⁹⁶

Ante el mundo y las esperanzas que éste ofrece distingue Laín Entralgo cuatro actitudes entre los católicos: 1.º «La mundanización». El católico vive con dos esperanzas separadas: una mundana y habitual, más o menos próxima a la del progresismo, y otra espiritual o transmundana, sólo vigente por modo expreso en las situaciones límite de la existencia. 2.º «La vida de reojo». El católico vive en el mundo y disfruta de las técnicas y comodidades que éste le ofrece pero mirándole «de reojo» y juzgando con una secreta complacencia sus fallos y limitaciones, en cuanto ocasiones propicias para vivir sin trabas la esperanza escatológica y transmundana del cristianismo. «Esta utilización resentida» del mundo no es infrecuente entre nosotros. 3.º «La negación del mundo». El católico afirma ahora su fe retirándose a la cartuja o al yermo. 4.º «La afirmación cristiana del mundo». El católico contempla y vive las realidades terrestres, naturales o artificiales, como entes dotados de sentido en la economía de la creación y la salvación. Sin mengua del carácter sobrenatural y gratuito de la

⁹⁵ Genio y figura del Beato Ramón Llull, pag. 29.

⁹⁶ Ibid., pag. 23.

esperanza teologal, la esperanza del católico no es ahora una «doble esperanza», sino una «esperanza continuada»⁹⁷. Esa fue la actitud de Ramón Llull.

No vio el universo como un objeto de lamentaciones, no se limitó a sufrir «este valle de lágrimas» si no que dio un sentido a todas las cosas creadas, que le sirvieron para orientarse a Dios, para su gloria. Si las esperanzas humanas le fallaron innumerables veces, al confiar en las realidades del tiempo, su *esperanza teologal* se supo apoderar de ellas y las utilizó para sus fines de apostolado.

Se rigió por su esperanza y de ahí «la multiplicidad de escritos, viajes y romerías por las más apartadas regiones, entre azares de adversidad y mala salud, aprendizaje de idiomas y estudios superiores, organización del colegio de lenguas, magisterio en Universidades, gestiones en Cortes y Curias, consultas, disputas, predicación misionera. ¿De dónde sacó aquel hombre tiempo y fuerzas para tan portentosa labor?». ⁹⁸ Hemos hablado ya de la esperanza como principio de acción que impulsó la vida del Beato.

Toda la existencia de Llull va jalonada por oscilaciones periódicas, animación y abatimiento, tensión y relajación, excitaciones y calmas, tristezas y alegrías... veamos aunque sea brevemente, su gran crisis de Génova en la que estuvo a punto de sucumbir su esperanza. Fue su mayor tentación de desesperación.

En 1292, después de haber estado en París, donde leyó el Arte, fue a Génova y a Roma para trabajar su más acariciado proyecto: «Los Monasterios que tanto deseaba» (Vida coetánea n. 19) pero viendo que en la Corte papal no lograba nada, se volvió a Génova con intención de pasar a Berbería para intentar convertir a los musulmanes con las demostraciones y figuras de su Arte.

Todo el pueblo de Génova hablaba de su proyecto... y de la inspiración divina de su Arte; fue entonces cuando sobrevino la tentación, ¿sería quizá porque Llull se encontraba en la cumbre de la popularidad? (Daré la traducción del primitivo documento latino y no la versión catalana pues como hace notar el Reverendo Padre Batllori en sus notas a la «Vida coetánea» el traductor suprime y cuenta libremente algunos párrafos de la «Vida» precisamente los más críticos y referentes a esta tentación, quizá en su afán de no desprestigiar al Maestro).

Dios empezó de repente a probar a Ramón por una gran tribulación, pues estando ya preparado el barco, metidos en él los libros y prestos a partir, le vino a la mente, le obsesionó la idea de que si él

⁹⁷ La Espera y la Esperanza, pag. 354.

iba a terra de moros, éstos, antes de haber podido predicarles, le matarían, o si no, le pondrían en cadena perpetua:

«Per aixó Ramón, temen per la seva pell, com un temps Sant Pere en la Passió del Senyor, i oblidat del seu propòsit sobre dit, amb el qual havia determinat de morir per Crist convertint al seu culte els infidels, romangué a Génova, detingut per una certa temor espadridora, abandonat mentrestant a si mateix, permetent-ho a disponent-ho al Senyor, pot-ser perquè no presumia vanament de si»⁹².

Se quedó pues en Génova y entonces pensando que había dado al pueblo un enorme escándalo vino a caer en una «total desesperación» —esto último no lo dice el traductor de la «Vida Coetánea»—, sólo lo insinúa:

«Dubtant-se que no hagués dat escàndil al poble contra la fè «quasi venc en punt de desesperació»⁹⁹.

Creyendo firmemente que había de condenarse por ello, y agobiado de tanto dolor en el corazón cayó enfermo con gravísima fiebre; y en tal estado permaneció en Génova largo tiempo tan desfallecido que casi perdió la vida (Vida coetánea n. 20).

Vienen a continuación sus dos alucinaciones. Estando en el convento de los Dominicos, el día de Quincuagésima, le pareció oír una voz que le decía que sólo se podría salvar en aquella Orden, pidió el hábito de Santo Domingo pero por ausencia del Prior no se lo dieron... Vuelto a su convento de los Frailes Menores y reflexionando sobre la buena acogida que éstos habían hecho a sus libros, especialmente a su Arte, que él tenía como dada por Dios mismo, se determinó a pedir el hábito franciscano... entonces, le pareció oír la misma voz, que le reprendía, diciendo que sólo en la Orden de Santo Domingo se podía salvar; en medio de una mortal angustia prefirió condenarse él y que se salvara su Arte que a tantas almas podría ayudar; ¿qué explicación da el autor de la vida Coetánea a esta terrible tentación y su desenlace?:

«Preferint constantment la seva Art o doctrina per la qual molts es convertirien a conèixer y estimar y adorar a Déu, que no pas la pròpia salvació com a sol cobert per un núvol, mentre tot amb tot cremava en si mateix, desesperant de Déu, de manera admirable sota un cert enfosquiment de la seva pensa, fou provat que estimava infinitament més Déu, i el pròxim per Déu, que no pas a si mateix com evidentment es dedueix de tot el que hem dit».¹⁰⁰

⁹⁸ Genio y figura del Beato Ramón Llull, pag. 28.

⁹⁹ Proleg de les obres essencials, pag. 42.

¹⁰⁰ Proleg de les Obres essencials, pag. 44.

Esta fue la crisis psíquica de Ramón, hoy día satisfactoriamente explicada y que concluyó al saber que había otra nave para Berbería... Se hizo llevar y contra todos los pareceres y rutgos de sus amigos que ya le habían hecho perder un viaje, se hizo a la mar, quedando en aquel momento sano de cuerpo y alma; la angustia de pensar que se condenaba cesó en cuanto vio su falta reparada y se encontró camino de Berbería:

«Ramón, juntament amb la salut del seu còs malalt, recobrà de sopte, alegre en el Senyor per una misericordiosa illustració del Sant Esperit, *l'esperança de consciència*, la qual havia cregut que havia perduda».¹⁰¹

Muy bien hace resaltar el autor latino de la Vida Coetánea que Ramón *recobró la esperanza* que creía perdida..., pero que no se le había apagado del todo; esta fue su crisis más violenta de depresión, felizmente superada.

Para terminar este breve retrato del Doctor Iluminado debo nombrar sus dos cualidades más características —según Carreras Artau—: *la sinceridad y la tenacidad*. Esta es puesta a prueba hasta el heroísmo en su larga vida, a pesar de sus múltiples decepciones, fracasos, incomprendiones, siempre se le ve confiado en el porvenir y sin desviarse del camino que se propuso el día de su conversión; en el diálogo titulado «Phantasticus o Disputatio Petri et Raimundi» escrito en 1311 dice Llull:

«He trabajado cuarenta y cinco años en mover a los prelados y príncipes cristianos a que procurasen el bien público de la Iglesia. Ahora soy viejo, soy pobre y *estoy con el mismo propósito* y con la gracia de Dios perseveraré en El hasta la muerte».¹⁰¹

Ramón fue *generoso, valiente*, de aspiraciones elevadas, exento de ambiciones y egoísmos. Pero lo que nos llama más la atención en sus escritos y vida es su ingenuidad y sinceridad de niño. Llull no miente nunca. Carreras Artau nos dirá de él que fue: «Alma de gigante con corazón de niño, sorprende y cautiva a la vez por su energía inverosímil y por su fondo profundamente humano. Es, sin duda, una de las más bellas y auténticas representaciones del espíritu medieval».¹⁰¹

2)—HOMBRE DE SU EPOCA

Llull no sólo es la encarnación del espíritu juvenil de la Edad Media sino que es enteramente *un hombre del siglo XIII*.

¹⁰¹ Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV, pag. 261 y 262.

Asiste en este siglo al fracaso de las empresas religioso-militares, tan características de la primera época de la Edad Media. La cristianidad se ve obligada a renunciar a la temeraria aventura de imponer su ideal en el mundo por la fuerza de las armas y es entonces cuando se recurre a las armas espirituales, surgiendo en abundancia la literatura polémico-apologética, cuyo capital representante —aunque no el único— es Ramón Llull por la abundancia, ardor y continuidad de sus escritos.

También en este tiempo se desmorona la empresa carolingia de fundir la nueva Europa en un imperio que bajo la potestad espiritual del papado, restaurase el poder de la Roma clásica». «El sentimiento religioso salva la unidad moral de los pueblos cristianos y los reúne en torno al Pontífice como miembros de una gran familia; pero el vínculo político-militar se va poco a poco relajando hasta perder su eficacia».¹⁰²

Europa cristaliza en una pluralidad de núcleos políticos diversos. Cada una de las nacientes nacionalidades quiere crear su propia cultura, se cultivan las lenguas vulgares, se va abandonando el uso del latín y vemos como algunos de los escritores de este siglo —entre ellos nuestro Doctor Iluminado— usan indistintamente la lengua romance, el arabeo, el latín, incluso para las altas especulaciones del espíritu: escritos teológicos y filosóficos.

Desde el siglo XII venía conociéndose la civilización oriental y el occidente trataba de asimilarla junto con todos los ignorados materiales de la antigüedad clásica.

Al secularizarse y difundirse el saber, las tradicionales instituciones escolares resultaron insuficientes para las nuevas promociones de estudiantes y nacieron las primeras Universidades... Al mismo tiempo las Ordenes mendicantes fundan a partir de este siglo XIII instituciones complementarias, primer cimiento de otra poderosa organización escolar. A Ramón, como hombre de su siglo, lo encontramos en varias Universidades, viaja por casi todas las Cortes y toma el hábito de los frailes Menores asistiendo a sus Capítulos Generales.

Si nos fijamos más particularmente en España, es en este siglo cuando después de quinientos años de resistencia y lucha armada sostenida por los reinos hispano-cristianos, la dominación árabe se ve reducida a términos insignificantes. Las campañas de Fernando el III el Santo y de Jaime I el Conquistador rescatan del poder de los moros la casi totalidad de la Península.

¹⁰² Ibid., pag. 4 y siguientes.

El país se organiza bajo la hegemonía de dos robustos núcleos políticos: el castellano-leonés y el catalán-aragonés y puede entregarse a la urgente tarea de su reconstrucción interior, que se inicia en el reinado de aquellos dos monarcas con una serie de reformas de orden político, social e intelectual.

La realeza en este siglo XIII cobra un prestigio inusitado y de ella parte el estímulo no sólo para las empresas de orden guerrero, sino aún para las más delicadas iniciativas de la vida espiritual. Los dos pilares en que se apoya toda la vida religiosa y cultural y moral de este siglo son el Papado y la monarquía.¹⁰²

Ramón Llull no cesa de recurrir a ambos poderes y toda su esperanza humana se cifra en lograr su colaboración para los proyectos que su celo ardiente le inspira... Cuando al final de su vida vea truncada esta esperanza, no disminuirá su optimismo ni ardor apostólico, pero la confianza que puso en el hombre se habrá transformado en seguridad en Dios y la esperanza-pasión será ya esperanza-virtud.

Mientras en el trono de Castilla Alfonso X congrega a su alrededor sabios de diversas procedencias, que con un amplio espíritu de tolerancia cooperan a un común ideal de saber, en la confederación catalano-aragonesa se forma otro núcleo cultural importante en torno a la figura del Rey Jaime I.

Este florecimiento cultural lleva un anhelo de totalidad y se manifiesta en ramos muy diversos del saber y de las letras, y provoca también al nacimiento de la prosa en romance signo de madurez en la lengua vulgar.

«La corte del rey ofrece a los trovadores amable acogida, y en ella aprende el arte de rimar nuestro apasionado caballero Ramón Llull, que más tarde, juglar espiritual, había de componer trovas a lo divino».¹⁰³

Tal vez, según dice Carreras Artau en su «Historia de la Filosofía española,» la máxima diferencia entre la cultura de Castilla en tiempos de Alfonso X y la de Cataluña en el reinado de Jaime I estriba en que aquélla es predominante de carácter civil y, ésta se presenta profundamente impregnada de sentido religioso. Las controversias entre teólogos cristianos y judíos estaban a la orden del día y surge por este tiempo una gran floración de libros polémicos por ambas partes.

Pero también se da la tendencia contraria, otro rasgo característico de este siglo en la colaboración amistosa entre los sabios de las distintas confesiones que conviven y trabajan en las escuelas de tra-

¹⁰³ Ibid., pag. 34.

ductores y cuya aportación a la cultura europea es notable y fecunda.

De una manera general podemos decir que si Castilla siente con mayor fuerza el atractivo de la cultura de los pueblos orientales, tal vez por su mayor proximidad e intimidad con ellos; Aragón y Cataluña, más sensibles a las corrientes europeas, importan las disputas teológico-apologéticas; eso no significa que el saber oriental no conociera una época de esplendor en el reinado de Jaime II. Las figuras catalanas más representativas de este tiempo son grandes hebraístas o grandes arabistas o ambas cosas a la vez; utilizan a manos llenas los materiales de sus obras científicas o teológicas y conocen a fondo no sólo la literatura sino la lengua de ambos pueblos... Algunos de los escritos de Ramón Llull están redactados primero en árabe y son traducidos después al latín o al catalán.

Conocida es también la crisis religiosa de los siglos XII y XIII motivada por la ola de mundanidad que invade las jerarquías eclesiásticas y por la corrupción de las costumbres del clero no regular; ella provoca, por contraste, el nacimiento de un conjunto de sectas subversivas, algunas de las cuales alardean de vivir según el Evangelio. Llull es extraordinariamente sensible a estas conmociones religiosas, los pecados, fracasos, temores de su siglo, tan lleno de mesianismos y falsos misticismos le llevan a levantar la mirada al Cielo, la verdadera patria y por eso en la historia «Llibre de Meravelles» dedica el libro IX —*De Paradís*— a ilustrarnos sobre la bienaventuranza eterna.

Explica primero la gloria de que gozan los ángeles en el paraíso, tan grande «que quien pudiese entenderla en este mundo, sobre todas las cosas se maravillaría, pues en ella ha puesto Dios tanta similitud de su grandeza, que es cosa maravillosa el entenderla y amarla».¹⁰⁴

Trata en segundo lugar de la gran felicidad de las almas de los hombres «que no es posible poder explicar, pues Dios con toda su esencia, con todas sus dignidades, con todas sus tres Personas y con toda la gloria que ha en sí mismo, es gloria del alma».¹⁰⁵

Allí tendrá el alma el gozo de la amistad:

«Si el hombre tiene gran placer y alegría cuando memora, entiende y ama algún amigo, aunque en el todo no le memore ni entienda, ¡cuánto mayor será su placer y alegría en el paraíso, donde memora, entiende y ama a todo Dios!»¹⁰⁵

¹⁰⁴ Félix de las maravillas, pag. 679.

¹⁰⁵ Ibid., pag. 982.

Termina con un capítulo dedicado a la gloria del cuerpo y a explicar como se deleitará y tendrá gran placer... Eso sucederá «así como el hierro en la fragua está encendido todo y todo lleno de fuego por dentro y por fuera, así lo estará de gloria el cuerpo del bienaventurado, respecto de que el alma con quien estará unido estará viendo la divina esencia, las divinas dignidades, y las divinas personas por lo que será tanta la gloria de que participará el cuerpo viéndose todo glorificado y perfecto, que tendrá todo el cumplimiento de gloria que la voluntad querrá».¹⁰⁶

Y como la gloria del alma será inmensa porque estará viendo a Dios en su misma esencia, «puedes de ahí pensar cuán grande será la gloria de que el cuerpo participará».

En el cielo, el hombre no deseará comer, beber, ni tener deleites, porque «el cuerpo será tan perfecto en virtudes como la voluntad puede querer, el entendimiento entender y la memoria memorar y esta perfección le provendrá de la influencia que Dios da de su similitud al alma que está en el paraíso».¹⁰⁶

Después nos describe Llull las propiedades maravillosas del cuerpo glorioso: podrá moverse a impulsos de la voluntad rápidamente y por el medio que ésta quiera, ya sea el aire, los cuerpos sólidos, etc... y eso sucederá porque la voluntad será perfecta sin nada que impida sus deseos. Tendrá un desconocido resplandor y hermosura que junto con la inmortalidad y la gran gloria que recibirá le proporcionará una felicidad sin fin.

A estos goces corporales se unirán la visión y convivencia con Nuestro Señor Jesucristo, su Santísima Madre y todos los Santos de la Gloria... y esa dicha será tan excelente y admirable, que Ramón no se explica como los hombres pueden olvidarse de tan *gran esperanza*, por esto exclama con el protagonista de su obra:

«¡Oh Señor y Dios, omnipotente en todos los poderes y perfecto en todas las perfecciones, cuán gran maravilla es que los hombres de este mundo amen tanto sus vanaglorias, y deseen y amen tan poco la gloria verdadera del otro, siendo la una leve, falsa y transitoria y la otra firme, eterna y verdadera!».¹⁰⁷

M. M.^a ASUNCIÓN SEGUÍ SERVOLS, RSCJ

(Continuará)

¹⁰⁶ Ibid., pag. 985.

¹⁰⁷ Ibid., pag. 987.

RAMON LLULL Y LOS ORIGENES DE LA LITERATURA CATALANA*

FELIX DE LES MERAVELLES DEL MON

De esta obra, que Llull tituló, exactamente, *Llibre de meravelles* y que es aún más conocido con el nombre de *Fèlix*, ninguno de los antiguos e importantes códices que nos lo han conservado en su texto original ofrece indicación precisa del lugar ni del año en que lo escribiera su autor. Tampoco se lee su título al principio, en el *éxPLICIT* ni en ningún otro pasaje textual propiamente dicho; y si algunos de estos datos figuran, ya en el comienzo o fin de algún manuscrito, ya en la portada de alguna edición impresa, débense a los copistas o editores que de cosecha propia allí los consignaron. La autenticidad del *Fèlix* sin embargo, como producción genuinamente lulliana y por muchos conceptos una de las más características del fecundo escritor, se revela a cada página y está fuera de duda.

La afirmación comúnmente admitida de que Ramon Llull compuso el *Llibre de Meravelles* durante su primera estancia en París (1286-88) fúndanla los comentaristas en lo que según ellos se deduce de la compulsión e interpretación concordada de ciertos pasajes más o menos autobiográficos y en vista de los diversos libros del autor que en el *Fèlix* se citan³⁶. El título del libro, en su doble forma, no acude a la pluma de Llull sino una sola vez, muchos años más tarde y englobado con otros, en un opúsculo suyo de fecha tan posterior como el *Liber de Fine*, cuyos más antiguos ejemplares latinos (falta el original) lo dan por terminado en Montpellier en abril de 1305³⁷.

* Véase ESTUDIOS LULIANOS, IX, 1965, 193-206; X, 1966, 171-192; XII, 1968, 175-200; XIII, 1969, 133-151.

³⁶ Son éstos: el *Llibre dels Angels* (t. I, p. 86 de esta edición), el *Chaos* (I, 114 i II, 229), el del *Gentil* (I, 114, ibid. 52 i II, 68), el *dels articles de la Fe cathòlica* (I, 114, 136 i 138) la *Art Demostrativa* (I, 136, 138 i II, 210), la *Doctrina Pueril* (II, 68 y 362).

³⁷ *Libellus de Fine*, pars II, edit. Palmae Balear., typ. Raphaelis Moya, 1665 - in 8.º),

Ya desde muy temprano, casi a raíz de su conversión, había germinado en Ramon Llull la idea de encaminarse «al gran estudi de París» en busca del caudal de ciencia de que se sentía falto y necesitado para dar forma a aquellos libros con los cuales debía lograrse la conversión de los infieles. Estando en Barcelona, de vuelta de sus numerosas romerías con que quiso templar a la vez cuerpo y espíritu para la apostólica empresa, creyó llegada la hora de enderezar sus pasos a París. Exhortaciones de parientes y amigos, a las que no fue extraño San Ramon de Penyafort, disuadiéronle por entonces de realizar su intento. Sólo unos veinte años más tarde, después de un silencioso período de incubación y estudios, de haber escrito libros tan importantes como el del *Gentil*, el de *Contemplació*, el *Art Major* y el *Blanquerna*, logrado la fundación de Miramar, leído públicamente en Montpellier su *Art Demonstrativa* y entablado ante la corte romana sus primeras gestiones para el «sant negoci» de la conversión de los infieles; sólo entonces pudo realizar su constante anhelo de llegar a París y traspasar los umbrales de la Sorbona. Franqueados le fueron éstos, no ya como discípulo, sino como lector o maestro; el canciller de la Sorbona Berthauld de Saint-Denys le deparó cátedra propia para que en ella diese a conocer su nueva *Art*. Pronto logró notoriedad y fama de innovador, bajo el sobrenombre de *Raymond Barbe-fleurie*, y durante más de dos años prolongó su estancia en las márgenes del Sena, hasta que regresó a Montpellier, una vez vista «la forma del estudi»³⁸.

En este intervalo, al parecer, y en tales circunstancias fue compuesto el *Llibre de Meravelles*. No tan explícito como al empezar a escribir, años más tarde y también allí mismo, el *Arbre de Philosophia d'amor* (*Ramon estant a París*), se nos presenta Llull en el prólogo del *Fèlix*, no designándose por su nombre, sino bajo el velado aspecto de un *hom*, sumido en *tristícia e en languiment*, habitando en *estranya terra* y maravillándose de cuan poco amadores y servidores tenía Dios entre las gentes del mundo. En el ambiente de la populosa ciudad, entre la abigarrada turba cosmopolita de estudiantes de la Sorbona y la fastuosa corte real de Felipe el Hermoso, dolíase el asceta de Randa y Miramar de ver *quaix morta* la verdadera sabiduría, desterrada la caridad, y de no hallar el antiguo fervor ni la devoción *dels temps dels apòstols e dels màrtirs, qui per conèixer e amar Déu languien e morien*³⁹.

³⁸ V. Vida coetània, o. c.

³⁹ V. *Obres de Ramon Llull, Fèlix de les Meravelles del Món*, texto original publicado e ilustrado con notas y variantes por Jerónimo Rosselló, de la Real Academia de la Historia y un proemio bibliográfico por M. Obrador y Bennàssar, t. I, ps. 3.

A través de esas contritas frases con que empieza el libro, adivinase enseguida el espíritu contristado de su autor, ya más lejano de las férvidas esperanzas que enardecían al gran místico al trazar los primeros capítulos del *Llibre de Contemplació*, cuanto más próximo al mortal desaliento que había de transfundir, años después, a las patéticas estrofas del *Desconort* o al prólogo de su *Arbre de Sciència*, entrañable elegía en prosa en la que el constante «agitador» no se recataba ya de mostrarse descorazonado y sumido en honda desolación al ver desoídas sus exhortaciones y sus nobles planes fracasados:

«Senyor En monge, lonc temps he treballat a encercar veritat per unes maneres e per altres, e per la gràcia de Déu són vengut a fi e a coneixença de la veritat que tant he desirada a saber, la qual he posada en mos llibres; e són desconortat, car no pusc aportar a fi ço que tant he desirat, en què he treballat XXX anys ha passats; e encara car mos llibres són poc presats, ans vos dic que molts homens me tenen per fat car m'entramet d'aital negoci, no són en volentat de fer aqueix llibre de què em pregats, ni altre; ans propòs d'estar en ma tristícia desconortat»⁴⁰.

No dejaría de influir en semejante estado de ánimo la frialdad con que fue en un principio recibida su *Art* en la Sorbona y el escaso fruto obtenido en su enseñanza, natural consecuencia del inusitado método con que exponía su doctrina, tan diverso del usual y entonces en boga. Les resultaba a los escolares «trop subtil ad entendre»⁴¹ aquella nueva *Art General* con su peculiar tecnicismo, su juego de predicados y sus múltiples figuras esquemáticas de numerosas «cambres» o casillas; dificultad que inclinó al autor, poco después, a refundirla y abreviarla, reduciendo a cuatro las dieciséis figuras primitivas, para simplificar su estudio y comprensión⁴².

Pero cada decepción en la enseñanza y divulgación de sus tratados sistemáticos impulsaba el inagotable ingenio de su autor a componer otros libros de más llana comprensión, de índole más literaria, que no venían a ser sino consecuencias o exposiciones populares de la doctrina misma, de la filosofía primera⁴³.

Allí donde la aridez silogística del filósofo hallaba impracticable u obstruido el camino, abríase paso el poeta, el narrador magistral, con

⁴⁰ Obres de Ramon Llull, *Arbre de Sciència*, transcripció directa amb pròleg, variants i notes dels més antics manuscrits per Salvador Galmés, Palma de Mallorca, 191.

⁴¹ Ibid.

⁴² E aquí ordonà e féu un altre llibre, lo qual apellà *L'art de trobar veritat*, e aiximateix reduí en tots los altres llibres les xvj. figures a quatre, per amor de la fragilitat humana... (Vida coetània, o. c., p.

⁴³ V. Menéndez Pelayo, discurso citado.

todas las galas de una inventiva nunca exhausta y los primores de un estilo movido y pintoresco. Así, tras la breve lectura pública de la abstrusa *Art Demonstrativa* en Montpellier, compone allí el relato novelesco del *Blanquerna*, «espejo fiel de la sociedad catalana de su tiempo»⁴⁴. A su fracasada labor didáctica en la Sorbona le sigue el amenísimo *Fèlix de les Meravelles del Món*. A la lectura de *l'Art Inventiva* y de la *Taula General* suceden el poema dramático *Desconort*, los mil relatos alegóricos y parábolas del *Arbre exemplifical*, el *Cant de Ramon* y el copiosísimo *Llibre de Proverbis*. Donde no puede aportar al anhelado fin su propósito de «fer gran bé per manera de saber», se afana en lograrlo «per manera d'amor». Donde no le abre paso franco la augusta *verdad*, recurre y se encomienda a la *belleza* amiga, como más asequible y complaciente introductora. Del abstracto y sutil razonamiento especulativo, desciende a la metáfora plástica, al ingenioso apólogo, al ejemplo o *semblança* vulgar, para herir el entendimiento y mover la voluntad de doctos e indoctos.

El *Fèlix* es el ejemplo más antiguo, en las literaturas de nuestra península, de la novela seriada, del *roman a tiroirs*, en la que un episodio central sirve de pretexto al autor para escribir las más variadas narraciones. En el *Fèlix*, cada una de las personas que encuentra el protagonista en su peregrinaje por el mundo, cuenta su historia, apólogo o parábola para responder a sus preguntas. En sustancia, el *Fèlix* es una enciclopedia en forma novelada, en la que el autor trata de todos los conocimientos de su tiempo: teología y filosofía, moral y política, física y astronomía, cosmología y meteorología, zoología, botánica, mineralogía, etc.

Pero la forma novelada, aunque siempre en función de la finalidad dialéctica, tiene en el libro tal volumen y tal importancia, que en gran parte de su extensión llega a superar en interés el aspecto enciclopédico y doctrinal de la obra. En el conciso prólogo aparece ya esbozado el asunto y plan del libro, con las diez partes o tratados que comprende. Enviado el joven Félix por su padre a andar por el mundo, admirando sus maravillas y a la vez maravillándose de la ausencia de devoción y de caridad entre las gentes apartadas de amar, conocer y loar a Dios, cumple obediente el mandato. Y errante por bosques y yermos, por montes y llanos, por ciudades y castillos, preguntando lo que ignora y refiriendo lo que sabe, arrastra riesgos y fatigas, para que a Dios sea tributada la debida honra y reverencia.

Estas andanzas y peregrinaciones de Félix y sus encuentros y lar-

⁴⁴ Menéndez Pelayo, *ibidem*.

gas pláticas con disertos anacoretas, con filósofos y escolares, príncipes y burgueses, pastores y hasta hembras mundanas y otros personajes del más variado estamento, forman el contenido de las diez partes en que aparece dividido el *Llibre de Meravelles* y donde sucesivamente, por analogías y semblanzas, se trata de Dios y de los Angeles, del Cielo y los Elementos, de las Plantas, Metales y Bestias, del Hombre en su doble naturaleza corporal y psíquica, y finalmente del Paraíso y del Infierno. Esta frecuente forma alegórica se extrema alguna vez hasta aplicarla al nombre de las personas que en la acción intervienen. Así se observa en el singular episodio de los dos viandantes *En Pochmhopreu* y *En Quemdiriahom*; personificaciones respectivas de la abdicación del amor propio y del vanidoso miramiento al *qué dirán* de las gentes⁴⁵.

Tan diversa como su asunto es la extensión material de cada una de estas diez partes. Mientras en algunas no se extiende aquélla a más de doce o quince páginas, la 8.^a (copiosa exposición antropológica) llena por sí sola más de la mitad del libro. Las materias en ella explicadas apenas guardan conexión con los sucesos que a Félix le ocurren. Interrogador y a la vez narrador sempiterno, nunca abandona su idea fija de maravillarse a cada paso y por cualquier pretexto, no sólo de los hechos y aventuras que le acontecen, sino de los razonamientos, discursos y pareceres que oye. Lo cual ha sugerido a un crítico francés la observación de que «le livre devrait s'appeler, plutôt que livre des merveilles, livre des émerveillements ou des étonnements»⁴⁶.

En la primera parte «la qual és de Déu», el encuentro incidental de Félix con una pastora, «una azalta pastoressa», sirve ya de pretexto para entrar en materia teológica, razonando el mancebo con un ermitaño sobre la existencia de Dios, y seguidamente acerca de su unidad, trinidad y localidad, y sobre la creación del mundo. Comienzan a menudear las parábolas y los breves relatos alegóricos que con profusión inagotable se multiplican y entrelazan hasta el fin del libro. Tras el facecioso lance de la *folla fembra*, repleto, como tantos otros, de comedia y fina sátira contra los relajados hábitos de la época, y del otro incidente sobre el pecado carnal (tema frecuente en los libros de R. Llull), sobreviene el encuentro de Félix con el ermitaño Blanquerna, cuya inesperada reaparición en este libro sorprende gratamente al lec-

⁴⁵ V. el *Proemi* de la parte 8.^a, t. II, p. 3 del *Fèlix* en la edición citada de las Obras completas.

⁴⁶ V. *Hist. Littér. de la France*, t. XXIX, p. 349. Por lo demás el germen de esta idea fija del *meravellar-se* a todo evento y sin cesar hállase en distintos pasajes de otros libros lulianos muy anteriores al *Fèlix* y señaladamente en el de *Contemplació* (Cap. 101, v. 25 y 26).

tor que antes hubiere saboreado la ejemplar e interesantísima historia del hijo de Evast y Aloma. En el coloquio de Blanquerna y Félix sobre la encarnación y la pasión, la Virgen María, los profetas y los apóstoles, aplica el autor, según costumbre, a la solución de las cuestiones el método dialéctico de su *Art*, el constante argumento basado en la concordancia o la oposición de cualidades, e insiste en la conveniencia y posibilidad de demostrar la religión cristiana y sus misterios con argumentos filosóficos, «per rahons necessàries», para convencer a los descreídos y convertir a los infieles, y a este fin reproduce en su apoyo el relato de aquel rey sarraceno que murió en el error porque un indocto fraile, mal pertrechado de tales argumentos, a vuelta de probarle la falsedad de la creencia islamita, no acertó luego a demostrarle positivamente las verdades fundamentales de la fe cristiana.

Los cuatro capítulos que componen la segunda parte (*Dels Angels*) tocan sumariamente a las cuestiones de realidad, existencia, intelecto y palabra de ángel. La tercera, más breve todavía, comprende tan sólo dos capítulos, en los cuales se trata del «cielo empíreo» y del firmamento.

De las tres partes siguientes —disquisición naturalista acerca de los Elementos, las Plantas y los Metales— podemos entresacar curiosos datos comparativos acerca del estado en que se hallaban a la sazón las ciencias físico-químicas, indicadoras del grado de ilustración que R. Llull en ellas alcanzara, partiendo de las ideas en su siglo admitidas sobre la generación, corrupción y virtudes de los cuatro elementos —fuego, aire, tierra y agua—, sobre las propiedades de metales y plantas y las causas de los fenómenos atmosféricos. No pasan inadvertidos el ameno capítulo de la batalla entre los hijos del Rey, el de la contienda entre el hierro y la plata —que se resuelve a favor del primero—, el del hierro y del imán, donde se consigna como cosa ya sabida el hecho de que «*l'azamant ha virtut per la qual l'agulla* (la brújula) *se gira a la tramuntana e a migjorn*», lo cual viene a echar por tierra el entusiasmo crédulo del P. Pasqual y de los demás que gratuitamente atribuyeron a R. Llull no solamente la invención de la brújula⁴⁷, sino también la del ácido nítrico, del aguardiente, etc., y finalmente el capítulo dedicado a la *Alquímia*, cuyo contenido bastaría —aún en defecto de otros textos y pasajes probatorios— para concep-

⁴⁷ V. *Descubrimiento de la aguja náutica, de la situación de la América, del Arte de Navegar, y de un nuevo método para el adelantamiento de las artes y ciencias; Disertación en que se manifiesta que el primer autor de todo lo expuesto es el B. Raymundo Lulio, Mártir y Doctor Iluminado...* Su autor el R. P. Mtro. D. Antonio Raymundo Pasqual, cisterciense. Madrid, en la impr. de Mn. González, 1789, I vol. in 4.º.

tuar cuan infundado ha sido el empeño de sostener que R. Llull prestó crédito a la transmutación o persiguiera como otros el problema de la piedra filosofal, escribiendo sobre materia hermética numerosos tratados, que la crítica ha rechazado por evidentemente apócrifos.

Al lado del interés científico que ofrece el *Fèlix* en las citadas partes, tiénelo aún mayor y muy marcado en la historia literaria la parte séptima, intitulada *Llibre de les Bèsties*, que apenas sin trabazón ni enlace aparece interpolada en el *de Meravelles* a manera de episodio. El calificativo de *Llibre* que le da el propio autor, como el proemio y el éxplicit con que lo encabeza y concluye, no menos que la índole y estructura especiales del asunto que desarrolla, denuncianlo claramente como libro compuesto aparte e incluido luego en el *Fèlix*, del mismo modo —y hasta con menos ilación y sutura más perceptible— con que el *de Amic e Amat* y el *Art de Contemplació* fueron intercalados en el *Blanquerna*.

Ya el perspicaz instinto de Menéndez Pelayo señaló a los estudiosos el *Llibre de les Bèsties* como la única forma española conocida hasta ahora de la inmensa epopeya satírica de la Edad Media, el «Roman de Renart»⁴⁸, objeto de tantos comentarios y estudios en la literatura histórica francesa y del cual R. Llull pudo conocer algún traslado de los que en su tiempo ya se habían difundido y se leían o recitaban en tierras de Provenza y Cataluña. La circunstancia de emplear R. Llull el nombre francés de Renard y no el nombre catalán *Volp* (vulpeja) nos inclina ya a aceptar por anticipado una influencia francesa más importante que la que en principio admite Menéndez Pelayo. Otra cuestión paralela es la que suscita la comparación entre el *Llibre de les Bèsties* y su filiación o parentesco con los antiquísimos repertorios de relatos y apólogos de procedencia indostánica, persa o árabe, especialmente el *Panchatantra* y el *Kalila e Dimna* con sus numerosas versiones, retraducciones, imitaciones y compendios que penetraron en los países occidentales de Europa mucho antes del siglo XIII. Entretenida y difícil resulta la labor de compulsas para deslindar la parte de originalidad y la de imitación o arreglo que corresponda a R. Llull en la composición de este *Bestiari*, especialmente en la nutrida serie de apólogos que en el mismo incluyó, la mayor parte de los cuales —como *Lo simi e l'alduf*, *Lo corb e la garlanda*, *L'agró e el cranc*, *Lo papagai*, *Lo simi e la lluerna*— pasaron de las referidas compilaciones al *Llibre*

⁴⁸ V. el prólogo de la reimpresión castellana del *Blanquerna*, Madrid, 1881-82, 2 vol. in 8.º.

de les *Bèsties* con todo el sabor y colorido característicos de las antiguas fábulas y consejas orientales.

Para llevar a cabo tal estudio no podrá prescindirse de tener muy en cuenta y a la vista las más estimables y completas ediciones críticas de aquellos textos originarios y entre sus múltiples versiones las dos primitivas castellanas del *Libro de Kalila e Dimna*; la de mediados del siglo XIII, hecha sobre la traducción latina del judío converso Juan de Capua, bajo el título de *Exemplario contra los engaños y peligros del mundo*, y la otra aún más antigua, mandada hacer por D. Alfonso el Sabio siendo todavía infante⁴⁹. Ocurríele al investigador inquirir hasta donde sea posible si Llull compuso aquel relato por voluntad e iniciativa propias, o acaso por indicación de la reina Juana de Navarra, esposa de Felipe el Hermoso, o de la madre de éste Isabel de Aragón, hija de Jaime el Conquistador, y hermana, por tanto, de Jaime II de Mallorca.

La parte octava (*De l'Hom*), más extensa ella sola que todas las restantes, comprende en sus 72 capítulos una minuciosa y prolija exposición psico-fisiológica del ser humano, donde Llull reproduce, comenta o amplifica multitud de materias ya tratadas en su magno *Llibre de Contemplació* y en varios otros anteriores al de *Meravelles*. No cabe aquí enumerar uno por uno sus capítulos más salientes. Basta indicar la interesantísima página descriptiva del *Llibre de plasent visió* (cap. XIV) que nadie podrá leer sin encandilársele los ojos y lamentar en el alma la pérdida de tan peregrino libro, uno de cuyos ejemplares existía aún a principios del siglo XVI, teniendo aún la suerte de poderlo hojear el maestro Joan Bonllabi, según expresamente afirma en su *Epístola proemial* publicada en la edición del Blanquerna de 1521⁵⁰.

Diez son los códices, que sepamos, donde está contenido el texto original del *Llibre de Meravelles*. De tres de ellos pudo dar noticia y directa transcripción don Mateo Obrador Bennàssar por haberlos ojeado y compulsado, teniéndolos a la vista para la edición del vol. III de las *Obras de Ramon Llull* que iniciara don Jerónimo Rosselló. Los siete

⁴⁹ Imprimióse el *Exemplario* por vez primera en Zaragoza en 1493: un vol. fol. menor con grabados en madera. La otra versión, contenida en dos códices escurialenses, quedó inédita hasta que en 1860 la sacó a luz, precedida de extenso estudio, D. Pascual de Gayangos en sus *Escritores en prosa anteriores al siglo XV* (t. 51 de la *Biblioteca de Autores españoles* publicada por Rivadeneyra. Excelente edición crítica de «Los cinco libros» es la de T. Benfey: *Pantschatantra...* Leizig, 1859, 2 vols., in 8.º. Hay otra edición francesa posterior: *Pantchatantra ou les cinq livres* par E. Lancerau. Paris, impr. Nationale, 1871, 1 vol. in 4.º.

⁵⁰ «Quant més s'admirarien... si vessen lo *Llibre de placita visione* sobre la sagrada scriptura, tot storiat qual es a mil marauelles...

restantes, dispersos en Bibliotecas extranjeras, le fueron conocidos sólo de referencia.

Entre los de fecha cierta y más antigua figura el que fue transcrito y acabado en Barcelona en 1367. Forma un volumen de 233 hojas de papel *verjurat*, escritas en cursiva a doble columna, y cuyo éxplícit dice: *Aquest llibre apellat ffelix de les marauellyes fo fscrit e acabat en Barcelona diffapte a .lx. dies de Janer del any de la nat. de nre. Senyor MCCCixvij*. En buen estado de conservación y sólo levemente mutilado⁵¹, nos da un antiguo texto, posterior no más de medio siglo a la muerte de Llull, y pudo muy bien ser copia directa de alguno de los primitivos ejemplares. A juzgar por la firma puesta en su primer folio, perteneció a un poeta mallorquín de principios del siglo XVIII —*Pere Jordi Rossinyol*—. Ultimamente lo poseía don Jerónimo Rosselló, y ahora, por generoso donativo de la familia de éste, ha pasado a enriquecer los fondos de la *Sociedad Arqueológica Luliana*.

De mediados del siglo XV es otro códice no menos estimable, cuyo éxplícit lo da por escrito y terminado en Vilafranca en 1458. Consta de 141 folios, también de papel *verjurat* y escritos a dos columnas. Los 128 primeros contienen un traslado íntegro del *Fèlix*, concluyendo al final: *«Qui scripsit scribat, semper cum Domino viuat amen. Aquest libre es apellat libre de marauellas: fo scrit e acabat en Vilafrancha dimecres a XXV dies de Janer any MCCCCLvij*. En el mismo folio comienza de igual letra una copia del *Llibre de Intenció*, hasta el 139, donde concluye: *Sit laus et gloria Xpo. amen. Fuit perfectus anno MCCCCLvij. Deo gras*. Formando parte del supradicho donativo, conserva actualmente este códice la *Sociedad Arqueológica Luliana*.

En la mermada colección de los que existen en el *Colegio de la Sapiencia* halló el Sr. Obrador otra copia del *Llibre de Meravelles*, hecha en el primer tercio del siglo XVII (1633) por Gabriel Llull, formando un vol. de 186 hojas de papel en folio, encuadernado en pergamino, en cuya segunda guarda anterior se lee: *Lo pnt. libre es de Gabriel Llull*, y al pie: *Nunc Dni. Bartholomei Burguera pri*, y en el fol. 1, de letra posterior: *De los Capuchinos de Mallorca*, y a continuación: *Comence lo libre de mereuelles apellat Fèlix lo qual feu mestre Ramon Llull. Prolech. Er tristicia...* etc. Al final reproduce casi textualmente el mismo éxplícit del referido códice de 1367, y a reglón seguido añade: *A laor y gloria de nostre Senyor Deu Jesu Xrist Y DE*

⁵¹ Fáltanle los primitivos folios 1 y 2, suplidos por otros cuatro de papel más delgado y letra más moderna. Contienen un índice del libro los dos primeros y el prólogo y parte del cap. I los 3 y 4. Falta además el fol. 129.

LA INMACULADA CONCEPTIO de nostra Dona Sancta Maria sempre verge fo acabat de copiar lo pnt. libre de mereuelles per mi Gabriel Lull, en lo Archiu superior de la casa de la Juraria de la Univt. y Regna de Mallorcha als X de Setembre del any de nat. de nostre Senyor MDCxxxii.

La lección de este manuscrito que concuerda casi siempre literalmente, salvo algunas formas modernizadas, con la del código barcelonés de 1367, hace sospechar si éste sería el que sirvió a Gabriel Lull de original, como perteneciente en aquella fecha al mentado Archivo de la Juraría de Mallorca⁵².

