

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núm. 43

---

## S U M A R I O

---

### ESTUDIOS

- ARMAND LLINARÈS, *Theorie et pratique de l'allegorie dans le «Libre de Contemplació»* . . . . . pág. 5
- S. TRÍAS MERCANT, *Significado histórico-filosófico de la hermenéutica lulista en la época de la ilustración* . . . . . pág. 35
- G. COLOM FERRÁ, *Ramón Llull y los orígenes de la literatura catalana* . . . . . pág. 55
- S. GARCÍAS PALOU, *Hacia una revisión crítica de la cronología de las obras del Bto. Ramón Llull* . . . . . pág. 67

### NOTA

- P. E. - W. PLATZECK, O. F. M., *P. Michael Fornés OFM, herausgeber der «Opera Parva Beati Raymundi Lulli?»* . . . . . pág. 87

### TEXTOS

- LORENZO PÉREZ - JUAN MIRALLES, *Nuevos documentos sobre la familia de Ramón Llull* . . . . . pág. 93
- B. GUASP GELABERT, PBRO., *Relación jurídica entre dos nombres parroquiales, en la Mallorca del s. XIV* . . . . . pág. 99

### BIBLIOGRAFIA

- I. *Bibliografía medievalística*, pág. 101. - II. *Bibliografía científica general selecta*, pág. 109
- III. *Libros recibidos* . . . . . pág. 122

*La fisonomía espiritual del patriarca del lulismo moderno:*

# EPHREM LONGPRE

un mystique franciscain de notre temps

*(Journal spirituel et lettres*

présentés par

EDOUARD PARENT, O. F. M.

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

---

RAMON LLULL

# ARBRE EXEMPLIFICAL

Pròleg i adaptació al català modern

per

FRANCESC DE B. MOLL

Palma de Mallorca, 1971, 173 pp.

Editorial Moll. C. Torre de l'Amor, 6

---

*La Direction des ESTUDIOS LULIANOS recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement par le Comité de Direction) et tout ouvrage scientifique, particulièrement lullien ou médiévalistique, à recenser, ainsi que toute proposition d'échange avec de Revues similaires.*

*Envoyer les manuscrits, les livres pour compte-rendu et les Revues d'échange au Directeur:*

DR. S. GARCÍAS PALOU, Apartado 17, Palma de Mallorca (España).

---

## Estudios Lulianos



# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral  
de Investigación Luliana y Medievalística

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

Vol. XV

1971

Año XV

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE

Palma de Mallorca



## THEORIE ET PRATIQUE DE L'ALLEGORIE DANS LE «LIBRE DE CONTEMPLACIÓ»

Que le symbolisme numéral sous-tende l'ensemble du *Libre de contemplació*, il n'est pour s'en apercevoir que de lire le prologue<sup>1</sup> ou le dernier chapitre<sup>2</sup>. Mais cette forme de symbolisme n'est pas la seule présente dans cette oeuvre immense. Tout spécialement, les deux derniers livres<sup>3</sup> en offrent d'autres aspects: le symbolisme de l'arbre, le symbolisme littéral et les représentations allégoriques.

Le symbolisme de l'arbre apparaît tout au long de l'avant dernier livre<sup>4</sup>, tandis que le symbolisme littéral, annonciateur du *Grand Art*, se manifeste dans un grand nombre de chapitres du dernier livre<sup>5</sup>. Ce sont là choses connues<sup>6</sup>, sur lesquelles je ne reviendrai pas.

Je voudrais plutôt insister ici sur le dernier aspect du symbolisme lullien, tel qu'il apparaît dans le *Libre de contemplació*: l'allégorie. Il se trouve, en effet, que Raymond Lulle a, dans six chapitres<sup>7</sup>, développé de façon systématique sa conception de cette forme particulière du symbolisme, en faisant appel à des considérations théoriques, illustrées par des exemples. De ces six chapitres, trois sont proprement théoriques<sup>8</sup>, tandis que les trois autres<sup>9</sup> nous proposent trois sujets traités allégoriquement sous forme de récits.