Código existente, según Rosselló, en la antigua Biblioteca del Conde de Ayamans, del siglo XVII, de 242 páginas en fóleo, cuyo incipit dice: *Comença lo libre de merevellas apellat ffelix lo qual feu mestre Ramon lluyt.* Y el éxplícit: *In die nominis Ihu. die 14 Januarii transcriptus fuit a Joanne Literes fratre minorum observantiae anno a nat. Dni. 1634.* Sigue el índice de la obra. Hay algunas expresiones modernizadas.

Otro código en catalán, de letra del siglo XVII, existente en la Biblioteca de don José M. Quadrado, que después de su defunción pasó a poder de don Marcelino Menéndez Pelayo, en virtud de legado testamentario.

La Biblioteca Vaticana posee un código trecentista, bellamente miniado, registrado bajo el número 9443, en el cual se contiene una versión, o mejor, una variante del *Fèlix* en catalán-provenzal. Hállase la descripción particularizada de este código en la *Rivista di Filologia romanza* (II, 117) y resulta utilísima la comparación de ciertas formas de lenguaje de su texto que, por ser casi coetáneo de R. Llull, le dan especialísimo interés para una edición crítica definitiva del *Fèlix*.

No menos importante es el registrado con el número 595 de los códigos españoles que posee la Biblioteca Real de Munich y que contiene una copia íntegra del *Fèlix*, hecha en el siglo XIV⁵³.

El Catálogo de Munich registra todavía un tercer manuscrito catalán, número 612, que es otra copia del *Fèlix*, hecha en el siglo XVII, sobre un texto antiguo distinto del que ofrece el número 595⁵⁴.

En el manuscrito núm. 599 de dicha Biblioteca, hállase una transcripción de la parte segunda (*Dels Angels*) de letra del siglo XV⁵⁵.

⁵² Después de un índice de *rúbriques* del libro, sigue en la postrer hoja un himno a R. Llull en sáficos latinos.

⁵³ V. su Catálogo de mss. esp. y la *Hist. Littér. de la France*, t. XXIX, p. 345.

⁵⁴ Id., *ibid.*

⁵⁵ Id., *ibid.*

Finalmente, el manuscrito adicional núm. 16.428 del Museo Británico es una copia del *Llibre de Meravelles* fechada en 1386, y concorde con el mismo texto primitivo que sirvió para el códice núm. 595 de Munich, aunque se observa generalmente en ella mayor corrección gráfica⁵⁶.

A esta enumeración de textos originales del *Fèlix* corresponde añadir la de sus traducciones de que se tiene noticia: una italiana del siglo XV, otra francesa de igual época, la castellana del siglo XVIII, y finalmente una versión latina, de cuya existencia quedan tan sólo indicios, fehacientes al parecer, pero cuyos ejemplares se han perdido.

Contiene la traducción italiana del *Llibre de Meravelles* un códice de la Biblioteca Marciana de Venecia (súm. 109, class. II del catálogo) de últimos del siglo XV o principios del XVI —270 hojas de papel, escrito en diferentes letras y acaso en diversas épocas— y llevando este título **Raimondo Lullo: il Felix in lingua italiana. Comienza: Dio in toa vertu, bonta —incominzia il libro dei meraveglie— chiamato Felix. Y concluye: E lo abate e lo conuento ordinario che per tuti gli tempi fusse in quello monasterio UNO MONACHO che hauesse quello officio e hauesse nome Felix. Deo gratias.* A juzgar por su estilo, formas y giros de lenguaje, creemos que tal traducción hubo de hacerse sobre un texto original catalán, mejor que sobre una versión cualquiera en otro idioma.

También hecha directamente sobre el original parece ser la traducción contenida en el códice francés núm. 189 de la Biblioteca Nacional de París bajo el título de *Livre de Merveilles*. Sobre la importancia de ambas versiones italiana y francesa insistimos en lo que respecto a la variante provenzal dejamos indicado.

A mediados del siglo XVIII, que tan fecundo fue para Mallorca en la publicación de obras lulianas (aunque casi siempre incorrectamente traducidas), imprimióse en Palma una versión castellana anónima del *Fèlix*⁵⁷. Bover atribuye esta traducción al P. Luis de Flandes, capuchino, y su lectura y cotejo con el original muestran la poca habilidad de que adolece en la interpretación de diversos pasajes, no quedando compensada por la pulcritud ni elegancia del estilo; achaque harto común en los traductores de la época.

⁵⁶ *Catalogue of the Manuscripts in the Spanish Language in the British Museum* by D. Pascual de Gayangos: London, 1875-93, 4 vol. in 4 (t. I, p. 97).

⁵⁷ *Libro Félix o Maravillas del Mundo*, compuesto en lengua lemosina por el Ilmo. Dr. Maestro y Martyr el B. Raymundo Lulio Mallorquín y traducido en español por un Discípulo... Con licencia: En Mallorca, año 1750. En la oficina de la Viuda Frau, impresora de la Rl. Audiencia, 2 vols. en 4.

El único dato que tenemos, indicador de la existencia de una versión latina del *Fèlix* hállase en esta edición de 1750, donde hace constar el P. Jaime-Antonio Fluxà en su «Recto juicio y justa aprobación» (I, 10), que «este libro, como los demás, lo compuso en su lengua nativa lemosina nuestro adorado Beato Raymundo; y aviéndoseme entregado traducido en dos idiomas, es a saber, castellano y latino, a desvelos de peritas plumas, según tengo entendido por fidedigna relación..., seguida por los traductores la santa llaneza del estilo del Venerado Author...», etc. Lo cierto y positivo, pero, es que tal traducción latina, sea cual fuese y de quien fuese, quedó inédita.

La primera edición original del *Fèlix* se estampó en Mallorca, para la clásica *Biblioteca Catalana*, que fundó, dirigía y publicaba desde 1872, en Barcelona el insigne polígrafo D. Mariano Aguiló y Fuster. A la empresa cooperaron D. Jerónimo Rosselló preparando el texto y dirigiendo la impresión. Tomando por base como más auténtico y primitivo texto el del códice barcelonés de 1367, se abstuvo de anotarlo y limitóse a apuntar a pie de página lacónicas variantes tomadas del códice de 1458 o de otro más moderno —probablemente del de la Biblioteca del Conde de Ayamans—, únicos que al parecer tuvo a la vista. A semejanza de la edición castellana de 1750, dividió Rosselló la suya en dos tomos, y cuando sólo faltaban los postreros pliegos para terminarla, quedó ésta en suspenso y truncada hacia el fin. Años más tarde, iniciada por Rosselló en 1886 la publicación de las *Obras de Ramon Llull*, empezó a reimprimirse el *Llibre de Meravelles*, quedando también truncada la edición cuando bien poco faltaba para terminarla. Completóla D. Mateo Obrador en 1903, corrigiendo falsas lecciones y frases inexactamente transcritas.

Apenas hallamos relación o catálogo alguno de obras lulianas, donde no figure con uno u otro título, en latín o en vulgar, el *Fèlix de Meravelles del món*, a veces con el aditamento de señalarlo como insigne entre los demás del propio autor, *et valde commendatus*.

En el primitivo catálogo de 1311 y en el de Ch. de Bouvelles de 1514, que lo copió casi a la letra, vémoslo continuado bajo el título de *Liber de Mirabilibus*; y en el valenciano de Alonso de Proaza, a reglón seguido del tratado de *Placita Visione*, inscribese el *Liber de Mirabilibus Orbis, aliter Felix, ubi predictus liber multum commendatur*.

El franciscano Wadding en su catálogo luliano metódico coloca el *Fèlix* en la sección de *Libri quodlibetales seu variarum rerum*; anota su comienzo, que debió de leer en algún códice original, en esta forma: *Liber de mirabilibus coeli et mundi*: «En tristitia e en llanguí-

ment», y en la misma sección, no mucho más abajo, repite: *Liber de mirabilibus orbis dictus Felix, et valde commendatus*: «In tristitia et languore». Salzinger lo continúa también en la primera parte de su catálogo (*Libri speculativi*) con el título de *Liber Felix, seu de Mirabilibus Mundi*; el P. Pasqual en sus *Vindiciae Lullianae* y en la *Vida* lo clasifica entre los libros *morales* y en el catálogo cronológico le asigna la fecha de 1286, dándolo por escrito en París; y en una u otra de estas formas vémoslo continuado en los demás catálogos modernos.

Es de notar que en el primer período de propaganda y difusión lulliana, o sea en los siglos XIV y XV, escasean extraordinariamente las citas y referencias al *Llibre de Meravelles*. Desde su mención en el *Libellus de fine* (1305) que como única en los textos de Llull anotamos, hasta el breve encomio que Mn. Bonllabii le dedicó al estampar por vez primera el *Blanquerna* en 1521, apenas se halla del *Fèlix* más noticia que la escueta inserción de su título en los catálogos. Gracias tal vez a una afortunada casualidad, tuvo la suerte de escapar a la censura inquisitorial de Fr. Nicolás Eymerich, pues no vemos continuado tal libro entre los veinte que como heréticos tachó el autor del *Directorium*. Mas si en la segunda mitad de la XIV centuria pudo salvar inmune el riesgo de la condenación, no se vio exento, cuatro siglos después al salir impreso por vez primera (1750), de que la añeja inquina señalase en su texto proposiciones suspectas; y todavía hubo de rebatir los ataques lanzados en el libelo antilulista *La verdad sin rebozo* que en Mallorca entonces circuló, la nunca exhausta pluma del celoso P. Pasqual, acérrima propugnadora de la ortodoxia lulliana⁵⁸.

Es de notar que el *Fèlix*, lo mismo que el *Blanquerna* y el *L. de Contemplació* y otros como el *Gentil* y el *Llibre de Santa Maria* y los pocos más que en definitiva han de dejar asegurada la inmortalidad literaria de R. Llull y se consideran hoy como sus más preciadas joyas, fueron en general preteridos y poco menos que olvidados (efecto del gusto y preferencias de época), precisamente cuando los más exaltados lulistas, al prodigar sus apologías y enconar las eternas polémicas con los dominicos y *marrells* exaltaban hasta las nubes las sistemáticas *Ars Magna*, *Ars Demonstrativa*, *Ars Inventiva*, *Ars Brevis*, *Ars Generalis Ultima* y demás tratados abstractos o sutilmente metafísicos que después quedaron a su vez en el olvido y que, en sentir de muchos, sería vano empeño querer textualmente resucitar y con fines didácticos volver a poner en boga⁵⁹. Y contrariamente, a medida que nos alejamos

⁵⁸ *Vindiciae Lullianae*: IV, p. 574 a 588.

⁵⁹ Menéndez y Pelayo. *Discurso* citado.

de los siglos en que la controversia teológica absorbió y caldeó tantos cerebros, tiénense en más estima y son leídas y estudiadas con mayor ahinco las obras lulianas de índole más artística que científica, y los destellos que proyectan alumbran y redimen de la oscuridad los viejos tratados escolásticos que tan leídos y comentados fueron en las antiguas cátedras y escuelas.

Cuando al promediar el pasado siglo se inició en Cataluña, Valencia y Mallorca el renacimiento de la literatura regional, coincidieron con aquel esfuerzo de reconstrucción literaria los nuevos estudios referentes a R. Llull y a sus obras, tan copiosas e insignes como a la sazón olvidadas. La erudición germánica no tardó en dirigir su vista escrutadora a la legendaria figura de R. Llull y a los dispersos códices que guardaban la pródiga labor de su poderoso ingenio, y Adolf Helfferich, al trazar su magistral monografía *Raymund Lull und die Anfänge der Catalonischen Literatur*⁶⁰ colocó al autor del *Fèlix* y del *Blanquerna* en el lugar que en rigor de justicia le pertenecía, como primer poeta y filósofo original en su vulgar lengua nativa.

Por aquel tiempo comenzaba D. Jerónimo Rosselló sus pesquisas y estudios lulistas, cuyo primer fruto fue la publicación de las *Obras rimadas*, con cuya labor alternaba la de reunir materiales para su futura *Bibliografía Luliana*. Al prepararla y escudriñar los códices y volúmenes que hubo a mano, llamóle fuertemente la atención el *Llibre de Meravelles*, al cual atribuyó de momento importancia y mérito mayores que a las demás obras lulianas. Así lo consignaba en la nota crítico-bibliográfica que a título de ignorada página inédita insertamos a continuación, textualmente copiada de su minuta autógrafa:

«Este es quizás (el *Fèlix*) el libro más curioso y notable de nuestro autor, puesto que en él no sólo agotó los recursos de su raciocinio como filósofo y moralista sino también el caudal de su imaginación como poeta..., cristiano por su pensamiento, si bien arábigo por su exposición y método».

Años después de publicado el mentado trabajo de Helfferich, otro filólogo romanista, Konrad Hofmann, hacía un detenido estudio comparativo de los códices del *Fèlix* existentes en Munic, publicando el texto original del *Llibre de les Bèsties*, bajo el título de *Ein Katalanisches Thierepos, von Ramon Llull*, seguido de su traducción alemana⁶¹. Como complemento de esta edificación de Hofmann, publicó luego G. Sol-

⁶⁰ Berlin, Springer, 1858. 1 vol. in 4, pp. 113 y sqs.

⁶¹ München, 1872, I vol. in 4. (Inserto en las Memorias de la Real Academia de Ciencias de Baviera, de las cuales se hizo una tirada aparte.

dan las variantes que del *Fèlix* ofrece el códice trecentista del Museo Británico⁶². El conjunto de ambos trabajos constituye un estudio filológico altamente apreciable.

Una de las reseñas críticas más extensas, y puede que de las más exactas referentes al *Fèlix* hállase en el tomo XXIX de la *Histoire littéraire de la France*, formando parte del copiosísimo estudio que a la vida y obras de R. Llull en aquella obra se dedica⁶³. Califica al *Fèlix* como una de las más interesantes obras que brotaron de la fecunda inspiración de R. Llull; reseña las diez partes en que va dividida; traduce el prólogo y algún otro fragmento señalando en aquél cierta aparente incongruencia —que hubiera desvanecido una más atenta lectura del texto original— y transcribe el pasaje final de la versión francesa contenida en el códice del siglo XV antes citado. Nota que el *Llibre de Meravelles* como espécimen de la novela religiosa y del género que, aplicando una frase peculiar del arte dramático, podría calificarse de *roman a tiroirs*, no es invención luliana original y sin precedentes, pues de tal género ofrecen sendas muestras la célebre leyenda de *Barlaam y Joasaph*, dimanada en gran parte de tradiciones budistas, y la narración indostánica de *Kalila y Dymna*, que el autor del *Fèlix* hubo de conocer en alguna de sus numerosas formas o versiones arábicas. Observa el parentesco o identidad de origen que acusan, dentro de su diverso asunto, el *Blanquerna* y el *Fèlix*, coincidiendo en espíritu y tendencias, no menos que en estilo y lenguaje; pero incurre en el error al extremar aquella paridad hasta el punto de afirmar que en ambos libros incluyó Llull adrede un número exactamente igual de apólogos. Con mayor precisión discute y puntualiza el grado de originalidad o la evidente procedencia de varios de aquellos apólogos, que el autor denomina *semblances*, atribuyéndole como de cosecha propia y sin haberlos recogido del acervo popular o de los sermonarios de su tiempo, la mayoría de ellos, exceptuada tan sólo buena parte de los incluídos en el *Llibre de les Bèsties*, cuya fuente de origen halla y señala en el *Kalila y Dymna*, en las «Mil y una noches» u otras parecidas compilaciones orientales. Indica finalmente la identidad de algún apólogo del *Fèlix* con tal o cual otro que la leyenda medieval puso en boca de *Ricardo Corazón de León*, o con los que aprovechó posteriormente *La Fontaine* para argumento de algunas de sus fábulas, y por lo que hace a los contenidos en la Séptima Parte, reconoce a Llull el doble mérito de haberlos sabido

⁶² V. en el *Jahrbuch für romanische und englische Sprache und Literatur*. Leipzig, 1874. t. XIII, págs. 386 a 380.

⁶³ *Histoire Littéraire de la France* (por MM. Littré, Hauréau, Renan, Gaston Paris y Léop. Delisle), t. XXIX. Paris, 1885.

revestir de una forma ingenua y clara y haber sido el primero que los dio a conocer en una lengua vulgar europea.

No cabría aquí, sin incurrir en prolijidad, aducir ni extractar todo lo que en monografías especiales y en modernos tratados de historia literaria se ha escrito, referente a esta obra luliana, no siempre con maduro criterio ni lectura bastante digerida del original. Así, por ejemplo, para no citar más que un caso, el ferviente lulista Mr. Marius André, en su libro de vulgarización *Le Bienheureux Raymond Lulle*, después de reseñar y extractar someramente el *Félix*, aventura alguna aserción tan inexacta e infundada como la de su nota bibliográfica, al final⁶⁴, donde dice que R. Llull cuenta, atribuyéndolo a un obispo lascivo, «*le fait de la femme au sein gangrené*». El aludido pasaje original⁶⁵ no habla de pecho gangrenado, sino de «*sa camisa que era sutza de sutzetat vengonyosa a nomenar e a tocar*» —que la versión castellana traduce bien poco fielmente por «*camisa cucia de la suciedad menstrual*»— y que, de todos modos, nada tiene que ver con la legendaria Ambrosia del Castillo, a la cual se ha atribuído, y que probablemente no existió más que en la bizarra imaginación del canónigo Seguí y de otros biógrafos igualmente fantásticos, poco escrupulosos y fidedignos. No es fácil, por otra parte, atinar qué pretendió decir después Marius André, ni en que dato se funda, cuando escribe que los discípulos lulistas, luego de fallecidos el Maestro y la dama, pudieron «*établir la verité: ce que lui meme n'avait pu faire*». Por ninguna parte hallamos tal verdad, sino una interpretación completamente gratuita y desprovista de apoyo.

Séanos lícito, en cambio, aducir el juicio de uno de los grandes lulistas españoles de nuestros días que con poder de visión más penetrante y diáfana ha enfocado la genial personalidad de Ramon Llull, quíntesenciado el jugo y aspirado el aroma de sus obras; juicio que aunque no formulado precisamente a propósito del *Félix*, sino expresado en su prólogo a la reimpresión castellana del *Blanquerna*, resulta por rara coincidencia aplicable a aquél en un todo, sintetizando el juicio crítico justo que acerca de uno y otro libro es posible formar por sus muchos rasgos de semejanza e indicando al lector el adecuado punto de vista en que conviene colocarse para sacar de la lectura de ambos mayor deleite y provecho:

«Será bueno —dice— que no abra este libro quien busca solamente en lo que lee un frívolo y pasajero deleite. No lo abra tampoco

⁶⁴ V. Marius André *Le Bienheureux Raymond Lulle*, Paris, 1900, p. 213.

⁶⁵ *Obres de Ramon Llull, Félix de les meravelles del món*, o. c., parte octava, cap. 28, p. 120, II.

el que se pare sólo en la corteza, y desconozca en absoluto la alta misión del apóstol mallorquín en la historia de la ciencia humana. No se acerque a él, finalmente, quien no tenga el ánimo educado para sentir lo primitivo, lo rústico y lo candoroso. Nunca se vio mayor simplicidad de palabras cubriendo más altos y trascendentales sentidos. Todo es aquí natural y llano; todo plática familiar y cuasi desaliñada, en cuyos revueltos giros centellean de vez en cuando las iluminaciones del genio. Si la lengua que el autor usa conserva todavía algún dejo y resabio de provenzalismo..., es, con todo eso, lengua eminentemente popular, no tanto por las palabras y por los giros, como por el jugo y sabor villanesco; verdadero estilo de fraile mendicante avezado a morar entre los pobres y a consolar a los humildes. De aquí cierta ingenuidad infantil y pintoresca, que verdaderamente enamora en el texto catalán, y que nunca podría pasar íntegra a otra lengua...

Y de tal modo, a pesar de su larga experiencia mundana, había vuelto, por auxilio de la divina gracia, a la pureza de los párvulos y de los pobres de espíritu, que nadie al leer una buena parte de sus capítulos, recuerda al gran filósofo sintético, llamado por alguien con frase audaz *el Hegel cristiano de los siglos medios*; antes la primera impresión que se siente es que tal libro debió brotar del espíritu de un hombre rudo y sin letras pero amantísimo de Dios y encendido en suprasensibles y celestiales fervores.

Y sin embargo, cuánta doctrina! Pero toda ella popular y acomodada al entendimiento de las muchedumbres, para quien el beato misionero escribía. Aquí está el último fruto del *Arte Magna* y del *Libro del ascenso y del descenso*, pero no en la forma aceda conveniente a paladares escolásticos, sino todo en acción, en movimiento, en drama. Y este drama tiene para nosotros otro valor, el valor histórico, como que puede decirse que todo el siglo XIII va desfilando a nuestra vista...»⁶⁶.

GUILLERMO COLOM FERRÁ

(Continuará)

⁶⁶ V. el prólogo de Menéndez y Pelayo a la reimpresión castellana del *Blanquerna*; Madrid, 1881.

LE POSTULAT FONDAMENTAL DE LA PHILOSOPHIE LULLIENNE *

Les roues et les triangles lulliens sont mus par une inspiration antérieure dont ils ne sont qu'un apparaître. Chercher cette inspiration équivaut à se mettre en quête des intentions profondes de Raymond, et au seuil de la quête tous les habitués de la pensée de notre auteur songent à Anselme.

Qu'aurait-il allégué, le moine «pro insipiente respondens» contre les preuves lulliennes de l'existence de Dieu? A peu près les mêmes raisons qu'il opposa à Anselme. Celui-ci déçut l'«insipiens». Raymond l'aurait déçu bien davantage. D'après le moine, Anselme fut un effronté. Pour ce même personnage, Raymond aurait été un charlatan, et un provocateur.

Et cela parce que Raymond n'impose pas de limites «de iure» à sa majesté la Raison¹. Il est heureux de jouer les esprits forts chaque fois qu'il lui arrive d'établir des parallélismes entre le croyant benêt et celui qui sait à quoi il croit. Et il se moque de tout protocole lorsqu'il doit établir des hiérarchies entre les concepts les plus purs et les mots-clé des logiques traditionnelles.

* Je transcris sous ce titre la presque totalité du premier chapitre de l'ouvrage intitulé *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle* qui constitue ma thèse d'Etat et dont la parution devrait avoir lieu en 1971. Je propose dans ce travail de quelque 600 pages une lecture *agentielle* des implications fondamentales de la pensée de Raymond. La notation de ce chapitre a été ici considérablement allégée. En effet, bien des éclaircissements indispensables pour le public universitaire français seraient superflus pour les spécialistes qui lisent ESTUDIOS LULIANOS. De même, les textes auxquels renvoie l'article étant parfaitement accessibles à ces mêmes lecteurs, j'ai évité de les retranscrire et me suis souvent borné à en indiquer les lieux.

¹ Il dit souvent qu'il lui en impose, car on ne peut pas ne pas le dire lorsqu'on ne fait pas de la dialectique dans le vide et en cachette, mais sur la place publique; on ne peut pas ne pas le dire quand on a constamment besoin de l'appui des facultés et du pape. Mais l'oeuvre de Raymond dément continuellement cette affirmation bon enfant. Je consacre à cette question des limites de la raison la première partie du IV chapitre de mon livre.

La rigueur de la méthode anselmienne devient charme chez Raymond Lulle — au meilleur sens du mot, au pire aussi. Des prémisses que je me dispose à rappeler découle une curieuse pensée, courageuse et prudente, la pensée d'un philosophe chrétien qui manie la terminologie du « libre-penseur » avec une naïveté désarmante à force de raffinement. Nous aurons bien le temps de nous en rendre compte.

L'Inquisiteur aurait dit que se charme n'était que le côté endimanché de la prose de cet ignorant² de Raymond Lulle. Mais l'Inquisiteur sait-il toujours de quoi il parle?

Raymond était-il ignorant jusqu'au point de ne pas savoir, par exemple, ce que ces contemporains entendaient par des notions au contenu si divers que « personne », ou « substance », ou encore « essence », « existence », enfin « nature » ? Je ne le crois pas. Il le savait certainement, puisqu'il en donne, quand il le faut, des définitions aussi plates que traditionnelles. « Être » aussi, il sait ce que cela semble bien vouloir dire. Et « non-être » bien davantage³. Unité aussi. Et pluralité.

Ces notions sacro-saintes sont énoncées normalement suivant un ordre précis. On les hiérarchise. Raymond manigance cet ordre et ajoute à ce cortège un autre terme, qui va les précéder tous. Ce terme c'est « Faire »⁴. Sans lui, essence, et substance, et nature etc. ne sont que « flatus vocis ».

Ce qu'on entrevoit aujourd'hui, cette idée qui, péniblement, fait son chemin — la primauté de l'agir sur l'être ou, tout au moins, que le non-être soit la conséquence certaine et tragique du non-faire — constitue le postulat capital de la philosophie lullienne. Tout est subordonné à l'action dans la pensée lullienne; absolument tout, que ce soit dans la sphère de l'éthique ou dans celle de l'ontologie, voire de la théosophie⁵. Et l'être, dans sa totalité, appartient à la sphère du l'agir. Disons, pour que ce soit clair, que rien n'est (dans la pensée raymondienne) s'il n'y a par d'agir et que rien ne demeure dans l'être si l'agir ne demeure agissant.

Ce dynamisme outrancier constitue, à mon avis, l'apport le plus original de Raymond à la pensée du Moyen-Age occidental et chrétien.

² Pour EYMERICH, l'ignorance de Raymond est hors de doute: Dominus papa Gregorius XI interdixit et condemnavit doctrinam cuiusdam Raymundi Lull catalani, mercatoris de civitate Maioricarum oriundi, laici, phantastici, imperiti. (Directorium Inquisitorum, ed. Romae 1585, p. 272, a).

³ Le rôle tragique du non-faire dans la spéculation lullienne me semble indéniable: je consacre à cette question la septième partie du III chapitre de mon livre.

⁴ Cf. note précédente.

⁵ J'examine particulièrement ce problème dans le chapitre que je consacre à l'« unificientia » lullienne, en grande partie inspiré de l'excellent ouvrage de R. PRINGMILL, *El microcosmos lullü*, Palma de Mallorca 1960.

Et le fait qu'il ait été perverti par la manipulation maladroite de la Combinatoire, dont le prérenaissance se rendit coupable, ne change rien à l'affaire.

L'intuition première de Raymond ira se compliquant et s'éclaircissant en même temps, mais elle demeurera. Raymond lui reste fidèle, bien que la permanence de ce postulat⁶ n'ait pas été toujours aperçue. On a pas vu sa portée ou bien on a considéré qu'il s'agissait là d'une phantaisie de plus de Raymond le fantasque. Il est temps de rappeler l'importance de l'agir dans la pensée lullienne et de faire comprendre, s'il se peut, que c'est cette intuition première, et non le bababondage incessant de Raymond qui doit permettre de qualifier de «philosophie de l'action»⁷ celle du fou de Majorque. On peut établir un parallèle entre les différentes formes de l'expression lullienne et les diverses étapes de son cheminement⁸. Mais en procédant de la sorte on pourra, en fin de comptes, postuler seulement que Raymond ne se désintéressait point de l'efficacité de son travail. Mais le prouverait-on, que cela reviendrait à enfoncer un porte ouverte; car, depuis toujours, l'apologiste s'est occupé de son public et le missionnaire véritable (je veux dire: pas le croisé ni le condottiere du bon Dieu) n'a parlé aux «gentils» que pour s'en faire comprendre: il lui a donc fallu adopter leurs points de vue et tenir compte de leurs sauts de caractère s'il n'a par été capable de saisir même leur forma mentis. C'est enfin autre chose de plus vrai et d'infiniment plus profond qu'il faut comprendre lorsqu'on parle de «philosophie de l'action» et que l'on en parle en songeant à Raymond.

Levinas —dont la philosophie du visage est si proche à maints égards de la philosophie lullienne de l'amour— remarque justement que «notre philosophie repose sur l'indissoluble lien entre l'Un et l'Être, lien qui s'impose à notre réflexion parce que nous envisageons l'exister toujours dans l'existant un»⁹. Si on garde l'existant un et on le formule de nouveau dans un contexte plotinien, la phrase, de même structure, aura un tout autre son, et il serait maintenant inopportun de dire quelle en serait la saveur dans l'esprit du lecteur. La pensée raymondienne a une autre source. L'évidence des évidences n'est pas

⁶ Le seul, au demeurant. Et il se protégera sous une panoplie de raisons, qui feront de lui une vérité philosophiquement rigoureuse.

⁷ Ce qualificatif, que les frères Carreras y Artau utilisaient déjà sans trop s'y attarder, constituera le titre de l'ouvrage d'A. LLINARES (Raymond Luce. *Philosophie de l'action*. Paris-Grenoble 1936); mais chez cet auteur, «action» équivaut à «activité» ou dépense physique et mentale de l'apologiste et du réformateur en quête d'efficacité.

⁸ Telle est la voie empruntée dans l'ouvrage que l'on vient de citer, cf. note 7.

⁹ E. LEVINAS, *Totalité et infini*. La Haye 1961, p. 251.

pour lui, l'unité de ce qui est, mais la pluralité indispensable des constitutifs de l'action. En cela Raymond, si traditionnaliste, joue les francs-tireurs.

Le Dieu de Raymond est légion¹⁰, comme le diable de l'Évangile! Il faut absolument brûler Raymond et mettre de l'ordre dans son olympé.

Voilà, en deux mots, à quoi aboutissait l'Inquisiteur Eymerich après mille veilles d'étude. Malheureusement pour l'Inquisiteur Raymond était déjà trépassé quand le lullisme devint populaire. Notre homme échappe donc à la question. Mais pas ses livres, et ainsi, si Raymond ne fut brûlé qu'en éphigie, les dieux lulliens eurent les honneurs du feu.

Les inquisiteurs étaient souvent bien méchants, et ils le savaient. Mais il leur arrivait aussi d'être d'une ignorance parfaite, mais ils l'ignoraient. Ils se trompaient donc avec une parfaite assurance et une délicieuse innocence. Les deboires de l'oeuvre de notre auteur en portent témoignage.

Raymond s'abreuvait aux sources de la tradition chrétienne, mais il ne rougissait pas de se désaltérer aux traditions judaïque et islamique. Rien d'aberrant à ce qu'il eût pu pécher par excès dans le sens du monothéisme absolu plutôt que dans celui d'un trinitarisme tâillon. Cela ne fait rien: l'inquisiteur décréta que Raymond adorait une foule de dieux. Mais comment le savait-il, l'inquisiteur? Eh bien, parce qu'il était inquisiteur et que, dans ce métier, il faut tout savoir. Par la torture on aboutit, c'est connu, à faire dire n'importe quoi à n'importe qui. Torturez un texte, il passera aux aveux. Et les textes lulliens avouèrent.

Car il est bien question d'une certaine forme de pluralité dans la théodicée lullienne. Mais elle est subtile. Or l'inquisiteur lui applique la question. Après le conditionnement réglementaire les textes lulliens ne parlèrent plus d'une pluralité unifiante, mais uniquement d'un Olympe: «Quod Deus pater est multiplicabilis, et Deus filius consimiliter»¹¹; «quod in Deo sunt plures essentiae»¹². Que vous en semble: en faut-il davantage? Et le bon fonctionnaire de déchirer ses vêtements.

En réalité, Raymond ne met jamais en doute le principe philosophicothéologique du monothéisme.

¹⁰ ...Quae doctrina (Raymundi Lull) continebat plus quam quinquagentos articulos erroneos (...) Primus articulus est: quod Deus habet multas essentias. In *Libro de philosophia amoris*. *Directorium*, p. 272.

¹¹ *Directorium*, p. 273 a (art. XIV).

¹² *Directorium*, p. 272 b (art. I).

D'autres ténors de la tradition occidental-chrétienne furent gênés par le besoin de donner des explications rationnelles du dogme trinitaire et ils se libèrent à mille filigranes pour maintenir avec une fermeté égale monothéisme et trinité. Mais en général le monothéisme était considéré par eux comme une vérité première, d'ordre théologique assurément. L'Un suffisait. Le dogme trinitaire, lui, était admis, intégré à un système de pensée, mais on ne se donnait pas tellement la peine de l'argumenter. A quoi bon d'ailleurs, puisque c'était un dogme? Le souci de fournir des explications formelles et rationnelles (des justifications, plutôt que des preuves) ne manquait jamais, mais on se hâtait d'aller au delà, de dépasser toutes ces vérités, plus hautes que la vérité elle-même, et auxquelles on faisait les honneurs que l'on fait aux évidences, tout en se gardant bien de leur donner cet épithète et de les ranger dans cette catégorie.

Pour Raymond, les choses se passent tout autrement. Ces idées, il n'a pas besoin, lui, de les étudier comme *in vitro*; pas la peine de créer autour d'elles, par des procédés de laboratoire, une atmosphère hostile pour voir comment elles se comportent. Unité et trinité, voilà des dogmes qui ne vont pas de soi pour tout le monde autour de lui. D'autres penseurs chrétiens raisonnent, à ce propos, contre des *in folio* ou pour un public acquis d'avance. Et cela se sent¹³. L'adversaire absent a les épaules bien plus larges que celui qui est là; l'adversaire absent, on ne l'a jamais vu: on sait donc qu'il est imbécile, atteint de forte myopie, et de mauvaise foi. On n'en est que plus à l'aise pour le caricaturer, voire pour se le tailler à sa guise. Raymond, lui, vit avec l'infidèle. Il côtoie l'hérétique, et le juif. Il se met à l'école du musulman. L'incroyant, l'hérétique, l'infidèle, le mécréant ne sont pas des croquemitaines, mais des gens qu'il rencontre tous les jours, et auxquels il parle. La relativité totale, sinon de la vérité dogmatique, au moins des exposés qui la fardent est une expérience quotidienne pour Raymond. Il ne peut pas, s'il tient au dialogue — or il y tient parce qu'il veut s'instruire et convaincre —, se réfugier dans les traités de théologie pour fonder son système et son langage et pour gagner l'adhésion de son interlocuteur.

Raymond donnera donc le rang de postulat philosophique à ce que d'autres considéreraient comme une vérité d'ordre théologique¹⁴. L'aboutissement est le même; la démarche de l'esprit est, méthodolo-

¹³ Les moines d'Anselme ne passeront pas au bouddhisme, si leur père abbé ne les convainc pas. Ils ne quitteront même pas leur cloître.

¹⁴ et ce postulat sera traité comme tel. L'argumentation qu'il rendra possible prouvera, en fin de comptes, sa vérité.

giquement parlant, très différente. Raymond tourne délibérément le dos aux auctoritates. Comme Anselme, il n'admet que des raisons nécessaires. Les sousentendus dogmatiques conviennent aux théologies de tous les bords? Les postulats méthodologiques aux philosophes de tous les temps. Et Raymond est philosophe, même et surtout lorsqu'il parle en théologien.

Le monothéisme lullien sera donc établi sur des assises philosophiques: non sur le vide, comme s'il s'agissait là d'une élégance de style ou d'une concession rhétorique («on ne peut pas ne pas parler de cela»). Ce monothéisme ne nous apparaîtra point comme un garde-fou qui est là, que l'on a trouvé là, et qui est bien utile pour empêcher du vrai. Il est le principe sur lequel Raymond essaiera d'abord ses armes et sa panoplie de logicien. Car la quête, dans l'univers de Raymond, se mène dans une forêt pleine d'embûches et de carrefours. Et il n'y a pas toujours, comme dans celle des chevaliers du Graal, un personnage à la brillante armure qui vous indique le chemin à suivre ou une recluse pour vous expliquer que vous vous êtes égaré.

Dieu existe-t-il? Si oui, est-il un, est-il plusieurs?

Ces deux questions, à l'aube de la réflexion philosophique lullienne, en impliquent deux autres: faut-il passer par Dieu pour aboutir à la vérité, ou bien est-ce le vrai qui aboutit à Dieu?

Raymond veut répondre rationnellement à ces questions. Et il aboutit à ceci: si Dieu est, il est plusieurs; ou alors il n'est pas. (L'inquisiteur, avouons-le, avait quelque raison de s'inquiéter). Cette existence est postulée. Mais utilisons déjà le vocabulaire lullien et disons, plus, proprement que l'hypothèse de l'existence est considérée digne de réflexion¹⁵. Cela veut dire qu'elle est admise comme hypothèse et que l'on s'empressera de l'étayer sur des arguments solides et d'ordre purement rationnel.

Le caractère pluriconfessionnel du monde lullien aurait pu conduire Raymond à une philosophie sans Dieu¹⁶. En effet, ce Dieu

¹⁵ *Utrum sit aut non sit* est la première de la série de questions que Raymond veut que l'on se pose à propos de n'importe quel sujet de connaissance? Cette première question vise à écarter ou à confirmer la possibilité logique de la recherche. Si la réponse est affirmative, c'est que les composants internes de l'objet n'impliquent pas de contradiction, tout au moins tel qu'il est conçu, et l'analyse est viable. Dans le cas contraire, la recherche s'arrête là, et on passe à autre chose, sans qu'il soit nécessaire de formuler les questions suivantes et d'en épuiser la série. Si on objectait que la méthode des questions et des réponses est loin d'être formellement élaborée à l'aube de la réflexion lullienne, on répondrait que la matérialité de cette méthode est bel et bien présente dès le prologue du *Livre du Gentil* et des trois sages et qu'elle constituera, implicitement ou explicitement, le fondement méthodologique de tous et chacun des chapitres du long discours de la recherche lullienne.

¹⁶ Personnellement, je me refuse à croire que les déboires du gentil, dans le

que l'on ne saisit que par ses attributs est bien différent chez les uns et chez les autres. Donnez-leur le nom que vous voudrez, mais la tradition juive, musulmane et chrétienne discordent à leur propos davantage au point de vue formel — de l'appellation ou de la fonction de la « chose » elle-même; je veux dire par là que les attributs demeurent toujours des attributs dans les trois traditions et que leur rôle de médiateurs entre l'ineffabilité divine et le discours humain est toujours le même. Mais l'athéisme ne convient pas à Raymond et, compte tenu de ce que nous venons de voir, sa résolution est très compréhensible et complètement plausible:

Trêve d'écritures et d'argumentations valables dans la Sinagogue et inutiles dans la Mosquée ou dans la Collégiale. Le fondement scripturaire n'en est pas un: lois, cela s'écrit au pluriel. Cherchons donc d'autres principes et d'autres critères, et cherchons-les en nous et non ailleurs. S'il nous font aboutir aux écritures, tant mieux. Sinon, tant pis. En dépouillant les prédites trois traditions de leurs bagages conceptuels et de leurs litanies d'épiphanies, retenons-en le principe. Et demandons-nous aussitôt ce qu'il en serait des fondements de tout discours sur soi-même et sur le monde, si Dieu n'était pas, ou, plus précisément, si l'on tenait pas compte de l'existence de Dieu.

Il faut, pour voir de près la nécessité de ce préambule, ouvrir le Livre du gentil et des trois sages, cette oeuvre de jeunesse du philosophe catalan. Faisons-le.

Les sages, instruits par Dame Intelligence¹⁷ qui leur a donné à contempler une floraison magnifique de postulats ontico-éthiques¹⁸, constatent qu'il est absurde de nier l'existence d'un Dieu¹⁹. Éliminez l'iden-

livre de son nom, et le personnage lui-même (*hac un gentil molt savi en filosofia (...)* *Aquell gentil no havia coneixença de Déu, ne creïa esser nulla cosa*, Obres essencials I, p. 1057) soient une pure invention de l'esprit lullien, compte tenu surtout du moment culturel de Raymond. Non qu'il lui faille, à Raymond, un personnage concret: je pense que l'athéisme raisonné cadre parfaitement avec sa situation historique.

¹⁷ Obres essencials, I, 1058 b.

¹⁸ Dame Intelligence explique aux sages (OE I, 1058 b - 1059 a) la signification des symboles dont sont chargés les cinq arbres à l'ombre desquels ils entreprennent de discuter. Il faut retenir surtout, du discours de Dame Intelligence, ce qu'elle appelle les « conditions » des arbres. Rappelons-les: Dans le premier arbre, on doit toujours connaître en Dieu — et lui attribuer le maximum de noblesse en essence, en vertu et en actes; les fleurs (symbolisant les vertus divines) ne doivent pas être réciproquement contraires, et les unes ne doivent point être inférieures aux autres. Pour le second arbre: que les vertus créées soient d'autant plus grandes et d'autant plus nobles qu'elles signifient et démontrent plus fortement la grande noblesse des vertus incréées; que les créées et les incréées ne soient pas réciproquement contradictoires. Les conditions des arbres suivants ne sont que des doublons des conditions des premiers arbres. Idées constantes à cette méthode des conditions: nécessité d'une concordance entre les semblables, réciprocité des idées de perfection, d'essence et d'« agentia ».

¹⁹ Les symboles des cinq arbres ratifient la conviction des ages, mais lorsque

tité absolue entre l'idée du souverain bien et l'existence d'un être souverainement bon et vous aboutirez à des aberrations comme celle-ci: que plus le bien est aimable, plus il est aussi haïssable, et que plus il est haïssable, plus il est aimable; plus ce qui a du pouvoir en a, plus cela même est impuissant; et plus ce qui est sage l'est, plus cela concorde avec l'ignorance et la bêtise²⁰.

Par quel biais et par quel vicieux subterfuge aboutit-on à cela? Par la considération de ce que serait, lue à l'envers, une méthode anselmienne de raisonnement (qui, comme tout le monde le sait, conduit l'esprit de la considération de la forme d'une certaine idée à celle de la nécessité de son contenu). Je ne m'attarderai pas sur la réponse qu'Anselme donne à l'insensé: elle est présente dans tous les esprits. Et elle n'est point absente de la formulation des répliques que les trois sages de Raymond font au philosophe que les interroge. Il est évident, pour l'entendement humain, qu'il faut établir une relation particulière, unique, entre les idées de perfection et d'existence. Il semble, en outre, que l'on conçoive très bien une perfection accomplie, totalement achevée, ne devant le moindre vassalage à l'idée d'imperfection. Il le semble, on en a la certitude, car l'on constate que, dans le monde de la finitude, dans le fief du non-être et de l'inachevée, le bien et l'être coïncident déjà, d'une façon précaire, partielle, mais réelle. Ne postulez pas l'existence d'un être souverainement étant: il faudra en conclure que le bien n'est jamais pur et que s'il l'était, lui, synonyme de l'être, il ne ferait bon ménage qu'à trois, c'est-à-dire avec l'être et le non-être conjointement. Voilà une belle absurdité selon Raymond et, croit-il, selon la raison humaine en général. Cette raison acquiert de la sorte, par cette absurdité, l'idée d'un être souverainement étant, ce qui revient à dire souverainement bon, en qui existence et bonté coïncident nécessairement sans la moindre servitude à l'inexistence ou au manque de bonté. La perfection de cet être n'est vraiment pleine que si cet être — disons plus simplement, l'être — est, car l'existence hors de l'intellect est plus parfaite que l'existence conceptuelle seulement²¹.

Les sages lulliens développent toute une série d'arguments de ce style. Et ils aboutissent ainsi à un autre couple d'idées: celui que constituent les idées de perfection et d'amour. Ces deux idées, que nous trouvons assamblées dès l'aube de la pensée lullienne, devront accompagner cette pensée tout au long du chemin qu'elle parcourra. Il est

ceux-ci les expliquent au gentil (OE I, 1060 a - 1071 b) il apparaît qu'ils renvoient à des raisons excluant la possibilité de l'inexistence de Dieu.

²⁰ Cf. le premier arbre du premier livre (OE I 1060 b - 1063 b).

²¹ OE I, 1060 b.

donc important. d'énoncer dès maintenant l'argument qui les enchaîne.