---

<sup>1</sup> Le *Libre de contemplació* sera cité d'après l'édition de A. Sancho et M. Arbona, publiée dans *Ramon Llull. Obres essencials*, t. II, Barcelona, 1960, p. 85-1269, sous le sigle *OE II (Prolèg, p. 107-108)*.

<sup>2</sup> Chapitre 366 (*OE II*, p. 1251-1258).

<sup>3</sup> Livres IV et V (*ibid.*, p. 668-1251).

<sup>4</sup> Livre IV, Distinctions XXXIII - XXXVIII (*ibid.*, p. 668-820).

<sup>5</sup> Livre V, Distinction XL, chap. 328-347, 359-364 (*ibid.*, p. 1064-1160, 1214-1246).

<sup>6</sup> Pour l'étude de cet aspect du symbolisme, on se reportera à: T. et J. Carreras Artau, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, t. I, Madrid, 1939, p. 356-368; A. Llinarès, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Paris, 1964, p. 189-193 (id., *Ramon Llull*, Barcelona, 1968, p. 136-139).

<sup>7</sup> Livre V, chap. 352-357 (*OE II*, p. 1180-1209).

<sup>8</sup> Chap. 352, 353, 357 (*ibid.*, p. 1180-1190, 1204-1209).

<sup>9</sup> Chap. 354-456 (*ibid.*, p. 1191-1204).

## I. DES SIGNES SENSIBLES À LA RÉALITÉ INTELLIGIBLE

1.—*Les signes révélateurs de la réalité suprême*

Pourquoi et comment Raymond Lulle en vient-il à vouloir user de l'allégorie pour prier et contempler Dieu? Parce que, dit-il, l'homme est essentiellement différent de Dieu et que, par suite de cette différence de nature, une distance infinie sépare Dieu de ses créatures. Dans ces conditions, l'homme ne peut espérer approcher Dieu que par la mise en oeuvre successive de deux formes d'oraison ou contemplation: oraison sensible et intellectuelle, oraison uniquement intellectuelle. En effet, «de même, Seigneur, que le créateur et les créatures sont deux choses différentes, de même il y a deux sortes d'oraison: la première est quand on vous adore d'une manière sensible et intellectuelle, comme lorsqu'on parle du bras, des yeux et du feu et qu'on entend par là le pouvoir, le savoir et l'amour; la seconde se nomme contemplation intellectuelle: par elle, on s'élève sciemment et simplement à vos vertus et propriétés et on les comprend telles qu'elles sont en vous-même et non dans les créatures, comme l'homme qui, par bras a compris pouvoir, par yeux savoir et par feu amour, et qui s'élève ensuite à comprendre votre nature simple et vos vertus, propriétés et qualités simples, sans avoir à se rappeler, à entendre ni à vouloir quoi que ce soit des créatures»<sup>10</sup>. L'homme a donc nécessairement besoin de transposer des réalités sensibles (par exemple le bras, les yeux, le feu) en réalités intelligibles (le pouvoir, le savoir, l'amour) qui seules peuvent lui permettre d'aborder et de comprendre la vérité suprême: Dieu.

Dans la contemplation, en effet, la mémoire, l'entendement et la volonté s'élèvent graduellement d'abord des «signes sensibles créés» aux «signes intelligibles créés», puis de ceux-ci aux «signes simples des vertus divines». L'entendement s'élève alors au plus haut degré de la contemplation, grâce à la mémoire et à la volonté<sup>11</sup>. La première sorte d'oraison correspond donc au premier mouvement des facultés de l'âme, tandis que la seconde correspond au second mouvement de ces mêmes facultés.

Il ne saurait en être autrement, car l'entendement est incapable de comprendre ce qu'est l'essence divine. Il ne le peut pas, incapable qu'il est de comprendre tout le pouvoir, le savoir et le vouloir de Dieu, tout comme les yeux de Pierre sont incapables d'apercevoir «tous les

<sup>10</sup> Chap. 352, 2 (*ibid.*, p. 1180).