L'amour et la perfection coïncident avec l'être. L'imperfection, elle, concorde avec le non-être. Or l'imperfection et le non-être concordent avec l'être chez l'homme et chez les autres créatures: l'homme et les créatures ne sont que parce qu'ils dépassent partiellement le non-être, tout en lui demeurant subordonnés. Combien l'amour et la perfection ne conviendront-ils davantage chez un être sans défaillance n'étant aucunement assujéti au néant. Si cet être n'existe pas (s'il n'a qu'une apparence matérielle et n'est qu'un flatus vocis), l'être et la perfection ne conviendraient que chez des êtres imparfaits à moitié étants et à moitié non étants. Cela est impossible, car de ces demi-étants nous n'aurions pu extrapoler l'idée, évidente, de perfection et d'existence parfaites. Et cette impossibilité démontre à la raison l'existence de l'être en qui perfection totale et existence coïncident.

Mais il avait été dit que la perfection et l'amour coïncidaient avec l'être. Et il est certain que les mêmes inconvenances — ce même besoin de non-être pour être vraiment — seraient évoquées, si l'analyse était centrée sur l'idée d'amour. L'amour eût apparu d'autant plus parfait qu'il aurait ressemblé davantage à son vase imparfait et à son imparfait modèle: l'être-mélange. Or cela ne se peut; l'amour ne peut convenir à l'idée d'imperfection (lorsqu'il est accompagné du verbe être) aussi bien qu'à celle de perfection, car il n'est pas de nature amphibie. Il correspond donc une existence réelle à l'idée — évidente — d'une perfection amoureuse²².

Voilà donc de quelle nature sont les réflexions que Lulle propose pour établir philosophiquement et sans tenir compte — formellement, bien entendu — des postulats scripturaires, l'existence d'un être souverainement parfait.

Que vaut cette réflexion? Je n'ai pas à me le demander ici. Je ne peux qu'inviter le lecteur à les référer à cet univers homogène qui est celui du savoir du Moyen Age et à les juger ensuite, tenant compte du caractère « scientifique » d'une cosmologie fondée sur une sympathie universelle. Ce qui doit être relevé, en revanche, est cette manoeuvre qui aboutit à fonder sur des critères de nature ontologique une proposition dont les sousentendus scripturaires sont indéniables et patents²³.

²² J'allège ici et restructure les deux premiers paragraphes d'OE I, 1062 a, dont j'ai proposé par ailleurs (Lulle. Paris, Aubier-Montaigne 1967, p. 105-107) une traduction littérale. Pour que cette argumentation soit plus compréhensible, il faut rappeler que l'amour postule, d'après Raymond, la nécessité de son propre exister, comme le fait la seule idée, d'être parfait.

²³ On dira que les bases scripturaires sont bien là; mais on accordera que l'univers lullien ne pouvait pas considérer comme une base scripturaire ce qui était commun

Mais l'argumentation lullienne nous réserve d'autres surprises.

Je commençais en disant que, pour Raymond, si Dieu est, il est plusieurs. Ou alors il n'est pas. Entendons-nous: le trinitarisme lullien l'emporte de loin sur son monothéisme et ceci aussi et surtout dans ses ouvrages polémiques.

La raison de cette primauté dans les préoccupations lulliennes? D'opportunité seulement? Qu'il lui faut renchérir sur le dogme chrétien par excellence, différentiel par essence, pour obtenir l'adhésion des deux religions monothéistes, dont les fidèles sont le souci constant de Lulle? Je ne le pense pas, et ce n'est pas pensable. Tout d'abord pour une raison singulièrement pratique: que l'adhésion est plus facile si on minimise la portée des points de discorde que si on les accentue. A ce propos comment ne pas songer à Martin Buber qui se moque, à juste titre, de ce dialogue (qui n'en est pas un) des hommes d'église décidant de ne parler que de ce qu'ils savent leur être commun et diluant dans le charme de la reconcontre les vrais thèmes de dialogue, de peur de ne plus avoir le reconfort de se rencontrer encore²⁴. Dans cette perspective, Raymond aurait eu davantage de succès —et d'adresse— s'il avait noyé dans le monothéisme de sa religion le trinitarisme qui lui appartient aussi.

Pourquoi donc cette insistance sur la pluralité?

Elle est l'aboutissement généreux de cette intuition première de Lulle dont on a déjà parlé, intuition qui devient charpente de toute sa philosophie, fondement et clé de voûte en même temps de la merveille de sa mystique. Reprenons l'étude de ce choix initial:

L'option par excellence dans la philosophie lullienne est celle d'une curieuse et féconde primauté de l'agir sur l'être ou, pour le dire en termes lulliens, de l'agentia sur l'existence. La philosophie lullienne est ainsi faite, qu'elle ne peut concevoir ni l'existence ni l'être de ce qui n'agit pas. La première expérience n'est pas celle de l'être, mais celle du faire; non une présence, mais une action. Action et inaction s'opposent dans son système avec plus de violence qu'exister et inexister, être et non-être.

Des arguments pour établir ce principe? Une foule: l'oeuvre entière de Raymond, et elle est vaste. Le principe est toujours là; il fait

à toutes les écritures, car, justement, la réflexion humaine, qu'elle se rattachât à un courant religieux ou qu'elle prît son élan dans les textes platoniciens ou aristotéliens, trouvait toujours à son sommet le plus élevé un «quelque chose» d'essentiellement déifiable et d'effectivement déifié. Raymond ne croit donc pas nous abuser en disant bien haut sa méfiance des écritures.

²⁴ MARTIN BUBER, *La vie en dialogue*, trad. J. Loewenson-Lavi. Paris 1959, p. 110-112.

l'objet de traités entiers. L'Art ne sert à quelque chose que si son fonctionnement a lieu dans un univers conceptuel purement dynamique; et il faut encore s'y référer lorsqu'il n'en est pas question explicitement, pour comprendre le sens des analyses lulliennes.

Lulle ne conçoit l'action que comme le résultat du rapport (ou le point de convergence) de trois corrélatifs: l'agent (ou agissant), l'agissable et l'agir. Chacun des trois est absolument indispensable pour obtenir l'action proprement telle.

Ceci semble aller de soi lorsqu'on parle du concret, de ce qui est matériel et tangible; et davantage encore lorsqu'on applique le principe trilogique à rapport. Prenons un exemple: l'amour. Il n'y a, à proprement parler, d'amour que s'il y a aimant, aimable (ou aimé, selon que l'action soit considérée accomplissable, ou accomplie) et aimer. Et il ne peut y avoir d'aimer, cela va encore de soi, sans aimant et aimable, quelle que soit la nature de l'aimant ou de l'aimable ou la réalité de l'aimer²⁵.

Mais on dira qu'il n'y a rien là de bien nouveau, car la notion d'amour se prête, mieux que nulle autre, à ce genre d'analyses. Cette précision, qui vaut banalisation de l'analyse n'est correcte qu'à moitié.

Ce qui est nouveau, c'est l'universalité de la méthode ou, si l'on préfère, l'étendue et la profondeur infinies de son champ d'application. Méthode universelle, parce que la primauté de l'«agentia» ne pouvait qu'aboutir à une primauté du rapport, étant donné que, *par la grâce de l'«agentia» sans laquelle il n'y a point d'«existentia», on ne peut considérer que comme dédoublée, que comme plusieurs n'importe quelle existence, l'existence étant, d'abord et toujours —et surtout— opération.*

Et voici que Raymond parle de l'être par excellence, du souverain Étant, qu'il découvre par une démarche tout anselmienne, avec ce même langage des constitutifs de l'action:

La pluralité chaotique des choses est la marque de l'empire du non-être.

La pluralité harmonieuse des choses²⁶ est la marque de l'empire de l'être.

²⁵ Il faut revenir constamment sur cette pluralité lorsqu'il est question de la mystique proprement dite, car quelles que soient les approches que l'on puisse tenter de cette littérature —chez Daymond, bien entendu—, on trouve toujours en chemin cette trilogie et ce dynamisme-à-tout-prix.

²⁶ Et non leur unité, car elles ne sont jamais une; elles ne peuvent donc pas imposer comme une évidence l'idée d'une unité transcendante et *uniquement* une. A moins que l'on sache déjà que *unum* ne signifie que la trilogie de l'*unificare*.

L'être et le non-être se livrent une bataille sans trêve dans le mondes des mixtes: le non-être pour s'y installer, l'être pour l'ordonner, et le rédimmer ainsi.

La transcendance échappe totalement au l'emprise du non-être, donc de la corrosion du pluriel chaotique.

Mais dans une perspective exemplariste, la transcendance est source de toute perfection. Dans le monde d'ici bas les choses ne sont que si elles agissent et leur être se mesure à leur agir. L'être souverainement étant est donc, par définition, souverainement agissant. Il est, tout simplement. Il agit donc, tout aussi simplement.

Parce la pyramide des perfections ne peut avoir qu'un sommet, et non une foule, l'être souverainement parfait ne peut être qu'Un. Or, parce qu'il est un, et parce qu'il est acte pur, il ne peut être que plusieurs!

En effet, cette existence suprême est aussi et surtout l'«agentia» suprême. Acte pur. Mais la pureté de cet acte ne transcende pas les prétentions de l'analyse lullienne. Elle est intelligible, et compréhensible.

«Dieu est acte pur, et il est une substance immatérielle et dépourvue d'accident. Dieu est aussi nature immuable et atemporelle». C'est ainsi que Dieu est défini dans le *De inventione Dei*, ou traité de l'Un²⁷. Or l'Un est plusieurs dans une philosophie de l'«agentia», qui ne raisonne pas sur des états (ou des «étances») mais sur des actions et des manières de faire²⁸.

Pour mieux comprendre cela, voyons de plus près les raisonnements lulliens:

Dieu est un, et il est parfait. Nul de ceux à qui Raymond s'adresse ne nie la réalité d'une sagesse et d'un amour divins. La sagesse divine sait. L'amour divin aime. Et cela nécessairement, car nul ne concevrait une sagesse divine qui ne sût pas, ni un amour divin qui n'aimât pas²⁹.

²⁷ Deus est actus purus, et est substantia ab omnia materia et accidente disparata; etiam Deus est natura sine motu et sine successione considerata. De inventione Dei, ROL I, p. 327.

²⁸ De sorte qu'il n'y aura point de notion, philosophique ou non, qui ne traduise pas un acte plutôt qu'un autre.

²⁹ L'évidence du savoir et de l'amour divins constituent le point de départ du *Liber de investigatione actuum divinarum rationum*, dans lequel Raymond s'emploiera à montrer que «si una dignitas habet actum, et reliquae habent actum» Cf. note 39. Voici le début de ce livre: «Quidam homo christianus, diu laborans cum infidelibus disputando mirabatur, quare humanus intellectus est ita impeditus ad contemplandum beatissimam trinitatem et ad dandum certitudinem infidelibus. Et dum sic considerabat, videbatur ei, quod esset pro tanto, quod non ita de actibus omnium divinarum rationum

En d'autres termes, la sagesse suprême est savoir et l'amour suprême est aimer.

Il n'en est pas autrement pour l'unité: l'unité divine unit et unifie:

Dieu, en tant qu'il *est un*, ne peut se produire lui-même c'est-à-dire qu'il ne peut produire l'unité qu'il est, car nul être ne se produit lui-même³⁰. Il doit donc, en tant qu'un, produire l'un pour que l'unité qui est la sienne soit accomplie dans une fin qui lui convienne, c'est-à-dire qui recouvre parfaitement l'intensité de la cause. Dieu Un est donc production (productio), car la perfection de l'agir l'exige et qu'elle exige qu'il y ait produisant et produisible (ou produit), que l'un soit différent de l'autre et que l'unir soit en eux ou, plus exactement en résulte. Ainsi seulement il y aura trois réalités concrètes, co-essentielles et connaturelles sous le terme d'unité et toutes les trois seront de même essence et nature. Ainsi, «grande est l'unité des trois, de l'unifiant, de l'unifiable et de l'unifier³¹».

Mais ces trois doivent être nécessairement distincts. Car, dans le cas contraire, l'unité ne pourrait pas faire produire l'un à celui qui est

tractabatur, sicut de actibus divini intellectus et etiam voluntatis» (à paraître, in ROL IX).

³⁰ Entendez qu'être *n'est pas* se produire soi-même, mais déjà produire autre que soi. Ce qui n'est pas absurde dans ce contexte.

³¹ Cf. le chapitre De trinitat (Libre de Blanquerna) OE I, 286-287, où Raymond joue — et se grise de son jeu, avec les notions de pluralité, d'unité, de trinité, de diversité. Raymond doit aboutir à proclamer que l'unité divine est la plus *une* qui soit, mais que sa pluralité doit être la plus *plurielle* qui soit (que l'on se souvienne, à ce propos, des conditions des deux premiers arbres du Libre del gentil): e per aq̄ entès inconvenient que si pluralitat ni eternitat creada no pot ésser sens composició, que.s seguesca que la trinitat sobirana covenga ésser composta; car enaixí com la sobirana trinitat pluralitat, és dessus a pluralitat trinitat, creada en bonea, granea, eternitat, poder ec., enaixí cové que li sia dessus en simplicitat; car si la unitat de Déu és en simplicitat sobirana a tota unitat creada, enaixí.s cové que lo sobirà bé haja pluralitat ab què sia dessus en simplicitat a la pluralitat creada (l.c.) Il faudrait citer à ce propos toute la VI partie de l'Arbre apostolical (OE I 688-695) et transcrire totalement le Liber de compendiosa contemplatione (ROL I), dont j'extraits ce court fragment: Die et nocte sum in maxima cogitatione quaerens, ubi sit summus intelligibilis, amabilis et memorabilis. Et datum est mihi responsum, quod est in summa voluntate summe existens et agens, in qua summum agens et summum agibilis et summum agere intelligendo, amando et memorando concordant distincte, quia sine distinctione concordantia esse non potest, neque sine concordantia summus agens, agibilis et agere concordare non possunt, atque a contrarietate non possent esse separata. Ostensa est igitur divina trinitas, quam inquirimus et veraciter adoramus. ROL I, p. 78. Cf. aussi le chapitre IX de l'Ars mystica (ROL V, 317-320), et notamment le premier des arguments allégués en ce lieu, dont voici la preuve de la majeure: Ens unissimum et virtuosissimum esse non potest sine operatione. Ubi cumque est operatio, ibi est operans et operatum. Ubi cumque est operans et operatum, ibi est pluralitas. Ergo a destructione consequentis: *Ubi non est pluralitas, ibi non est unissimum et virtuosissimum*. Ergo est Deus pulcherrimus per suum actm... (l. c., p. 317).

un. Sans cette distinction substantielle, l'unité serait oisive, privée d'action; il ne découlerait plus rien de son essence, elle ne serait donc plus rien. Néant ou peu de chose dans la pureté d'elle-même, elle ne serait grande que chez les créatures, ce qui est absurde. Active, unifiante, Union produisant Unité dans le monde de la diversité et de la mi-existence, elle ne peut pas être inactive, oisive et finalement dien en Dieu Un.

Pour qu l'unité divine soit opérante, c'est-à-dire pour qu'elle existe tout simplement, elle a besoin d'une pluralité.

L'être souverainement Un n'est donc que par une «agentia» unifiante, c'est-à-dire une production et, partant, une pluralité substantielle.

Ce langage est étrange, j'en conviens. Mais Raymond le sait et il n'en a pas d'autre à disposition pour mouler toute sa philosophie dans cette maxime que *le non-faire équivaut parfaitement au non-être*. Et il faut bien que nous gardions bien présente à l'esprit cette formule, car nous n'en sommes qu'au début de nos peines. Raymond cerne par d'autres chemins le problème de la pluralité foncière de l'unité suprême³².

La bonté et le pouvoir de l'unité «étante» et «agissante» sont supérieures à ceux d'une unité qui serait seulement (encore faut-il, bien sûr, imaginer une bonté non agissante, inconcevable dans l'univers lullien, mais soit). Quel nom donnerait-on — s'écrie Raymond — à cette flamme qui ne serait que flamme et ne brillerait ni n'éclairerait ni n'échaufferait? — La bonté de l'unité divine est plus grande si cette unité est et agit, qui si elle est seulement. L'unité divine doit être l'unité des unités, la plus parfaite, car elle est celle de l'être souverainement parfait; il faut donc qu'elle soit, nécessairement, ce qu'elle est, c'est-à-dire Une et qu'elle ait d'elle-même l'action de l'unissant et de l'unissable et l'unir, c'est-à-dire qu'elle soit plusieurs.

Pluralité nécessaire, dis-je. Car cet acte ne pourrait être dans l'unicité divine, s'il n'y avait en Dieu distinction de plusieurs: l'oeuvre qu'est l'unité — l'oeuvre qu'est toute existence et tout attribut d'existence — ne peut être sans une distinction réelle de ses propres constitutifs. L'unité divine est donc unité de plusieurs Uns — comprenne qui pourra! — inconfondibles: seulement ainsi il y a égalité absolue entre l'action de l'un et son existence.

³² Sauf indication contraire, ce qui suit est un résumé du deuxième chapitre de la sixième partie de l'Arbre apostolical (Arbre de sciencia, (OE I, 689 - 695, et notamment 690 - 692).

Or cette égalité est nécessaire lorsqu'il est question de l'être souverain, chez qui il n'y a pas de place pour un rapport de plus à moins, ou, en termes lulliens, de majorité à minorité, travestis sournois de l'être et du non-être. Sans cette égalité, l'existence serait meilleure, plus grande, plus parfaite que l'«agentia» (en admettant, ce qui ne se peut, qu'il restât encore une existence): l'«agentia» serait donc par rapport à l'existence une moindre perfection, une perfection qui aurait déjà l'ombre d'un rapport avec le non-être qu'est la minorité ou le moins.

Ces «explications» si compliquées Raymond les donne à un interlocuteur qui s'y perd un peu et qui aimerait bien que Raymond abregât et précisât en peu de mots tout ce flot de raisons. Le moine de *l'Arbre de Science* demande enfin:

—Raymond, s'il n'y avait pas de pluralité en Dieu, à quoi aboutirait son unité? — Et Raymond de répondre: — S'il n'y avait pas de pluralité en Dieu, l'unir ne pourrait pas être l'acte pur de son unité, et l'acte divin (qui est Dieu) serait inférieur à l'être divin³³—.

Cette réponse, simple pour une fois, à la question —pour une fois raisonnable— du moine résume bien l'argumentation lullienne et permet d'en concevoir la portée.

Ce serait une erreur de croire que cette jonglerie mentale ne sert que si l'on ...jongle précisément avec la notion d'unité comme traduisant la fusion d'une pluralité ontologiquement préexistente. Le raisonnement lullien n'a pas été inventé pour cela seulement, et il s'applique avec la même rigueur à une autre notion: on l'a deviné, celle de Dieu, tout simplement. Là encore, l'interdépendance et les liens essentiels entre l'être et l'agir obligent la pensée humaine à saisir une pluralité au sein de l'être suprême.

De même que Dieu est bon par la bonté qu'il est lui-même et qu'il est un par l'unité qu'il est, «Deu est par sa déité». Il se connaît et s'aime par l'«agentia» qu'est son amour et l'«agentia» qu'est sa sagesse. Il se défie également lui-même par l'acte qu'est sa déité. Si cela est étrange, plus invraisemblable serait encore l'opinion contraire: l'amour dont Dieu s'aimerait et la sagesse dont il se connaîtrait seraient plus parfaites (parce que réunissant existence et agence) que ne le serait la déité qui le définit. Ceci semble bien impensable. Ne pouvant concevoir la sagesse divine que «sachante» et l'amour divin

³³ Ramon, si no fos pluralitat en Déu, què.s seguiria de la seva unitat: — Solució: Si en Déu no fos pluralitat, unir no fóra pur actu de la seva unitat, e no fóra tan gran per obrar com per estar. (I. c., 969 a, qüestió 121).

qu'«aimant», on ne peut concevoir sa divinité que déifiante³⁴. Mais peut-on concevoir cette déification sans ses trois corrélatifs; le déifiant, le déifiable et le déifier? Certes, non. Il serait interdit à qui s'en tiendrait à la notion d'une unité-état de dire que Dieu puisse se déifier lui-même, car il est déjà Dieu et déité (de même qu'il ne peut à proprement parler s'éterniser lui-même, car il serait déjà éternel). C'est le langage d'une philosophie de l'«agentia» qui fait apparaître ces étrangetés de la philosophie de l'existence.

En définitive, cette notion simple entre toutes —Dieu—, considérée sous un double aspect: «exister-Dieu» et déifier implique déjà une nécessaire pluralité:

—Pas de déification possible — répond Raymond au moins de tout à l'heure— s'il n'y a de distinction réelle entre le déifiant et le déifiable³⁵.

Dieu est Dieu par son exister, poursuit Raymond dans son argumentation (ne vaudrait-il pas mieux de dire plaidoirie?) têtue. Les choses sont ce qu'elles sont par leur exister: mais d'une créature l'autre tire sa propre existence. Les choses sont donc, mais elles font, et elles sont autant pour elles-mêmes que pour autre chose. Si Dieu n'était qu'existant, et non agissant, les créatures auraient quelque noblesse —celle de l'agir— que Dieu n'aurait pas? Peut-on concevoir plus grand paradoxe? Dieu est donc existence et agence. S'il est, il agit. Or, il est. Il déifie donc — car telle est l'action qui lui correspond le mieux — pour qu'il soit Dieu de Dieu, et pour que le déifiant et le déifiable soient et que le déifier déifie. Tout ceci ne peut se concevoir que si l'on accepte la pluralité nécessaire de la suprême Agentia.

Que l'on ne m'accuse pas de caricaturer la pensée lullienne pour faire dire à Raymond (à la manière de l'inquisiteur) ce que Raymond ne dit pas. Je m'interdis d'interpréter les arguments lulliens. C'est à peines si je résum, disons que je transcris.

—Si Dieu pouvait être sans pluralité —explique Raymond en guise de conclusion— il pourrait exister sans agir, ou il pourrait agir

³⁴ Telle est aussi la conclusion de la recherche sur le dynamisme divin *ad intras* proposée dans le Liber de actibus divinarum rationum, déjà cité.

³⁵ Ramon, sens pluralitat pogra en Déus ésser deïta? — Solució: Deïtar no pot ésser sens nombre d'une e d'altre, ço és saber, de deïficant e deïficable, e que la un no sia l'altre, car si ho era, falsa seria aquesta predicació en Déu: u, dos, tres. (I. c., 969 a, qüestió 122).

sans exister. Il pourrait aussi bien être une forme sans fin³⁶, que n'être ni forme ni fin. Vois comme tout cela est absurde³⁷!—

Ces quelques considérations suffisent, me semble-t-il, à manifester quelles sont les curieuses consêquences de la fidélité absolue de la pensée lullienne à son approche dynamique des réalités qu'il aborde. Elles suffisent à donner un avant-goût de ce que sera la dynamique de sa philosophie de l'amour.

Il est nécessaire d'ajouter une justification ultérieure à l'argumentation que l'on vient de parcourir:

La définition lullienne que je mentionnais plus haut excluait — conformément à la tradition chrétienne et, déjà, à la pensée néoplatonicienne — tout accident et toute succession temporelle de l'idée de Dieu ou, plus exactement, de la réalité que traduit cette idée. Le pluralisme dans l'unité ne peut donc être critiqué, dans son immanence, par la considération du rapport qui existerait entre l'action divine et le monde, «recepteur» de cette action. Raymond ne parle que de la perfection divine. Il ne s'interroge pas sur la réalité ou l'irréalité d'une création, moins encore — à ce stade — sur la temporalité ou l'éternité de la nature créée. Son analyse porte sur la notion de Dieu et sur celle-équivalente — du sommet de la perfection. Or, précisait Raymond, il apparaît que l'être est dit parfait, s'il a la perfection de lui-même, sans qu'il ait besoin de la mendier hors de lui-même ou de la prodiguer hors de lui. Dans l'un et l'autre cas, l'être parfait aurait quelque défaillance³⁸: quémander la perfection ou la recevoir d'ailleurs traduit un manque, un vide, un vassalage — si insignifiant soit-il — au non-être. Devoir la prodiguer n'a pas une signification bien différente. Les corrélatifs de l'action — qu'elle soit l'unité, la déité ou l'infinitude — pourront, dans le monde des êtres-mélange se trouver en quelque sorte en rapport avec des notions supérieures ou inférieures en perfection à l'action elle-même; la passivité, la supériorité et l'infériorité, le manque ou la complétude sont des notions ou des états qui

³⁶ C'est dans le *Liber natalis* (OE II, 1286 a) qu'apparaît la critique claire et poignante de la possibilité, ne serait-ce que conceptuelle, d'une «forme sans fin», car c'est là que Raymond écrit: «*Jo som acte, i les formes de les cosas són actes*».

³⁷ Si Déus poria ésser sens pluralitat, poria ésser per existència sens agència, o per agència sens existència, e enaixí poria ésser aitant per privació de fi com per forma, o per privació de forma com per existència de fi: la qual cosa és impossible (*Arbre de sciència*, OE I, 969 a, questió 123). Comparez avec l'expression référée note 36.

³⁸ Cette doctrine, sortie tout droit du Philèbe et qu'Aristote intègre à son *Ethique*, prend une telle importance dans l'oeuvre de Raymond que l'on la trouve même dans la *Vita coetanea*: là, elle constitue le point de départ des discussions de Raymond avec les sarrasins. Cf. OE I, 51, 37).

conviennent à l'être impur, mais pas à l'être souverain et au souverain agir. Les corrélatifs doivent donc être, logiquement, de même noblesse, et de même perfection que l'action dont ils sont et qu'ils sont³⁹.

Voilà pourquoi cette curieuse pluralité de l'unité est confinée à l'essence divine ou plus précisément, elle découle de la seule idée de l'existence et de l'«agence» divines.

L'idée seule, telle qu'elle est postulée par Raymond, s'avère riche d'une plénitude métaphysique.

Il est utile de laisser à Raymond le soin de conclure:

—Raymond —demande le moine de l'*Arbre de Science*—, Dieu pourrait-il être infini sans pluralité? — Et Raymond de résumer pour son interlocuteur toute cette doctrine: — Il n'y a pas d'infinitude accomplie sans ces deux choses: une substance infinie, une action infinie: or l'action ne peut être infinie s'il n'y a pas de pluralité existante et opérante⁴⁰.

LOUIS SALA-MOLINS

Paris

³⁹ Ces conséquences lulliennes (et, cette fois, ni platoniciennes ni aristotéliennes) de ce que l'on vient d'énoncer sont aussi omniprésentes dans l'oeuvre de Raymond; et, étant capitales pour la compréhension de toute l'oeuvre, elles sont intégrées aussi à la *Vita coetanea*, § 26 (OE I, 45 a). Que l'on songe à ce que nous disions déjà du *Liber de investigatione actuum divinarum rationum*, qui semble être la plus vaste *explanatio* du thème *Si una dignitas habet actum, et reliquae habent auctum* énoncé in *Liber de ascensu et descensu intellectus* (nona distinctio: De actu Dei), ed. Valentia 1512 et 1519, p. 46.

⁴⁰ Ramon, sens pluralita poria ésser Déus infinit? — Solució: Dues coses covenen consirar en infinitat complida: l'una que la substància sia infinida, l'altra que la sua obra sia infinida, la qual no pot ésser infinida sens pluralitat d'un e d'altre. *Arbre de sciència*, OE I, 969 a, qüestió 124.

LOS ESCRITOS DEL BTO. RAMON RELATIVOS AL ORIENTE CRISTIANO

Pío XII, en su encíclica «*Rerum Orientalium*»¹, escrita el año 1928, dedicó una elogiosa referencia a la personalidad orientalista del Bto. Ramón Lull, después de haber encomiado el pensamiento del dominico Fray Humberto de Romans y del franciscano Rogerio Bacon referente al fomento del estudio de las lenguas orientales².

«*Hos autem —expresó el Papa Ratti— aemulatus Raymundus ille Lullus, singularis item eruditionis ac pietatis vir, multa multoque vehementius, —quod erat viri ingenium— a decessoribus Nostris Caesentino V ac Bonifatio VIII rogando impetravit, pro ratione temporum nonnulla audacius excogitata, de negotiis studiisque Orientalium tractandis, de uno aliquo ex ipsis Purpuratis Patribus Studiis praeficiendo, de sacris denique expeditionibus iisque assiduis instituendis, cum apud Tartaros, Saracenos aliosque infideles, tum apud «schismaticos» ad unitatem Ecclesiae revocandos*»³.

La Orden de Frailes Predicadores, en efecto, en virtud de su finalidad específicamente misional —entre cristianos, para lograr la impregnación de su vida, del sentido evangélico, y entre infieles para conducirlos a la fe cristiana— se lanzó, desde su misma fundación, al apostolado entre paganos, herejes y cismáticos.

El Capítulo Generalísimo de París, de 1236 —cuando Ramón Lull contaría unos cinco años (?)— ordenó a los religiosos de las Provincias limítrofes con los pueblos infieles, que aprendiesen las lenguas que éstos hablaban. Un mandato de sentido muy obvio, que responde plenamente a la referida finalidad de la Orden de Santo Domingo, irrealizable sin el estudio de las lenguas de los pueblos que debían evangelizarse o que se debía encauzar hacia el retorno a la unidad de la única Iglesia.

¹ Publicada el día 8 de septiembre de 1928. *Acta Apostolicae Sedis*, XX, 1928, 277-288.

² *Ibidem*, 279.

³ *Ibidem*, 279-280.

Algunos lustros más tarde —en 1255—, el quinto Maestro General, Fray Humberto de Romans, en una de sus «*Litterae Encyclicae*» a toda la Orden, recomienda a los religiosos el estudio de las lenguas árabe, griega y hebrea, o cualquier otra lengua bárbara, con el fin de que puedan ser enviados a Tierra Santa, a Grecia o a otras provincias vecinas de países habitados por infieles⁴.

Más adelante, con motivo de la celebración del II Concilio de Lyon (1274), escribió un opúsculo bajo el título de «*De his, quae tractanda videbantur in concilio generali Lugduni celebrando sub Gregorio X, anno Domini 1274, in kalendis maji*»⁵, donde se propone demostrar cuan necesario es el conocimiento de las lenguas orientales, por razón de la importancia del estudio de los escritos teológicos, de los concilios, de la legislación y de la historia del Oriente; como también en virtud de tener que ser designados nuncios papales y misioneros para aquellas tierras cristianas⁶.

Fray Rogerio Bacón apoyó la prueba de la utilidad y necesidad del estudio de las lenguas habladas en los países orientales en la conveniencia y precisión del mantenimiento de relaciones entre Iglesia y los pueblos árabes, sirios, griegos, caldeos armenos... Igualmente, lo exige para la evangelización de judíos, sarracenos, paganos, tártaros, rutenos y otros muchos cismáticos⁷.

Estos son, concretamente, los merecimientos orientalistas del franciscano, autor del *Opus majus* y del referido Maestro General de la Orden de Frailes Predicadores, cuyos nombres preceden, en la «*Rerum orientalium*», de Pío XI al del Bto. Ramón Lull⁸, cuya mera referen-

⁴ JOSE M.^a COLL, O. P., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, Analecta Sacra Tarraconensia, XVII, 1944, 118-119.

⁵ SS. CC. *nova et amplissima collectio*, MANSI, tom. XXIV, Venetiis, 1730, cols. 109-136.

⁶ *Ibidem*, P. II, cap. XI, col. 125 y 128.

⁷ *Opus Majus*, vol. I, p. III. Ed. John Henry Bridges, Oxford, 1900, 95 y 120 ss.

⁸ El texto de las «*Litterae Encyclicae Magistri Generalis Ordinis Praedicatorum*» de Fray Humberto de Romans se halla en FR. B. M.^a REICHERT, *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, V, Romae, 1900, 19 ss. También en DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, Parisiis, 1897, pág. 143, n. 68.

Fray Humberto de Romans no habla en este documento de la fundación de Colegios para el estudio de las referidas lenguas. Mas, en otro Capítulo General, celebrado en Piacenza, en 1310, se acordó solicitar del Ministro General la erección de tres centros de esta índole. «*Rogamus —se lee en las Actas— Magistrum Ordinis quod ipse de tribus studiis ebraico, greco et arabico provideat in aliqua provincia, et cum fuerit ordinatum, ad quodlibet illorum quaelibet provincia studentem aptum et intelligentem mittere possit cum contributione decenti*». DENIFLE-CHATELAIN, *Ob. cit.*, I Parisiis, 1894, pág. 143, n. 682.

Sin embargo, ya antes, gracias a la acción de San Raymundo de Penyafort, antes

cia, en un documento de tan alto valor orientalista, habría tenido que ser suficiente para promover una minuciosa y amplia investigación de la labor realizada por el Maestro mallorquín para lograr «*el retorno de los cismáticos a la Iglesia sacrosanta*», palabras muy repetidas por él y que expresan su mentalidad ecumenista medieval.

Mas el citado Pontífice elogió en gran manera el pensamiento orientalista del Bto. Ramón Llull; concretamente, sus geniales peticiones, elevadas a Celestino V y a Bonifacio VIII. Lo cual mueve, con estímulo mayor, al estudio de sus escritos relativos a los problemas religiosos del Oriente cristiano y a los medios concebidos por él, para su solución. He aquí, pues, por qué, comenzamos por su ordenación cronológica; la cual mostrará la evolución del referido pensamiento luliano-orientalista.

La primera referencia del Bto. Ramón Llull al Cisma oriental es, realmente, tardía. Su pluma la destiló con una tardanza casi inexplicable, sobre todo, si se tiene en cuenta la importancia de dos de sus primeras obras, escritas unos doce años antes⁹.

de 1275, en que ocurrió la muerte del «*confessor de reis i de Papes*», se fundaron escuelas en Túnez y Murcia; y después de aquel año, las de Barcelona, Valencia y Játiva, las cuales no existieron simultáneamente, sino sucesivamente, y en un período de setenta años, poco ms o menos. (JOSE M.^a COLL. O. P., artíc. cit., 120).

⁹ Aludimos a la referencia del cap. 72 de la *Doctrina pueril*, obra escrita, a juicio de Galmés, alrededor del año 1278 (SALVADOR GALMES, PREV., *Dinamisme de Ramón Llull*, Mallorca, 1935, 13).

En la *Doctrina pueril*, en efecto, como se detallará más adelante, bajo el rötulo *De gentils*, enumera a los *nestorins* y a los *rosogs*, los cuales —estos últimos— en el libro *Disputatio fidei et intellectus* (p. I, ed. Salzinger. IV, Moguntiae, 1729, fol. 6, col. 1.^a, n. 14) incluye entre los cismáticos. «*Dixit intellectus* (escribe): *In Fide christianorum sunt multi schismatici, sicut graeci, jacobini, nestorini, blanqui, russi et hujusmodi sequestrati...*».

En el citado pasaje de la *Doctrina pueril*, presenta a los *nestorianos* y a los *rusos* entre los *gentiles*; y sin embargo, más adelante, en sucesivos escritos relativos al Oriente cristiano declarará, reiteradamente, que «*Schismatici plures sectas habent, sed schisma in tribus maxime consistit, in graecis, videlicet, nestorinis et jacobinis...*» (*Liber de fine*, d. IV, p. IV, ed. Palmae Balear., 1665, 27).

Por lo cual, cabe preguntar, por qué motivo, alrededor de 1278 incluyó a dos grupos cristianos cismáticos —a los *nestorianos* y a los *rusos*—, como también a los *ongres d'Ungria la menor* entre los *gentiles*.

Nos hallamos a la presencia de un verdadero problema. Porque lo mismo es atribuible a una falta de *conocimiento exacto* del Cisma, que a un conocimiento minucioso de las circunstancias del Oriente, en realidad inexplicable, por el motivo de que —si ha de mantenerse la fecha de la composición de la *Doctrina pueril*, señalada por Galmés— Ramón Llull aun no había viajado a aquellas tierras orientales.

SUGRANYES DE FRANCH (*Raymond Lulle, Docteur des Missions*, Fribourg, 1954, 61-62) se fijó en esa inclusión de los *nestorianos* entre los *gentiles*, para declarar que el estudio que el Bto. Llull había hecho de las iglesias cristianas del Oriente separado no puede compararse con los conocimientos que poseía del Islam.

Por otra parte, cabe la hipótesis relativa a una más tardía composición de aquella

Resulta poco menos que inconcebible que un hombre que virtió tantos sudores sobre la empresa unionista, promovida por la Iglesia, tardara, alrededor de aquel número de años —a contar desde su primer escrito— en hacer siquiera una leve mención de la desmembración producida en el Oriente cristiano.

Su primera obra apologética —el *Libre del gentil e los tres savis*— no contiene siquiera alusión alguna; a pesar de ser una obra de controversia religiosa.

Su argumento no es sino una disputa, en la que toman parte un cristiano, un judío y un mahometano, y que se mantiene a la presencia de un gentil *molt savi en filosofia*¹⁰. Pero no interviene, para nada, cristiano alguno separado de Roma.

obra, basada, precisamente, en la enumeración de los *nestorianos, rusos y húngaros* entre los gentiles. Es decir, que esos datos son suficientes para mover a revisar la cronología de la bibliografía luliana.

El asunto desemboca en la probabilidad de que la *Doctrina pueril* fuera escrita alrededor de los años 1282-1283. O sea, juntamente con el *Liber de Sancto Spiritu*, cuyo contenido parece suponer que fue compuesto después de un supuesto primer viaje de Ramón Llull al Oriente cristiano (S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de Sancto Spiritu» del Bto. Ramón Llull ¿fue escrito en el Oriente?* Estudios Lulianos, XI, 1967, 169-179). Además, las circunstancias de 1274, fecha en la que se le supone escrito, parecen negar toda probabilidad a esa misma suposición (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).

Aquella probabilidad no se halla desprovista de toda base. Sino que está respaldada por otros testimonios históricos que explican por qué Ramón Llull pudo incluir a los *ongres d'Ungría la menor* y a los *nestorins* entre los *gentils*. Por lo mismo, inspiran la hipótesis de la composición de la *Doctrina pueril* después del supuesto primer viaje de su autor a tierras orientales.

Efectivamente, uno de los motivos, en virtud de los cuales, en el último cuarto del siglo XIII fue necesaria la convocación de un concilio ecuménico, era la situación religiosa de Hungría. Allí, eran tolerados los *cumanos* (bárbaros y paganos); se daba asilo a los herejes y cismáticos, expulsados de otros países. La reina —esposa de Esteban V— era cumana, y sus parientes más próximos eran paganos. Dos de sus hijas, habían sido prometidas a príncipes rutenos, que eran cismáticos (HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VI, Première partie, Paris, 1914, 160).

Por otra parte, Fray Juan de Monte Corvino, legado del Papa en el Oriente, en una carta, escrita el día 8 de enero de 1305, declara que «*Nestoriani quidem christianitatis titulum preferentes, se a christiana religione plurimum deviantes...*» (P. GIROLAMO GOLUBOVICH, O.F.M., *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franceseano*, III, Quarachi, 1918, 87).

Finalmente, el mismo Bto. Ramón Llull, en 1308, en su obra *Disputatio Raimundi christiani et Hamar saraceni* (Ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, pág. 46, n. 1) denunciaba las apostasías de los cismáticos de Egipto —donde vivían muchos monofisitas y nestorianos—, y expresaba que era noticia corriente la de que *la tercera parte de los ejércitos del Sultán se hallaba integrada por antiguos cristianos*.

Lo cierto es que la extrañeza que, inicialmente, puede causar la lista de *gentils* ofrecida por Ramón Llull, en la *Doctrina pueril* llega a mudarse en una verdadera admiración, causada por la posibilidad de que incluyera a los *nestorians* y a los *ongres d'Ungría la Menor*, por los motivos que ofrecen los datos históricos ofrecidos o por otros de índole parecida.

¹⁰ *Del pròleg*, Edic. Obres essencials, I, Barcelona, 1957, 1058.

Si se ahonda empero en el caso, se justifica, de alguna manera, la ausencia de todo cismático; en virtud de la circunstancia histórica que inspiró la composición de aquella obra del Bto. Ramón Lull¹¹.

En el mismo inicio del prólogo, se refiere al trato que había mantenido *ab sos infaels*, cuyas falsas opiniones y errores conocía. Lo cual le indujo a escribir el *Libre del gentil*, para *encercar novella manera e novelles raons per les quals poguessen ésser endreçats los errats a gloria qui no ha fi*¹².

Si ese tratado —el *Libre del gentil e los tres savis*— viene a ser una síntesis de las controversias habidas en Mallorca con judíos y musulmanes¹³, como manual, para uso de los controversistas, no debía incluir en ella la doctrina teológica de un cristiano separado; porque, en aquellos debates o diálogos religiosos, jamás intervino, como es obvio, nadie más que cristiano-católicos, judíos y musulmanes¹⁴.

Anteriormente al año 1234, los Frailes Predicadores comenzaron la reconquista espiritual de Mallorca. Desarrollaron una labor de tanta eficacia, que, a últimos del siglo XIII, puede decirse que, en las Baleares, no existía el problema morisco, que, durante siglos, continuó sin hallar solución en otras regiones de España¹⁵.

El campo del primitivo apostolado de Ramón Lull —convertido a Cristo desde hacía unos años, tal vez seis o siete— no podía ser distinto del que habían escogido los hijos de Santo Domingo de Guzmán, ajustándose a la situación religiosa de Mallorca.

¹¹ «Com ab los infaels hajam participat long temps, e hajam enteses lurs falses opinions e errors... seguint la manera del libre aràbic *Del gentil*, me vull esforçar ab tots mos poders, confiant ab l'ajuda de l'Altisme, e encercar novella manera e novelles raons per les quals poguessen ésser endreçats los errats a glòria qui no ha fi, e que fugissen a infinits treballs» (*Ibidem*, 1057).

¹² *Ibidem*.

¹³ Anteriormente al año 1234, los Frailes Predicadores se consagraron a la conquista espiritual de Mallorca, como coronamiento de la conquista material, lograda por el Rey Jaime I, en 1229. Y lo hicieron con tal éxito, que a últimos del siglo XIII puede decirse que ya no existía el problema morisco en las Baleares. JOSE M.^a COLL, O. P., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, Analecta Sacra Tarraconensia, XVII, 1944, 122-123.

Además, se dedicaron, como se sabe, al apostolado entre los judíos (*Ibidem*, 127. F. VALLS TABERNER, *San Ramón de Penyafort*, Barcelona, 1936), cuyo capítulo XIII se consagra a *Las controversias cristiano-árabinicas en el siglo XIII*, págs. 130-139).

¹⁴ No queda un solo rastro de la presencia de un cismático oriental en las controversias religiosas que, en Mallorca, siguieron a la conquista de la Isla por Jaime I. Independientemente de esto, tampoco es explicable bajo concepto alguno. Nada refieren sobre aquélla el P. José M.^a Coll, O. P. (Artic. cit.), F. Valls Taberner (ob. cit., lug. cit.) y Mn. Antoni Pons.

¹⁵ P. JOSE M.^a COLL, P. O., Artic. cit., pág. 123.

Esto parece explicar, suficientemente, la estructura del *Libre del gentil e los tres savis*, cuyos tres libros ofrecen el temario de sus correspondientes artículos relativos a los dogmas del Cristianismo¹⁶, y a la creencia de los que profesaban el Corán¹⁷ y el Talmud¹⁸. A la vez, justifica la ausencia de un cristiano separado de Roma, que formule su Credo. Sin embargo, es poco menos que inconcebible —dada la importancia religiosa del Cisma Oriental— que, por lo menos, no se aluda a aquella desmembración.