<sup>11</sup> Chap. 352, 3 (*ibid.*,).



lieux du monde où le soleil répand ses rayons et son éclat», ce que lui enseigne la mémoire<sup>12</sup>. Il faut donc que l'entendement, s'il veut comprendre Dieu, s'en approche progressivement, par une voie indirecte, celle des créatures et du monde sensible.

Certes, les créatures ne reçoivent pas la totalité du pouvoir, du savoir et du vouloir infinis de Dieu, car elles sont choses finies, et les connaître ne peut donc permettre de s'élever à la connaissance totale de Dieu. Mais l'entendement peut ainsi connaître le pouvoir, le savoir et le vouloir que Dieu manifeste dans les créatures, c'est-à-dire plus qu'il ne pourrait connaître directement du pouvoir, du savoir et du vouloir infinis de Dieu. Car «les choses étant ainsi, de même que les yeux voient plus et peuvent faire un meilleur usage de la vertu «visive» quand ils ne regardent pas le soleil en face que lorsqu'ils le regardent directement, de même les yeux intellectuels peuvent mieux voir votre pouvoir, votre savoir et votre vouloir quand ils les regardent dans les créatures qu'ils ne le font en les observant seulement en vous même, (Seigneur); car de même que par suite de la grande réverbération du soleil, et de leur grande faiblesse, les yeux ne peuvent pas voir aussi bien quand ils regardent le soleil que lorsqu'ils portent leurs regards ailleurs; de même, par suite de la grande force qui est en votre pouvoir, en votre savoir et en votre vouloir, l'entendement ne peut les comprendre, ni la mémoire se les rappeler aussi bien en les observant seulement en vous que dans les créatures»<sup>13</sup>.

Il faut donc que l'entendement porte d'abord son regard sur les créatures, s'il veut comprendre quelque chose de l'essence et des vertus de Dieu. L'entendement sait bien que le pouvoir, le savoir et le vouloir de Dieu sont plus grands en Dieu même que leur manifestation dans les créatures. Mais faute de pouvoir aborder directement Dieu, il doit partir de ce qu'il peut apercevoir et comprendre de Dieu dans les créatures<sup>14</sup>. La voie qui conduit à Dieu est indirecte, mais elle est la seule possible. Chemin faisant, l'entendement devra d'ailleurs quelquefois descendre d'un degré pour s'élever ensuite avec plus de vigueur et de force; «car de même que pour faire un plus grand saut, l'homme recule, prend de l'élan et saute», l'entendement revient comprendre le pouvoir, le savoir et le vouloir que Dieu manifeste dans les créatures, pour s'élever à comprendre le pouvoir, le savoir et le vouloir que Dieu possède en lui-même<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Chap. 352, 14 (*ibid.*, p. 1182).

<sup>13</sup> Chap. 352, 15 (*ibid.*).

<sup>14</sup> Chap. 352, 16 (*ibid.*).

<sup>15</sup> Chap. 352, 13 (*ibid.*). Thème de la montée et de la descente de l'entendement,

## 2.—L'interprétation des signes

Puisque la voie qui conduit à Dieu n'est pas directe, immédiate, puisqu'elle passe obligatoirement par les créatures, l'accès à Dieu ne sera permis qu'à celui qui saura interpréter les signes que Dieu a répandus dans le monde sensible. D'où la nécessité de distinguer préalablement dans les objets de ce monde entre leur signification propre et leur signification figurée. Ce sera l'objet de la première sorte d'oraison, à la fois sensible et intellectuelle. Ainsi seront compris «le sens littéral (*la letra*), objet sensible, et le sens figuré (*moralitat*), objet intellectuel»; car le sens figuré indique ce que le sens littéral ne dit pas, «tout comme l'homme qui lit la lettre qu'on lui a envoyée et qui, en lisant, comprend les objets absents de sa sensibilité, mais présents à son entendement. Et puisqu'il en est ainsi et que le bras signifie le pouvoir, les yeux le savoir et le feu l'amour, l'homme s'élève d'abord du sens littéral au sens figuré; car le sens littéral est seulement dans la sensibilité, alors que le sens figuré entre dans l'entendement. Et c'est pourquoi la première sorte d'oraison est nécessairement composée de sensibilité et d'intellectualité»<sup>16</sup>.