Es manifiesto que el *Liber de Sancto Spiritu* fue concebido y escrito para la controversia con los griegos separados de Roma; y, esto no obstante, en sus páginas se halla presente un musulmán que dialoga con un teólogo latino y con un griego, cuyas exposiciones sobre el tema de la Procesión del Espíritu Santo tejen la casi totalidad del texto del tratado¹⁹. Por lo cual, dada la importancia del asunto, no hubiera podido causar extrañeza alguna que Ramón Llull hubiese mencionado, en el *Libre del gentil e los tres savis* el Cisma de Oriente, que, más adelante, definirá como problema capital de la Iglesia²⁰.

¹⁶ El lib. III está dedicado íntegramente al tema *De la creença dels cristians*, y se halla dividido en catorce artículos, que versan sobre la *unidad de Dios* (I), sobre la *Trinidad* (II, III y IV), *creación* (V), *Redención* (VI), *glorificación* (VII), *Encarnación* (VIII), *Natividad de Cristo* (IX), *Crucifixión del Señor* (X), *Bajada a los infiernos* (XI), *Resurrección* (XII), *Ascensión a los Cielos* (XIII) y *Juicio* (XIV). (Edic. cit. págs. 1090-1118).

¹⁷ El lib. II se dedica, también íntegramente, a la «*creença dels jueus*». Su primer artículo trata *D'un Déu*. El segundo, *De creació*. El tercero, *De la lig que Déus donà a Moïses*. El cuarto, *De l'aveniment de Mesias*. El quinto, *De resurrecció*. El sexto, *Del dia del judici*. El séptimo, *De paradís*. El octavo, *D'infern*. (Edic. cit. págs. 1072-1089).

¹⁸ El lib. IV ofrece los dogmas *De la creença dels sarraïns*, con los siguientes artículos: I, *Creure un Déu*; II, *Creador*; III, *Que Maſumet sia profeta*; IV, *De l'Alcorà*; V, *De la demanda que és feita a l'home mort, en lo vas*; VI, *De la mort de totes les coses exceptat Déu*; VII, *De resurrecció*; VIII, *Com Maſumet serà exòit*; IX, *De retre compte*; X, *Seràn pèsats los mèrits e les colpes*; XI, *De la carrera de paradís e infern*; XII, *De paradís e d'infern*. (Edic. cit. págs. 118-1137).

¹⁹ «Dixit saracenus: Domini, sum ultramarinus et saracenus, veni ad constantinopolitanam civitatem, ut fierem christianus, et crederem in Legem graecorum; cum vero fui in ecclesia, vidi unum latinum et graecum disputantes supra Articulos suarum Legum, et sic me posuerunt in dubio; et ideo volo ire Romam, ut sciam veritatem, an Persona Sancti Spiritus procedat a Patre et Filio, vel an sic sit velut graecus dixit, qui negavit quod Sanctus Spiritus procedat a Filio, et dixit quod Sanctus Spiritus procedat a Patre tantum...

Finitis his sermonibus, latinus et graecus unius voluntatis fuerunt, videlicet insimul disputare coram saraceno... et hoc ad investigandum utrum Sanctus Spiritus procedat solum a Patre, seu a Patre et Filio...» (*De prólogo*, Edic. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, 1-2).

²⁰ S. GARCÍAS PALOU, *Cisma y problema oriental*, Ecclesia, XIX, 1959, segundo sem. 127-128. ID., *Un concilio permanente pedía Ramón Llull, para acabar con el Cisma*, Ecclesia, XIX, Madrid, 1959, 265-266.

En resumen, según se deduce de la *Petitio Raymundi ad Coelestinum V* (1294)

Cierto que la finalidad primaria de esa obra últimamente mencionada parece ser la de la conversión del pueblo musulmán. Eso parece demostrar —de por sí— el hecho de haber sido escrita en árabe, lo mismo que el *Libre de contemplació en Déu*. Mas no debe olvidarse que el *Libre II* se halla dedicado íntegramente a la *creença dels jueus*,

En el prólogo, en efecto, del *Libre del gentil e los tres savis* escribe: *seguint la manera del libre aràbic Del gentil, me vull esforçar ab tots mos poders, confiant en l'ajuda de l'Altisme, e encercar novella manera e novelles raons per les quals poguessen ésser endreçats los errats a glòria qui no ha fi, e que fugissen a infinits treballs*²¹.

Sin embargo, cabe la posibilidad de que dicho *libre aràbic «Del gentil»*, al que Ramón Llull se refiere en el prólogo de su repetido *Libre del gentil e los tres savis*²², no sea (contra el parecer de Galmés²³ y de los lulistas en general) una obra del mismo Ramón Llull, escrita por él en lengua arábiga, sino una obra apologética de su tiempo, conocida por él mismo.

Independientemente de ese asunto —del de la prioridad de otro *Libre del gentil* escrito en árabe— queda en firme el señalamiento de su finalidad primaria. Es la misma contextura de la obra lo que revela, con toda claridad, que va dirigida a la conversión de musulmanes y judíos; bien, como obra de lectura para ellos; bien como manual, para uso de los controversistas católicos. Por lo cual, no se atenúa la extrañeza que causa el silencio de sus páginas, relativo al Cisma Oriental.

Nada cuesta aceptar la referida estructura del *Libre del gentil e los tres savis*. Es decir, que se limite a tratar *De la creença dels jueus*²⁴, *De la creença dels cristians*²⁵, *De la creença dels sarrains*²⁶. Simplemen-

y de la *Petitio ad Bonifatium VIII* (1295) v del escrito «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*», elevado, en 1292 al Papa Nicolás IV, para Ramón Llull, la solución del problema del Cisma oriental constituía la clave para la solución de los otros problemas —más graves— que creaban a la cristiandad, con sus objetivas amenazas, los tártaros y los musulmanes, por razón de sus circunstancias.

Para Ramón Llull el peligro estaba en que, dividida la cristiandad, a los sarracenos no sería tarea difícil la de invadirla. También en que los tártaros pudieran aceptar la ley de Mahoma (Edic. Beati Magistri Raimundi Lulli *opera latina*, a Magistris et Professoribus edita Maioricensis Scholae Lullisticae, fasc. III, Palmae Balearium, 1954, 96).

²¹ Edic. cit., 1057.

²² *Ibidem*.

²³ «...després —escribe— compilaria (1269 ?), també en aràbic i pels mateixos metius, les notes qui sap si preses temps enrera, finida la seva meditació quotidiana, i escriví el gran *Libre de contemplació* (1270) on citaria l'exemplar aràbic del *Gentil...*» (*Dinamisme de Ramon Llull*, edic. cit., 11).

²⁴ Edic. cit., 1072-1089.

²⁵ Edic. cit., 1090-118.

²⁶ Edic. cit., 1118-1137.

te, porque, para los controversistas mallorquines y para los de otras regiones españolas, no encerraba utilidad alguna la dedicación de una parte del tratado al Cisma oriental: a su historia, a sus errores diversos, a los grupos cristianos en los que se sostenía, etc.

Pero sí cuesta sobremanera explicar ese silencio total con relación a aquella desmembración cristiana. Colocados en este punto concreto, no vale declarar que el propósito de Ramón Llull nada tenía que ver con el Cisma de Oriente. Porque de esto únicamente se deduce que no tenía por qué dedicarle unas páginas; pero no que no tuviera que aludir siquiera al mismo.

Todavía es menos justificable la misma omisión con que se presenta el *Libre de contemplació en Déu*, cuya primitiva redacción en lengua arábiga hay que fijar en 1269 (?) y su redacción definitiva en lengua catalana en 1270 (?)²⁷.

Es más difícil de justificar el silencio de Ramón Llull acerca del cisma oriental en las páginas de la más importante de sus obras, precisamente en virtud de la índole enciclopédica de la misma. O sea, por distinto motivo del que podría exigir, por lo menos, una alusión, a aquella desmembración cristiana, en el *Libre del gentil e los tres savis*.

La extrañeza motivada por el silencio de esta obra luliana se debe a que en ella se propone «*encercar novella manera e novelles raons per les quals poguessen esser endreçats los errats a glòria qui no ha fi*»²⁸. La que causa el del *Libre de contemplació en Déu* se debe a que, en él, menciona a los *eretges*, *infeels* y a las *sectes*, sin hacer mención expresa del cisma oriental²⁹.

Quizás, al escribir los términos *eretges*, *infeels* y *sectes*, o por medio de alguno de ellos, aludiera, también, a los cismáticos. Pero no consta; y sí es manifiesto que retrata a los cátaros y albigenses, defensores de la teoría del llamado *dualismo* y de la oposición entre los dos

²⁷ S. GALMES, *Dinamisme de Ramon Llull*, edic. cit. 11.

²⁸ *Del pròleg*, edic. cit., 1057.

²⁹ Menciona a los *eretges*: «Los *eretges* e'ls *descreents* qui son en error per la creensa en que lurs pares los han nudrits, aquells són molt pus durs de convertir que aquells qui segueixen raons e amen provacions» (*Libre de contemplació en Déu*, Lib. II, d. XVI, cap. 77, edic. Obres de Ramon Llull, vol. III, Mallorca, 1909, 99, n. 7).

Menciona a los *infeels*: «A la vostra sancta dretura. Sènyer, sia donada laor e honor, qui als *eretges* e als *infeels* fa guardó, con han bona entenció en so que han opinió que lur fe sia vera e les obres que fan sien a vos plaents...» (*Ibidem*, 101, n. 17).

Menciona a *sectes*: «Con ajam encercada la amor que hom ha en est mon a la vostra humanitat gloriosa, e com no la hajam atrobada en los jueus, ni los sarrayns a vostra humanitat no agan amor acabada, ni en los crestians peccadors no sia aquella amor que deuria, ni en los tartres, ni en los *eretges*, ni en les *altres sectes*...» (*Ibidem*, Lib. V, d. XXXIX, cap. 278, edic. cit, vol. VII, Mallorca, 1913, 89, n. 15).

principios del bien y del mal³⁰. Las palabras *greco* y *nestorins* que se leen en la *Doctrina pueril*³¹ y estas otras *scismatici* y *scismata* que escribió en la instancia *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*³², no aparecen en el *Libre de contemplació en Déu*.

En resumen, pues, hay que aceptar como dato manifiesto que Ramón Llull no incluyó el del Cisma oriental entre los temas —ni entre las referencias explícitas— de las dos obras que, cronológicamente hablando, encabezan su producción *teológica*. A lo más, podría suceder que el *Libre de contemplació en Déu* —la segunda de ellas— contenga, de hecho —sin, empero, que ello conste al investigador— una simple alusión a los *cismáticos*, bajo los términos de *eretges*, *infeels* o *sectes*.

En virtud de esto, cabe preguntar cuál es —en el orden cronológico— el primero de los tratados lulianos donde se halla, por lo menos, una referencia clara a aquella desmembración cristiana.

La respuesta a esta pregunta está vinculada, como es obvio, al problema muy complejo de la cronología de los escritos lulianos, a muchos de los cuales se les señalan fechas determinadas, sin razones positivas que justifiquen, con solidez, la formulación del dictamen.

Precisamente, la *Doctrina pueril* y el *Liber de Sancto Spiritu* pertenecen a ese grupo de obras; y, en la primera, dedica una página a los griegos separados de Roma, expresando, a la vez, en qué consiste su error teológico contra la fe católica³³. El *Liber de Sancto Spiritu* consiste en un diálogo, mantenido por un teólogo latino y un griego disidente sobre el tema de la Procesión del Espíritu Santo³⁴. Sin embargo, en ninguna de esas dos obras escribe la palabra *cisma*, ni los términos *cismático* o *separado*, ni ningún otro de igual o parecida significación. Incluso, no se leen en ellas las voces *eretges*, *infeels* o *sectes*, que, según se ha visto, escribió en el *Libre de contemplació en Déu*³⁵.

³⁰ «... en axí los eretges qui dien e afermen que dos déus són, son contraris als vostres honraments divinals car en axí com los sarrains neguen vostra sancta passió per entenció d'onrar vostra humanitat, en axí los eretges dien que és un déu may qui ha creades les coses corporals, e assò dien per tal que a vos no sien atribuydes les creatures corrompables» (*Ibidem*, Lib. V, d. XL, cap. 316, edic. cit. vol. VIII, Mallorca, 1914, pág. 22, n. 25).

³¹ Cap. 72, edic. cit., pp. 128 y 128, nn. 3, 4, 6.

³² Edic. cit., 96.

³³ «Greco son crestians: mas pequen contra la saneta Trinitat de nostro Senyor, en so que dien que'l Sant Esperit no ix mas del Pare tan solament» (Cap. 72, edic. cit., 128, n. 4).

³⁴ «... Latinus et Graecus unius voluntatis fuerunt, videlicet in simul disputare... utrum Sanctus Spiritus procedat solum a Patre, seu a Patre et Filio...» (*De prologo*, edic. cit., 2, col. 1.^a).

³⁵ Cfr. Nota 29.

¿Son éstas las dos primeras obras lulianas que deben presidir el catálogo de los tratados y escritos del Bto. Ramón Llull, que versan sobre el Oriente cristiano, separado de la «*fe catholica*»³⁶? ¿A cuál de ellas corresponde el primer lugar? He ahí un tema de no fácil desarrollo, que, por otra parte, es importante —capital— dentro del asunto del presente artículo.

Si hay que seguir la línea trazada por dos destacados lulistas de nuestro tiempo nos encontramos con que el *Liber de Sancto Spiritu* es anterior a la *Doctrina pueril*. Los hermanos Carreras Artau, en efecto atribuyen la primera al año 1274³⁷ y la segunda a 1278³⁸. Pero, en ambos casos, escriben un signo de interrogación. Mossèn Salvador Galmés, coincidiendo con los Dres. Carreras Artau, en señalar la prioridad del *Liber de Sancto Spiritu* con relación a la *Doctrina pueril*, no se separa de ellos en la fijación de la fecha de la composición del primero. Sin omitir, tampoco, el signo de interrogación —que coloca junto al año 1274— cree que es ésta la fecha en que fue escrito el *Liber de Sancto Spiritu*³⁹. Con parecida perplejidad de ánimo —expresada, ortográficamente, por el correspondiente signo— opina que la *Doctrina pueril* pertenece al año 1278⁴⁰.

Menos precisa es, todavía, la postura del P. Ephrem Longpré, O.F.M., con la cual ni se adhiere al parecer de los dos expresados lulistas, ni disiente de ellos. Escribe, simplemente, que el *Liber de Sancto Spiritu* fue escrito en Mallorca *avant 1277*⁴¹, y que la *Doctrina pueril* lo fue *vers 1275*⁴². Idéntico es el sentir del Dr. Carmelo Ottaviano⁴³.

De todos modos, su respuesta categórica sería la de que esos dos referidos tratados fueron compuestos antes del año 1292, fecha en que, *ciertamente*, Ramón Llull dirigió al Papa Nicolás IV su *petición*, conocida por el título de *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, donde plantea, con precisión y profundidad —aunque brevemente— el asunto del cisma oriental⁴⁴.

³⁶ Cap. 72, edic. cit., 129. «*On aquests —los griegos— han moltes de bones costumes. e per so son ten prop a la fe catholica...*».

³⁷ TOMAS CARRERAS ARTAU y JOAQUIN CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía Española, Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XV*, I, Madrid, 1939, 301, n. 74.

³⁸ *Ibidem*, 323, n. 211.

³⁹ *Dinamisme de Ramon Llull*, edic. cit., 12.

⁴⁰ *Ibidem*, 13.

⁴¹ *Lulle Raymond (Le bienheureux)*, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Fasc. LXXIV, Paris, 1926, 1096.

⁴² *Ibidem*, 1108.

⁴³ *L'Ars Compendiosa de R. Lulle, avec une étude sur la Bibliographie et le fond ambrosien de Lulle*, Paris, 1930, pág. 32, n. 1 y pág. 35, n. 14.

⁴⁴ Edic. cit., 96-98.

Sin embargo, estudiado el problema en sí mismo, a la luz de los datos que pueda proporcionar la historia o el análisis de aquellas dos obras, su solución es difícilísima. Nada, en efecto, con relación al año al que pertenecen, puede deducirse de su propio contenido. Tampoco prestan colaboración alguna, derramando luz, sobre la cuestión histórica formulada, otros escritos del mismo Bto. Ramón Llull, ni conocidos documentos coetáneos.

Lo único que puede afirmarse, categóricamente, es que los dos referidos tratados —el *Liber de Sancto Spiritu* y la *Doctrina pueril*— fueron escritos antes que el *Libre de Blanquerna* aunque sin poder olvidar que la fecha de la composición de la famosa novela luliana sea discutida⁴⁵. Es atribuída, en efecto, al año 1283 y a 1295. El Dr. Rubió Balaguer, por otra parte, señala los años 1283-1295, como extremos entre los que hay que ubicar, cronológicamente, la aparición del *Libre de Evast e Blanquerna*⁴⁶.

Nuestra persuasión de que Ramón Llull la escribió el año 1283⁴⁷ nos lleva a mantener que lo mismo la *Doctrina pueril* que el *Liber de Sancto Spiritu* son anteriores a dicha última fecha.

Desde luego, se refiere, detalladamente, a uno y otro tratado. Al comienzo de la obra —del *Libre de Blanquerna*— a la *Doctrina pueril*. En el *quart libre: D'Apostolical estament*, al *Liber de Sancto Spiritu*.

«Quant Blanquerna hagué VIII anys —escribe— son pare Evast lo posà a estudi, e feuli mostrar segons es contengut en lo libre de «Doctrina pueril», on es recontat que hom en lo principi deu amostrar

⁴⁵ Salvador Galmés lo atribuye a los años 1283-1285 (*Libre de Blanquerna, Proemi*, Obres de Ramon Llull, IX, Mallorca, 1914, XIV).

M. Gottron, en 1924, juzgaba difícil de concebir que Ramón Llull hubiera podido redactar el episodio de la dimisión del Papa Blanquerna, anteriormente a la renuncia de San Celestino V al Papado, ocurrida el 13 de diciembre de 1294 (S. GARCÍAS PALOU, *El beato Ramón Llull y la cuestión de la renunciabilidad de la Sede Romana*, Analecta Sacra Tarraconensia, XVII, 1944, 70). Por lo cual, formuló la hipótesis, que fija la redacción del *libre quint* (del *Libre de Blanquerna*) en 1295-1296 (*Neuve (Neuve Literatur zur R. Llull)*, Franziskanische Studien, XI, Münster i, W., 1924, 220).

El P. Longpré reflejó, con toda fidelidad, y divulgó con amplitud la hipótesis del Prof. Gottron (*Lulle, Raymond (Le bienheureux)*, edic. cit., col. 1091).

En 1941, Mn. J. Tarré publicaba su opinión más radical: la de que todo el *Libre de Blanquerna* es posterior al año 1294 (*Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, Analecta Sacra Tarraconensia, XIV, Barcelona, 1942, 159).

⁴⁶ *Historial General de las Literaturas Hispánicas*, I, Desde los orígenes hasta 1400, Literatura catalana, Barcelona, 1949, 693.

⁴⁷ Anteriormente formulamos la opinión relativa a que el mismo *Quart libre: D'Apostolical Estament*, del *Libre de Blanquerna* no pertenece a fines de 1294, ni a comienzos de 1295 (S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de quinque sapientibus», del beato Remon Llull, en sus relaciones con la fecha de la composición del «Libre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, I, Palma de Mallorca, 1957, 377-384).

a son fill en vulgar e deu-li donar doctrina e conexença dels articles de la fe e dels deu manaments de la ley e dels set sagraments de Sancta Mare Esgleia e de les set virtuts e dels set peccats mortals e de les altres coses qui's contenen en lo dit libre»⁴⁸.

En el referido *quart libre* del mismo *Libre de Evast e Blanquerna* ofrece la siguiente descripción del *Liber de Sancto Spiritu*: «En lo *Libre del Sant Esperit* es feta disputació enfre un latí e un grec denant un savi sarraí qui'ls demanava qual cosa es vera de la persona del Sant Esperit, si ix del Pare e del Fill, o si ix tan solament del Pare. Cascú dels II savis provà segons son poder, per X raons sa opinió, e lo sarraí hac son acort a qual de les creences s'enclinaria; e per açò 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 és semblant que deja haver presa lo sarraí»⁴⁹.

¿Podiera haber sucedido que Ramón Llull compusiera, a la vez, la *Doctrina pueril*, el *Liber de Sancto Spiritu* y el *Libre de Evast e Blanquerna*, y que, en este último, hubiera incluido una descripción de aquellos dos tratados? Esto, en sí, no es inverosímil⁵⁰. Sin embargo las líneas que dedica a los mismos, parecen revelar que se trata de obras escritas con alguna anterioridad. Además, al final de la *Doctrina pueril*, declara que va a comenzar el *Libre de Blanquerna*^{50 b}.

De todas formas —situados en el punto que marca nuestro sentir acerca del año en que fue escrito el *Libre de Blanquerna*— ninguna de las dos referidas obras habría salido de su pluma más tarde del año 1283; porque no hay motivo alguno que exija el mantenimiento de una fecha para la composición del *primer libre*, donde Ramón Llull se re-

⁴⁸ *Libre de Blanquerna, Primer libre: De Matrimoni*, cap. 2, edic. Obres de Ramon Llull, Mallorca, 1914, 13-14. n. 6.

⁴⁹ *Ibidem, Quart libre: D'Apostolical Estament*, cap. 86, edic. cit., 335, n. 5.

⁵⁰ Escribiendo sobre *L'Art abreujada d'atobar veritat*, Galmés escribe lo siguiente: «Quant a la cita que fa aquesta de la seva *Lectura*, potser que l'autor només la tingué *in mente*, amb el propòsit de desenvolupar-hi la matèria just tocada en el lloc de cita, o més tost que la seva composició immediata entràs en el pla de l'autor formant com una part integrant d'aquella, publicant-la a continuació al mateix any de 1271» (*Dinamisme de Ramon Llull*, edic. cit., 11).

De manera parecida pudo, *en absoluto*, acaecer que Ramon Llull citara en el *Libre de Blanquerna* dos obras que tenía meramente concebidas para su ulterior redacción, o que estada redactando simultáneamente con aquella.

^{50 b} «On pus te parle, fill, de la celestial glòria, més trob en mi de defalliment a recomptar e a significar la glòria de parays; e per assò lexar me'n he, e parlarem del «Libre de Evast e Blanquerna» (cap. 100, edic. Obres de Ramón Llull, I, Mallorca, 1906, 199, n. 11).

fiere a la *Doctrina pueril*⁵¹, y de otra para la composición del *quart libre*, en el que describe el argumento del *Liber de Sancto Spiritu*⁵².

Disentimos del Maestro Galmés en la asignación de este último tratado al año 1274⁵³, lo mismo que en la fijación del año 1278 para la composición de la *Doctrina pueril*⁵⁴. Pero no en el señalamiento de la fecha de 1283 para la del *Libre de Evast i Blanquerna*⁵⁵. Esto no obs-

⁵¹ Rudolf Brummer mantiene que la unidad de plan y de realización de la obra excluye la composición del *Libre de Blanquerna* por etapas. El libro V forma parte de la primera concepción de aquélla. No sólo es el Papa el que abdica en el *Libre de Blanquerna*; sino que, también, habían renunciado a su cargo el Abad (cap. 60) y el Obispo (cap. 65). El libro V es parte esencial de la obra, y no es posible fuera añadido diez años después (*Zur datierung von Ramon Llullus «Libre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, I, 1957, 256-261).

⁵² Pero ni aun, en esta hipótesis, podría sostenerse que la *Doctrina pueril* fue escrita, por Ramon Llull anteriormente al *Liber de Sancto Spiritu*. El orden de prioridad que, en el *Libre de Blanquerna*, guarda la primera obra con relación a la segunda, obedece, simplemente, a la oportunidad de citarla, por razón del argumento del *Libre de Evast i Blanquerna*. Es decir que el desarrollo del pensamiento que traza la línea de la novela luliana condujo a Ramón Llull al trance de tener que citar el tratado pedagógico, escrito por él mismo antes que el opúsculo apologético-orientalista que versa sobre el tema de la Procesión del Espíritu Santo.

⁵³ Véase nuestro artículo *El «Liber de Sancto Spiritu» de Ramon Llull, ¿fue escrito con motivo de la celebración del II Concilio de Lyon (1274)?*, Estudios Lulianos, III, Palma de Mallorca, 1959, 59-70).

Creemos que fue compuesto después de su primer viaje al Oriente (1279-1282), y, concretamente, que, por lo menos tomaría allí las notas que sirvieron de base al opúsculo (S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de Sancto Spiritu» del Bto. Ramón Llull, ¿fue compuesto en el Oriente?*, Estudios Lulianos, XI, 1967, 32-33).

⁵⁴ El cap. 72 *De gentils*, con sus datos relativos a los *ongres d'Ungria la Menor, rosos y nestorins*, además de las líneas dedicadas a los *greco*s, nos inducen, también, a ubicar, cronológicamente la *Doctrina pueril* alrededor del año 1282, o sea después de su primer viaje al Oriente, sin el cual, a nuestro juicio, no se explica, *sobre todo*, el contenido fociano del *Liber de quinque sapientibus* (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 Bto. Ramón Llull*, Revista Española de Teología, XXIII, Madrid, 1963, 309-331).

Simplemente, retrasamos la composición de la *Doctrina pueril* hacia aquellos años, por la razón de que, si no le precedió un viaje al Oriente, no se explica que datos semejantes no fueran incluidos anteriormente en el *Libre de contemplació en Déu*.

⁵⁵ Las razones de Mn. Galmés, son las siguientes:

«En el cap. 90, n. 7 (en la edic. cit., pág. 352) diu: «En una vila qui es apellada Monpesler, en la qual fo fet aquest libre de Evast e Blanquerna, ac un gran capítol general de preycadors»; i en el cap. 86, n. 7 (edic. cit., pág. 336), ja havia escrit: «e lo cardenal qui anava a Bulunya on devia esser un gran capítol general de Preycadors». Doncs bé: l'any 1283, hi hagué capítol general de Predicadors a Montpeller, i l'any 1285 n'havien de celebrar (i el celebraren) a Bolonya. La primera estada d'en Ramón Llull a Montpeller, segons els seus biografes, fonc entre dits anys 1283-1285; de manera que's pot donar com a segura aquesta data per la seva composició del llibre.

Además, el cap. 65, n. 3 (edic. cit., pág. 230) suposa en Jaume II de Mallorca ea possessió del reine; mentres que el cap. 92, n. 1 (Edic. cit., págs. 356-358) fa una al·lusió ben directa al seu desposseiment, que perpetrà en el mes de novembre de

tante, a pesar de que atribuyamos aquélla a 1282, debe presidir el catálogo cronológico de los escritos lulianos dedicados al Cisma oriental o que contienen, por lo menos, una parte o claras referencias dedicadas al mismo^d.

Precisamente, basamos nuestra opinión, en el contenido orientalista del *Liber de Sancto Spiritu* y de la *Doctrina pueril*; el cual nos obliga a suponer que realizó, antes de 1283, un viaje al Oriente⁵⁶ y que los conocimientos sobre el Cisma adquiridos en aquellas tierras orientales dejaron su huella bien definida en las páginas de aquellas dos obras.

No sabemos explicarnos, sin dicho viaje, cómo en el *Libre de contemplació en Déu* (1270 ?) no dedicó a la desmembración oriental, por lo menos, lo escrito en el cap. 72 de la *Doctrina pueril*⁵⁷. Son casi inexplicables, sin un contacto directo con el Oriente cristiano, el contenido teológico y los datos religiosos que se encierran en el *Liber de Sancto Spiritu*⁵⁸.

En conclusión, afirmamos, que, a pesar de haber sido escritos alrededor del año 1282, estos dos tratados son las primeras obras del Bto. Ramón Llull, en las que, claramente —aunque, con suma brevedad, en la *Doctrina pueril*— trata del Cisma de Oriente⁵⁹.

No creemos, sin embargo, sea fácil —como se ha declarado anteriormente— señalar cuál de estos dos tratados lulianos fue escrito con prioridad al otro. Ni tampoco si los dos fueron compuestos al mismo tiempo. Ni incluso, averiguar —con toda certeza— si escribió, a la vez, la *Doctrina pueril*, el *Liber de Sancto Spiritu* y el *Libre de Evast i Blanquerna*. Faltan datos históricos, y no se conocen dependencias doc-

1285 el seu nebot n'Anfós d'Aragó; resultant també que havia de començar a escriure el llibre abans d'aquesta data, i l'havia de finir després» (Edic. cit., XIV).

A estas razones añade (Edic. cit., XV), la de que, en el *Libre de Blanquerna*, nada dice de estar ya *afollada* la fundación de Miramar; y, en cambio, sí lo declara en el *Desconhort*, compuesto en 1295, o sea en el año al que, por algunos se atribuye aquella obra luliana (S. GARCÍAS PALOU, *La fecha del «Desconhort», en relación con las visitas del Bto. Ramón Llull a la corte papal*, Estudios Lulianos, VII, 1963, 79-87. ID., *Cronología de las cinco primeras estancias del Bto. Ramón Llull en la corte papal: Fecha del «Desconhort», Estudios Lulianos, X, 1966, 81-93).*

⁵⁶ Véanse nuestros artículos citados en la Nota 54.

⁵⁷ Más adelante, se dará una relación de los datos que Ramón Llull incluyó en las páginas 128-129, nn. 1-7, de la edic. cit., que son las que llenan dicho cap. 72: *De gentils*.

⁵⁸ *De prólogo*, (edic. cit., 1), y p. II, cap. IX (edic. cit., 9-10).

⁵⁹ Las juzgamos anteriores al año 1283, y no se conocen otros escritos lulianos, con referencias al Cisma Oriental, que pertenezcan a los años que median entre 1270 y 1283. Es decir, que el primer escrito orientalista que sigue a la *Doctrina pueril*, y al *Liber de Sancto Spiritu* es la *Petitio* titulada *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*, elevada a Nicolás IV, en 1292.

trinales —ideológicas— ni puramente sistemáticas —ordenación temática—, que podrían derramar mucha luz sobre el asunto y hasta dictar una solución definitiva del complejo problema.

La *Doctrina pueril* fue escrita para su hijo⁶⁰: «... un hom pobre pecador, menyspreat de les gents, culpable, mesquí, indigne que son nom sia escrit en est libre, fa abreviadament, com pus planament pot, aquest libre el d'altres al seu amable fill, per tal que pus leugerament e enans pusque entrar en la sciència, en la qual sapia conexer e amar e servir son gloriós Déu»⁶¹.

Estas líneas —que pertenecen al prólogo de la conocida obra pedagógica del beato Ramón Llull— revelan que se propuso escribir *un manual de religión*. «...car per aytals cogitaments —escribe al final del mismo *Pròlech*— se acostuma hom en anar e en tembre Déu, e consent a bons nudriments»⁶².

En virtud de lo cual explica a su hijo los *XIII Articles*⁶³, los *X Manaments*⁶⁴, los *VII Sacraments de Sancta Esgleya*⁶⁵, los *VII Dons que'l Esperit Sant dóna*⁶⁶, las *VIII Benuyranses*⁶⁷, los *VII Goigs de Nra. Dona Santa Maria*⁶⁸, las *VII Vertuts*⁶⁹, los *VII Peccats Mortals*⁷⁰, les *III Ligs*⁷¹.

Sin embargo, añade un tratado *De les VII Arts*⁷², con sendos capi-

⁶⁰ «... destinada a suplir l'adoctrinament paternal directe» (S. GALMES, *Dinamisme de Ramón Llull*, edic. cit., 18).

⁶¹ *Del pròlech*, edic. cit., págs. 3-4, n. 2.

⁶² *Ibidem*, edic. cit., pág. 4, n. 4.

⁶³ Capítulos 1-12, edic. cit., 3-28.

⁶⁴ Capítulos 13-22, edic. cit., 39-42.

⁶⁵ Capítulos 23-29, edic. cit., 43-54.

⁶⁶ Capítulos 30-36, edic. cit., 55-65.

⁶⁷ Capítulos 37-44, edic. cit., 66-77.

⁶⁸ Capítulos 45-51, edic. cit., 78-88.

⁶⁹ Capítulos 52-59, edic. cit., págs. 89-104.

⁷⁰ Capítulos 60-67, edic. cit., págs. 105-119.

⁷¹ Capítulos 68-72, edic. cit., págs. 120-129.

⁷² Ramón Llull, a pesar de que, bajo el rótulo *De les VII Arts*, trata otros temas, intituló, con estas palabras, esta última parte de la *Doctrina pueril*, porque lo que se estudiaba en las escuelas monacales y episcopales, eran las siete artes liberales: gramática, retórica, dialéctica (*trivium: artes sermocionales*) y aritmética, astronomía, música, geometría (*quadrivium: artes reales*).

Estas materias constituían la base de la formación científica. Eran las primeras que se aprendían. Por lo cual, Ramón Llull, que escribe la *Doctrina pueril* para que su hijo «pus leugerament e enans pusque entrar en la sciència, en la qual sapia conexer e amar e servir son gloriós Déu» (*Del pròlech*, edic. cit., pág. 4, n. 2), tuvo que describirlas, primariamente y de manera particular.

A la enseñanza de las siete artes liberales seguían los estudios de cánones y de teología. Por lo cual, Ramón Llull, en el primer lugar, en sendos capítulos —en el 73 (págs. 130-132) y en el 74 (págs. 132-134)— trata del *Trivium* y del *Quadrivium*. Mas,

tulos dedicados al *Trivium*⁷³ (Gramática, Lógica, Retórica) y al *Quatrivium*⁷⁴ (Geometría, Aritmética, Música, Astronomía); a la *sciència de Dret*, a la *sciència de Natures*, a la *sciència de Medicina* y a les *Arts mecàniques*; como, igualmente, a *Nudriment*, a *Moviment*, a *Custumes*, a *Quatre elements*, e *Fat e Ventura* etc.

Con lo cual, la *Doctrina pueril* aparece —y así debió ser concebida por Ramón Llull, como un *Manual infantil de cultura*. Lo declara el título de *Doctrina pueril*, por el que es conocido el tratado luliano; y, sobre todo, el título completo que Ramón escribió antes *Del Pròlech: «libre qui es dels comensaments de «Doctrina pueril»*⁷⁵.

En una obra, en cuyas páginas describe la *Ley de natura*⁷⁶, la *Ley vella*⁷⁷, la *Ley nova*⁷⁸, y trata de *Mafumet*⁷⁹, no podía dejar de dedicar unas líneas al tema *De Gentils*⁸⁰, ni tampoco al *Cisma de Oriente*, por cuanto significa una postura religiosa, igualmente que la de los judíos y la de los mahometanos.

Ramón Llull, en efecto, menciona a grupos cismáticos —como son los *bulgras*, los *nestorins*, los *rosogs*— y trata expresamente —con bastante precisión, aunque, con brevedad, como se ha dicho—, de los *greecs*⁸¹.

Lo aparentemente desconcertante es que incluya a aquellos tres primeros grupos (a los búlgaros, a los nestorianos y a los rusos) entre los *gentils*, los cuales, define como «*gents sens lig e qui no han cone-*

luego, añada otros tantos capítulos, dedicados a la *sciència de Teologia* (cap. 75, págs. 134-135) y a la *sciència de Dret* (cap. 76, págs. 135-137).

Antes del siglo XI la medicina estaba casi completamente en manos de los judíos y de los árabes. Pero, en aquella centuria, gracias a las traducciones de libros arábigos y hebreos, comenzó a divulgarse su estudio.

Ramón Llull, alrededor de 1274 (?) escribió su *Liber principiorum medicinae* (Edic. Salzinger, Moguntiae, 1721), y, en la *Doctrina pueril*, el capítulo 78 trata *De la sciència de Medicina* (págs. 141-146), capítulo que, es el más extenso de cuantos integran la obra luliana que estamos describiendo.

Al desarrollo de los expresados temas añade el *De la sciència de Natures* (cap. 77, págs. 137-141), y el *De les Arts mecàniques* (cap. 79, págs. 146-148).

He ahí, pues, un testimonio tangible de que Ramón Llull, con su *Doctrina pueril* se propuso poner en manos de su hijo un medio de formación integral.

Sobre la organización de la enseñanza en la edad media, véase RICARDO GARCIA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia Católica*, II, *Edad Media* (800-1303), Madrid, 1958, 912-916.

⁷³ Cap. 73. *De Gramàtica, Lògica, Retòrica*, edic. cit., págs. 130-132.

⁷⁴ Cap. 74. *De Geometria, Arismètica, Música, Astronomia*, edic. cit., págs. 132-134.

⁷⁵ Edic. cit., pág. 3.

⁷⁶ Cap. 68, edic. cit., págs. 120-121.

⁷⁷ Cap. 69, págs. 121-123.

⁷⁸ Cap. 70, págs. 123-125.

⁷⁹ Cap. 71, págs. 125-128.

⁸⁰ Cap. 72, págs. 128-129.

⁸¹ *Ibidem*, págs. 128-129, nn. 4-5.

xensa de Déu: on, per la ignoransa que han de Déu, e car, segons cors de natura, tot hom deu haver conxensa de son creador, per assò los gentils, jatsia que no coneguen Déu, al menys fan alguna honor a alcu- nes creatures, a significansa que alcuna cosa sia pus noble que ells»⁸².

Esto no obstante, el sentido de sus palabras podría muy bien ser el de que, entre los *bulgras*, *nestorins* y *rosogs*, los había que vivían como *gentils*.

Ese pasaje de la *Doctrina pueril* constituye una excepción dentro de los numerosos textos lulianos, dedicados al Cisma oriental; y el sentido de sus términos, tomados literalmente, contrasta, relevadamente, con la línea del pensamiento luliano relativo a los distintos grupos cristianos que integraban el Cisma.

En el *Liber de quinque sapientibus* (1294) enumera a los *graeci*, *nestoriani* y *iacobini* entre los *cristianos separados* de los *latini*⁸³; y, en el tratado *Disputatio fidei et intellectus* (1303), los designa con el nombre de *schismatici*, y los junta, bajo la misma denominación, con los *blanqui*⁸⁴ y con los *russi*⁸⁵.

No sólo esto, sino que, a juicio de Ramón Llull, los grupos cristianos que, propiamente —o principalmente— constituían el cisma, eran los *griegos*, *los nestorianos* y *los jacobitas*⁸⁶.

Ahora bien. Como es manifiesto, él mismo —alrededor de 1282— incluye a los *bulgras*, *nestorins* y *rosogs* entre los *gentils*⁸⁷. ¿Cuál es, pues, la explicación cabal de esas líneas tan extrañas, debidas a la pluma de Ramón Llull?

El Dr. Sugranyes de Franch, basado, precisamente, en la enumeración de los *nestorins* entre los *gentils*, dedujo que Ramón Llull no

⁸² *Ibidem*, pág. 128, n. 1.

⁸³ «... unio latinorum cum ipsis —antes ha mencionado a los griegos, nestorianos y jacobitas— posset fieri si insimul disputarent homines sapientes, qui cognoscerent errores, per quos ab invicem sunt separati...» (*De prólogo*, ed. Salzinger, II. Moguntiae, 1722, fol. 2, col. 1.^a).

⁸⁴ O sea los *albanos*.

⁸⁵ «Dixit intellectus: In Fide christianorum sunt multi schismatici, sicut graeci, iacobini, nestorini, blanqui, russi, et huiusmodi sequestrati...» (p. I, ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, fol. 6, col. 1.^a, n. 14).

⁸⁶ «Schismatici plures sectas habent; sed schisma in tribus maxime consistit, in graecis videlicet, nestorinis et etiam iacobinis...» (*Liber de fine*, d. I, p. IV, ed. Palmae Balear., 1665, 27).

«Schisma maxime consistit per graecos, nestorianos et etiam iacobinos» (*Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, d. II, p. V, ed. E. Kamar, O.F.M., Studia Orientalia Christiana, Collectanea, n. 6, Cairo, 1961, 123).

El *Liber de fine* fue escrito en 1305. El *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, en 1309.

⁸⁷ *Doctrina pueril*, cap. 72, edic. cit., 128, n. 2.

poseía de las iglesias del Oriente Cristiano un conocimiento tan perfecto como el que alcanzó del Islam⁸⁸.

En realidad, tomado, aisladamente, ese pasaje de la *Doctrina pueril*, el dictamen que debe recaer sobre el mismo, no puede diferenciarse del formulado por el Dr. Sugranyes. Sin embargo, no puede olvidarse que el Maestro mallorquín es el autor —como debe constar ya en el presente artículo— de muchos e importantes escritos relativos a la desmembración oriental⁸⁹.

A pesar de esto, queda en pie que, en la *Doctrina pueril*, enumera, no sólo a los *nestorins*, sino también a los *bulgras* y a los *rosogs* entre los *gentils*, que *son gents sens lig*⁹⁰. ¿Cómo explicarlo?

Cabe, como aclaración posible —también probable— la de que, cuando escribió la referida obra, Ramón Llull no poseyera de la desmembración oriental los conocimientos que, más tarde, refleja en sus ulteriores escritos orientalistas, debidos, según nuestro sentir, a *su primer viaje al Oriente Cristiano*.

Mas esa aclaración no es admisible en nuestra hipótesis relativa a la fecha en que fue escrita la *Doctrina pueril*. Creemos en efecto que Ramón Llull la compuso, *a su regreso de dicho primer viaje al Oriente*, cuando se disponía a comenzar el *Libre de Evast i Blanquerna*⁹¹. Nos basamos, simplemente, en que, de no haber mediado dicho viaje entre la redacción del *Libre del gentil e los tres savis* y del *Libre de contemplació en Déu*, de una parte, y la composición de la *Doctrina pueril*, de la otra, no se explica de manera alguna, cómo lo que escribió, en esta

⁸⁸ Raymond Lulle, *Docteur des Missions*, Fribourg, in Helvet., 1954, 61-62.

⁸⁹ Junto a la composición de la *Doctrina pueril*, hay que colocar —conológicamente— la del *Liber de Sancto Spiritu*, (Ed. Salzinger, II, 1722), centrado en el tema de la Procesión del Espíritu Santo, en el que los *griegos* negaban el dogma católico. En 1292, dirige una *Petitio* (*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*) y un opúsculo (*Tractatus de modo convertendi infideles*) a Nicolás IV (Edic. Maioricensis Scholae Lullisticae, Fasc. III, Mallorca, 1954, 96 ss.). Edic. Salzinger, II, Moguntiae, 1722). Lullisticae, Fasc. III, Mallorca, 1954, 96 ss.). En 1294 presenta a Celestino V una *Petitio*, acompañada del *Liber de quinque sapientibus* (Edic. Salzinger, II, Moguntiae, 1722). En 1295, presenta la misma *Petitio*, con unas pequeñas modificaciones a Bonifacio VIII (Paris. Nat. Lat., 15.450, 543-543 v.). En 1305, escribió el *Liber de fine* (Ed. Palmae Balear, 1665) y, en 1309, el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (Ed. Kamar, Cairo, 1961), presentando a Clemente V.

De todos estos escritos, los más importantes —apológicamente— son el *Liber de Sancto Spiritu* y el *Liber de quinque sapientibus* (principalmente, este último). Pero en los otros se contienen datos de diversa índole, de gran interés para el estudio del Oriente cristiano separado.

⁹⁰ Cap. 72, edic. cit., pág. 128, n. 1.

⁹¹ En el Cap. 100, en efecto, escribió lo siguiente: «On pus te parle, fill, de la celestial gloria, més trob en mi defalliment a recomptar e a significar la gloria de parays; e per assò lezar me'n he, e parlarem del *Libre de Evast e Blanquerna*» (Edic. cit., pág. 199, n. 11).

última obra respecto del Cisma, no lo incluyera en aquéllas, sobre todo, en la segunda.

De otro lado, habrá quienes tampoco aceptarán, como convincente aquella explicación del extraño catálogo de grupos *gentils*, que se lee, en esa última obra, por el motivo de que negarán toda probabilidad a la opinión relativa a dicho primer viaje de Ramón Llull al Oriente Cristiano.

A Mn. Salvador Galmés —que vivía en la persuasión firmísima de la realidad de dicho primer viaje al Oriente (1280-1282)— situado ante la tarea de tener que indagar en que año fue escrita la *Doctrina pueril*, le estorbaba sobremanera⁹² que, al final de la misma, ya se refiera al *Libre de Evast e Blanquerna*⁹³. Para nosotros, sin embargo, lo que, para el benemérito lulista mallorquín, constituía una dificultad de peso para la admisión de *aquel repetido primer viaje* (que, según él, habría emprendido, de todas formas, después de haber concluído dicho tratado), en realidad no es tal, sino —al contrario— una razón para retrasar la composición del mismo al retorno a Mallorca del mismo viaje.

Es decir que, por un motivo, lo consideramos anterior al *Libre de Evast e Blanquerna*, y por otro distinto creemos que fue compuesto después de un viaje a las tierras orientales. En virtud de lo cual, nos vemos obligados a situar su composición inmediatamente antes de la del *Blanquerna*, o sea alrededor de 1283⁹³, b.

Ante esta hipótesis —hay que confesarlo abiertamente— crece la dificultad para ofrecer una explicación satisfactoria del contenido del cap. 72, *De gentils*, perteneciente a la *Doctrina pueril*.

Lo cómodo sería atribuir la redacción de esta obra al año 1279, o sea suponer que fue escrita antes de su primera estancia en los pueblos orientales. Mas nos lo veda la razón aducida más arriba.

Cuesta mucho creer que, para Ramón Llull, hubiera que situar en una misma línea religiosa *a los tártaros, a los mongoles, a los cumanos*

⁹² He aquí sus líneas relativas a su perplejidad: «Al final de la *Doctrina pueril* anuncia que va a començar el *Blanquerna*, i això ens sembla un indici de que no pensava fer cap viatge. Aquesta objecció la trobam prou forta, i no ens la sabem resoldre a satisfacció nostra. Però tenim també la convicció fermísima del viatge..., i si no el féu ara, no saben quan el podia fer». (*Dinamisme de Ramón Llull*, edic. pág. 18, nota 1).

Nuestra respuesta a este texto es la siguiente: Cuando escribió el cap. 100 de la *Doctrina pueril*, donde anuncia que va a emprender la redacción del *Libre de Blanquerna*, no tenía proyectado viaje alguno, porque acababa de realizarlo.

⁹³ Cap. 72, pág. 199, n. 11.

⁹³ b) S. GARCÍAS PALOU, ¿Qué año escribió Ramón Llull la «*Doctrina pueril*»?», *Estudios Lulianos*, XII, 1968, 33-47.

y a los *habitantes de Gana*⁹⁴, de un lado, y a los *bulgras, ongres d'Ungria la Menor, nestorins y rosogs*⁹⁵, de otro. Es casi inadmisibles que, a su juicio, esos diferentes grupos, fueran, igualmente, *gents sens lig*⁹⁶.

La inclusión, por lo tanto, de los últimos, *entre los gentils*, tuvo que obedecer —éste es nuestro sentir— al mal concepto que de sus costumbres trajo del Oriente.

A pesar del largo espacio de tiempo —unos veinticinco años— que separa la composición de la *Doctrina pueril* de la redacción de la *Disputatio Raimundi christiani et Hamar saraceni* (1308), viene al caso recordar la denuncia que, en ésta fórmula, de la apostasía de los cristianos de Egipto —país en el que vivían muchos *monofisistas* y *nestorianos*— que, incluso se habían alistado en los ejércitos del Sultán, cuya tercera parte —según noticia que corría— se hallaba integrada por ellos⁹⁷. Por otra parte, Fray Juan de Monte Corvino, legado

⁹⁴ P. MIGUEL COLOM, T.O.R.: *Guinovins*, Revista de Filosofía Española, XXIV, 1950, 258-264.

Anteriormente, en el *Libre de Contemplació en Déu* se había ya referido a los *guinovins* en el siguiente pasaje: «Sensualment sentim e intel·lectualment entenem que en est món són diverses sectes que amen la vostra sancta humanitat, axí com tartres, eretges, ydolàtrics, ginoys e de moltes altres sectes, qui adoren lo sol, e les besties e les serpents e fan a aquelles reverència...» (Lib. V, d. XXXIX, cap. 278, edic. cit., vol. VII, Mallorca, 1913, pág. 87, n. 10).

También lo hace en el *Libre de Blanquerna*: «Ave Maria! Saluts t'aport dels sarrains, jueus, grecs, mogols, tartres, búlgars, ongres d'Ungria la Menor, comans, nestorins, rossos, *guinovins*: tots aquests e molts altres infeels te saluden per mi, qui som lur procurador» (II Libre, II.^a part., cap. 61, edic. Obres de Ramón Llull, IX, Mallorca, 1914, 211, n. 4).

Alrededor de 1275 (Mn. Salvador Galmés, *Dinamisme de Ramón Llull*, edic. cit., 12) redactaba la obra rimada *Lógica d'Alatzel*, donde escribía que:

«L'eminent / hymagina possiblement / ginoví privat de negror / e home blanch de sa blancor...» (VI, Edic. Obres de Ramón Llull, XIX, Mallorca, 1936, v. 110 ss., pág. 7).

⁹⁵ De la comparación del catálogo de *gentils*, que contiene la *Doctrina pueril*, con el texto del *Libre de Blanquerna*, aducido en la *Nota* precedente, se deduce que ambos ofrecen los mismos nombres y en el mismo orden, con la excepción de que, en el *Libre de Blanquerna* —donde habla de *infeels*, y no de *gentils*— preceden a la lista idéntica a la de la *Doctrina pueril* los «sarrains, jueus, grecs», (Lug. cit. 211, n. 4), todos ellos, con su respectiva ley religiosa.

⁹⁶ Sin embargo, a la luz de los datos aducidos en la *Nota* precedente, se comprueba que, para Ramón Llull, los *sarrains, jueus y grecs* pertenecían a un grupo, y los *mogols, tartres, búlgares, ongres d'Ungaria la Menor, comans, nestorins, rossos y guinovins* formaban otro.

En lenguaje Iuliano, todos los que constituyen estos dos grupos eran *infeels*; pero sólo eran *gentils* los del segundo grupo. *Gentils*, en efecto, los llaman en la *Doctrina pueril*, en cuyo catálogo faltan los del primer grupo (Cap. 72, edic. cit., 128, n. 3). En cambio, en el *Libre de Blanquerna*, (cap. 61, edic. cit., 211, n. 4) los agrupa a todos, bajo la denominación de *infeels*.

⁹⁷ Edic. Salzinger, IV, *Moguntiae*, 1729, pág. 46, n. 1. He aquí lo que expresa Ramón Llull: «... quia saraceni cum istis rationibus, et cum promissione divitiarum et mulierum pervertunt multos christianos ad eorum Legem, et quia christiani non

papal en el Oriente, en un carta, escrita el día 8 de enero de 1305, describe a los «*Nestorini quidem christianitatis titulum preferentes, se a christiana religione plurimum deviantes* »⁹⁸.

Por lo que se refiere a los *ongras d'Ungria la Menor* —incluidos, también, por Ramón Llull, lo mismo que los *nestorins*, entre los *gentils*— se sabe que uno de los motivos, en virtud de los cuales, en el último cuarto de siglo, se hizo necesaria la celebración de un concilio ecuménico, fue el de la situación religiosa de Hungría, donde eran tolerados los *cumanos* (paganos y bárbaros). Además, se daba asilo a los herejes y cismáticos, expulsados de otros países. La reina, esposa de Esteban V, era cumana, y sus parientes más próximos eran paganos. Dos de sus hijas habían sido prometidas a príncipes rutenos, que eran cismáticos⁹⁹.

Por lo cual, lo que, a primera vista, resulta de la inclusión de aquellos cismáticos y católicos entre los *gentils*, es que Ramón Llull tenía un falso concepto de aquellas situaciones religiosas. Pero lo que se deduce de la comparación del, por lo menos, aparentemente extraño texto luliano de la *Doctrina pueril* con otros escritos coetáneos es la probabilidad de un conocimiento muy detallado de aquellos problemas religiosos.

Desde luego, la *Doctrina pueril*, en virtud del citado capítulo 72, *De gentils* debe contarse entre las dos primeras obras —tal vez deba numerarse en primer lugar— que contienen una clara referencia al Cisma oriental.

He aquí lo que escribió de los griegos: «*Greecs son crestians; mas pequen contra la sancta Trinitat de nostro Senyor, en so que diuen que'l Sant Esperit no ix mas del Pare tant solament. On, aquests han moltes de bones custumes, e per so con són ten prop a la fe cathòlica, serien leugers a enduir a la Esgleya romana, si era qui apresés lur lenguatge e lur letra, e que agués tanta de devoció, que no duptàs a perdre mort per honrar Déu, e que anàs preycar enfre ells la excel.lent vertut que'l Fill divinal ha, en donar processió al Sant Esperit*»¹⁰⁰.

Aquí, nos encontramos con la misma dificultad planteada por el

curant, nec volunt auxilium dare saracenis. qui se faciunt christianos, inde est quod si unus saracenus sit christianus, decem christiani et plures fiant saraceni; et de hoc habemus experientiam in regno Aegypti, de quo dicitur, quod tertia pars militae Soldani fuerit christiana...».

⁹⁸ P. GIROLANO GOLUBOVICH, O.F.M., *Biblioteca BioBibliografica della Terra Sancta e dell'Oriente Franceseano*, III Quarachi, 1918, 87.

⁹⁹ HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VI, Première partie, Paris, 1914, 165.

¹⁰⁰ Cap. 72, edic. cit., págs. 128-129, n. 4.

catálogo de *gents sens lig* que Ramón Lluïl escribió en la misma *Doctrina pueril*, a unas pocas líneas de distancia de este texto que acabamos de transcribir. Porque, si encabeza la referencia a los griegos con la afirmación *Grecs són crestians*¹⁰¹, cualquier lector deducirá que, a su juicio, no eran cristianos los grupos religiosos enumerados antes. Mas la explicación o aclaración de esa oposición que Ramón Lluïl establece entre esos grupos y los *grecs* no parece deba ser otra que la demostrada antes.

De todos modos, la primera parte del cap. 72 de la *Doctrina pueril* causa extrañeza. En virtud de lo cual, nunca faltarán estudiosos del pensamiento luliano que lo atribuyan a unos momentos de la vida de Ramón Lluïl, en los que carecía de los conocimientos que más adelante poseyó del Cisma oriental.

Sin embargo, es manifiesto que el rótulo que preside el referido capítulo 72, fue escrito a conciencia. Es decir, a ciencia cierta de que escribía *De gentils* y no *De infeels*, el cual habría sido un título muy luliano.

Nos basamos para mantener este criterio en el referido pasaje del *Libre de Blanquerna*¹⁰². En él, en efecto, Ramón Lluïl menciona a los *sarrains, jueus, grecs, mogols, tartres, búlgars, ongres d'Ungaria la Menor, comans, nestorins, rossos, guinovins*¹⁰³; a quienes designa con el nombre genérico de *infeels*¹⁰⁴, y no con el de *gentils*.

La explicación de la diferencia de la denominación, con relación a la del cap. 72 de la *Doctrina pueril* es endeble. En esta obra, efectivamente, declara que los *mogels, tartres, bulgras, ongres d'Ungria la Menor, comans, nestorins, rosogs, genovins, e molts d'altres son gentils*¹⁰⁵. En cambio, añade que los *grecs son crestians*¹⁰⁶. Con lo cual, en el *Libre de Blanquerna*, donde a esos grupos agrega los *sarrains, jueus* y *grecs*, no debía designar al conjunto de grupos mencionados con la denominación de *gentils*. Aunque no fuera por otro motivo que por el de incluir a los *grecs*.

Sin embargo, a pesar de todo, la inclusión de los *bulgras, ongres d'Ungria la Menor, nestorins* y *rosogs* en el referido pasaje de la *Doc-*

¹⁰¹ *Ibidem*, pág. 128.

¹⁰² Lib. II, p. 2.^a, cap. 61, edic. cit., pág. 211, n. 4.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ «... tots aquests i molts d'altres *infeels* te saluden per mi, qui som lur procurador». (*Ibidem*).

¹⁰⁵ Edic. cit., 128, n. 3.

¹⁰⁶ *Ibidem*, n. 4.

trina pueril desconcierta y crea un problema dentro del lulismo y del pensamiento medieval.

A decir verdad, si la titulación del cap. 72 de la *Doctrina pueril* se hubiera forjado con la expresión *De infieles* no hubiera adolecido de imprecisión alguna, y, a la vez, habría evitado estos quebraderos de cabeza al cultivador del lulismo científico.

Porque si, por un lado Fray Juan de Monte Corvino, según se ha declarado anteriormente¹⁰⁷, censura duramente a los *nestorianos*, por otro, Buscardo de Monte Sión, en su escrito *Descriptio Terrae Sanctae*, expresa que el pueblo de los *nestorianos* era sencillo y devoto, y que, en realidad, no era un pueblo hereje, porque toda su heterodoxia no consistía sino en el uso de una terminología propia de unos herejes verdaderos¹⁰⁸. En virtud de lo cual, aquella posible justificación de su inclusión, por Ramón Llull, entre los *gentils* carecería de toda base.

Por encima de todo, la titulación exacta del repetido capítulo 72 de la *Doctrina pueril* sería ésta: *D'infieles*.

«*Infidelitat*, en efecto, según Ramón Llull, *es de errors que l'umà enteniment suposa esser veres contra los articles de la fe catòlica*»¹⁰⁹.

Es decir que, bajo este concepto, son infieles los judíos, los mahometanos, los cismáticos, y todos aquellos pueblos nombrados por Ramón Llull en la *Doctrina pueril*, bajo la denominación de *gentils*. A su juicio, son y deben llamarse *infieles* todos los que no son *fieles*.

Este era el pensamiento del Doctor de Aquino, quien, al proponerse demostrar en la *Summa*¹¹⁰, que se dan diversas especies de infidelidad, incluye a los paganos o gentiles, a los judíos y a los herejes entre los *infieles*.

Se mantiene este mismo concepto, a la distancia de siete siglos. He aquí su definición: «*Infidele, en théologie, ... au sens generique; il comprend... avec ceux qui n'ont le baptême ni la foi chretienne, ceux qui croient en dehors de l'Eglise une partie des verités revelées, et rejettent les autres...*»¹¹¹. Pero se añade que «*infidele au sens spécifique..., se dit seulement des non baptisés, et s'oppose a l'hérétique baptisé*»¹¹².

¹⁰⁷ Véase la Nota 98.

¹⁰⁸ *Peregrinationes Medii Aevi quatuor*, Lipsiae, 1864, 91.

¹⁰⁹ *Arbre de Sciència*. Del arbre questional: III. De les questions de les branques; 8. De les branques del Arbre moral viciós; 33. De les questions... at. Edic. Obres de Ramón Llull, XIII, Mallorca, 1926, 138, n. 571.

¹¹⁰ 2.^a, secundae, q. 10, art. 5, in corpore.

¹¹¹ P. S. Harent, S. J., *Infidèles (Salut des)*, Dictionnaire de Théologie Catholique, VII, Paris, I, II partie, col. 1727.

¹¹² *Ibidem*.

Sin embargo, escrito está, por Ramón Llull, *De gentils*, y no *D'infeels*, que sería —como se lleva dicho— el título preciso, a pesar del que preside la obra de Santo Tomás de Aquino, conocida por *Summa contra gentes* o *Summa contra gentiles*.

En ese tratado, compuesto entre los años 1259 y 1264, principalmente contra los árabes¹¹³, refuta, entre crecido número de errores, el de los *griegos* acerca de la Procesión del Espíritu Santo¹¹⁴, el de los nestorianos sobre el número de *Personas* de Cristo¹¹⁵ y el de los *monofisitas* relativo al número de *Naturalezas* del mismo Señor¹¹⁶.

El desarrollo de esos tres temas juntamente con el referido título que, corrientemente preside las ediciones de la referida obra del Aquinatense, bastarían, de por sí, para aclarar o justificar el rótulo que lleva el repetido cap. 72 de la *Doctrina pueril*, donde bajo el nombre de *gentils* se designan a los *bulgras*, *ongres d'Ungria la Menor*, *nestorins y rosogs*¹¹⁷. Mas el título *Summa contra gentiles* no es el original¹¹⁸.

En resumen, pues, debe reconocerse a la obra de Ramón Llull, conocida por aquella denominación de *Doctrina pueril* como una de las dos primeras —tal vez, la primera— en que se hace mención del Cisma oriental. Igualmente, es preciso registrar que, además del error histórico que pueda contener el catálogo de pueblos, mencionados bajo el rótulo *De gentils*, la referencia al Cisma es muy incompleta.

En primer lugar, no usa el término *cisma* ni el de *cismático*, que escribirá en obras ulteriores¹¹⁹. Tampoco declara que los *nestorins y rosogs* fueran cristianos —condición esencial para ser tenidos por cismáticos— ni que vivieran separados de la Iglesia Romana, como expresa de los *greecs*. Ni describe —más tarde sí precisará que pueblos lo integraban—¹²⁰ en qué grupos se cimentaba, principalmente el Cisma.

¹¹³MARTIN GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*. Barcelona-Buenos Aires, 1930, 25.

¹¹⁴ Lib. IV, cap. 25.

¹¹⁵ Lib. IV, caps. 34 y 38.

¹¹⁶ Lib. IV, cap. 35.

¹¹⁷ Edic. cit., pág. 128, n. 3.

¹¹⁸ P. B. M.^a DE ROSSI, *Summa contra gentiles seu De veritate catholicae fidei*, Dissertatio praevia Taurini, 1896, II, pág. VIII.

¹¹⁹ P. e. en los opúsculos *Quomodo Terra Sancta recuperari potest y Tractatus de modo convertendi infideles* (1292). Edic. cit., págs. 96 y 100. En 1294, en el *Liber de quinque sapientibus*, De prólogo. Edic. cit., 2, col. 1.^a, Etc.

¹²⁰ P. t. en 1303, en su *Disputatio fidei et intellectus*, donde escribe: «In Fide christianorum sunt multi schismatici, sicut graeci, jacobini, nestorini, blanqui, russi et hujusmodi sequestrati...» (p. I, ed. Salzinger, IV, Moguntiae, 1729, 6, n. 14). En el *Liber de fine*, escrito en 1305, declara que «Schismatici plures sectas habent, sed schisma in tribus maxime consistit, in graecis videlicet, nestorinis et etiam jacobinis...» (d. I, p. IV, edic. cit., 27).

En virtud de lo cual, hay que confesar que el único dato *indiscutiblemente* legítimo que, con relación a la desmembración oriental, escribió Ramón Llull, en la *Doctrina pueril* es el relativo a los *grecs*.

Señala, en efecto, que *són crestians*¹²¹. Declara que no están dentro de la fe católica¹²². Añade en qué consiste su error dogmático¹²³; y precisa que tienen *moltes de bones custumes*¹²⁴ y que *serien leugers a enduir a la Esgleya Romana*¹²⁵.

La *Doctrina pueril* es, a nuestro juicio —a pesar de lo difícil que resulta formular un dictamen sobre el tema— la primera —en la línea cronológica— de las obras de Ramón Llull que contiene una referencia explícita a dicha situación religiosa, creada en el Oriente.

El único tratado, en efecto, que podría disputarle esa primogenitura, es el *Liber de Sancto Spiritu*, escrito, según se lleva dicho, a juicio de Galmés, alrededor de 1274; y según el P. Longpré, O.F.M. —a quien sigue el P. E. Kamar, O.F.M.— antes de 1277.

Podría discutírsela, si se tiene en cuenta que también fue mencionada en el *Libre de Blanquerna*, lo mismo que la *Doctrina pueril*. Sin que pueda invocarse, sin embargo, a favor de la prioridad de esta última obra el hecho de que, en aquélla, fué citada en sus mismos comienzos¹²⁶, mientras que el *Liber de Sancto Spiritu* es descrito casi al final; o sea en el cap. 86, que pertenece al *Quart libre: D'Apostolical estament*¹²⁷.

Sin embargo, nos decidimos a colocar en primer lugar la *Doctrina pueril* apoyados en que, si esta obra hubiera sido escrita después del *Libre de Sancto Spiritu*, o simultáneamente, las líneas dedicadas al cisma griego hubieran sido escritas más en consonancia con el contenido de ese opúsculo apologético, como la guarda la referencia del *Libre de Blanquerna*¹²⁸.

Si el *Liber de Sancto Spiritu* precedió a la *Doctrina pueril*, habría sido citado en ésta. Los términos, efectivamente, con que describe

¹²¹ Edic. cit., 128, n. 4.

¹²² *Ibidem*, 129, n. 4.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ (e per so con són ten prop a la fe cathòlica, serien leugers a enduir a la Esgleya romana...) (*Ibidem*).

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Lib. I, cap. 2 (Edic. cit., 13, n. 6): «Quant Blanquerna l'any de Nostre anys, son pare Evast lo posà a estudi, e feu-li mostrar segons és contengut en lo libre *Doctrina pueril*...»

¹²⁷ Edic. cit., 335, n. 5: «En lo *Libre del Sant Esperit* és feta disputació entre un lati e un grec denant un savi sarraí...».

¹²⁸ Esta, en efecto, da una idea del contenido del *Liber de Sancto Spiritu*, como puede comprobarse en la *Nota* precedente.

a los *greco*s —separados de la *Esgleya romana*— parecen exigir una referencia a aquel opúsculo o una descripción del mismo. Las demanda, a la verdad, el simple hecho de que Ramón Lull escribiera que los *greco*s «*serien leugers a enduir a la Esgleya romana, si era qui apresés lur lenguatge e lur letra... que aguéis tanta devoció,... que anàs preycar enfre ells la excellent vertut que'l Fill divinal ha, en donar processió al Sant Sperit*»¹²⁹.

Si Ramón Lull, al escribir este breve pasaje^{129 b}, hubiera redactado el *Liber de Sancto Spiritu*, habría añadido, según era frecuente en él la siguiente frase u otra de no dispar sentido: «*segons que es recontat en lo Libre del Sant Esperit*».

Esta frase, efectivamente, escribe en el *Libre de Blanquerna*, para referirse a un dato relativo a la controversia religiosa descrita en el *Libre del gentil e los tres savis*¹³⁰. Igualmente, para describir, en aquella misma obra, el *Libre de Sant Sperit*¹³¹ o para citar la *Doctrina Pueril*¹³².

Si esta última obra luliana fuese posterior a la titulada *Liber de Sancto Spiritu*, el espacio de tiempo que las separaría sería muy breve. Por lo cual, Ramón Lull, al escribir la *Doctrina pueril* hubiera guardado muy fresco el recuerdo del contenido de aquel *Liber*, y lo habría citado necesariamente, puesto que el asunto de la misma *Doctrina pueril* se lo exigía¹³³; de parigual manera que sucede en el *Libre de Blanquerna*, con relación a la propia *Doctrina pueril*, *Libre de Sant Sperit* y *Libre del gentil e los tres savis*, escrito este último con la antelación de, por lo menos, trece años.

Con mayor motivo y con incomparable facilidad habría citado, en la *Doctrina pueril*, el *Liber de Sancto Spiritu* relativo a los *greco*s¹³⁴.

¹²⁹ Cap. 72, edic. cit., 129, n. 4.

^{129 b} Pertenece al que es su primer texto orientalista (S. GARCÍAS PALOU, *El primer texto orientalista del Bto. Ramón Lull*, Estudios Lulianos, XIII, 1969, 183-194).

¹³⁰ «...segons que és recontat en lo *Libre del gentil e dels III savis*» (Lib. IV, cap. 86, edic. cit., 335, n. 5).

¹³¹ Véase la nota n. 127.

¹³² «...segons és contengut en lo libre de *Doctrina pueril*...» (Lib. I, cap. 2, edic. cit., 13, n. 6).

¹³³ Es más, la exigencia de la *Doctrina pueril* es más fuerte. Ramón Lull expresa, efectivamente, que faltan apologetas que vayan a disertar, entre los griegos, del tema de la Procesión del Espíritu Santo, que es el que, siguiendo su método propio, él desarrolla, en el *Liber de Sancto Spiritu*.

Aquí, se exigía una referencia a este tratado relativo al tema trinitario debatido entre latinos y griegos, para recomendar ese método suyo, como hizo en la *Petitio* elevada a Nicolás IV (1292), en la dirigida a Celestino V (1294) y en la presentada a Bonifacio VIII (1295).

¹³⁴ S. GARCÍAS PALOU, *La «Doctrina pueril» de! Bto. Ramón Lull y su «Liber de Sancto Spiritu»*, en su relación cronológica, Estudios Lulianos, XII, 1968, 201-214.

La *Doctrina pueril* es, a nuestro juicio, el primer escrito de Ramón Llull que contiene una referencia explícita al Cisma Oriental.

Ramón Llull no escribió una sola línea acerca de los problemas teológicos del Oriente cristiano sino unos doce años después de haber compuesto su primera obra titulada «*Art abreujada de trobar veritat*»¹³⁵.

S. GARCÍAS PALOU, PBRO.

¹³⁵ S. GARCÍAS PALOU, *La primera obra que escribió Ramón Llull*, Estudios Lulianos, XIII, 1969, 67-82.

EL DR. AMOR RUIBAL Y SU JUICIO SOBRE EL B. LULIO

En verdad es muy de lamentar que se juzgue a Lulio sin estudiarlo, y se le atribuyan doctrinas y se le encasille en escuelas, sin más razón ni guía que unas líneas recortadas o un párrafo aislado de sus obras. De esa suerte no es posible acertar. Un caso más de esto nos ofrece el estudio que de Lulio ha hecho un varón tan extraordinario como el sabio y eruditísimo Dr. Amor Ruibal¹.

El encasillamiento, en bastantes ocasiones hijo de prejuicios y por ende arbitrario, que en capítulos anteriores viene haciendo de los principales escolásticos medioevales, le arrastra, al llegar a Lulio, a atribuirle doctrinas y contactos de que ninguna o sólo aparentes muestras ha dado éste. Si me propusiese recoger una por una las frases del Dr. Amor Ruibal que encuentro desacertadas, y refutarlas documentalmente, se amontonarían cuartillas sobre cuartillas, y resultaría acaso el del lector trabajo más pesado que el mío. He de limitarme a lo substancial.

El proceso cognoscitivo que el Dr. Amor Ruibal ha visto en Roger Bacón, es el mismo que atribuye a Lulio, en el cual dice que culmina. Un «proceso trascendente intelectual según el tipo del neoplatonismo arábigo en la teología cristiana, y de la reversión agnóstica a la manera del fideísmo tradicionalista de Roger Bacón, en forma alternante o cíclica con el proceso de intuición aludido... En la elaboración de tal sistema junta Lulio la iluminación plotiniano-arábigo con las enseñanzas de la teología cristiana, en cuanto le es dado realizar esa síntesis que le obliga, como a Roger Bacón, a pasar de la visión ontológica a la percepción agnóstica del tradicionalismo y viceversa, de ésta a la primera».

Ahora bien, en Lulio no hay nada de eso; su agnosticismo se re-

¹ AMOR RUIBAL.—Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, t. IV, números 410-425.

duce exclusivamente a reconocer ciertos límites más allá de los cuales hay cosas cuyo conocimiento no alcanza el pensamiento humano, que sin embargo es naturalmente capaz de conocer científicamente lo que dentro de esos límites se encierra; aquella incapacidad lo mismo se refiere a la esencia de Dios *en sí misma*, que a la de nuestra alma, que a la de otros seres naturales, ya incorpóreos ya corpóreos²; esos límites, en parte son fijos y absolutos, y los marcan las cosas que totalmente exceden la capacidad humana; en parte son relativos y ampliables, y su ampliación depende del ejercicio y cultivo de las facultades mentales y del estorbo o ayuda que al entendimiento den los conocimientos sensuales. ¿Es que puede aplicarse el significado técnico filosófico del vocablo *agnosticismo* al reconocimiento, ya absoluto ya relativo, de la incapacidad intelectual humana fuera del campo que se le reconoce como propio patrimonio de su natural capacidad? Pues no hay otro agnosticismo en Lulio.

Su *fideísmo* se reduce a la necesidad, bien lógica, de que se dé asenso a la autoridad cuando hable de cosas que están fuera de los límites de alcance intelectual; esa autoridad es o la de Dios o la del maestro o competente; con esta advertencia: que en el segundo caso, si se quiere tener *ciencia*, una vez percibida por el sentido que él llama *affatus*, o *habla*, esa autoridad, el entendimiento se ejercita racionalmente en su comprobación, y dilata así, mediante ese auxilio externo y su propia elaboración intelectual, los límites de su capacidad; y aun tratándose de cosas que naturalmente exceden la capacidad humana, puede llegar el raciocinio, una vez recibida aquella luz de fe, y con la gracia de Dios, que le ayuda a sobreponerse a los criterios sensuales y juzgar según lo que es propio de lo espiritual, a adquirir conocimiento racional, *por razones necesarias*, de los misterios revelados, aunque no por modo comprensivo; incluso de los de la Trinidad y la Encarnación.

En Lulio no hay más *agnosticismo* que el que consistiera en negar la omnipotencia intelectual humana; y eso no es agnosticismo. Ni hay más *fideísmo* que el de reconocer valor a la autoridad que habla de cosas puestas fuera de los límites, ya absolutos ya relativos, de la capacidad individual, para utilizar esos datos de autoridad, mediante raciocinio, en ampliar, cuanto sea posible, esos mismos límites; lo cual tampoco es *fideísmo*.

Ni hay ontologismo alguno en Lulio, pues siempre enseña que el conocimiento humano racional arranca de las impresiones sensuales y se multiplica y dilata por el raciocinio intelectual.

² Léase todo el capítulo 168 del *Libro de Contemplación en Dios*.

Reconoce Amor Ruibal que «no entra en verdad en los propósitos de R. Lulio cuando sistematiza según las doctrinas musulmicas, constituirse en discípulo, ni en el orden místico ni en el filosófico, de ninguna escuela árabe. Antes por el contrario, su intento va dirigido a impugnar las teorías y escuelas musulmanas en lo que se oponen a las enseñanzas de la dogmática cristiana, en especial de las ideas de los averroístas». Todo el afán de Lulio es opuesto tanto al *naturalismo* arábigo como al sobrenaturalismo pseudo-averroísta, dice con razón Amor Ruibal. Pero ¡caso extraño!, Lulio, según él, para impugnar las doctrinas arábicas busca las soluciones en el mismo campo arábigo (l. c. núm. 411).

Vamos a ver las pruebas que aduce: «contra el naturalismo arábigo, que relegaba el elemento sobrenatural o rehusaba admitirlo, *Lulio declara que la fe es a manera de principio supremo de conocimiento, anterior y superior a los actos discursivos de la razón*»; y para demostrarlo aduce los consabidos, y tantas veces mal interpretados ejemplos lulianos, del aceite sobre el agua, y de la escalera que se sube con los dos pies, el del conocer y el del creer; y de ambos ejemplos deduce que según Lulio dependen mutua y necesariamente una de otra la fe y la razón para sus propios actos.

Pero nunca ha dado Lulio esa doctrina. Lejos de establecer que la fe sea un principio anterior y superior a los actos discursivos de la razón, pero *principio necesario siempre*, sin lo cual no hay *fideísmo*, afirma que la fe es contraria a la naturaleza del entendimiento, al cual correspond adherir a lo que ve, porque lo ve; y justamente de eso toma pie para arguir la demostrabilidad de los misterios; no dice que el hombre ha de empezar siempre por creer para luego poder razonar; como tampoco dice que, si el entendimiento llega a ver, pueda seguir creyendo lo mismo que ve; en este caso, dice Lulio, la fe queda en potencia, y sólo el entendimiento está en acto. Lo que dice Lulio es que respecto de ciertas verdades que se nos dan por la fe, cuando el entendimiento creyéndolas se aplica a discurrir sobre ellas, a medida que las va encontrando concordantes con otras verdades adquiridas por ciencia propia, y razonables en sí, no sólo acrece el entendimiento de las mismas sino también la fe en ellas; mas, si llegara, a fuerza de su raciocinio, a ver claras en sí mismas aquellas verdades, ya sólo tendría de ellas ciencia y no fe; y si por eso se perdía el mérito de la fe, advierte Lulio que el fin del hombre no está en merecer por fe, de otra suerte no lograría su fin en la otra vida. No es, según Lulio, la fe, ni la divina ni la humana, un medio imprescindible de conocer; sino un medio supletorio; además de las ver-

dades que la razón de por sí alcanzaba, hay otras que nos son presentadas por fe divina o humana; aplicada a escudriñarlas nuestra razón, a medida que las va encontrando razonables, va creciendo el conocimiento y sobre él la fe se va elevando; cuando las conoce por suficientes razones, desaparece la fe; pero hay verdades reveladas, que sólo por fe nos son conocidas, y aunque la razón llegue a demostrar su existencia, por razones necesarias, siempre sigue en acto la fe, porque nunca en esta vida la razón penetra en el *cómo es* aquel misterio.

No es, pues, como interpreta Amor Ruibal (l. c. núm. 412), la fe *preámbulo* de la razón en todo; sino sólo en las materias de fe; y esto ¿quién lo negará? Ni la verdadera y propia virtud humana cognoscitiva interviene eficazmente más que cuando la verdad propuesta por la fe no excede la capacidad total de la mente humana, cual ocurre con varias verdades reveladas; y aun tratándose de las que la exceden, admite Lulio (esto es peculiar suyo) que pueden llegarse a demostrar en cuanto a *su ser* no en cuanto a *su modo de ser*; y aun esto, supuesta la revelación, sin la cual el entendimiento ni siquiera habría iniciado su estudio, y mediante el auxilio de la gracia, sin la cual los hábitos discursivos más se apegan a lo que es según los sentidos y la fantasía que lo que es puramente intelectual; y por último, jamás en la doctrina de Lulio, la virtud cognoscitiva natural humana desarrolla con su evidencia la misma fe, cual el Dr. Amor le achaca a Lulio; en este caso, dice Amor, la fe se destruirá; que es exactamente lo mismo que dice Lulio.

No hay que gastar tiempo en refutar lo que dice Amor Ruibal del *Cabalismo* de Lulio, que lo llevaba «a descubrir razones de la más alta sabiduría en las fórmulas múltiples geométricas, verbales, etc., corrientes en todo esoterismo» (l. c. núm. 413). Ni Lulio era cabalista, ni hay en él el menor rastro de esoterismo, ni es el autor del Libro *De auditu kabalistico*, que a tantos ha engañado respecto a nuestro Beato. En todo esto campea un lamentable desconocimiento de las obras del sabio y santo mallorquín.

Muy borroso es el concepto que Amor Ruibal tiene de los principios absolutos y las dignidades del arte luliano; pero les da el valor lógico y ontológico que tienen; en lo que no acierta es en mezclar lo *simbólico* con lo real y lo ideal en dicho arte. No hay en él nada simbólico; todo es o realidad objetiva o concepto mental de ella. Y menos aún acierta cuando dice que el *ascenso* y *descenso* lulianos, por el

que se va «ya de lo particular a lo universal y viceversa, ya de las criaturas a Dios, y de Dios a las criaturas, es el círculo real-ideal platónico y plotiniano de todo lo existente, *con gradaciones enlazadas* por mutua e interna dependencia» (1. c. núm. 415). No hay nada de eso; los principios, que son dignidades en Dios, no constituyen gradaciones enlazadas, sino la esencia divina o las esencias creadas; el *ascenso* y *descenso* no son sino un método de análisis, de síntesis, y de comprobación, rigurosamente aristotélico. Ni hay formas abstractas platónicas que se concreten, sino ideas universales que se forman por abstracción de lo concreto; ni sombra siquiera de las cinco substancias plotinianas.

Lo que tiene que apenar a quien conozca la doctrina luliana y sienta alguna afición al Beato, es leer después de esos desafortunados trazos estas palabras: «con lo expuesto hay lo bastante para conocer el carácter del sistema «luliano» (1. c. núm. 415).

Pero aun prosiguen las inexactitudes. Dice Amor que ese sistema es *evidentemente* (!) platónico o neoplatónico, si bien como algo extrínseco y yuxtapuesto al proceso fundamental, existen en Lulio conceptos aristotélicos (1. c. núm. 416). Lo exacto es lo contrario. Lulio es fundamentalmente aristotélico. Su filosofía, y la parte filosófica de su categoría, la constituyen un sincretismo, en el cual, después de depurar a Aristóteles de cuanto en su doctrina había de contrario al dogma cristiano, se suplía con doctrinas más o menos platónicas o neoplatónicas tomadas de la tradición patristica, principalmente de San Agustín. Tal era el ejemplarismo divino, ingertado en la doctrina eclesiástica desde los principios, y anterior a toda posible influencia arábiga. Ese jemplarismo, bebido en las fuentes anselmianas, etc., como en su lugar he expuesto, y una fraseología muy en concordancia con él, y de sabor platonizante, y por muchos muy mal entendida, es todo lo que en Lulio hay de platónico. Aun para muchas frases de aparente *iluminismo*, recogidas de los SS. PP., y tradicionales en las ciencias sagradas, no daba poco pie Aristóteles, cuyo *entendimiento agente* se presta a interpretaciones platónicas, como residuo que es en Aristóteles de las doctrinas de su maestro.

Dice Amor —aunque no lo prueba— que «las ideas neoplatónicas que a través de las enseñanzas arábigas y en parte judaicas, utiliza Lulio para su sistema cognoscitivo, tienen aplicación inmediata al orden místico, donde el proceso intelectual ascendente y descendente, a lo *ontologista*, encuentra su complemento en el proceso *afectivo*, que es para Lulio medio de unión absoluta entre el amigo y el amado. Unión cuyas fórmulas se resienten más de una vez de la in-

fluencia monista ejercidas por las ideas plotinianas y cabalísticas en las doctrinas del *Doctor Iluminado*» (1. c. núm. 416).

¿La prueba de ese resentimiento de monismo, y de esa absurda unión absoluta de la criatura y el creador? Sólo hay una: la reproducción de la calumnia de Aymerich, viva y palpitante aún, después de siete siglos. En vano se ha protestado contra la imputación, y demostrado que la proposición de Aymerich no se encuentra en ninguna obra de Lulio; inútilmente el Conc. Tridentino falló de nuevo la cuestión; en nuestros días como antaño se sigue atribuyendo a Lulio lo que jamás dijo, y aplicando a la criatura y al Creador lo que él atribuyó sólo a las Personas de la Santísima Trinidad.

Si el Dr. Ruibal hubiese leído, aunque fuese a la ligera, el Libro *De ascensu et descensu intellectu* de Lulio, le habría sido imposible escribir que «el proceso de ascenso a lo trascendente y el descenso respectivo realizase en la doctrina de Lulio por método propio de la filosofía y teología iluminativa, singularmente arábica, donde encuentra el hilo misterioso que debe mantener en correspondencia eterna lo abstracto y lo concreto, lo definido y lo indefinible». No hay en ese libro, ni en ese ascenso y descenso, hilo alguno *misterioso*; todo es raciocinio humano a lo aristotélico. Todas esas bellas frases que he copiado son pura fantasía. Quien lea esa obra del B. Lulio encontrará en él observaciones muy atinadas; cosas que por antiguas reputará inútiles; frases y expresiones que, si no se contrastan con otras que fijan su alcance, inducen a error acerca del pensamiento filosófico de Lulio; hallará también un estilo que acaso le estorbe llegar hasta el fin de la lectura; pero de seguro que no verá por parte alguna ningún *hilo misterioso que deba mantener en correspondencia eterna lo abstracto y lo concreto*, más que el hilo de oro del humano raciocinio.

Tampoco interpreta bien el símil del árbol que usa Lulio, p.e., en *El Arbol de la Ciencia*, cuyo valor es puramente ideológico; el Dr. Amor lo considera como «fórmula de la realidad misma, en su génesis, y evolución ontológica»; concepto que en el escrito luliano por ninguna parte asoma. Ni puede un árbol ser símbolo «de la unificación ascendente y la multiplicación descendente»; como no se le dibuje invertido. El *gran árbol* que San Máximo pone como símil en sus comentarios al pseudo-Areopagita, y que Amor Ruibal recuerda como antecedente de abolengo cristiano en que Lulio pudo inspirarse, no tiene por objeto expresar los procesos ascendente y descendente, sino la reducción de los múltiples seres al concepto de unidad, y la comunidad de lo múltiple en lo uno.

«Ni imposible ni improbable», estima Amor que Lulio se inspirase en ese símil para los suyos; pero cree más probable que lo tomase de autores arábigos.

No veo por qué a un genio como Lulio no se le ha de reconocer originalidad en el uso de un símil, sino que hasta en eso ha de ser imitador de otros; poco afecta tal cosa al origen de su filosofía, y bien pudo ser que en otros escritores, latinos, o arábigos, o griegos, se inspirase para su repetido símil del árbol; pero lo que no puede admitirse como indicio es el que da el Dr. Amor: el del *Arbol de la filosofía deseada*. Nueva prueba de que el crítico no ha leído el libro de que trata. «Dice Amor: «En su tratado *Arbor philosophiae desideratae* comienza refiriendo haber tenido la visión de un árbol que representa el origen y formación de lo creado (también Abenarabi da por recibida la doctrina del *Fosús* en una visión, y por revelada la teoría de emanaciones que allí aparece explicando la creación); y aquel árbol a la manera neoplatónica-arábica, tiene sus raíces más acá de lo imaginable, en el *caos*, donde se encuentra la fuente indistinta de los seres espirituales y temporales. De ese caos brotan las tres ramificaciones de lo *espiritual*, de lo *corpóreo* y de lo compuesto de *cuerpo* y *espíritu*» (1. c. núm. 419).

Y es verdad, nos lo enseña el Dr. Asín, que Abenarabi escribió su *Fosús al-Hicam* (Piedras preciosas de las ciencias) en el que manifiesta que en 1229 Mahoma se le apareció en sueños y le entregó ese libro, que dar por inspirado y revelado, en el cual «expone las más abstrusas paradojas de su panteísmo»³. Pero en cambio todo lo que se refiere a Lulio es inexacto. Lulio no dice que haya tenido *visión del Arbol de filosofía deseada*; lo que dice es que hallándose en un vergel a la sombra de un hermoso árbol, pensando en lo poco que era conocido y amado Dios por su pueblo, mientras estaba en esta triste consideración, le vino, «por la presencia del árbol bajo el cual estaba, voluntad de hacer este árbol (de la Filosofía) y mandárselo a su hijo,, para que tuviese recuerdo y saber, y por ellos conocimiento de Dios y lo amase y sirviere»⁴.

Nada, pues, de *visión* ni de revelación. Ni nada tampoco de representar *el origen y formación de todo lo creado*. Es un libro de *Arte*, parecido a tantos otros como escribió Lulio, en el que hay ideas interesantes y muy buena doctrina en la explicación de las reglas, y después las consabidas preguntas, a muy pocas de las cuales se contesta expresamente, a las más se responde *algebraicamente*, por las

³ ASIN.—*El Islam cristianizado*, pág. 105.