Mais le passage du sens littéral au sens figuré ne constitue que la première étape de l'ascension vers Dieu, car «quand l'entendement suprême», c'est-à-dire à la compréhension de Dieu<sup>17</sup>. On sera alors passé suprême», c'est-à-dire à la compréhension de Dieu<sup>17</sup>. On sera alors passé de la première sorte d'oraison à la seconde, grâce à une interprétation symbolique à deux degrés des objets sensibles.

Les textes du *Libre de contemplació* qui ont trait à cette interprétation sont nombreux et demandent à être examinés de près, car ils précisent la place de l'allégorie dans l'économie de la contemplation.

Le premier texte est celui-ci: «Que celui qui veut connaître l'art et la manière de l'oraison intellectuelle, sache se diriger vers elle par le sens figuré, appelé *rams* en arabe, c'est-à-dire sens figuré, allégorique, ou anagogique, sens composé de sensible et d'intelligible»<sup>18</sup>.

Ce texte constitue dans le *Libre de contemplació* une première approche de l'allégorie, avec référence à l'arabe, d'une part, et, d'autre part à l'anagogie ou sens mystique de l'Écriture. La référence à l'arabe

---

d'inspiration platonicienne évidente. Raymond Lulle a écrit, on le sait, un *Libre de ascensu et descensu intellectus* (éd.: Valencia, 1512; Palma, 1744. Cette dernière édition vient de faire l'objet d'un nouveau tirage préfacé par E.-W. Platzeck, Ildesheim, 1970).

<sup>16</sup> Chap. 352, 5 (*OE II*, p. 1180).

<sup>17</sup> Chap. 352, 6 (*ibid.*, p. 1180-1181).

<sup>18</sup> Chap. 352, 7 (*ibid.*, p. 1181).

s'explique aisément par ce que Raymond Lulle écrit lui-même à la fin du même chapitre: «Seigneur, comme votre servietur est par votre grâce le traducteur (*romançador*) de cette oeuvre de l'arabe en roman, et comme sa mémoire, son entendement et sa volonté s'efforcent de tout leur pouvoir de s'élever à adorer et contempler leur créateur honoré, votre serviteur transforme et modifie dans cette traduction (*translació*) de nombreuses raisons qui ne sont pas assez élevées dans le texte arabe (*l'exemplar aràbic*) pour adorer et contempler vos vertus glorieuses»<sup>19</sup>. Lulle rapproche d'autre part sens allégorique et sens anagogique, au point de les confondre ici, mais ici seulement, comme on le verra plus loin.

Bornons-nous à noter pour l'instant que, dans l'oraison et la contemplation, l'entendement passe du sens littéral au sens figuré, désigné sous le nom d'allégorie et aussi sous celui d'anagogie. Mais ce sens figuré n'est que le moyen, nécessaire sans doute, mais seulement le moyen pour l'entendement de s'élever au «sens dernier», au «sens suprême intelligible» qui est seul apte à nous mettre en présence de la vérité et à nous permettre de la faire connaître à autrui: «Seigneur glorieux, comme dans l'Écriture sainte de nombreux mots ont un sens figuré pour que l'entendement y prenne vertu et force et puisse aussi s'élever à l'intelligence qui est potentiellement devant lui, —comme l'aigle à qui sont données des ailes pour qu'il puisse s'élever vers les hauts lieux où son ascension se trouve potentiellement—, et comme par les péchés et par les erreurs, les hommes se sont dévoyés et séparés de la vérité, certains hommes confondent le sens dernier (*final exposició*) avec le sens figuré, contrairement à la raison (*final ocasió*) pour laquelle le sens figuré est mis dans l'Écriture sainte. Celui qui veut donc, Seigneur, diriger et faire revenir à la vérité ceux qui sont dans l'erreur en interprétant à l'envers le sens figuré, doit s'aider du sens suprême intelligible (*sobirana exposició intellectual*) qui est au-dessus du sens figuré; car de même que l'entendement a la force de s'élever du sens figuré au sens spirituel, intellectuel suprême, de même il a la force, quand il s'est élevé à l'oraison et à la contemplation suprême, de diriger ceux qui interprètent mal le sens figuré»<sup>20</sup>. En d'autres termes, le sens figuré, interprétation du sens littéral, doit à son tour être interprété pour aboutir au sens suprême intelligible. Malheureusement, les hommes capables de bien interpréter le sens figuré sont peu nombreux et tout occupés à la contemplation de Dieu, ce qui les