⁴ *Arbre de filosofia desiderat*; edic. Galmés, Mallorca, 1933; prólogo, pág. 401.

combinaciones de letras. Tampoco responde a la realidad lo que se dice de las raíces del árbol; no las tiene «en el caos... del cual brotan las tres ramificaciones de lo espiritual, lo corpóreo, y lo compuesto de ambos»; sino que tiene tres raíces, echadas en memoria, entendimiento y voluntad, y una raíz es símbolo de lo espiritual, otra de lo corporal, y juntándose ambas forman *el caos confuso* mezcla de las cosas espirituales y corporales; de esas raíces y arrancando de esa confusa indeterminación arranca el tronco, que representa el ser indeterminado y generalísimo, el cual por distintas ramas va siendo subdividido en entes determinados: Dios, y la criatura, el ente real, y el entre de razón. Nada tan lógico como ese símil, para expresar que de las distintas e inconfusas entidades ya espirituales ya corporales, tan diversas unas de otras, la mente por abstracción forma la idea confusa en que todas convienen: el ser; concepto generalísimo, que luego va vertiéndose en las diversas propiedades y principios, ya absolutos ya relativos, de cada ente concreto. La *manera* neoplatónico-arábica, no aparece: lo que se ve en todo el proceso es el modo típico del *Arte* luliano.

Expone luego el Dr. Amor un argumento que antes había dado el Dr. Asín, según el cual el B. Lulio distingue como Abenarabi, entre esencia de Dios y divinidad; y considerando a Dios como ser que «no tiene determinación alguna en cuanto a su esencia y naturaleza» dice que no puede ser objeto de investigación racional; aunque sí lo es, tal como dice Abenarabi, por razón del modo como Dios tiene sus propiedades, en sí mismo y en sus efectos.

Por ocuparme en otro lugar de este argumento del Dr. Asín, no he de repetir aquí sino solamente que Lulio no dice eso: antes al contrario, dice que la esencia de Dios es su divinidad, y la hace sujeto de la teología, dando doctrina enteramente opuesta a la de Abenarabi. Lo que dice Lulio en el pasaje que se cita es que *si consideramos a Dios de manera indeterminada, no puede ser sujeto de la teología bajo razón determinada*; y eso es cosa tan evidente que nadie la puede negar; pero no dice que considerado así no pueda ser objeto de investigación racional. Igualmente es inexacto que diga Lulio, como lo dice Abenarabi, que mediante la intuición extática ve el hombre la esencia de Dios. Como única, y desafortunada prueba, se aduce un vers. del libro de Amigo y amado: en otro lugar demuestro que Lulio no habla allí de unidad de esencia del hombre y Dios, sino de las divinas Personas.

A continuación se aduce el argumento, tomado también del Dr. Asín, de las *dignidades* de Lulio y las *hadras* de Abenarabi.

Tampoco he de ocuparme aquí de eso, pues le dedico bastante atención en dos artículos que serán publicados aquí. Solamente he de llamar la atención sobre la confusión en que incurre de los nombres divinos con las *hadras* y las dignidades, siendo como son cosas tan distintas lo mismo en Lulio que en los árabes.

En una nota al núm. 423 (pág. 448) hace el Dr. Amor un enjundioso resumen de toda la argumentación que se ha presentado a favor del origen arábigo (por medio de Abenarabi) de la filosofía luliana; aunque reconoce que la doctrina es la corriente entre los escolásticos de su tiempo: «respecto las doctrinas teológicas —dice— y conceptos filosóficos con ella inmediatamente relacionados, no hemos de repetir que proceden de la escolástica, aunque vaciados en moldes arábigos»; pero así y todo, por las razones dadas, dice que «no cabe dudar que sus moldes están en el neoplatonismo árabe».

Esas razones son, en parte, las que hemos visto, y las otras son mero extracto de las que ofrecen Ribera y Asín; no he de criticarlas aquí, pues lo hago en otros lugares.

Lo que de todo ello resulta palpable es que el Dr. Amor no ha estudiado al B. Lulio; a lo más, habrá compulsado las citas que hacen aquellos dos grandes arabistas. Amor se ha dejado llevar, y lo encuentro muy disculpable, de la máxima autoridad de esos dos excelso maestros, que son muy merecedores de ello; aunque en este caso particular, a mi humilde juicio, no hayan acertado, por haber exagerado las influencias arábicas sobre Lulio.

Si el Dr. Amor Ruibal, varón de preclarísimo talento y de erudición asombrosa, hubiese estudiado por sí mismo las obras de Lulio, no podría atribuirle un «teosofismo a la vez intuicionista y agnóstico». Esas tres palabras distan *toto coelo* de la doctrina luliana.

LEOPOLDO EIJO GARAY (†)

LOS FONDOS MANUSCRITOS LULIANOS DE MALLORCA (*)

BIBLIOTECA BARTOLOME MARCH SERVERA

La Biblioteca Bartolomé March Servera, sita en el Palacio del mismo nombre, en Palma de Mallorca, es de formación reciente. Por deseo de su propietario fue abierta al público en junio de 1970. Está especializada en asuntos relativos a Baleares y países de lengua catalana. Es natural, por lo tanto, que Ramón Llull y todo lo referente al lulismo ocupe en la misma un lugar preferente. Por tratarse de una biblioteca todavía joven, el fondo luliano, aunque bastante importante, no es exhaustivo, estando empero en el ánimo de su propietario que con el tiempo lo sea.

La Biblioteca se ha formado en su mayor parte teniendo como base los importantes fondos procedentes de los bibliófilos Luis Plandiura y Pedro Sampol, aquel catalán y éste mallorquín. Posteriormente han entrado en la misma importantes lotes de obras de las desaparecidas bibliotecas del erudito Joaquín M. Bover, del humanista Lorenzo Riber y del gran poeta vernáculo Miguel Costa y Llobera. Precisamente de éste nos ha llegado el documento manuscrito luliano más moderno que posee la biblioteca: se trata de un juicio dado por el poeta acerca de una obra del lulista Jaime Borrás.

Tanto los manuscritos como los libros impresos, especialmente los antiguos, llegados muchas veces a la Biblioteca en lastimoso estado, han sido cuidadosamente restaurados y encuadernados.

(*) Véase ESTUDIOS LULIANOS II (1958) 209-226, 325-334; 3 (1959) 73-88, 195-214, 297-320; 4 (1960) 83-102, 203-212, 329-346; 5 (1961) 183-197 325-348; 7 (1963) 89-96, 217-222.

Bibl. y abreviaturas: Joaquín M. Bover: *Biblioteca le Escritores Baleares*, 2 tomos, Palma 1868; Id.: *Varones ilustres de Mallorca*, Palma 1847; Joan Avinyó: *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull*, Barcelona 1935 (Av); Erhard Wolfram Platzeck: *Raimund Lull*, 2 t., Editiones Franciscanae. Romae 1964 (Pl); Elies Rogent i Estanislau Duran: *Bibliografia de les impressions lullianes*, Barcelona 1927 (RD).

Hemos renunciado, aunque éste era en un principio nuestro deseo, a recensionar con todo detalle todos los documentos lulianos —más de un centenar—, pues casi todos ellos son copias de los documentos antes catalogados por nosotros en los diferentes fondos ya publicados hace unos años en Estudios Lulianos. Con todo han sido ordenados cronológicamente para hacer más fácil su búsqueda.

MANUSCRITOS

1

Ramon Llull: OBRAS. S. XV. 333 x 236 mm. 188 ff. perg. y papel entremezclados a dos cols. Diferentes copistas. Títulos de los capítulos y calderones en rojo. Iniciales iluminadas a partir del fol. 65. Algunas notas marginales. Faltan los fols. 49-64. La primera obra en catalán, las demás en latín. Probablemente en un principio la primera debió pertenecer a otro códice. No se indica procedencia. Rica enc. moderna hecha por Brugalla, 1964. Contiene:

1428. *Libre de home*. Inc. «Com sia covinent cosa que home sapia...» Expl. «Ciutat de Mallorques noembre 1300».

Ed. Tous Gayà, ORL XXI. Códice no conocido.

1429 (65-70v). *Liber correlativorum innatorum*. Inc. «Quoniam ignoratis principiis ignoratur ars...» Expl. «Parisius... mense marcii... 1309».

Ed. Mallorca 1744 y Valencia 1512. RD 325 y 48. Bibl. Av 160, Pl 190.

1430 (71-99v). *Disputatio de fide catholica contra sarracenos et contra quoscumque negantes beatissimam Trinitatem et Incarnationem*. Inc. «Dicitur quod quidam homo christianus...» Expl. «Pisis in monasterio Sancti Dominici in mense aprilis... 1308».

Ed. Valencia 1510 y Maguncia IV (1729). RD 42 y 302. Bibl. Av 123, Pl 147.

1431 (99v-119v). *Liber de possibili et impossibili*. Inc. «Quoniam philosophantes moderni...» Expl. oct. 1310.

Inédito. Bibl. Av 154, Pl 185.

1432 (120-126 col. 1.^a) Fragmento. «Utrum sit possibile quod theologia sit scientia». Es la cuestión 109. Sigue hasta la 303.

1433 (126-128v). *De fallaciis quas non credunt facere aliqui credentes esse philosophantes contra purissimum actum Dei verissimum et perfectissimum*. Inc. «Per istas fallacias possunt convenire...» Expl. «contra sanctam fidem catholicam».

Inédito. Bibl. Av 155, Pl. 176.

1434 (129-178v). *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita contra aliquorum philosophorum et eorum sequacium opiniones erroneas et damnatas a venerabili patre domno Episcopo Parisiensi*. Inc. «In quadam silva iuxta Parisius...» Expl. «in die iudicii testimonium facient». Otto Keicher: Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie mit einem Anhang, enthaltend die zum ersten Male veröffentlichte, *Declaratio Raymundi per modum dialogi edita*, en Beiträge VIII, 1909. Bibl. Av 67, Pl 86.

1435 (179-188v). *Liber in quo declaratur quod fides sancta catholica est magis probabilis quam improbabilis*. Inc. «Aliqui christiani et magni in scientia...» Expl. «Parisius mense augusti 1310».

Inédito. Bibl. Pl 184.

2

1436. R. Lull: *Libro del hombre*. Año 1735. 204x146 mm. 52 ff. Enc. moderna Brugalla 1969. Al final: «Acabado de copiar y traducir de un libro manuscrito por Muy Illre. Dr. Pedro Bennazar, pbro. y canónigo de la Sta. Iglesia Catedral de Mallorca y traducido y copiado por mí abaxo firmado a 20 octubre de 1735 Augustín de Torrella y Truyols».

3

1437. Andrés Moragues: *Regestum et defensionis lullianae chronographia*. S. XVIII. 195 x 140 mm. Sin foliar. No se indica procedencia. Copia bastante deficiente. Enc. moderna Brugalla 1959. Bibl. Bover, *Biblioteca I*, núm. 755. Cfr. núm. 345.

4

1438. La misma obra. S. XVII principios. 155 x 110 mm. 96 ff. Bastante castigado por la tinta. Enc. perg. En el fol. de la guarda anterior de letra de Joaquín M.^a Bover: «La letra de este manuscrito, sus correcciones, las entrerrenglonduras y las anotaciones marginales prueban, a no dudar, que es el mismo original del erudito jesuíta P. Andrés Moragues. Este curioso opúsculo no ha visto jamás la luz pública».

5

1439. Franciscus de Montaner et de Font de Roqueta: *Observata a variis auctoribus de B. Raymundo Lull Majoricensis (sic) martiri bene loquentibus de martirio et cultu*. S. XVII principios. 208 x 150 mm. Sin encuadernar y en bastante mal estado. Algunos folios quemados por la tinta. 364 ff. Incompleto. Montaner empezó a escribir esta obra en 1608 y debió terminarla en 1614 o después. Le falta la portada. El título lo hemos sacado de Bover. Contiene gran cantidad de documentos relativos a la Causa luliana: culto, aprobaciones de la doctrina luliana por Universidades, reyes, escritores, etc.; Certamen luliano de 1502; extractos del proceso de beatificación; catálogos de obras lulianas; fragmentos de obras de Lull; etc.... Bover dice con fundamento que de esta obra se aprovechó Custerer, aunque sin citarla. Conocieron asimismo esta obra Buenaventura Serra y Fray Raimundo Pascual. Bibl. Bover: *Biblioteca I*, núm. 743; *Varones Ilustres de Mallorca*, 564 y ss.

6

1440. Gaspar Vidal: *Gaudium magnum philosophorum in quo explicatur artificium pii eremite Raimundi Lulli per viam practicae scientiae*. «Barcinone cum licentia et privilegio apud Onofrium Anglada anno 1606. Veneunt apud eundem auctorem in via de Baseya iuxta plateam Bladii veterem».

Ms. S. XVII principios. Fols. 227-258. En un principio formó parte del códice anterior. En el fol. 227 v. se leen las licencias eclesiásticas para imprimir la obra, pero seguramente esto no debió realizarse. Enc. mod. Brugalla 1968. Bibl. Bover, *Biblioteca II*, núm. 1342; Rogent-Duran, 160.

7

OBRAS ALQUIMICAS. S. XVII. Fols. 259-272. El mismo origen que el anterior. Contiene:

1441. Gaspar Vidal: *Apologia o defensión de la sciencia transmutatoria de los metales sacada y collegida de la Summa de Gebero, Rey de los persianos, en donde se declara la causa de la transmutación del Cinabrio hasta aquí no impresa*. Die 6 martii 1608.

1442 (261-162v). «Excellentissima ac meritissima princessa de Melito amplissima mi señora».

1443 (263-268v). «Preguntas que fa lo fill de la philosophia al excellentissim philosoph Mestre Ramon Lull sobre la sciencia y art alchimica».

1444 (269). «Auctores de alchimia qui allegantur a Petro de Gregorio».

1445 (269v-272v). Fragmento de la obra de Pedro Jerónimo Sánchez de Lizarazu: *Generalis et admirabilis methodus ad omnes scientias* Bibl. Rogent-Duran, núm. 172.

DOCUMENTOS LULIANOS

Importante fondo con más de un centenar de documentos ordenados cronológicamente (1504 - fines del XVIII). Muchos de ellos se refieren a los sucesos ocurridos en Mallorca en tiempo del pontificado del Obispo D. Juan Díaz de la Guerra (1772 - 1777), que era contrario al culto dado a Ramón Llull.

INCUNABLES Y RAROS

(1480 - 1546)

1446. *Ars generalis ultima*. Venecia, 1480. RD 1.

1447. *Logica brevis et nova*. Venecia 1480. RD 2.

1448. *Artificium sive Ars brevis*. Barcelona 1481. RD 3.

1449. Pere de Gui: *Ianua artis magistri Raymundi Lulli*. Barcelona 1488. RD 8.

1450. *Logica brevis et nova*. Barcelona 1489. RD 11.

1451. Pere de Gui: *Tractatus brevis formalitatum* Barcelona 1489. RD 12.

1452. Ramón Astruch de Cortyelles: *Liber conceptionis virginalis*. Sevilla 1491. RD 16.

1453. Jaume Janer: *Naturae ordo studentium pauperum*. Barcelona 1491. RD 17.

1454. *Liber de Sancta Maria, Liber clericorum, Disputatio clerici et Raymundi phantastici, Liber natalis*. París 1499. RD 24.

1455. Jaume Janer: *Ars metaphisicalis*, etc. Valencia 1506. RD 36.

1456. *Liber proverbiorum*. Venecia 1507. RD 37.

1457. *Disputatio Remondi christiani et Homerii sarraceni, Tractatus de demonstratione per aequiparantiam, Disputatio quinque hominum sapientium, Liber de accidente et substantia*. Valencia 1510. RD 42.

1458. *Ars brevis*. Lyon 1514. RD 52.

1459. *In Rhetoricam isagoge, Oratio exemplaris*. Apócrifas. Paris 1515. RD 57.

1460. *Liber lamentationis philosophiae contra averroistas*. Paris 1516. RD 58.

1461. *Metaphysica nova et compendiosa*. Paris 1516. RD 59.

1462. *Liber proverbiorum, Arbor philosophiae amoris*. Paris 1516. RD 62.

1463. *Ars generalis ultima*. Lyon 1517. RD 65.

1464. *Liber de anima rationali*. Alcalá de Henares 1519. RD 73.

1465. *Blanquerna, Libre de oracions e contemplacions del enteniment en Deu*. Valencia 1521. RD 76.

1466. Bernard de Lavinjeta: *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli*. Lyon 1523. RD 78.

1467. *Künstliche eröffnung aller verborgenheyten und geheymnussen der natur...* von den hochgelertenn Doctor Raymundo Lulio... Al final: Augspurg durch Heynrich Stainer auff den XXI tag martii des MDXXXII jars. RD 81: no conocieron ningún ejemplar.

1468. *Liber de secretis naturae seu de quinta essentia*. Apócrifa. Venecia 1542. RD 92.

1469. Philipe Ulstade: *Liber de secretis naturae collectus ex variis auctoribus Ioanne de Rupescissa, Raymundo Lulio, Arnaldo de Villanova Albertoque Magno*. Paris 1544. RD 93. Estos le asignan el año 1543.

1470. *Apertorium, Magia naturalis, Liber de secretis naturae seu de quinta essentia, Compendium animae transmutationis metallorum*. Apócrifas. Nuremberg 1546. RD 94.

BIBLIOGRAFIA

I

BIBLIOGRAFIA MEDIEVALISTICA

ANDRES, S. J., TEODORO DE, *El nominalismo de Guillermo de Ockham, como filosofía del lenguaje*. Edit. Gredos, 1969, 301 págs.

He aquí, en esta obra del P. Andrés, una prueba del florecimiento de los estudios medievales, como en los demás estudios sobre él mismo. Lo muestran, en efecto, durante un período como regla, y durante otro en estado de postración bajo los golpes de un nominalismo del cual él fue tenido por el representante más virulento, si no por su gran iniciador.

El estudio del P. de Andrés descubre en el nominalismo de Ockham una filosofía del lenguaje que es una anticipación de las teorías modernas y una verdadera contribución a la filosofía del conocimiento. Es un estudio hecho a conciencia sobre el pensamiento de Ockham acerca de los «universales».

La obra se halla dotada de una introducción general a la historia de las recientes investigaciones sobre Ockham. En la primera parte, se estudian los presupuestos iniciales del ockamismo, como reacción frente al «realismo». En la segunda, se analiza la teoría ockamista del signo y de la significación, en la doble vertiente también ockamista de significación representativa y de significación lingüística. En la tercera, se aplica la teoría de la significación lingüística al problema del conocimiento conceptual. En la cuarta, se contiene el estudio de la teoría de la «suposición», clave para la inteligencia de la doctrina ockamista en su aspecto «proposicional».

Una de las conclusiones del estudio del P. De Andrés es que Ockham rechaza la «naturaleza formal» escotística y la «naturaleza potencial» del llamado realismo moderado. Otra es que no se puede acusar a Ockham de escéptico verdadero. La conclusión más importante es que «el descubrimiento de la estructura íntima del concepto» signo lingüístico, como *no-representativo* sino como algo me-

ramente *referencial* o de *envío a*, es una de las más originales aportaciones a la teoría del conocer, aportación que coloca a Ockam en una posición de auténtica modernidad».

La obra del P. Teodoro de Andrés supone un esfuerzo crítico de revisión del nominalismo ockamista, y su interpretación difícilmente podrá ser desvalorizada.

G. P.

CONGAR, YVES, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Ed. Cerf, París, 1970, 484 pp.

Esta obra del P. Congar —trabajo de toda una vida— es una de las más importantes investigaciones que permiten abarcar a la Iglesia con una sola, pero amplia, mirada histórica. Son, en efecto, quince siglos de historia de la Iglesia los que muestra el afamado teólogo y destacado especialista en esta vertiente teológica.

No hay que perder de vista que es un cultivador del pensamiento teológico quien ofrece un trabajo de investigación en el campo de la historia. Lo cual equivale a afirmar que sabe qué pensamiento descubre y que lo formula con una precisión impecable.

Es, ciertamente, el gran mérito de la obra el de presentar de conjunto la evolución o proceso de la mentalidad de la Iglesia. Tal es su verdadero asunto. Por lo cual, el P. Congar no se propuso escribir una historia de quince siglos de la vida de la Iglesia o un capítulo de historia de los dogmas. El contenido real de la obra es aquél. La conexión existente entre unas ideas y otras, entre unos hechos y otros, y entre ideas y hechos se muestra de manera magistral y constituye la enseñanza más rica del denso libro.

La documentación de que se halla dotado, testimonia su valor histórico y la flexibilidad del texto expositivo ilumina la mente, que se detiene en la lectura de sus páginas.

Estas abarcan quince capítulos, siete de los cuales (parte del IV, el V, VI, VII, VIII, IX, X y parte del XI) tratan de la Edad Media: La Eclesiología bizantina, en los diálogos que siguieron a la ruptura entre Roma y Constantinopla; las aportaciones de San Gregorio VII a la Eclesiología; la Iglesia, en la teología monástica; la contribución de Graciano y de los canonistas a la Eclesiología; vocabulario eclesiológico de la primera Escolástica; los movimientos espirituales antieclesiásticos; fondo común de la conciencia eclesiológica en la Edad de Oro de la Escolástica; corriente hierocrática a favor de la monarquía papal; el concilio de Florencia: corriente de oposición a la dominación universal e incondicional del Papa; los teólogos del concilio de Constanza; concilio, Colegialidad Episcopal y Primado papal.

Para que nada faltara en esta obra dedicada al estudio de la evolución de la mentalidad de la Iglesia, el P. Congar cierra su largo estudio con el análisis de la Constitución «*Lumen gentium*» del

Vaticano II y del postconcilio, al que dedica media página, para terminar diciendo que una de sus notas características es el hecho de que la base de unos conceptos y de un vocabulario sostenidos durante largo tiempo por una filosofía escolástica común, tiende a esterilizarse.

La obra del P. Congar es única en su orden.

S. Garcías. P.

NEUNHEUSER, B., *L'Eucharistie au Moyen Age et à l'époque moderne*, Ed. du Cerf, París, 1967, 149.

Seis capítulos llena la investigación del autor sobre la evolución de la doctrina acerca de la Eucaristía desde la Edad Media hasta la época moderna.

Pensamiento teológico-eucarístico-bizantino. Pensamiento occidental de la Alta Edad Media. Pensamiento escolástico sobre la transubstanciación, como perfeccionamiento de la doctrina esbozada en el período anterior. Doctrina de Santo Tomás de Aquino sobre el mismo tema. He aquí cuatro épocas de la historia de la doctrina eucarística a las que, en la obra de Neunheuser, corresponden otras tantas síntesis, cuyos puntos capitales son la presencia del Cuerpo de Cristo en el sacramento del altar y la transubstanciación.

Trento, con sus antecedentes (pensamiento de la Reforma y respuesta de la teología católica) llena el capítulo quinto. El autor describe la reafirmación de las tesis tradicionales y, además, la realidad del carácter sacrificial de la misa.

Como prueba de que se trata de una obra de contenido histórico integral está la última parte dedicada al problema de la conciliación de la realidad del sacrificio eucarístico con la unicidad del sacrificio de la Cruz, en la que se expone el pensamiento de Billot, De la Taille, Casel...

Con decir que el libro responde de manera cabal a su título, se declara suficientemente que la interesante investigación de Neunheuser se sujeta a una línea muy precisa y muy acertada.

G. P.

VOGEL, C., *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Ed. du Cerf, 1966, París, 214 pp.

El período penitencial de los cinco primeros siglos es tan interesante como básico para la vida de la Iglesia. El pecador se sometía al dictamen episcopal y a la penitencia que solía llenar toda la cuaresma. Luego, se reconciliaba con la asamblea el día de Pascua.

Dicha penitencia consistía en una serie de mortificaciones y expiaciones, para cuya práctica, de hecho, el penitente se separaba de la vida civil. Pero sólo se entraba en la penitencia una vez en la vida. De ahí la distinción entre *hacer penitencia* y *hacerse penitente*.

Resulta interesante para el historiador y para el teólogo poder contar con textos litúrgicos, canónicos y patrísticos relativos a la práctica penitencial de dicha época y al sacramento de la penitencia. Lo mismo que es valiosísima la aportación del pensamiento de concilios, obispos y de algunos Santos Padres sobre las condiciones necesarias para que el pecador se reconciliara con la Iglesia y con la comunidad.

S. G.

FONSECA, COSIMO DAMIANO, *Medioevo Canoniale*, Vita e Pensiero, Milano, 1970, X-214 pp. y XIII láms.

La Universidad Católica del Sacro Cuore, de Milán ha prestado colaboraciones meritisimas en el actual resurgimiento de los estudios medievales, sobre todo por los trabajos del Prof. Franceschini y de la Dra. Sofia Vanni-Rovighi. Su *Centro di Studi Medievali*, que publica su anuario, es una escuela de formación de medievalistas.

Ahora la misma Universidad acaba de publicar un volumen con el título de «*Medioevo Canoniale*», por medio del cual su autor, el Dr. Fonseca reconsidera el canonicato en medio de las restantes instituciones de diversa índole de la «societas christiana» de los siglos XI y XII.

El Dr. Fonseca realiza su estudio en dos partes distintas de su obra, cada una de las cuales tiene sus límites bien definidos. En la primera parte, analiza el proceso de la formación de una conciencia canonical dentro de controversias de diferente motivación y naturaleza. En la segunda parte, se ofrece una importante contribución al «*Corpus consuetudinum canonicarum italicarum*». O sea, que da a conocer las fuentes archivísticas de mayor importancia que han de ser utilizadas para la constitución de dicho «Corpus».

La obra consta de 9 apéndices y XIII láminas. Los apéndices completan la segunda parte. Constituyen su estudio codicológico. Las láminas ilustran ese estudio.

Un tema muy debatido, que cuenta con una valiosísima contribución.

G. P.

RICHARD, J., *L'Esprit de la croisade*, Ed. du Cerf, Paris, 1969, 203 pp.

La obra pertenece a la sección *II Le moyen age* de la colección *Chrétiens de tous les temps*. Es, por tanto, un estudio netamente medievalístico, que consta de tres partes. En la primera, titulada *Introducción historique*, se estudia históricamente, el origen de las cruzadas y los fines que, con ellas, se perseguían. También, los hechos históricos que las motivaron.

En la segunda parte (*L'Esprit de la Croisade*) se analiza, minuciosamente, el espíritu que animó aquellas empresas y las imperfecciones que hay que reconocer en ellas.

En la tercera (*Guide de Lecture*) se publican textos relativos a la Cruzada, de los cuales unos son documentos papales y conciliares (de éstos sólo se publica uno) de llamamiento a aquélla; otros, escritos relativos a la correspondencia que aquéllos hallaron. Finalmente, se ofrecen al estudio dos documentos importantes, dentro de la historia de las cruzadas: el escrito *De laude novae militae*, dirigido por San Bernardo de Claraval a Hugo de Payens, primer gran maestro de los Templarios, y el *Libro de las santas palabras y buenos hechos del rey San Luis*, dedicado a éste por Juan de Joinville, en 1309.

S. G.

II

BIBLIOGRAFIA CIENTIFICA GENERAL SELECTA

POSPISHIL, VICTOR J., *Divorcio y Nuevo Matrimonio*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1969, 199 pp.

El autor de esta obra sobre tema tan delicado no se propone contradecir a la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio. Lo que pretende, es mostrar que todos los matrimonios *pueden ser disueltos* en la tierra por la autoridad divina, y que es la Iglesia católica la que detenta esta autoridad.

Declara el Dr. Pospishil que, si la Iglesia no tiene poder para disolver un matrimonio sacramental, no debería hacer ninguna excepción, por ninguna causa. Mas, de hecho, se hacen excepciones: la dispensa disolutoria otorgada a matrimonios ratos y no consumados sexualmente, y la disolución del matrimonio no consumado en virtud de la profesión solemne con votos perpetuos en una orden religiosa. Tanto en el primer caso, como en el segundo, es el Papa el que dispensa.

Puntualiza el autor que ni la sola consumación ni la sola sacramentalidad prueban la indisolubilidad del matrimonio. No la primera, porque la Iglesia disuelve matrimonios no sacramentales consumados. No la segunda, porque disuelve matrimonios sacramentales no consumados. Añade que no es lo mismo institución permanente que indisoluble, y que no es del todo claro el sentido de los textos escriturísticos en los que se hace basar la indisolubilidad.

Por tales motivos, Pospishil pide una revisión del asunto.

MENOUD, Ph.-H., *La vie de l'Eglise naissante*, 2.^a Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1969, 110 pp.

Según la teología del Nuevo Testamento, la vida cristiana es una *perseverancia* que intensifica y extiende la que comienza por la fe y el bautismo.

Este es el fondo de la obra del Dr. Menoud, en la que se analizan las cuatro perseverancias

que se expresan en el verso 42 del cap. 2 de los *Hechos de los Apóstoles*, cuyo texto es el siguiente: «*Y perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunión unos con otros, en la partición del pan y en las oraciones*».

Estas cuatro perseverancias se ofrecen en la obra que presentamos, como «muestras» la fidelidad a Cristo, como descripción de la Iglesia primitiva y como notas que deberían sellar la Iglesia actual, para que su presencia en el mundo fuera del todo eficaz.

LUIGI BOGLIOLO, *La verità dell'uomo*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969, 313 páginas.

He aquí el primer volumen de una trilogía que, además del presente, contendrá un segundo libro sobre *La verità del mondo* y un tercero sobre *La verità di Dio*.

Presentamos un estudio completo —integral— del hombre. El Dr. Bogliolo, profesor en la Pontificia Universidad de Letrán, estudia la verdad de su ser, la verdad de su conocer y la verdad de su espíritu, tres tratados respectivamente de índole metafísica, criteriológica y psicológica, que sirven de base para un análisis más profundo de la «*Coerenza del discorso humano e validità del metodo*», del tema relativo a su obrar individual y social, del asunto de la verdad de su historia y de su verdad estética.

La obra, construída según un método filosófico documentado sobre fuentes tomistas, evidencia el propósito del ilustre profesor lateranense de devolver una significación decididamente realística a la manera de afrontar y de discutir las cuestiones de la filosofía y de interpretar, de manera constructiva, la historia del pensamiento. Por otra parte, el Dr. Bogliolo muestra la generosa preocupación de penetrar en la mentalidad de la juventud contemporánea y de satisfacer a sus exigencias, y espera encontrar en ellos —lo mismo entre los docentes que entre los estudiantes universitarios— una benévola comprensión.

JACOB, E., *Teología del Antiguo Testamento*, Ed. Marova, Madrid, 1969, 325 págs.

La obra es una verdadera teología del Antiguo Testamento, ya que escoge a Dios como punto de arranque de otros temas. Pero muchos de éstos sólo son esbozados, por razón de la brevedad con que son tratados. Concretamente, a los asuntos de realeza y mesianismo (entre otros) tan actuales, se les concede poca importancia, a pesar de los minuciosos estudios que sobre ellos se han publicado.

Desde luego, la obra llega a España muy oportunamente; porque no poseíamos ninguna que tratase los asuntos de la del Dr. Jacob, los valores de cuya concepción teológica son manifiestos.

LÉON-DUFOUR, Xavier, *Estudios del Evangelio*, Edit. Estela, Barcelona, 1969, 404 págs.

Lo que se hace en esta obra, y en esto está uno de sus mayores méritos, es seleccionar las perícopas que se consideran más características, para estudiarlas con toda atención, aplicando los más modernos métodos científicos.

Ofrece una amplia introducción. A continuación, estudia los asuntos que guardan alguna relación con los Evangelios de la Infancia en San Mateo. Intenta resolver el problema planteado por la perícopa de la genealogía de Jesús. Trata de interpretar el sueño de San José. Analiza el relato de la Transfiguración y algunos milagros, cuyos valores de diversa índole señala. Se apoya en el Mt. 14, 1-16, para mostrar un anuncio de la Iglesia. Trata de resolver los problemas de las parábolas evangélicas.

Son diez los temas que desarrolla el P. Léon-Dufour, con ajustamiento a la exégesis actual, entre cuyos cultivadores es tenido por moderadamente avanzado, dentro del campo católico.

La obra interesa tanto a los escrituristas como a los teólogos.

HORTELANO, A., *La Iglesia del futuro*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1970, 303 pp.

Como se habla tanto de crisis de catolicismo, y en la Iglesia se ofrecen tantos problemas suscitados en esta época contempo-

ránea, a cualquiera se le ocurre preguntar cómo será la Iglesia del año 2000. La interrogación versa sobre su grado de vitalidad, sobre si contará o no con sacerdotes, con testigos...; y se basa en tantos cambios que se producen y en la rapidez con que se obran.

El P. Hortelano describe no pocos de ellos de diversa índole, y trata de infundir optimismos en sus lectores, al proponerse demostrar que no son suficientes para no poder esperar que de todo ese confucionismo y de tantos desquiciamientos, por lo menos aparentes, salga una Iglesia totalmente nueva y limpia de toda mancha.

No todas las apreciaciones del P. Hortelano son admisibles. Una de las menos exactas es la relativa al sacerdocio femenino, cuyo enfoque no es distinto del que caracteriza al anglicanismo, el cual admite a la mujer-sacerdote, de la misma manera que hoy la sociedad cuenta con la mujer-abogado, mujer-diputado, mujer-Jefe de Estado. El competente moralista no se plantea el problema con relación a la existencia de un derecho divino, lo cual constituye la única manera legítima de resolverlo cabalmente.

SCHLINK, E., *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia*, Ed. Marfil, Alcoy, 1969, 434 pp.

El autor es un teólogo protestante que asistió, como observador, al Concilio Vaticano II. Allí representaba a su iglesia.

También asistió a los Sínodos Romanos de los años 1967 y 1969.

Cada capítulo tiene su propia vida, porque obedece a su encuentro con un representante de una de las diferentes iglesias, ante quien se insiste, sobremañera en el asunto del «Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia».

La cuestión de las tradiciones es la más compleja de cuantas se debaten. Aunque, en efecto, las tradiciones no sean la Tradición, se halla en ésta, necesariamente, todo lo que está en aquéllas, si son auténticas tradiciones.

Es una obra interesante para el diálogo ecuménico.

VON ARETIN, K. O., *El Papado y el mundo moderno*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1970, 252 pp.

En esta obra, escrita originalmente en lengua alemana, se describe la actitud adoptada por los Papas ante movimientos que han influido en la marcha del mundo: la Revolución francesa, los nacionalismos, la democracia, el socialismo, el comunismo, el fascismo...

La Iglesia no se ha identificado con ninguno de ellos. Pero ha dicho lo que en los mismos hay de cristiano y de no cristiano.

Lo que el Dr. Von Aretin se propone, es inculcar que la Iglesia tiene que dar forma e las nuevas instituciones socio-políticas, si quiere seguir siendo la «maestra de la humanidad».

LOHFINK, N., *Exégesis bíblica y teología*, Sd. Sígueme, Salamanca, 1969, 230 pp.

Los nueve estudios que integran la obra son el texto de otras tantas conferencias o ponencias del autor, la mayoría de las cuales versan sobre el A. T., entre las que sobresalen algunos asuntos relativos al Deuteronomio.

No se trata de una obra rigurosamente científica, sino que ha sido escrita para que pueda ser útil a los hombres de cultura media. Por ese motivo, el autor renuncia al uso del método filológico-crítico. Pero expone su pensamiento, de manera muy clara y precisa, a la luz de la exégesis bíblica contemporánea.

El autor conoce a fondo los más difíciles problemas bíblicos del A. T., que la exégesis plantea a la teología moderna.

MASCALL, E. L., *Cristianismo secularizado*, Ed. Kairós, Barcelona, 1969, 286 pp.

Corren de molde dos libros cuyo título va ligado al momento histórico definitivo en el proceso de la secularización. Estos dos libros son el de J. A. T. Robinson titulado *Honest to god* y el de Paul van Buren que lleva por título *The Secular Meaning of the Gospel*.

Estos dos libros vienen a ser el punto de partida de la obra de Mascall, por cuanto, a su juicio, expresan la actitud secular que domina existencialmente el cristianismo contemporáneo. Por este motivo, Mascall se decide a considerar ese fenómeno de la

secularización dentro del cristianismo.

En el primer capítulo estudia el influjo filosófico en el proceso de secularización del Cristianismo. En el segundo, expone la teología de la secularización formulada por Robinson y Van Buren. En el tercero, analiza el influjo de la ciencia. En el último, estudia el papel del sobrenaturalismo hoy y el de lo secular dentro de una visión demasiado sobrenaturalista y clericalizada de la religión y del mundo.

La penetración de la Filosofía, la Ciencia y los Estudios Bíblicos en el cristianismo, provocan la ascesis de la formulación de la verdadera fe. Este proceso de purificación de la fe viene a confundirse, según Mascall, con un proceso de secularización.

ROMANIUCK, C., *El Sacerdocio en el Nuevo Testamento*, Ed. «Sal Terrae», Santander, 1969, 213 pp.

Uno de los temas que de cada día suscitan de una manera más directa la atención de los teólogos y críticos es el de la doctrina del Sacerdocio. Pero es escasa la investigación bíblica sobre el asunto.

El Dr. Romaniuck, consciente de la importancia del asunto, escribió esa monografía que, por aquel motivo, es digna de encomio. En ella se recogen los materiales que el Nuevo Testamento posee sobre el sacerdocio de Cristo, sobre el sacerdocio de los

fieles, sobre el ministerio de los discípulos y apóstoles del Señor.

El estudio del Dr. Romaniuck no va dirigido a los expertos. Sin embargo, es un trabajo de investigación, que va acompañado de selecta bibliografía en cada capítulo.

TOUILLEUX, P., *La Iglesia en las Escrituras (Preparación y nacimiento)*, Ed. «Sal Terrae», Santander, 1969, 190 p.

Todo lo que sea buscar las raíces bíblicas de la Eclesiología, es hoy, después del Vaticano II, de gran importancia y de palpitante actualidad. Y éste, según puede colegirse del mismo título de la obra, es el propósito del Dr. Touilleux.

¿Qué nos dice la Escritura de esta Iglesia, fundada por Cristo a la que pertenecemos? A esta pregunta responde el libro que presentamos, cuyo autor analiza, de manera particular, su preparación y nacimiento.

PARAMO, S. del, *Cultura bíblica y religiosa*, Ed. «Sal Terrae», Santander, 199, 221 pp.

Esta obra, como expresa el subtítulo, es un florilegio de artículos periodísticos —en total, 66— publicados por el P. Severiano del Páramo, profesor de Sagrada Escritura, durante largos años, en la Universidad de Comillas.

Lo dicho basta para dar a entender que la obra no es rigurosamente científica, sino de divulgación. O sea, que, como los ar-

títulos que la integran, fue concebida para hombres de cultura media y para el pueblo sencillo; sin que, por esto, en sus páginas, se eche de menos la precisión de conceptos que, para evitar errores de interpretación, hace falta en toda obra que versa sobre la Escritura Sagrada.

El P. Páramo vive las Sagradas Escrituras; y este libro constituye una prueba de ello.

KÜNG, HANS, *Sinceridad y veracidad en torno al futuro de la Iglesia*, Ed. Herder, Barcelona, 1970, 212 pp.

Otra obra de Hans Küng sobre la Iglesia, que sigue a las tituladas «Estructuras de la Iglesia», «La Iglesia».

El teólogo alemán, contra cuyas posturas se mueve en Alemania una fuerte corriente, señala en este libro que la sinceridad es una exigencia básica en la Iglesia después del Concilio. A la vez, es la piedra de toque para el futuro, por cuanto la veracidad y la autenticidad son valores de primer orden dentro de la mentalidad del hombre moderno.

En esta obra se analizan las líneas institucionales de la Iglesia, las diversas actitudes que se han tomado con motivo de los últimos documentos pontificios, las nuevas corrientes de interpretación dogmática, las relaciones de la Jerarquía con el clero y con los laicos, la posición de éstos dentro de la Iglesia, la doctrina moral y la posición de la Iglesia ante el mundo... Para

Hans Küng la Iglesia no conquistará el mundo, si no es verdaderamente auténtica y sinceramente veraz.

Algunos puntos de vista —como el de que el Vaticano II no ha reivindicado la infalibilidad definida por el Vaticano I— son insostenibles.

SIMEONE, LORENZO, *Difesa di un Papa e di una Enciclica*, Edizioni «Città di Vita», Firenze, 1970, 427 pp.

Esta obra ha sido escrita con motivo de las diferentes y más opuestas reacciones que ha provocado la encíclica «*Humanae vitae*». Su título expresa su contenido. Pero el tema central es el de la defensa de la encíclica.

El autor, profesor de Teología Moral, antes de la publicación de aquella, se mantenía firme en su doctrina relativa a la regulación de los nacimientos, que ha visto confirmada en el documento de Pablo VI. Por lo cual, se explica la satisfacción que exterioriza en las páginas de este libro.

Rechaza, en absoluto, que la doctrina capital de la Encíclica sea reformable y, sobre todo, que se esté reformando. Denuncia a quienes han hecho decir a Pablo VI y al Concilio lo que, en absoluto, no han afirmado acerca de los fines del matrimonio. El P. Simeone declara que «a pesar de los esfuerzos hechos para lograr un cambio total de la precedente doctrina sobre el fin primario, el Concilio no ha renegado de aquella».

La obra consta de tres partes. En la primera habla de la conciencia, del magisterio, de la comisión pontificia encargada de estudiar los anticonceptivos y de los equívocos de los contestatarios. En la segunda comenta la doctrina de la encíclica. En la tercera, pondera el valor del Papa, de enseñar una doctrina dura.

La bibliografía con la que se enriquece el libro, es completísima.

AUTORES, VARIOS, *Estudios modernos sobre la Biblia*, Ed. «Sal Terrae», Santander, 1969, 214 pp.

En esta obra se reúnen dieciocho estudios de conocidos exegetas y teólogos católicos, bajo la dirección de D. J. McCarthy y W. B. Callen, quienes no se propusieron, en ningún instante, publicar una monografía de dieciocho capítulos y confiar su redacción a los autores de los referidos estudios.

Por ese motivo, el libro no lleva un título específico; sino el genérico de «Estudios modernos sobre la Biblia», el cual, por sí mismo, revela que no hay homogeneidad temática, aunque sí la haya metodológica, en el sentido de que los autores estudian su correspondiente asunto de una manera rigurosamente crítica, por razón de las actuales exigencias. Encabeza la lista de autores el P. Bea, y entre ellos se halla el conocido profesor de la Universidad de Comillas, P. Alonso Schöckel.

TILLARD, J. M. R., *En alianza con Dios*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, 188 pp.

Una obra que versa sobre el misterio pascual y que analiza la relación que une al cristiano con él, desde el instante en que por el bautismo ha entrado a participar del mismo.

Lo característico del libro de Tillard es el estudio del aspecto moral más relevante de aquella relación, o sea de la obligación que tiene el cristiano de resucitar con Cristo y de ser testigo de su Pascua.

La alianza con Dios nos compromete seriamente, porque éramos libres de aceptar o de rechazar su llamada. Pero, una vez aceptada, quedamos ligados con él.

La lectura detenida de esta obra mueve a tomar actitudes sinceras ante la llamada de Dios.

CHARBONNEAU, P. E., *Cristianismo, sociedad y revolución*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, 695 pp.

Esta obra es un manual de doctrina social de la Iglesia, cuya publicación, por el motivo de que hay ya otros, el autor justifica por la crítica situación de Hispanoamérica.

Esto hace que sea un manual distinto de los otros, en el que el centro de la temática se halla ocupado por el problema de la violencia.

Charbonneau sostiene que ha de comenzarse una transformación social, descubriendo las grandes mentiras, una de las

ciales es la de que la sociedad occidental se presenta como cristiana, sin serlo. La revolución es, según el autor, el medio para lograr la transformación; y señala las condiciones que se requieren para que sea cristiana.