<sup>19</sup> Chap. 352, 30 (*ibid.*, p. 1185). Cf. explicit: «Acabada e complida és aquesta translació del *Libre de Contemplació* d'aràbic en romanç» (*ibid.*, p. 1258).

<sup>20</sup> Chap. 352, 8 (*ibid.*, p. 1181).

rend indisponibles à l'enseignement de la multitude, fourvoyée et installée dans l'erreur: «Mais comme les hommes qui s'élèvent à l'oraison ou contemplation suprême sont peu nombreux par rapport à ceux qui ne s'y élèvent pas, et comme ceux qui se sont élevés à la contemplation suprême ne veulent pas l'abandonner, ceux qui sont dans l'erreur y demeurent et interprètent mal le sens figuré de la sainte Ecriture, faute de commentateurs (*mostradors*) qui les enseigneraient et leur montreraient l'erreur dans laquelle ils se trouvent»<sup>21</sup>.

Sens figuré et sens suprême intelligible ne doivent donc à aucun prix être confondus. Pourtant n'est-ce pas l'erreur que Lulle commet lui-même quand il identifie sens allégorique et sens anagogique sous le vocable commun de sens figuré? A s'en tenir au texte cité plus haut, on serait tenté de répondre par l'affirmative. Mais il n'en est rien. Lulle s'explique longuement sur le sens figuré de l'Ecriture dans un chapitre au titre significatif: «Comment en adorant et contemplant notre Seigneur Dieu, l'homme conçoit l'interprétation morale intellectuelle»<sup>22</sup>.

En fait, remarque Lulle ici, il existe quatre interprétations possibles de l'Ecriture: l'interprétation historique, l'interprétation tropologique, l'interprétation allégorique et l'interprétation anagogique. «Nous ne traiterons pas ici, Seigneur, de l'interprétation historique, mais plutôt de l'interprétation morale qui est la tropologie», ajoute aussitôt Lulle, qui précise: «Mais comme en roman nous appelons la tropologie interprétation morale, parce que cette expression est plus familière aux gens qui ne savent pas le latin, nous désignons toute interprétation morale sous le nom de figure intellectuelle, grâce à laquelle on peut connaître l'allégorie et l'anagogie. D'où, comme la tropologie consiste en comparaisons, —ainsi, par mont on entend prince—, comme l'allégorie consiste à entendre par un fait un autre fait de ce monde, —ainsi, par Jérusalem on entend la sainte Eglise—, et comme l'anagogie consiste à entendre l'autre monde par celui-ci, ou des objets intellectuels par des objets sensibles, celui qui veut connaître ces interprétations doit donc savoir l'art et la manière de ce chapitre et des autres qui traitent du même sujet»<sup>23</sup>.

Les quatre interprétations possibles de l'Ecriture peuvent permettre de «distinguer le vrai du faux»<sup>24</sup>, mais elles se situent à des niveaux

<sup>21</sup> Chap. 352, 9 (*ibid.*).

<sup>22</sup> Chap. 357. Titre catalan: «Com hom adorant e contemplant nostre Senyor Déus, entel.lectueja la moral exposició entel.lectual» (*OE II*, p. 1204).

<sup>23</sup> Chap. 357, 1 (*ibid.*). Les autres chapitres «qui traitent du même sujet» sont les chapitres 352 et 353.