Rechaza el capitalismo, el socialismo y el comunismo por materialistas. Hace girar la solución cristiana en torno de la propiedad.

Más que afirmaciones filosóficas, lo que se propone ofrecer el Dr. Charboneau, es una solución a los problemas de conciencia, creados por circunstancias sociales difíciles.

E. NEUHAÜSLER - E. GOESMANN, *¿Qué es la teología?*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, 554 pp.

Se trata de una obra escrita por grandes especialistas, de los que cada uno escribe sobre la materia de su especial dedicación. Sin embargo, es manifiesto que el conjunto del libro no responde de manera cabal al título.

El propósito de presentar la ciencia teológica con sus distintas vertientes y con los problemas inherentes a cada una de ellas no se realiza fácilmente. Sin embargo, la obra que presentamos describe cada rama del saber teológico, con sus propias fuentes, estado actual de la misma, problemas que se le presentan, ciencias auxiliares, metodología...; y, dado que los autores son teólogos especializados y de justo renombre (entre ellos está

el P. Karl Rahner, S. J.) se formulan las cuestiones de más viva actualidad, bajo criterios seguros. Los editores califican la obra de *compendio informativo*. Pero, en realidad, es algo más.

DANIELOU, J., *Los Evangelios de la Infancia*, Ed. Herder, Barcelona, 1969, 122 pp.

La obra del actual Cardenal Danielou obedece al hecho de que uno de los puntos exegeticos mas discutidos es el de la Infancia del Señor. Hoy se pregunta qué parte de verdad histórica y qué parte de fórmula literaria hay en las narraciones evangélicas relativas al Misterio de Cristo Niño, como son la Anunciación de María, la Concepción virginal, la Adoración de los Magos... Danielou se sitúa ante estos interrogantes, y señala que yerra la escuela de Bultmann al negar que los relatos de la Infancia puedan basarse en lo que dice un testigo ocular, que, en este caso concreto, es uno que otro familiar de Jesús de Nazaret. Mas el estudio crítico de los orígenes del Cristianismo ha revalorizado, en gran manera, el papel que juegan los familiares de Cristo en la primitiva comunidad cristiana y reconoce el valor histórico del testimonio del medio familiar.

CASTILLO, J. M.^a, *Oración y existencia cristiana*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, 242 pp.

La obra es un verdadero análisis teológico de la fórmula *ora-*

ción-fe. La última explicación y justificación de la oración cristiana reside en la fe.

Por este motivo, no es admisible una exposición, por profunda que sea, de una teología abstracta, seca, sin vida de íntima amistad con Dios. Tampoco se justifica una vida de piedad, divorciada de una teología sin nervio, concebida dando la espalda a la Historia, lejos de la Biblia...

Lo que el libro demuestra es que una densa y firme teología bíblico-dogmática ayuda a la vida de oración, y que ésta perfuma la teología en la que infunde vida. La oración nace de la fe, sobre la que versa la ciencia teológica. La fe se sostiene por la oración.

TARANCÓN, VICENTE ENRIQUE, *Unidad y pluralismo en la Iglesia*, Edit. Sígueme, Salamanca, 1970, 387 pp.

El Dr. Tarancón ha emprendido la tarea de mentalizar conciliarmente a sus lectores. Lo hace a raíz de tantas experiencias litúrgicas y pastorales que, por doquier, se realizan al margen de las normas dictadas por la Congregación para el Culto y por los Obispos. Incluso señala que son bastantes los que presentan «una nueva figura del sacerdote marcando un rumbo diverso a su ministerio eclesial».

Lo que se propone el autor, es mostrar fidelidad al estímulo conciliar y orientar, con la finalidad de asegurar la necesaria coherencia con la Tradición. Aspira a encontrar solución al ca-

so de esa multiplicación de experiencias divergentes que se producen en las diversas vertientes del pueblo de Dios.

GRAND'MAISON, J., *El mundo y lo sacro, I: Lo sagrado*, Edit. «Verbo divino», Estella (Navarra), 1970, 227 pp.

Otro libro que versa sobre el mundo y que plantea el tema de la sacralización y desacralización. Pero no es simplemente un libro más; sino una obra del P. Grand'Maison, que es, como todos sus escritos, clara y profunda.

Parte de la sacralización del mundo desde los días del Génesis y afirma la dificultad de dar una orientación sagrada a las realidades profanas. Pero hay que sacralizar este mundo profano en que nos movemos. El mundo se ha ido paganizando poco a poco. Sin embargo, no hay que culpar a la técnica, porque el técnico es, según las estadísticas, el que más inquietudes espirituales siente.

El P. Grand'Maison expone la tesis del sentido sagrado del mundo, según el pensamiento del P. Teilhard de Chardin, para quien la concepción paulina de Cristo, «cabeza de la creación», equivale a la afirmación de la consagración del mundo entero.

La ciudad terrestre ya entra dentro de la «Ciudad de Dios» de San Agustín; por lo cual, hay que tener cuidado de no hablar de manera maniquea.

El capítulo que versa sobre la «Consagración del mundo en la

liturgia» debería ser meditado por quienes se esfuerzan por borrar del mundo todo signo sagrado, para luego repetir que vivimos en una sociedad desacralizada.

Cristo, como Redentor, no quiso perder ni una sola parcela de la creación; y la redención debía afectar a todo el dato original en el tiempo y en el espacio.

MOELLER, CHARLES, *El hombre moderno ante la salvación*, Edit. Herder, Barcelona, 1969, 224 pp.

En esta obra se nos ofrecen una serie de conferencias, pronunciadas por el Dr. Moeller para ese hombre moderno que quiere salvarse, a pesar de sentirse dentro de un estado de «desesperación».

El autor es, en sus páginas, el de siempre: un hombre eruditísimo que conjuga maravillosamente la teología con la literatura. Lo mismo se puede decir que es un teólogo que ilustra su pensamiento con su vasto conocimiento de la literatura; que un gran conocedor de la literatura actual, que se propone hacer teología a base de sus autores.

Lo más relevante de esta obra es, sin duda, la profundidad del pensamiento del Dr. Moeller y la hermosura con que lo expone. Lo verdaderamente interesante es la demostración de las vivencias de los literatos más significativamente representantes de la intelectualidad moderna.

Una parte del libro nos ofrece la visión del no cristiano; la otra, la visión del cristianismo sincero. Las dos juntas integran una obra de una temática llena de vida real.

BOUBLIK, VLADIMIR, *Incontro con Cristo* (Credibilità della religione cristiana), Pontificia Università Lateranense, Roma, 1968, 302 pp.

El autor no se propone ofrecer un manual de apologética; pero sí una justificación orgánica de la religión de Cristo, como introducción a la Apologética, hoy tan difícil. Los problemas de ésta son muchos. Por lo cual, el Dr. Boublik introduce en ellos y en las maneras de resolverlos; aunque, evidentemente, no se los plantea todos.

Trata de aprovechar los valores de la apologética tradicional y completarlos con otros nuevos, como son el del Jesús histórico, el de su función mesiánica, el tema de la muerte (tan vivo en la mentalidad del hombre actual) y el del dolor, relacionados ambos con el asunto de la muerte y resurrección de Cristo. O sea, que en esta obra no se tiende únicamente a probar el origen divino de la misión de Cristo, sino también a exponer su aspecto salvífico.

A los milagros, se agregan *motivos internos*; con lo cual se refleja ese itinerario que el hombre sigue hacia Cristo. Se parte del problema filosófico de la muerte, y se llega al cristiano de la Cruz y de la Resurrección.

SCHIWY, G., *Iniciación al Nuevo Testamento, Vol. I: Mateo-Marcos-Lucas*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, 531 pp.

La obra es una introducción al N. T.; porque lo que se propuso el jesuíta P. Schiwy fue resumir todo cuanto ayuda al conocimiento exacto del mensaje neotestamentario, como son los llamados lugares paralelos, las referencias históricas del helenismo religioso, aclaración de meras insinuaciones, comentario etc.

El contenido de esta obra pudiera haber llenado varios volúmenes. Pero, gracias a una concisión admirable, se dice en pocas líneas lo que podría ocupar páginas. Como comentario, no lo da todo hecho, sino lo suficiente para que el lector pueda hacerlo por cuenta propia.

Una de las características de la obra del P. Schiwy es su tendencia pastoral, en el sentido teológico del término.

SCHNEIDER, G., *La Lettre au Galates*, Ed. Desclée et Cie., Tournai, 1969, 163 pp.

Lo que el autor se propone en esta obra, no es un comentario exegético doctrinal de la Carta paulina a los Gálatas; sino simplemente un análisis sencillo de su contenido en sus relaciones con otros pasajes paralelos de la Sagrada Escritura.

Pero lo que actualiza sobremanera el pensamiento de San Pablo es, la aplicación que el autor hace del mismo al hombre moderno, con lo cual se enseña

al mismo que los libros sagrados son libros actuales de los que hay mucho que aprender.

La detención en cada uno de los versículos hace que no se trate de una reflexión vaga, sino muy precisa; sobre todo, si se tiene en cuenta que se encuadra dentro del contexto y que no se pierden de vista las circunstancias históricas de aquella comunidad cristiana a la que la Epístola va dirigida.

METZ, JOHANN BAPTIST, *Teología del Mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1970, 206 pp.

La teología no puede hablar al mundo de hoy, como hablaba al mundo de otros siglos pretéritos. Hallándose en un proceso de *secularización*, no es posible que el lenguaje de la Fe sea el mismo que se dirigiera a un mundo *sacralizado*, que ya no existe. Este mundo de hoy no es el del medioevo. Pero, no por esto, hay que desistir del propósito de darle a entender el mensaje evangélico del reino de Dios.

A la Teología no le es lícito, escogiendo un camino más fácil y cómodo, dejar de influir en el mundo actual. Al contrario, porque ha de continuar siendo *históricamente* activa, la Teología ha de buscar la forma de un influjo eficaz.

El Dr. Metz presenta en este libro los problemas que la secularización plantea a la Teología y señala la tarea salvadora que la Fe ha de continuar realizando en el mundo actual, por secula-

rizado que esté. También muestra los caminos que habrá de recorrer para infundir el espíritu de Cristo en este mundo alejado de Dios.

Una obra muy útil al escritor, al conferenciante, al profesor de teología que se proponga lograr que sus lecciones resulten eficaces para la formación de un sacerdote para el mundo de hoy.

LECLER, J., *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, Ed. Marfil, vol. I y II, Alcoy, 1969, 480 y 548 pp.

Sobre el asunto de esta obra no existe otra igual. El autor se propone demostrar que el problema de la libertad religiosa no es únicamente de nuestros días, y analiza actitudes que se tomaron antes en el orden jurídico, religioso y político, las cuales motivaron desmembraciones. O sea, que se ofrece la historia de ese problema teológico de la tolerancia religiosa que se plantea con motivo del pluralismo religioso y de la autonomía de la conciencia humana.

Concretamente, la obra versa sobre la tolerancia e intolerancia religiosa, en el siglo XVI, que es el de la Reforma, y, puesto que el autor se propone ofrecer una obra histórica, va mostrando, sucesivamente, lo que se ha heredado de la Sagrada Escritura y de los períodos patrístico y medieval, el pensamiento del siglo que precedió a la Reforma y los hechos del siglo XVI.

Lecler insiste en que escribe sobre la tolerancia religiosa; no

sobre la libertad religiosa. Es, dice, un llamamiento a la conciencia y una vuelta a la Escritura. Analiza también el poder del Estado en materia religiosa, por el motivo de que la tolerancia fue defendida con el argumento económico y el político. Saca la conclusión de que aquellas disputas no han ayudado a comprender mejor como se equilibran en la comunidad cristiana los derechos de la verdad y las exigencias de la caridad.

MALDONADO, L., *Secularización de la liturgia*, Ed. Marova, Madrid, 1970, 298 pp.

El autor parte de la teología de la secularización, y analiza la liturgia «sacral» y el proceso que se ha seguido para llegar a su estado actual, que el autor califica «de secularización», afirmando que va en aumento.

Al propio tiempo que afirma la necesidad de encuadrar la Liturgia dentro de la Eclesiología y de buscar su relación con la Encarnación, sostiene que es preciso distinguir el mundo, del orden de lo sacro y definir los aspectos espirituales de las realidades terrenas, como obra de Dios. Bajo este último respecto, la Liturgia es necesaria en el mundo. Mas no ha de ser una actividad desconectada de la vida ordinaria, sino la ordenación de todo el obrar cristiano a Dios, sin salir del mundo. Lo que se propone el autor, es intentar integrar la liturgia en la vida del creyente.

MONJARDET, A., *Otra Iglesia, otra fe*, Ed. Marova, Madrid, 1970, 317 pp.

La crítica que se hace de los defectos que muestran las instituciones de la Iglesia, a pesar de ser durísima, quiere ser constructiva. También la de los clérigos, cuyas posturas, según él, les impiden hallarse en auténtica actitud de servicio. Pide una desclericalización. Señala

que las instituciones deben cumplir su propia función. Sostiene que hay que desintelectualizar la fe, porque no es una ideología ni una religión, sino una manera de vivir según el Evangelio.

Con todo esto, pretende definir lo que ha de ser la Iglesia ideal, el cristiano ideal, la fe ideal, la vida cristiana ideal.

No todos los aspectos señalados por el autor pertenecen al verdadero rostro de la Iglesia.

III

Libros recibidos

BIBLIOGRAFIA LULIANA Y MEDIEVALISTICA

A) De los respectivos autores

MOLL, FRANCESC DE B., *Entre Ramon Llull i el Decameron*, *Bulletino dell'Atlante Linguistico Mediterraneo*, Núm. 10-12 (1968-1970), 433-441.

LLITERAS, PREV., LLORENÇ, *Torre de Canyamel* (Documentación medieval), 1970, 192 pp.

GAMA CAEIRO, F. DA, *Santo António de Lisboa*, Vol. II, tom. I, Lisboa, 1969, 271 pp.

B) De las respectivas editoriales

Edit. Institute d'Etudes Médiévales, 2715, Côte Ste. Catherine. Montréal (Canadá).

ACTES DU QUATRIEME CONGRES INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE MEDIEVAL, *Arts Libéraux et Philosophie au Moyen Age*, 1969, 1249 pp.

Edit. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

HANKE, LEWIS, *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, 1968, 428 pp.

S. R. Publishers Ltd., 17 Denbigh Street. London, S. W. 1.

RAYMUNDUS LULLUS, *Quatuor Libri Principiorum* (Introducción de R. D. F. PRING-MILL), 1969.

Edit. Pontificia Università Lateranense, Piazza S. Giovanni in Laterano, 4. Roma.

PIOLANTI, ANTONIO, *Il Corpo Mistico* (e le sue relazioni con L'Eucaristia in S. Alberto Magno), 1969, 211 pp.

Edit. Universidad de Salamanca, Secretariado de Publicaciones, Apartado, 20. Salamanca.

GARCIA DE CORTAZAR Y RUIZ DE AGUIRRE, JOSE ANGEL, *El dominio del Monasterio de San Millán de la Cogolla (siglos X a XIII)*, 1969, 371 pp.

Edit. Augustinus-Verlag, Grabenberg, 2. Würzburg.

YPMA, EELCKO, *Jacobi de Viterbo, O. E. S. A. Disputatio prima De quolibet*, 1968, 238 pp.

Vallecchi, Editore, Viale dei Mille, 90. Firenze.

ALBERIGO, GIUSEPPE, *Cardinalato e Collegialità (Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo)*, 1969, 212 pp.

Les Editions du Cerf, 29, Boulevard de Latour-Maubourg. París —7.

RICHARD, JEAN, *L'esprit de la croisade*, 1969.

LECLER, S. J., J.-VALKHOFF, M.-F., *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, I, 1969, 199 pp.; II, 1969, 195 pp.

CONGAR, YVES, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, 1970, 484 pp.

Editrice «Vita e pensiero», Largo A. Gemelli, 1. 20123 Milano.

FONSECA, COSIMO DAMIANO, *Medioevo Canoniale*, 1970, 213 pp.

ATTI DEL TERZO CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA MEDIOEVALE, *La Filosofia della Natura nel Medioevo*, 1966, 808 pp.

Les Editions Franciscaines, 9, rue Marie-Rose. París —XIV.

BOUGUEROL, JACQUES-GUY, *Lexique Saint Bonaventure*, 1969, 143 pp.

PIAT, P. STEPHANE-J., *Saint François d'Assise (A la découverte du Christ pauvre et crucifié)*, 1968, 396 pp.

Editorial Gredos, S. A., Sánchez Pacheco, 83. Madrid —2.

GALINO, MARIA ANGELES, *Historia de la educación (Edades Antigua y Media)*, 1968, 596 pp.

I V

BIBLIOGRAFIA CIENTIFICA GENERAL SELECTA

A) De los respectivos autores

- LLOMPART, C. R., P. GABRIEL, *La nave de la Iglesia y su derrotero, en la iconografía de los siglos XVI y XVII*, Münster Westfalen, 1970, 27 pp.
- STORH, JOHANNES, *De natura et proprietatibus theologiae ad mentem Patris Juan de Perlin, S. J. (1569-1638)*, Madrid, 13 pp.
- SANCHO GILI, JAIME, *Sobre el sentido mesiánico de Is. 7, 14.* (Interpretaciones bíblicas y magisteriales), 12 pp.
- RUSSO, ANTONIO, *Marc'Antonio de Dominis. (Scritti giurisdizionalistici inediti)*, 95 pp.
- ID. ID., *Marc'Antonio de Dominis, Arcivescovo di Spalato e Apostata (1560-1624)*, 198 pp.

B) De las respectivas casas editoriales

- Edit. «Città di Vita»**, Piazza S. Croce, 16. Firenze —105.
- SIMEONE, LORENZO, *Difesa di un Papa e di una enciclica*, 1970, 427 pp.
- Edit. Studium**, Bailén, 19. Madrid —13.
- SALGUERO, O. P., JOSE, *Problemática del Nuevo Testamento*, 1969, 236 pp.
- BARREAU, JEAN-CLAUDE, *La fe de un pagano*, 1969, 89 pp.
- ID. ID., *El reconocimiento o ¿qué es la fe?*, 1970, 82 pp.
- GOSZTONYI, ALEXANDER, *El hombre y la evolución*, 1970, 229 pp.
- GAROFALO, SALVATORE, *Pedro en el Evangelio*, 1968, 193 pp.
- Edit. Columba**, Sarmiento, 1889. Buenos Aires
- GARCIA VENTURINI, JORGE L., *Qué es la filosofía de la historia*, 1969, 86 pp.
- Editrice Claudiana**, Vía Príncipe Tomaso, 1. Torino.
- HUNTER, A. M., *Il dibattito sul Vangelo di Giovanni*, 1969, 215 pp.
- Editrice Morcelliana**, Casella postale 343 —25100 Brescia (Italia).
- MARCHESELLI, GIOVANNI, *I matrimoni misti in Italia*, 1969, 120 pp.

Vallecchi, editore, Corso della Vittoria, 60. —28100 Novara (Italia).

MORTARI, LUCIANA, *Consacrazione episcopale e Collegialità* (La testimonianza della Chiesa antica), 1969, 159 pp.

Editions de l'Université d'Ottawa, Ottawa.

LAMIRANDE, O. M. I., EMILIEN, *Etudes sur l'Ecclesiologie de saint Augustin*, 1969, 206 pp.

Borla, Editore, Via Aosta, 26-28.—10096 Leumann (Torino).

GHERARDINI, BRUNERO, *La Chiesa nella storia della teologia protestante*, 1969, 295 pp.

Ediciones Guadarrama, S. A., Lope de Rueda, 13. Madrid —9.

OTMAR VON ARETIN, KARL, *El papado y el mundo moderno*, 1970, 254 pp.

Edit. Porto y Cía., S. L., Azabachería, 5. Santiago de Compostela.

ROVIRA FLOREZ DE QUIÑONES, MARIA CAROLINA, *La filosofía jurídica de Felipe Clemente de Diego y Gutiérrez* (1866-1945), 1970, 211 pp.

Edit. Biblioteca Nueva, Almagro, 38. Madrid —4.

ALVAREZ VILLAR, ALFONSO, *Psicología de los pueblos primitivos*, 1969, 467 pp.

Edit. Herder, S. A., Provenza, 388. Barcelona —13.

GRAEF, HILDA, *Historia de la Mística*, 1969, 351 pp.

MOELLER, CHARLES, *El hombre moderno ante la salvación*, 1969, 224 pp.

DANIELOU, JEAN, *Los evangelios de la infancia*, 1969, 122 pp.

POHIER, J. M., *Psicología y Teología*, 1969, 423 pp.

KÜNG, HANS, *Sinceridad y veracidad*. (En torno al futuro de la Iglesia), 1970, 209 pp.

Ediciones Sígueme, Apartado 332. Salamanca.

METZ, JOHANN BAPTIST, *Teología del mundo*, 1970, 206 pp.

ENRIQUE TARANCON, V., *Unidad y pluralismo en la Iglesia*, 1970, 387 pp.

- HORTELANO, ANTONIO, *La Iglesia del futuro*, 1970, 303 pp.
 GONZALEZ DE CARDEDAL, *Olegario, Meditación teológica desde España*, 1970, 558 pp.

Edit. Secretariado de Apostolado Trinitario, Héroes de Brunete, 36. Salamanca.

- AUTORES, VARIOS, *El Misterio Trinitario a la luz del Vaticano II*, 1967, 183 pp.
 AUTORES, VARIOS, *La Santísima Trinidad, fuente de Salvación, en la Constitución sobre la Iglesia*, 1968, 174 pp.
 AUTORES VARIOS, *Dios al encuentro del hombre*, 1970, 167 pp.
 SANCHIS, O. P., ANTONIO, *La vida religiosa en el Misterio Trinitario*, 1967, 151 pp.
 RUIZ-GIMENEZ, J. y PEREZ LOZANO, J. M.^a, *Fe y compromiso humano*, 1969, 86 pp.
 SILANES, O. SS. T., NEREO, *La Santísima Trinidad en el Vaticano II*, 1967, 63 pp.
 SILANES, O. SS. T., NEREO, *A la Trinidad por los Sacramentos*, 1967, 125 pp.
 JUAN DEL SDO. CORAZON, O. SS. T., *La vida contemplativa a la luz del Concilio Vaticano II y del misterio de la Santísima Trinidad*, 1967, 77 pp.
 PHILIPON, O. P., M. M., *Trinidad y pueblo de Dios*, 1967, 116 pp.
 SILANES, O. SS. T., NEREO, *Ven, Espíritu Santo*, 1969, 119 pp.
 GAMARRA, J., *Cristianos nuevos*, 1969, 148 pp.
 WYSZYNSKI, CARDENAL STEFAN, *Un obispo al servicio del pueblo de Dios*, 1969, 268 pp.

Editions du Centurion, 17, rue du Babylone. París —VII.

- MCKENZIE, J. L., *L'Evangile et le pouvoir dans l'Eglise*, 1970, 259 pp.
 QUERE-JAULMES, F. et DUMAS, A., *Le mariage dans l'Eglise ancienne*, 1969, 336 pp.

Editions Montaigne (Aubier), 13, quai Conti. París —6.

- MOUROUX, JEAN, *Faites ceci en mémoire de moi*, 1970, 142 pp.
 MICHAELIDES, DIMITRI, *Foi, Ecritures et Tradition*, 1969, 166 pp.

Edit. Desclée de Brouwer, Henao, 6. Bilbao —9.

- MARLE, S. J., RENE, *Bultmann y la interpretación del Nuevo Testamento*, 1970, 214 pp.

Editorial «Verbo divino», Estella (Navarra, España).

BAUER, JUAN BAUTISTA, *La prehistoria bíblica*, 1969, 118 pp.

GRAND'MAISON, JACQUES, *El mundo y lo sacro, I: Lo sagrado*, 1970, 224 pp.

Editrice «Gregoriana», Vía Roma, 13. Padova (Italia).

RIGAUX, BEDA, *Testimonianza del Vangelo di Matteo*, 1969, 319 pp.

ID. ID., *Testimonianza del Vangelo di Marco*, 1968, 171 pp.

Editorial Gredos, S. A., Sánchez Pacheco, 83. Madrid.

CALONGE, JULIO, *Transcripción del ruso al español*, 1963, 55 pp.

Edizioni Dehomiane, Vía Nosadella, 6. Bologna.

SCHWEIZER, EDUARD, *Cristologia neotestamentaria: Il Mistero Pasquale*, 1970, 226 pp.

AUTORES, VARIOS, *La Resurrezione di Cristo (Avvenimento-mistero-catechesi)*, 1970, 169 pp.

M. D'Auria - Editore Pontificio, 52, Calata Trinità Maiggore. —80134 Napoli.

JOSSA, GIORGIO, *Regno di Dio e Chiesa*, 1970, 263 pp.

Editorial Marfil, S. A., Alcoy (España)

LECLER, S. J., JOSEPH, *Historia de la tolerancia en el siglo de la reforma*, T. I, 1969, 471 pp.; T. II, 1969, 541 pp.

SCHLINK, EDMUND, *El Cristo que ha de venir y las tradiciones de la Iglesia*, 1969, 434 pp.

Edit. Labor et Fides, 1, rue Beauregard. 1204 Genève (Suisse).

VON RAD, GERHARD, *Théologie de l'Ancien Testament*, T. I. 1967, 445 pp.; T. II, 1967, 408 pp.

CONZELMANN, HANS, *Théologie du Nouveau Testament*, 1969, 390 pp.

Edit. «Alsatia», S. A., 10, rue Bartholdi. Colmar (Haut-Rhin). París.

DELARUE, GEORGES, *Les Actes des Apotres (Enfances de l'Eglise)*, 1968, 253 pp.

Edit. Estela, S. A., Av. José Antonio, 563, pral. Barcelona —11.

DUBARLE, D., *Bases para una teología de la ciencia*, 1969, 208 pp.

Edit. Edouard Privat, 14, rue des Arts. 31— Toulouse 01.

AA. VV., *Perspectives de théologie politique*, 1969, 109 pp.

Les Editions du Cerf, 29, Boulevard de Latour-Maubourg. París —7.

EVDOKIMOV, P., *Le Christ dans la pensée russe*, 1970, 242 pp.

FOUCAULD, CHARLES DE, *Lettres a mes frères de la Trappe*, 1969, 378 pp.

Ediciones Carlos Lohlé, Casilla de Correo 3097, Buenos Aires.

POSPISHIL, VICTOR J., *Divorcio nuevo y matrimonio*, 1969, 199 pp.

PIDOUX, GEORGES, *El hombre en el Antiguo Testamento*, 1969, 118 pp.

POWERS, JOSEPH M., *Teología de la Eucaristía*, 1969, 178 pp.

Editions Mame, 61, rue de Rennes. 75 París —VI

AUTORES VARIOS, *Anges, démons et êtres intermédiaires*, 1969, 307 pp.

Editions Delachaux & Niestlé, 4, rue de l'Hôpital, 2001 Neuchâtel (Suisse).

MARTIN-ACHARD, ROBERT, *Actualité d'Abraham*, 1969, 197 pp.

MENOUD, TH. D., PHILIPPE-H., *La vie de l'Eglise naissante*, 1969, 105 pp.

BULTMANN, R., *Histoire et Eschatologie*, 1969, 206 pp.

Ediciones Marova, Viriato, 55. Madrid —10.

MALDONADO, LUIS, *Secularización de la Liturgia*, 1970, 298 pp.

MONJARDET, ANDRE, *Otra Iglesia, otra Fe*, 1970, 316 pp.

VAN DEN HEUVEL, ALBERT H., *La humillación de la Iglesia*, 1970, 248 pp.

VAHANIAN, GABRIEL, *Esperar sin ídolos*, 1970, 225 pp.

C R O N I C A

SESION ACADEMICA CELEBRADA CON MOTIVO DE LA INVES- TIDURA DE «MAGISTER», DEL PROF. DR. JOHANNES STOHR

El pasado día 24 de abril, en el Aula Magna del Estudio General Luliano, la «*Maioricensis Schola Lullistica*» celebró solemne Sesión Académica, a raíz del ingreso en la misma, del Prof. Dr. Johannes Stöhr, de la alemana Universidad de Bamberg.

La presidencia estuvo ocupada por el Rector, Dr. Garcías Palou; Rector del Estudio General Luliano, Magistrado Sr. Gerardo M.^a Thomàs; Delegado del Decanato de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, Dr. Fernández; Presidente de la Comisión de Cultura del Exemo. Ayuntamiento, Sr. Tous Amorós; Ministro Provincial de la T.O.R. de San Francisco; Deán de la S. I. Catedral Basílica, Dr. Torres Gost, y Patrono de la Escuela Lulista, Sr. Quint-Zaforteza Olives.

Delante de la mesa presidencial tomó asiento el recipiendario, a cuyos lados se sentaron los miembros numerarios del mismo Instituto, Sres. Pons y Marqués, y Francisco de B. Moll Casanovas.

Detrás de ellos ocupaban sus asientos los miembros del «Magisterio» de la *Escuela Lulistica Mayoricense* Dr. Colom Ferrà, Licenciado Trias Mercant, Dr. Jocelyn Hillgarth, Dr. Manuel Bauzà, Prof. Walter Artus de la St. John's University (New York) y la Madre María de la Asunción Seguí Servols, Religiosa del Sagrado Corazón.

El Rector concedió la palabra al Sr. Secretario General, Prof. Ensenyat Alemany, quien leyó el acta del nombramiento, y, acto seguido, por el mismo Sr. Secretario General y el Rector del Estudio General Luliano, se procedió a la investidura del nuevo «Magister», a quien el Dr. Garcías Palou concedió el uso de la palabra, y éste dio comienzo a su lección inaugural.

DISCURSO DEL DR. STOHR

Ilustrísimo Sr. Rector.

Ilmos. señores.

Señoras y señores:

Con profunda alegría he recibido la invitación de venir a esta ciudad para esta sesión académica. Hace ya muchos años que estuve aquí en compañía del Prof. D. Stegmüller para preparar la Edición crítica de las Obras latinas del beato Ramón Lull, y por segunda vez en el inolvidable Congreso de Formentor. El ser admitido como *Magister* en la Escuela Lulística es para mí una gran distinción. Mis más sinceras gracias a todos los que intervinieren en el nombramiento. Especialmente me siento agradecido al benemérito Rector del

Instituto Internacional Luliano Dr. *Garcías Palou*, con el cual me siento cordialmente unido desde hace muchos años. Con profunda satisfacción saludo también al ilustre filólogo Sr. Francisco de Borja Moll Casanovas, al Sr. Pons y Marqués, y a los viejos amigos el Rvdo. Padre Antonio Oliver y el Rvdo. Dr. Manuel Bauzá.

El tema de mi conferencia será: «*La actualidad de la teología teocéntrica del beato Ramón Llull*». Espero de la bondad de ustedes sabrán perdonar mis faltas de dicción en la lectura de la Conferencia.

El beato Ramón Llull, una de las personalidades más notables y curiosas de la Edad Media, ha atraído más allá de las fronteras de su patria, siempre de nuevo, la atención de los historiadores, teólogos, filósofos, artistas, lingüistas, y no en último lugar, de los fieles. Excitaba simpatías, y hasta admiración como infatigable misionero de los infieles y como autor de un número extraordinario de obras, no sólo sobre filosofía y teología, sino también sobre derecho, pedagogía, lógica, medicina, matemáticas, ciencias naturales; como místico y como mártir, como luchador infatigable contra el averroísmo, islamismo y judaísmo, como amonestador intrépido de Sumos Pontífices, Concilios, prelados y reyes, como maestro y héroe del pueblo catalán. Sin embargo su intranquilo peregrinar, y sobre todo su original y nueva manera de enfocar la ciencia suscitaban extrañeza e incluso repulsa. El exagerado entusiasmo de sus partidarios se enfrentó frecuentemente con la obstinación de adversarios notables. No cabe duda que ha sido calificado injustamente de pensador extravagante. Su pensamiento, a pesar de su carácter propio e independiente, no procede de una rebuscada subjetividad, sino que debe ser ordenado en el campo intelectual de la teología agustiniano-franciscana. Su teología es profundamente teocéntrica. Tal teología se resiste a la fuerza centrífuga¹ de un individualismo subjetivista que convierte la teología en antropología e ideología, robándole su fuerza de atracción y forma para todos los campos específicos. El racionalismo averroísta, por ejemplo, aislaba la teología de las otras ciencias enseñando la doble verdad. Lulio fue el decidido impugnador de este desvío. Semejantes peligros son todavía actuales. Esto podemos verlo claramente a la mano de algunos ejemplos. Algunas importantes ideas de la teología medieval merecen atención especial, ideas desde hace tiempo olvidadas expresadas sin embargo por Llull de manera ejemplar.

Punto de partida teológico del pensamiento luliano y Teología teocéntrica

El ascenso del conocimiento comienza con el mundo visible y experimentable e intenta desde allí descubrir lo invisible. El camino in-

verso, la *vía de descenso*, empieza arriba, en Dios, padre de las luces, del que proviene todo bien (cf. Jac. I. 17) y procura mediante la contemplación de lo invisible *descender*, hacia abajo, según la fórmula de Hugo de San Víctor^{1*}. La realidad de Dios, conocida por la fe, se presenta como ejemplo para todas y cada una de las realidades creadas. No es extraño, por lo tanto que algunos teólogos cristianos constaten que la filosofía *india* dé al mundo visible un valor meramente secundario, cuando no de sombra; estos mismos teólogos han reconocido que pensadores *árabes* como Algazel se han visto en la necesidad de colocar la teología por encima de las restantes ciencias; y también que el mundo conceptual de Platón fue cristianizado por el Pseudo-Dionisio.

Esta vía de descenso, que todo lo entiende a partir de Dios, ocupa en el *pensamiento de Llull el primer puesto*². Los atributos divinos son el punto central a partir del cual Llull desea obtener una comprensión de toda la realidad de la fe, y también una visión de toda la realidad universal. Desde este punto de partida busca Ramón Llull una solución a los problemas filosóficos, misioneros, pedagógicos o metodológicos. Los atributos de Dios son arquetipos creadores según los que Dios ha creado todo ser, y por lo tanto aparecen en todo ser existente; son, pues, causa universal eficiente, formal y final de todo lo creado. Ellos determinan la jerarquía de valores; en todo momento aparece Dios como el «*Deus maior*»³. Incluso las tan discutidas razones necesarias lulianas están basadas en esta ontología.

Lugar preferente en sus obras ocupa siempre la contemplación de la Santísima Trinidad. Incluso en escritos, en los que el título no lo hace esperar, obtiene amplio espacio. Y es de observar que no lo mueve a ello tan sólo el interés apologético-misionero, sino que toda su teología está caracterizada por un tratamiento preponderante del misterio trinitario, hasta tal punto que él considera el orden del mundo como un reflejo de las relaciones internas en Dios. La idea trinitaria tomada como principio teológico, le lleva también a la formación de la expresión propia de sus «*correlativa*».

Comparemos con este teocentrismo otras ideologías posteriores y sus consecuencias.

El panteísmo hegeliano intentó conservar tanto la afirmación como la negación de Dios superándolas en una síntesis; Feuerbach re-

^{1*} Hugo von St. Victor, PL 175, 1127 BC.

² Cf. E. W. Platzek, Raimund Lull, Düsseldorf, I. 1962, 117.

³ Cf.: Liber de Deo maiore et Deo minore (op. 239; Avinyó 218; Glorieux he), ROL I, 491, 495.

chazó este intento como un compromiso inestable. Proclamó abiertamente el Ateísmo y una nueva religión de la humanidad. La idea central propia del Cristianismo, afirma en su obra «Wesen des Christentum» (Esencia del Cristianismo. 1841, mil ochocientos cuarenta y uno) es «Dios en el hombre», Dios como significación del ser humano, o: Hacer bien por amor al hombre. La verdadera divinidad es el hombre. El verdadero amor es el amor al prójimo. El saber humano sobre Dios no es otra cosa que el saber del hombre sobre sí mismo. «La fe en Dios es naturalmente la fe en la infinidad y verdad de su propio ser»⁴. Lo verdadero es la esencia antropológica de la religión, lo falso es la teología⁵. En su obra «La esencia de la religión» (1845-1851, mil ochocientos cuarenta y cinco - mil ochocientos cincuenta y uno) manifiesta finalmente, que coloca en lugar de la palabra indeterminada y equivoca *Dios*, el concepto claro y aprehensible *naturaleza*. Resumiendo: Para él, Dios se convierte en humanidad y la humanidad en naturaleza⁶.

En nuestros días John A. T. Robinson, obispo anglicano de Woolwich se ha unido a la tesis de Feuerbach. «Si las afirmaciones sobre Dios son afirmaciones sobre la validez última de las relaciones personales, entonces debemos conceder que Feuerbach en el fondo tenía razón cuando quería transformar la teología en una antropología. Le interesaba devolver a la tierra los atributos que le fueron robados para colocarlos en un sujeto imaginario, cúmulo de todas las perfecciones, ante el que el hombre explotado se hincaba de rodillas. El verdadero ateo, escribía Feuerbach, es aquel para quien no existen los predicados atribuidos a la esencia divina, como son por ejemplo, el amor, la sabiduría, la justicia; pero no es ateo verdadero aquel que niega sólo la existencia del sujeto de tales predicados. De tal manera que la negación del sujeto no implica de manera alguna la negación de los atributos en sí mismos». «Esa postura», prosigue Robinson, «está muy cercana a la nuestra»⁷. Robinson tiene por legítima la protesta del Ateísmo contra el concepto de un Dios transcendente y personal. Ve sin embargo que se mueve sobre un suelo resbaladizo. La consecuencia lógica de la doctrina de Feuerbach es la deificación de lo humano

⁴ Ludwig Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, hrsg. von W. Schuffenhauer, Berlin 1956, II, 354-355, I, 63; ed. H. Schmidt, Leipzig 1909, 112; 19, 5, 130, 138 f., 171.

⁵ Entsprechend lauten die Überschriften der beiden Teile seines Werkes.

⁶ Cf. Charles Journet, *De la théologie à l'anthropologie*, *Nova et Vetera* 41 (1966) 229-234; cf. *Nova et Vetera* 39 (1964) 238 s.

⁷ John A. T. Robinson, *Honest to God* (Gott ist anders), London 1963; deutsch: München 1964, 57.

en el Superhombre de Nietzsche y en la Religión de la Humanidad de Augusto Comte. Cree que puede evitar esa consecuencia y también el materialismo de la frase: «El hombre es lo que come» (*Des Mensch ist, was er isst*), desde el momento en que se inclina por la trascendencia del hombre en un materialismo estático.

La interpretación de la existencia humana como punto central de la teología es también para Rudolf Bultmann el concepto clave. Bultmann en respuesta a un reto de Karl Barth ha dicho: «Con toda sinceridad quisiera convenir en ello: estoy intentando sustituir la teología por la antropología, ya que interpreto las afirmaciones teológicas como afirmaciones sobre la vida humana⁸. Según Bultmann la interpretación del Nuevo Testamento está sólo en función de la doctrina sobre el hombre de una antropología⁹ o dicho con más exactitud, de la antropología existencialista de Martín Heidegger. El exégeta debe interpretar el texto según las estructuras generales de la existencia, entendidas desde el punto de vista filosófico. Con esto el Cristianismo queda transformado en una ideología temporal. Sus conceptos se convierten en juegos de palabras nominalísticos, quedan vaciados de su contenido teológico y son trasladados a los campos psicológico, sociólogo o político. El Pecado es sólo un fracaso o una simple avería en el proceso evolucionista; la conversión es considerada como una revolución y cambio de las estructuras externas. La Iglesia es una especie de estado socialista o simplemente la suma de acciones humanas de las cristianas. Ante esto, ya Karl Barth ha hecho resaltar la primacía de la teología.

En el campo católico es inequívoco el influjo de tales corrientes. Renombrados teólogos, como J. Daniélou¹⁰, L. Giordani¹¹, y hasta el mismo Papa han hablado aquí de la tentación del horizontalismo. Por horizontalismo hay que entender el fenómeno de una ideología orientado de forma extrema hacia el antropocentrismo, con un interés central hacia el hombre. «Sin embargo la Religión, por su misma naturaleza, es teocéntrica centrada en Dios como su primer principio y último fin (Thomas, S. Th. II, II q. 82) y luego en el hombre en función de su origen divino, considerando también las relaciones y

⁸ Rudolf Bultmann, *Kerygma und Mythos -- Ein Theologisches Gespräch*, in: *Theologische Forschung -- Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre*, hrsg. von Hans-Werner Bartsch, I. Hamburg-Volksdorf, 31954, 126.

⁹ Vgl. zum Ganzen Bischof Rudolf Graber von Regensburg, *Zur nachkonziliaren Situation der Kirche*, Vortrag vor der Akademie «Kontakte der Kontinente» am 19. 1. 1967, Verlag J. Gral, Abensberg, S. 15-22; Leo Scheffczyk, *Kirche im Wandel, Wort und Wahrheit* 21 (1966) 751-752.

¹⁰ J. Daniélou SJ, *Sul'orizzontalismo*, *L'Osservatore Romano*, 3. 10. 1968, p. 3.

¹¹ Iginio Giordani, *L'orizzontalismo*, *L'Osservatore Romano*, 17. 11. 1968, p. 3.

las obligaciones, que se derivan de ese origen. Se ha hablado de una religión vertical y de otra horizontal; es esta segunda, filantrópica y social, lo que está en boga hoy día, que no está orientada hacia el orden ontológico, real y objetivo»¹². (Pablo VI).

Al horizontalismo hay que entenderlo, por lo menos en parte, como reacción excesiva a la parcial acentuación de las obligaciones religiosas en detrimento de las sociales. Minimiza o niega la Vertical de la relación con Dios, del culto, de la oración. Deja aparte la «teología» para dedicarse más a la «economía»; hace de la teología un manual de orientaciones para la vida práctica, y la reduce en último término a una función de asistencia social. El resultado es a veces un banal moralismo. En una vaga filantropía al buen cristiano y el ateo convencido apenas se distinguen cuando se interesan por el hombre. Pero en realidad nadie puede comunicar la vida de Cristo si el mismo no la conoce y posee.

Cristo dio de comer a los hambrientos y curó a enfermos, pero dejó bien claro que no vino para realizar una labor social; su mensaje quiere mostrar a los hombres su vocación sobrenatural y su destino trascendente; El lleva la salvación, el Reino de Dios.

Todo el que profesa el Horizontalismo, consigue sólo una desacralización, una conversión del milagro de la Encarnación, o un cambio del vino en agua. Adoración, Contemplación, la misma *virtus religionis*, son sustituidos a través de impulsos meramente moralizadores por un *Engagement* humanitario. En el fondo no deja de ser absurdo, que la sustitución de lo santo por una vaga ética precristiana se realice precisamente en el momento en que la civilización humana se resiente hasta el límite de tecnología, ideología y confrontaciones sociales. Toda forma de Empirismo y positivismo tiende hacia el nihilismo. El ensin el esse es en definitiva la nada; queda solamente una serie de acontecimiento no entendido e ininteligible. Hasta el mismo progreso técnico permanece ambivalente y se vuelve amenazador.

Tendencias hacia un unilateral Humanismo fueron también combatidas por Lull. Propugna siempre de nuevo ir más allá de la *cognitio per sensum et imaginationem*. Así declara en sus obras postreras que una representación demasiado antropomórfica de las personas divinas y de sus dignidades es el principal motivo que impide a muchos el acceso a la doctrina de la Trinidad. Judíos y Sarracenos se representan los atributos de Dios como si fueran predicamentos del mundo

¹² Papst Paul VI, Ansprache vom 10. 7. 1968 (L'Osservatore Romano, 11. 7. 1968; cf. Römische arte, 23. 7. 1968).

creado. Contra esto hay que sostener que la diferencia de personas en Dios no significa partición cuantitativa alguna; que la bondad de Dios, su poder, etc., no representan accidente alguno; que la *actio divina* o la *relatio substantialis* no han de ser entendidas predicamentalmente. Las dignidades divinas existen por Dios, por sí mismas; su actividad no va dirigida sólo hacia las creaturas, pues una acción perfecta es posible también en el terreno intradivino y es realizada en la Trinidad. Sólo una representación antropomórfica puede negar a priori tal posibilidad.

En realidad una postura humanista¹³ como la que, no sólo en el ámbito cultural, sino también en general sitúa al hombre en el punto central, puede llevar a un desvanecimiento de la idea de Dios (como en el deísmo de la Iluminación), de tal manera que al final es postulada la Humanidad como Ley Suprema para todo obrar en la Iglesia.

Tales tendencias se encuentran hoy en el marco de una teología existencial, que sólo reconoce como absoluto al acontecimiento inmanente en el hombre, pues sólo una visión mítica del mundo admite un Dios trascendente y personal. Dios no es otra cosa sino la pregunta sobre el sentido del ser humano, que sólo puede ser experimentado en las relaciones intrahumanas. El teólogo protestante de Maguncia, H. Braun declara: Dios es humanidad. Tampoco faltan en el campo católico tendencias antropocéntricas extremas, cuando, por ejemplo, se explica la eucaristía sólo como signo de fraternidad, cuando se la entiende sólo como un banquete totalmente desacralizado, y no como sacrificio de Cristo y de la Iglesia para alabanza de Dios. En consecuencia la religiosidad es rebajada a una simple intensificación de lo humano, siendo descartadas su raíz trascendente y su meta sobrenatural¹⁴. Queda sólo la profanidad. Así un pastor protestante en Alemania ha sustituido de manera consecuente la celebración litúrgica de la palabra por una velada amical con cerveza y cigarrillos; otros han eliminado toda plegaria en común.

*Postura teológica fundamental en el campo
subjetivo-personal*

No sólo en el «Liber intentionum» sino en casi todas sus obras, llamó Llull la atención sobre el orden justo necesario al señalar el fin de todo obrar humano¹⁵. Dios es el ser supremo y el fin último de toda

¹³ Dazu Bernhard Lakebrink, *Klassische Metaphysik*, Freiburg 1967, 209-236; *Anthropozentrische Metaphysik*.

¹⁴ Vgl. L. Scheffczyk, *Anm.* 9.

¹⁵ *Liber de prima et secunda intentione* (Avinyó, nr. 32; Glorieux, ad; Platzeck

creatura Hacia El debe ir dirigida la primera intención de la creatura. Lo creado sólo puede ser objeto de las segundas intenciones. El ser supremo y el conocimiento del fin último deben moldear el Entendimiento, la Voluntad y la Memoria del hombre. Amor y honra de Dios deben ser el primer fin del hombre, pues la utilidad propia o ajena, aunque sea sobrenatural, sólo puede estar para el hombre en segunda línea. Esa objetiva ordenación de las verdades según su rango es para Llull medida para su predicación. Una semejante distinción entre primera y segunda intención se halla también en el libro de Avicena «De sufficientia», y suena también en las obras de Ricardo de San Víctor¹⁶.

Solamente partiendo de este horizonte, en el que se es consciente de la jerarquía de valores que procede de arriba, se puede entender que los cambios exteriores de su vida, que la múltiple mutación de su campo de acción, la diversidad de sus tareas y su voluntad de acomodación impidieran a Llull convertirse en un pragmático individualista. No sustituye el *quoad se* teológico por un *quod nos*, no da la primacía a la voluntad personal ni al riesgo, y no piensa que el ser de las cosas quede agotado al ser conocidas y queridas por nosotros.

Cuan diferente es lo expuesto de una ideología, como la defendida por Teilhard de Chardin. Teilhard aprecia mucho más la actividad humana conducente al progreso de la evolución general, que el esfuerzo cristiano para alcanzar la santificación de la vida a través de la adoración y del amor de Dios. «Roma y yo tenemos dos concepciones distintas del mundo... Adorar significaba antes, anteponer Dios a las cosas... Adorar significa hoy dedicar cuerpo y alma al acto creador, para llevar el mundo a su perfección por medio de nuestro esfuerzo y de nuestra investigación. «Si yo debido a una revolución interna llegara a perder la fe en Cristo, la fe en un Dios personal, la fe en el Espíritu, entonces, creo, conservaría a pesar de todo mi fe en el mundo (el valor, la infalibilidad y la bondad del mundo) que es, en definitiva, la primera y la última cosa en la que creo». «La religión de mañana será tan distinta de la de hoy, como lo es el mono del hombre»¹⁷.

45; ed. Mainz VI, 1737, 24 S.; ORL 18 (1935) 3-66); Liber contemplationis, dist. 11, cap. 45; Liber de divinis dignitatibus infinitis et benedictis (op. 219), ROL I, 177, 181. Vgl. auch die Explicit-Formel: «Ad laudem et honorem Dei...». Liber de civitate mundi (op. 250), ROL II, 182-194. Cf. n. 18.

¹⁶ Vgl. E. W. Platzeck, op. cit., p. 102 s.

¹⁷ Vgl. Albert Drexel, Teilhard de Chardin, Analyse einer Ideologie, Akademie-Verlag, Egg — Zürich 1969; Fr. A. Viallet, Zwischen Ja und Nein, Nürnberg 1963, 10.

Supremacía del amor de Dios

El creyente de la Antigua Alianza era consciente de la importancia central y de la necesidad del amor a Dios (Prov. 8, 17; Sap. 7, 14; Deut. 6, 5; Lev. 19, 18). Nuestra orientación en amor a Dios es necesaria, aunque sea una respuesta humana y muy limitada al amor de Dios infinito, que todo lo abraza y puede (1 Jon 4, 18). En el Nuevo Testamento queda muy clara la precedencia que se da a nuestro amor a Dios ante otra postura ética por noble que sea: en Cristo se nos ha hecho visible de manera incomparable la bondad de Dios. De ahí proviene la necesidad de amar a Dios con toda el alma, con todo el corazón (Mt. 22, 36 y ss.), con todas las fuerzas (Mc. 12, 32). «El que ama al padre o a la madre más que a mí no es digno de mí» (Mt. 10, 37). El amor a Dios es medida, presupuesto y fin de todo adecuado amor al prójimo. El inmediato y amoroso encuentro con Dios, que llega a olvidarse de sí mismo, tiene precedencia ante otra orientación pragmática hacia Dios y hacia el prójimo. Llull expresó muchas veces este pensamiento¹⁸, de manera impresionante en el *Llibre d'amic e Amat*. Acentuó tanto el valor de ese amor a Dios, olvidado de sí mismo, que el inquisidor Nicolás Eymeric¹⁹, pretendió encontrar (equivocadamente) una unilateralidad, que sería muy semejante al *amour pur* de Fénélon²⁰.

Hay la doctrina de Llull y de la teología medieval sobre la pri-

¹⁸ «Non mireris, fili, si mundus est in tribulatione et in periculo, postquam Deus tam parum cognoscitur et amatur propter defectum verae intentionis; unde super omnia tibi consulo et tibi commendo, quod coneris, quantum potes, in tua intentione, quod cum illa amos Deum et cognoseas illum, habendo primam intentionem ad illum et secundam ad te et ad tuum proximum». «Si tu, fili, amas Deum in tuo proximo per primam intentionem, et amas tuum proximum per secundam intentionem, et si tentaris, quod facias contrarium, recurre ad iustitiam, spem et fortitudinem, et iudica in tuo animo intentionem, propter quam caritas et aliae virtutes sunt, et compara Deum ad maiorem nobilitatem et potestatis, bonitatis, sapientiae et amoris, et compara tuum proximum ad minoritatem, principium et mortalitatem et ad alios defectus, qui sunt in homine; et si tu, fili, habes talem intentionem, artem et modum contra intentionem, facilius potes esse in amicitia nostri Domini Dei».

(De prima et secunda intentione, ed. Mainz VI, 1737, p. 4-7).

¹⁹ Nicolaus Eymericus OP, Directorium Inquisitorum, Romae 1587, 259 (pars. II, Quaestiones 58 de haeretica pravitate, q. 9 a 5), prop. 77, 80-83.

«81. Quod illi, qui amant Deum propter hoc ut det illis gloriam coelestem vel bona temporalia, et timent Deum propter hoc ut non det eis poenam infernalem vel labores temporales, faciunt de prima intentione secundam et de secunda primam. Et eorum intentio est perversa et falsa et contra Dei intentionem, etc. — In lib. intentionum». (Zitiert auch bei Du Plessis d'Argentré, Collectio iudiciorum de novis erroribus, qui ab initio duodecimi saeculi post incarnationem Verbi usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notali, anno 1290, t. I, Paris 1728, 248).

Cf. A. R. Pasqual, Vindiciae Lulianae II, 583-610.

²⁰ Cf. Denzinger-Schönmetzer, 2351 s. (Denz. 1371 s.).

macía del amor de Dios que ha sido olvidada por algunos teólogos y hasta por algunos países. Algunos neomodernistas quieren que como virtud se tenga, solamente el amor social, para reducir el cristianismo a la dimensión horizontal de una religión filantrópica de la fraternidad. Pablo VI ha advertido repetidas veces y de manera apremiante del peligro que entraña el encaminar la religión y la teología de manera unilateral hacia el hombre como objeto central²¹: «Debemos recordar siempre que el principio del amor al prójimo es amar a Dios. Quien olvida el motivo por el cual los hombres deben ser llamados hermanos, es decir, la paternidad de Dios, común a todos, podría olvidarse muy fácilmente de las pesadas tareas y obligaciones de esa fraternidad, y ver en el hombre no un hermano sino a un concurrente, a un enemigo, a un forastero. Si en la religión se da primacía a la tendencia humanitaria, llega el peligro de convertir la Teología en Sociología, olvidando la fundamental Jerarquía de seres y de valores: Yo soy el Señor tu Dios... no tendrás a otros dioses junto a mí (Cf. Ex. 20, 1 y ss.). Así habla el Antiguo Testamento. En el Nuevo, Cristo nos enseña: «Amarás al Señor tu Dios... éste es el mayor y primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: Amarás al prójimo como a tí mismo (Mt. 22, 37-39). También la Constitución del Vaticano II sobre la Iglesia presupone esta Jerarquía de valores²².

Amor verdadero hacia el prójimo como cualidad sobrenatural no es posible sin un intenso amor hacia Dios en Cristo y por medio de Cristo. Hay una insalvable distancia entre este amor y el bienquerer natural de un humanismo filantrópico. Solamente Dios, digno de ser amado sobre toda cosa, nos capacita para poder amar al prójimo aún en las circunstancias más favorables, a pesar de fallos de carácter y de la imposibilidad de amarlos. Sólo cuando reaparece en nosotros el amor de Dios a parecido en Cristo, es nuestro amor algo más que un bienquerer; solamente cuando amamos a Cristo de todo corazón, cuando amamos a Dios con toda el alma y con todas las fuerzas del entendimiento y la voluntad, cuando miramos y apreciamos a cada hombre a la luz de la Revelación y le deseamos las riquezas de Cristo, podemos amarle de verdad.

No responden a lo expuesto los que pretenden encontrar a Cristo exclusivamente en el prójimo y creen poder sustituir el amor, con el que el hombre debería responder a su bondad infinita, por una filantropía humanitaria. Un amor así desconocería una cualidad específica

²¹ Papst Paul VI, 1. c.

²² Cf. *Lumen gentium*, n. 40, 42. Oft wird die gloria Dei als erstes Ziel genannt (cf. n. 16, 17).

del amor cristiano al prójimo, que puede crecer sólo del conocimiento y del amor de Dios, y reduciría las posibilidades de nuestro amor a Dios al campo meramente humano. J. Maritain²³, Dietrich V. Hildebrand²⁴, J. Daniélou²⁵ han advertido recientemente la posibilidad de esta dirección equivocada.

Actividad sin pragmatismo

Una postura muy difundida hoy busca sustituir el *esse* por el *facere*; pretende hacer del *Engagement* un fin en sí mismo, quiere posponer la contemplación muy por detrás de la acción pragmática. De la Teología se le exige que se proponga metas exclusivamente inmediatas y prácticas. Son ofrecidas Teologías con nombres resonantes y originalidad rebuscada: Teología del Trabajo, de la Política, de la Evolución, de la Revolución, del Consumo, hasta de lo sexual, del progreso; Teología para laicos, para Teen-ager, para Manager, para técnicos. Se pregunta por una Teología, en lo posible no convencional y extravagante, pero que sea atractiva para los consumidores. El resultado es una terrible confusión en algunos países, como en tiempos de Pablo, las agitaciones en Corinto y Galacia. Muchos quieren crearse un nombre, trazando programas pragmáticos. Esas teorías, las más de las veces humanísticas, no escapan del peligro de una confusión babilónica en el lenguaje. Muchas veces es cordado un concepto clave de Spinoza y del Idealismo «homo causa sui», y acento excesivo de la Ilustración y del Marxismo del «homo faber» y de los fines prácticos.

¿Qué puede decirnos hoy la persona de nuestro Beato? Ramón Llull sobresale de entre muchos teólogos de su tiempo por una vital voluntad comunicativa y por una maravillosa capacidad de adaptación. No vacila en estudiar la lengua y la doctrina árabes, y no se asusta ante los peligrosos viajes misionales. También le interesa la ciencia en orden a la acción religiosa. Quiere formular su Teología de tal manera que posibilite un diálogo fecundo con los infieles. Sin embargo esa voluntad de comunicación no perjudicaba en modo alguno la claridad y firmeza de la propia posición, como sucede hoy con muchos. Partiendo de la seguridad de la fe, quiere él demostrar la superioridad de los cristianos, precisamente en las cosas que le se-

²³ J. Maritain, *Le Paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent*, Paris 1966, 343.

²⁴ Dietrich von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, 51-57, 217-229.

²⁵ Cf. n. 10.

paran de sus interlocutores. Esta inmovible firmeza proviene en último término del carácter teocéntrico de su doctrina. Solamente la fuerza atractiva de su imagen viva de Dios podía contener y ordenar *tantas tendencias divergentes*, podía evitar compromisos nebulosos, podía dar a su doctrina consecuencia y unidad.

Nosotros sabemos de las múltiples vicisitudes de su destino, de sus numerosos viajes, de sus éxitos y todavía más de sus esperanzas fallidas. Su obra literaria y teológica no se hubiera librado de inquietud, desequilibrio y mudabilidad, si no lo hubiera contemplado todo desde arriba, desde una teología teocéntrica. En el Beato, nunca una actividad pragmática o un *Engagement* miope desplazaron la búsqueda intelectual y la contemplación de las relaciones del Orden: «*Operari sequitur esse*». Logró dominar espiritualmente la multiplicidad de las cosas singulares y el pluralismo de los aconteceres, mediante la última relación con el Uno, Verdadero, Bueno, Infinito; el poner orden en el caos de las impresiones le fue posible sólo desde arriba, desde su visión del mundo teocéntrica. La misma tarea se ha vuelto para nosotros mucho más pesada; Llull dio decisivas indicaciones para su solución.

Principios teológicos para encontrar la verdad

Típica en el método luliano es una forma especial del pensamiento: de la totalidad. De forma sistemática intenta encontrar todas las combinaciones, conjugar todas las formas posibles de iluminar un problema partiendo de su relación con los atributos divinos. En ocasiones el tratamiento, debido a estas formas de combinación de su método, adquiere un tono esquemático y pesado; infinidad de pequeños pasos y combinaciones hasta el infinito, casi a modo de un cerebro electrónico; hasta tal punto, que más de un copista de sus obras perdió la paciencia. Sin embargo en la raíz de tal método hay un principio heurístico de encontrar la verdad y no puede negarse que puede ser fecundo: el absoluto convencimiento de que entre todas las propiedades divinas y cada una de las verdades de la fe existe una relación ontológica, que hay que buscar a la luz de la fe. Ramón Llull no busca en la Revelación sólo argumentos para algunos conceptos preferidos, previamente elegidos, sino que se esfuerza en encontrar relación, aclaración y confrontación con todas las propiedades divinas. De manera más consecuente todavía que Ricardo de San Víctor y San Buenaventura, considera Ramón Llull no sólo algunos sino todos los atributos de Dios como conceptos transcendentales y axiomas en una nueva forma combinatoria. Todos y cada uno de los conceptos los ve Llull al mismo tiempo en contacto con una serie de otras ver-

dades fundamentales. Cada concepto puede ser punto de partida y meta final de una profunda comprensión de la totalidad teológica. Estaba vitalmente convencido de la ausencia de contradicción y de la unidad de la totalidad del ser y del hecho que todos los ámbitos del ser están en analogía entre sí. Desde este punto de vista se comprenden las cuestiones o método con que se acerca a un tema de manera sistemática. No pretende ordenarlo todo en un preestablecido esquema racionalista, sino que ve en las «*Dignitates Dei*» las causas ejemplares y formas constitutivas universales. Todo se entiende pues en sentido vertical, es decir partiendo de Dios; no reducido a la medida de la *ratio humana*. Pretende colocar en lugar de las reacciones casi automáticas y fortuitas, producidas por el sentido y la imaginación, la búsqueda sistemática de la verdad propia de toda ciencia. Aquí vemos con toda claridad el abismo que separa el pensamiento universalista de Lulio, del pensamiento actual asociativo, que tan extendido se encuentra, así como su dirección afectivo-emocional y la reducida visión de una más o menos consciente técnica de selección y manipulación.

Ciertamente Lull no intenta presentar autoritariamente un sistema unificado. A él le agrada también el diálogo. Sin embargo entiende el diálogo como una forma de misión apostólica y no como una búsqueda común de una verdad que para los dialogantes permanece totalmente desconocida o prácticamente inalcanzable. No se encuentra en Lull el absoluto querer fundamentarlo todo, nuevamente, como acontece a la actual fundamentación de la verdad. En sus diálogos con frecuencia no hay vencedores ni vencidos. Sin embargo no los construye a partir de un sentimiento de inseguridad frente a la verdad. En ellos falta una llamada al *patos* idealista, que pretende afirmar el hombre condenado a la búsqueda, no al descubrimiento de la verdad. El preguntar y el buscar, no son en él, fin sino medio. Tampoco se encuentra en él, el pensamiento neo-modernista según el cual la seguridad de convicción impide la convivencia pacífica entre los hombres. De igual modo no cae en la tentación del nestorianismo eclesiológico que considera la formulación verbal de la fe, la auténtica expresión del dogma, como una vestimenta exterior, una construcción que el hombre puede cambiar a placer, al no contar todo esto como perteneciente al cuerpo de la Iglesia, que, a pesar del tiempo permanece idéntica a sí misma.

De esta manera la figura del Beato puede ser para nosotros un indicador en el camino: Permaneciendo fiel a su individualidad y a su dinamismo personal, sólo un teólogo teocéntrico como Ramón Lull

puede evitar la pérdida del centro, como por desgracia hay que lamentar en muchos ámbitos actuales del saber.

He dicho

Una vez finalizada la direstación del Dr. Stöhr, el Rector, Dr. Garcías Palou concedió la palabra al Rdo. P. Antonio Oliver, quien le contestó en nombre de la *Maioricensis Schola Lullistica*. He aquí el texto del discurso del P. Oliver.

RESPUESTA DEL DR. P. ANTONIO OLIVER, C. R.

Partiendo de la luliana vía del descenso del intelecto, el nuevo *Magister* y entrañable amigo prof. Johannes Stöhr acaba de leernos una magnífica lección que nos pone sobre las encontradas olas del mar de la agitada investigación teológica actual la sobrenadante perennidad y el interés del método luliano.

No voy a insistir sobre la exactitud y justeza de las acotaciones que el prof. Stöhr ha prodigado. Quiero poner tan sólo un marco que ayude a aumentar el relieve del método y la teología del maestro mallorquín.

El nuevo *Magister* ha insistido en que los mismos diálogos de Llull están concebidos como una forma de misión apostólica. Esos diálogos no parten nunca de un sentimiento de inseguridad frente a la verdad o frente al adversario.

Esa afirmación es de una evidencia deslumbradora para quien haya pasado los ojos por la inmensa obra luliana: él no dudó nunca de la verdad. Ni de la irrefutabilidad de su sistema, que él creía inspirado.

Pero ello podría hacer pensar que Llull proclamó esa verdad a los cuatro vientos sin querer escuchar las voces de otras escuelas o la opinión de los adversarios. Y eso sería falso. Nada hay más respetuoso ni más pacífico que el diálogo luliano.

Y esas voces son claramente perceptibles en toda la geografía del opus luliano. Llull, que tenía un finísimo instinto de captación, cogía, dondequiera que fuera, el tema candente del momento, el clima que se respiraba, lo hacía tema de su meditación, y casi siempre intentaba resolverlo con una intervención suya, que cuajaba sistemáticamente en un libro. Y así en sus obras, como en un inmenso escaparate, se ven reflejados los problemas y las polémicas de las escuelas y corrientes del siglo XIII.

Riedlinger ha demostrado cómo palpitan en la obra de Llull las tormentas que levantaba entonces en París principalmente el aristotelismo y el averroísmo, que llegaban a la facultad de teología a través de la de Artes.

Lagarde ha seguido paso a paso el proceso de laicización del bajo medievo, proceso que está presente en la entrada de las instituciones, de las personas, de los movimientos y, especialmente en el ambiente intelectual parisino: ese clima está presente en las preocupaciones y en los escritos lulianos.

Llinarès ha puesto últimamente de relieve ese momento titubeante en el que el decir romance se desgaja del latín, y se ofrecen al pueblo, en la lengua que él ya hablaba y entendía, los mismos problemas filosóficos y teológicos que hasta entonces había sido del dominio exclusivo de los clérigos latinoparlantes. Todos sabemos que el aceptar esa situación constituyó a Llull en el fraguador y maestro de nuestra lengua catalana.

Después del P. Oliver el Dr. Garcías Palou pronunció las siguientes palabras finales de la Sesión Académica:

PARLAMENTO FINAL DEL DR. GARCÍAS PALOU

El Rector de la «*Maioricensis Schola Lullistica*» comenzó diciendo que le había satisfecho sobremanera el tema del teocentrismo luliano, porque, como lo alcanza en otros planos, también en éste logra el punto de la actualidad.

El teísmo medieval era de tal naturaleza que, para aquella mentalidad, todo era teología: la filosofía, la moral, el derecho, las artes... Tanto es así, que San Buenaventura nos dejó una especie de introducción a la Teología en su obra *De reductione Artium ad Theologiam*.

Según él, todas las ciencias y sus claridades son dadas por Dios y, por lo mismo, son dones de Dios. La filosofía se ordena a la teología, bajo el respecto de que ésta la completa; no en el sentido de que los conocimientos filosóficos sean en sí falsos o inciertos, sino bajo el respecto de que son incompletos para el hombre en las circunstancias concretas de su existencia y destino actuales.

En aquella época de Ramón Llull no hubiera sido posible un ateísmo como el actual, nacido del antropocentrismo. Ahí está —añadió— el *Libre de contemplació en Déu* y el *Libre d'Amic e d'Amat* cuyo teocentrismo muestra al hombre con la mente y el corazón siempre puestos en Dios, como en las páginas de San Agustín de Hipona.

Las mismas «*rationes necessariae*» de Ramón Llull se apoyan en las *dignidades divinas*.

Después de pronunciadas estas breves palabras, el Dr. Garcías Palou declaró cerrada la brillante Sesión Académica.

LA «SOUTENANCE» DEL PROFESOR LLUIS SALA-MOLINS EN LA SORBONA

El día 9 de mayo de 1970, el señor Luis Sala-Molins (profesor a la vez de nuestra Maioricensis Schola Lullistica y de la Sorbona) defendió con pleno éxito una voluminosa tesis escrita en lengua francesa sobre el tema «La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle», tesis presentada en cumplimiento de las condiciones requeridas para obtener el prestigioso y condicionado *doctorat d'Etat*. La «soutenance» tuvo lugar en el Anfiteatro Descartes, a la presencia de un nutrido público de unas ochenta personas, durando desde las dos de la tarde hasta las siete: sesión de cinco horas de verdadero diálogo luliano en el seno mismo de la Universidad que había sido —hace ya más de seis siglos— la cuna de la primera auténtica Schola Lullistica, centrada en torno a la figura del Canónigo Thomas le Myésier.

El tribunal estaba constituido por el eminente filósofo M. le Dr. Jankélévitch (titular de la cátedra de ética a la Sorbona), el cual había sido el director de la tesis que se examinaba, M. le Dr. Jean Cassou (insigne hispanista, y profesor de la Ecole Pratique des Hautes Etudes), el lulista británico R. D. F. Pring-Mill (Fellow de Saint Catherine's College, Oxford, y profesor y *Magister* de la Maioricensis Schola Lullistica) —autor de la presente nota— y M. le Dr. Maurice de Candillac (el conocidísimo y muy respetado historiador y estudioso de la filosofía medieval, catedrático del Collège de France) quien ocupaba la presidencia en esta ocasión. Dicho tribunal concordó en otorgar a la tesis del doctorando la «mention très honorable», estando de acuerdo además en que el nuevo doctor había sabido defenderse con valor y brío ante la serie de objeciones que le habían sido propuestas en el transcurso del largo e interesantísimo debate.

Ni pueden resumirse aquí aquellas cinco horas de debate, ni es ésta la ocasión para discutir largamente acerca de los muchos temas tratados en dicha tesis, pero lícito será dar brevemente alguna idea de su estructura y contenido. Situándose de pleno en la línea de exégesis de las obras del Beato resumida en el título del libro *Raymond Lulle, philosophe de l'action* (Paris-Grenoble, P.U.F., 1964) del profesor Armand Llinarès, el profesor Sala-Molins se ha dedicado a exponer *La Philosophie de l'amour chez Raymond Lulle* prestando la máxima atención a los aspectos esencialmente activos de su pensamiento, aspectos que quedaron resumidos por el mismo Beato en aquel conocidísimo neologismo *amancia*, base y fundamento de su *Art amativa* (en la cual dicho vocablo se contrapone a la palabra *ciència*, designando el con-

junto de la teoría y la práctica de la recta aplicación de la voluntad por analogía con la significación que *ciència* ya tenía en el campo de la aplicación del entendimiento humano). Aquel neologismo pasa a ser el título de la tercera y última parte de la tesis del nuevo doctor luliano: culminación de su exposición tripartita, cuyas tres partes constituyentes se designan «Agentia», «Unificentia» y «Amantia» respectivamente, las cuales van seguidas de una «Conclusión» de unas veinte páginas, viniendo prologadas por una «Introducción» de extensión semejante bajo el título general de «Raymond Lulle en son temps et en ses lieux» (genial calco sobre el título *Ramon Llull en el món del seu temps* del P. Batllori).

Este estudio tripartito de más de seiscientas páginas no es —ni pretende ser— una investigación de las fuentes del pensamiento luliano o las influencias que pudieron haber obrado en la formación de su propio misticismo, ni es tampoco un estudio detenido de la evolución de su filosofía del amor (ni en su conjunto, ni en lo que se refiere al aspecto sistemático del arte de contemplación luliano). De ahí, por una parte, la brevedad del estudio introductorio (el cual contiene, sin embargo, sendas observaciones muy sugestivas, especialmente en lo que se refiere a las conexiones entre lulismo y cabalismo) y, por la otra, cierta tendencia a dejar de lado aquellas obras cuyo sistematismo esquematizante pudiera constituir una barrera entre el lector moderno y lo entrañablemente humano de la filosofía luliana del amor, para hacer hincapié más bien en aquellas cuyo valor existencial se presenta de una manera más directamente accesible. Por consiguiente, a pesar de que el título de la tercera parte se tome del *Art amativa*, esta parte aboga por exponer la mística luliana siguiendo las huellas de la experiencia del Beato en el *Llibre d'amic e amat* y las secciones más líricas, del *Arbre de filosofia d'amor* casi sin recurrir al *Art amativa* mismo (a la vez que sin conjugar el *Llibre* con el opúsculo que lo acompaña dentro de la estructura total del *Blanquerna*, v.g. la minúscula —pero no por eso menos importante— *Art de contemplació* que Probst estudiara tan hábilmente en el tratado que sirve para introducir su edición del texto). Esta es, sin duda, la manera en que hay que presentar el misticismo luliano para el gran público de nuestros días (aunque quepa dudar si el mismo Beato lo hubiera querido ver así divorciado de la estructura tan sistemática de su propia vida espiritual), y esta tesis —gracias a este mismo rasgo— ha conseguido intuir aspectos muy nuevos y valiosos en su estudio de la relación de amor entre el amigo y el Amado.

En la primera parte («Agentia»), el Dr. Sala-Molins estudia primero el tema de la unidad y la pluralidad, para pasar luego a una

larga y bella exposición (titulada «pluralité et dynamisme») de la doctrina luliana de las Dignidades. En general, esta sección toma como fuente principal lo expuesto por el Beato ya desde el comienzo de su carrera, en el *Llibre de contemplació*, para conjugarlo luego con la hermosa exposición más bien literaria que científica que Ramón Llull proporcionó a la Corte parisiense en el *Liber Natalis* de 1311 (obra citada por el doctorando no en el latín del manuscrito, todavía inédito, sino en la versión catalana tan bellamente elaborada por Mn. Llorenç Riber). El estudio no se limita, desde luego, a estas dos fuentes: la lista básica de Dignidades, p.e., es la que se encuentra en el «Arbre divinal» del *Arbre de ciència*, en la qual los nueve atributos divinos de la serie normal de la segunda época figuran acompañados por seis de los nueve principios de relación —excluyendo tan sólo *contrarietat*, *majoritat* y *menoritat*, las cuales no pueden estar presentes dentro de la deidad misma—, lo cual le ha permitido al doctorando subrayar de una manera muy decisiva el papel de la *differència*, elevada (por decirlo así) a la dignidad de Dignidad. Y para la definición de su serie de Dignidades, también se ha servido del *Ars Generalis Ultima* (aunque, en otras partes, haya logrado una separación total entre «arte luliano» y «filosofía del amor»).

En la segunda sección («Unificentia»), se estudia al Beato «à la recherche de soi-même», con bellas páginas sobre la ansiedad y la prudencia, sobre las potencias del alma y sobre el gozo espiritual, para pasar luego a una consideración bastante detenida (intitulada «la découverte du monde») de los papeles respectivos de la razón y de la fe en la lectura por el hombre de los signos que el macrocosmo despliega para su contemplación. Interesantísimas son las páginas dedicadas a «le signe et le signifié», las cuales nos conducen hasta los portales de la discusión de «la grande ascension» en la tercera parte («Amantia»), de la cual ya se ha hablado antes en esta nota. Terminemos señalando el hecho de que, para la mayor facilidad del lector moderno, el doctorando ha citado los escritos del Beato siguiendo las *Obres essencials*, siempre que una obra conste en aquella edición, lo cual sí que hace más amena la lectura de esta tesis (pero ha exigido, al mismo tiempo, una labor de verificación sistemática de las citas por nuestro nuevo doctor luliano, en vista de las imperfecciones de aquel texto). Es muy de esperar que el Dr. Sala-Molins consiga pronto el tiempo y los medios requeridos para poder transformar su interesantísima contribución doctoral en un libro, para que todo lulista pueda darse cuenta del contenido y valor de sus aportaciones a una nueva manera de leer las obras de nuestro autor.

Tema que no se ha podido tratar en la presente nota es el de la

influencia de los nuevos modos de pensar en el terreno filosófico hoy día, sobre el perfil ético-filosófico del Beato que Luis Sala-Molins nos presenta. Quien se interese por el pensamiento actual en Francia no puede dejar de reconocer en esta obra lo provechoso que ha sido para su autor el tener la posibilidad de dialogar sobre lo nuestro y luliano con una personalidad de la finura y originalidad de su director de tesis, el Dr. Jankélévitch, cuyas propias contribuciones al pensamiento actual son tan altamente apreciadas por cuantos se ocupan de este campo. ¡Bello sería si en el futuro desarrollo del pensamiento filosófico del propio Jankélévitch pudiésemos llegar a entrever una influencia luliana, la cual le hubiese llegado precisamente a través de su contacto con el buen amigo y lulista Lluís Sala-Molins!

R. D. F. P.-M.

Oxford

COLOQUIO EN EL SANTUARIO DE ROCAMADOR

El Santuario medieval de Ntra. Sra. de Rocamador queda ligado a la historia del lulismo, bajo el respecto de que Ramón Lluïl peregrinó al mismo, según consta, en el texto latino —el original de la llamada «Vida coetánea». El autor anónimo escribe, en efecto, que marchó de Mallorca con el propósito de no retornar a la isla, y que se dirigió a Santiago de Compostela y «*ad Sanctam Mariam de Ruppis Amatore*».

Por este motivo, se incluye en esta crónica la relación de dicho coloquio. Hela aquí:

ANNEE SAINT-LOUIS

COLLOQUE DE ROCAMADOUR (1.er-3 Mai 1970)

A l'occasion du septième centenaire de la mort du roi Saint-Louis, des manifestations nombreuses ont été organisées en 1970 à travers la France.

Rocamadour, haut-lieu de pèlerinage, sur la route de Saint-Jacques, se devait de commémorer le séjour que le roi Saint-Louis y fit en 1244, en compagnie de sa mère Blanche de Castille et de ses frères.

Tel a été le but du Colloque de Rocamadour, organisé par le chanoine Péchuzal, recteur du Pèlerinage, et présidé par Monsieur Alphonse Dupront, professeur à la Sorbonne.

Tour à tour ont été évoqués le 1er mai: *Saint-Louis à Rocamadour*, par M. Jacques Juillet, auteur d'un *Guide historique du Pèlerin de Rocamadour* qui, pour la première fois, signale la présence de Ray-

mond Lulle à Rocamadour, parmi tous les illustres pèlerins déjà connus; *Les pèlerinages et Rocamadour au XIIIe siècle*, par le chanoine E. Delaruelle; *Le culte de Notre-Dame de Rocamadour dans la péninsule ibérique*, par M. le docteur Serres; *Les pèlerins de Rocamadour dans le lignage et la parenté de Saint-Louis*, par M. le professeur Jean Mouzat; *L'oeuvre hospitalière de Saint-Louis et ses fondations charitables en faveur des lèpreux*, par M. le docteur C. Malet.

Le 2 mai d'autres sujets ont été abordés: *Blanche de Castille*, par Mme. Régine Pernoud; *Les comportements du roi Saint-Louis en tant que pèlerin*, par M. le professeur E. R. Labande; *Saint-Louis et la monnaie*, par M. Jean Babelon; *Saint-Louis et le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle*, par M. René de la Coste-Messelière; *Saint-Louis et la couronne d'épines*, par Melle Warcolie, secrétaire de la Société des Amis de Saint-Jacques. Enfin, le président du Colloque, M. Alphonse Dupront, a parlé des *Sacralités de Rocamadour*.

La journée du dimanche 3 mai a été placée sous la présidence de M. Edmond Michelet, Ministre des Affaires culturelles, et a comporté diverses manifestations: une conférence de M. Raymond Oursel sur *Notre-Dame dans l'histoire et dans l'art*; une Grand'Messe et un Concert spirituel dans la Basilique Saint-Sauveur; des tournois et un sacre de chevaliers dans la vallée de Rocamadour.

Au total, un Colloque captivant, des manifestations de qualité en souvenir du bon roi Saint-Louis.

ARMAND LLINARÈS
Grenoble

RAMON LLULL EN EL CONGRESO INTERNACIONAL:

«*J. A. Comenius et rerum humanarum emendatio*».

En el Congreso Internacional sobre ese tema, celebrado en Praga, durante los días 8-11 de septiembre de 1970, el P. Miguel Batllori, S. J. desarrolló la ponencia «*Comenius et le lullisme du Baroque*» de conformidad con el siguiente guión:

Comenius et le lullisme du Baroque

On n'a pas encore d'études complètes sur la diffusion des idées de Raymond Lulle dans le royaume de Bohême et sur les rapports Comenius et le lullisme européen de la Renaissance et du Baroque (Cf. le rapport du Dr. Cervenka).

J'avancerai seulement quelques observations sur ces points:

1. Diffusion du spiritualisme méditerranéen (Italie, Provence, Catalogne) dans les milieux hussites: le manuscrit 550 de la Bibliothèque universitaire de Prague.

2. Les sciences occultes en Bohême aux XVe et XVIe siècles: la pseudo-lullienne *Practica Testamenti* en langue tchèque (ms. de Strahov).

3. La combinatoire lullienne à Prague au XVIe siècle: ouvrages de Giordano Bruno sur la mémoire, composés à Prague.

4. La science universelle de R. Lulle connue par Comenius à travers Alstedt et aussi par la lecture directe de l'*Ars* de R. Lulle. Originalité du lullisme de Comenius: sa *Prima philosophia* (Acta comeniana, XXIII, 1965).

5. L'utopie de la paix chez Comenius et chez Raymond Lulle.

INDICE

del Volumen XIV (1970)

ESTUDIOS

COLOM FERRÁ (GUILLERMO), <i>Ramón Llull y los orígenes de la literatura catalana</i>	163-179
GARCÍAS PALOU, Pbro. (S.), <i>Los escritos del Bto. Ramón relativos al oriente cristiano</i>	199-225
GRACIA (JORGE J.), <i>Metáforas estructurales en el «Blanquerna» de Ramón Llull</i>	5-16
LLABRÉS MARTORELL, Pbro. (P.), <i>La conversión del Bto. Ramón Llull, en sus aspectos histórico, sicológico y teológico.</i>	17-26
SALA-MOLINS (LOUIS), <i>Le postulat fondamental de la philosophie lullienne</i>	181-198
SEGUÍ SERVOLS, RSCJ (M. M. ^a ASUNCIÓN), <i>La esperanza en el Bto. Ramón Llull</i>	153-161
TRÍAS MERCANT (S.), <i>La ética luliana de las virtudes en el «Félix de les Meravelles»</i>	133-152
TUSQUETS, Pbro. (JUAN), <i>¿Ha influido Ramón Llull en la evolución de la Escuela Elemental?</i>	27-36
VINCKE (JOHANNES), <i>Significación religiosa de Mallorca en el siglo de la muerte del Beato Ramón Llull</i>	125-131

NOTAS

BAUZÁ Y BAUZÁ (RAFAEL), <i>Doctrinas jurídicas internacionales de Ramón Llull.</i>	37-45
EIJO GARAY (LEOPOLDO), <i>El Dr. Amor Ruibal y su juicio sobre el B. Lulio</i>	227-235
GARCÍAS PALOU, Pbro. (S.), <i>El cisma oriental, en la empresa del Bto. Ramón Llull</i>	57-70
LLOMPART, C. R. (GABRIEL), <i>Oraciones catalanas de cobertura existencial, en torno a un alabastro inglés del siglo XV.</i>	47-55

TEXTOS

PÉREZ MARTÍNEZ (LORENZO), <i>Nuevos documentos sobre el lulismo de Juan de Herrera</i>	71-82
PÉREZ MARTÍNEZ (LORENZO), <i>Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca</i>	237-242

BIBLIOGRAFIA

<i>Bibliografía luliana y medievalística</i>	83-94; 103-104; 243-247; 259-260
<i>Bibliografía científica general selecta</i>	95-102; 104-107; 247-259; 261-265

C R O N I C A

<i>Sesión académica, con motivo de la investidura de «Magister», del Dr. Alois Madre</i>	109-122
<i>Sesión académica celebrada con motivo de la investidura de «Magister», del Prof. Dr. Johannes Stöhr</i>	267-281
<i>La «soutenance» del Profesor Lluís Sala-Molins en la Sorbona</i>	282-285
<i>ARMAND LLINARÈS, Coloquio en el Santuario de Rocamador</i>	285-286
<i>Ramón Llull en el Congreso Internacional: «J. A. Comenius et rerum humanarum emendatio»</i>	286-287

Edición crítica de

OPERA LATINA del B. Ramón Llull

De próxima aparición: el TOMO SEXTO

OPERA PARISIENSIA (II)

(Anno MCCCX composita)

Un volumen preparado por el

DR. HELMUT RIEDLINGER

Profesor Ordinario Público de la Universidad de Freiburg
y *Magister* de la MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA,

bajo la dirección del

DR. FRIEDRICH STEGMÜLLER

Tomos publicados:

TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, en 4.º, 520 páginas.

TOMO II (OPERA MESSANENSIA ET TUNICIANA), 1960, en 4.º,
568 páginas.

Preparados por el Dr. JOHANNES STÖHR.

TOMO III (LIBER DE PRAEDICATIONE, D. I - II A), 1961, en 4.º,
407 páginas.

TOMO IV (LIBER DE PRAEDICATIONE, D. II B), 1963, en 4.º,
649 páginas.

Preparados por el P. ABRAHAM SORIA, O. F. M.

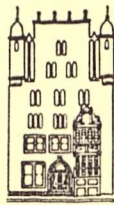
TOMO V (OPERA PARISIENSIA), 1967, en 4.º, 615 páginas.

Preparado por el Dr. HELMUT RIEDLINGER.

Precio de venta al público: 10 dólares

Diríjense los pedidos a:

ESCUELA LULÍSTICA MAYORICENSE, Apartado 17, Palma de Mallorca (España)



Gerstenberg
Reprints

LULL, RAIMUND. Opera Medica.

Reimpresión de la edición de Palma de Mallorca de 1752. Con varias láminas plegables (una en tres colores) y una figura movable. 350 pp. Introducción de *Robert D. F. Pring-Mill*, Fellow of St. Catherine's College, Oxford.

Pedidos hasta el 31 de mayo de 1971 DM 95,-

Precio de venta DM 114,-

I: Ars compendiosa medicinae. II: Liber de regionibus sanitatis et infirmitatis. III: Liber de ponderositate et levitate elementorum. IV: Liber de lumine.

Para la historia de las ideas los escritos médicos de Ramón Lull tienen una triple importancia, siendo documentos imprescindibles tanto para el historiador de la medicina como para el conocimiento de una de las más poderosas corrientes de la astrología medieval, a la vez que para el estudio de los fundamentos de toda la metodología lógico-científica del Arte luliano. Las doctrinas lulianas sobre la graduación de las combinaciones elementales constituyeron la raíz de una de las revisiones más serias y sistemáticas de la medicina humoral heredada de la Antigüedad (a través de las versiones intermediarias de la tradición islámica), sirviendo de base igualmente para una radical revisión de la combinatoria astrológica tradicional; pero no cabe duda de que la máxima importancia de dichas obras para el estudio del pensamiento medieval estriba en el hecho de que estas mismas ideas sobre la combinatoria elemental parecen haberle proporcionado el modelo analógico tanto para la estructuración como para el funcionamiento de su conocidísima ars inveniendi veritatem (en todas sus múltiples versiones), cuya combinatoria ha sido calificada de antecedente no sólo de las „máquinas lógicas“ sino también de ciertos aspectos de la lógica simbólica de nuestros tiempos. La edición que aquí se reproduce es la única que se ha hecho de dichas obras, siendo además de suma rareza: no figura en las colecciones ni del Museo Británico, ni de la Bibliotheca Bodleiana, ni de la Bibliothéque Nationale, ni del Vaticano. Esta reproducción facsimilar de la edición palmesana de 1752 viene prologada por R. D. F. Pring-Mill, membre corresponent del Institut d'Estudis Catalans y profesor de la Universidad de Oxford, cuyo libro El Microcosmos Lul·lià se considera el estudio fundamental sobre la evolución del „cuadro del mundo“ (o Weltbild) del Doctor Iluminado.

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