<sup>24</sup> Chap. 357, 27: «detriar enfre ver e fals» (*OE II*, p. 1208).

différents<sup>25</sup>. Les interprétations allégorique et anagogique sont supérieures aux interprétations historique et morale. Seules, en effet, elles permettent de comprendre ce qu'a été le péché originel et ce que sera le jour de la résurrection<sup>26</sup>. Seules aussi, elles permettent de comprendre que l'essence de Dieu ne peut être connue que dans la gloire éternelle<sup>27</sup>.

Différentes l'une de l'autre, allégorie et anagogie se complètent. C'est ainsi qu'en représentant l'imperfection du monde à la raison, l'imagination lui demande de comprendre allégoriquement les vertus infinies de Dieu et par anagogie la perfection de Dieu<sup>28</sup>. Ou encore: bien que la monde extra-terrestre ne soit soumis ni à la génération ni à la corruption, la preuve est faite anagogiquement qu'il a été créé par Dieu, tout comme il est prouvé allégoriquement que Dieu existe par lui-même<sup>29</sup>.

En résumé, l'allégorie et l'anagogie représentent les deux degrés de l'interprétation symbolique selon Raymond Lulle. Reste à préciser la place et le rôle particulier de l'allégorie par rapport au sens littéral et à l'anagogie. Placée entre les deux, l'allégorie joue en quelque sorte le rôle du moyen terme dans le syllogisme. Si, en effet, le moyen terme, rouage indispensable du syllogisme, occupe successivement la place du sujet et celle du prédicat (ou inversement celle du prédicat et celle du sujet), l'allégorie traduit successivement la première et la seconde intentions. Qu'est-ce à dire? Soit l'exemple déjà cité du bras qui signifie la puissance de Dieu, des yeux qui signifient sa sagesse et du feu qui signifie son amour. S'exprimer ainsi c'est attribuer aux mots bras, yeux et feu un autre sens que leur sens littéral. Mais cet autre sens,

<sup>25</sup> Assertion illustrée par deux exemples. Le premier (chap. 357, 20) consiste à rechercher «par allégorie» laquelle des trois religions (juive, chrétienne, musulmane) est la meilleure, et «par anagogie» laquelle exprime le mieux la perfection de Dieu. L'histoire dit que Dieu s'est incarné et qu'il est mort, mais l'interprétation morale représente à l'allégorie et celle-ci à l'anagogie que Dieu n'est pas mort, qu'il n'a pas eu de mère, qu'il ne prenait pas de nourriture et qu'il n'a nullement souffert en tant que Dieu» (*ibid.*, p. 1207). Le second exemple est celui de l'hostie et du vin (chap. 357, 28): au sens historique, l'hostie n'est pas de la chair et le vin n'est pas du sang; mais au sens tropologique, l'hostie et le vin peuvent devenir de la chair et du sang sous l'effet de certaines paroles, tout comme ils deviennent chair et sang dans le corps; l'interprétation allégorique prouve ainsi à la raison la toute-puissance de Dieu, tandis que l'interprétation anagogique enfin permet de comprendre ce qu'est la toute-puissance de Dieu et de contempler son humanité glorieuse» (*ibid.*, p. 1209).

<sup>26</sup> Chap. 357, 21 (*ibid.*, p. 1207).

<sup>27</sup> Chap. 357, 22 (*ibid.*, p. 1207-1208).

<sup>28</sup> Chap. 357, 16 (*ibid.*, p. 1206-1207). On remarquera en passant que l'imagination n'est pas pour Lulle «cette maîtresse d'erreur et de fausseté» dont parle Pascal. Si elle commet des erreurs, celles-ci sont imputables à la raison elle-même (Chap. 357, 13, 15; *ibid.*, p. 1206).

<sup>29</sup> Chap. 357, 18 (*ibid.*, p. 1207).

au lieu d'être second par rapport au sens littéral, est premier; car il traduit la première intention, celle qui se porte sur Dieu, alors que la seconde se porte sur les créatures. S'exprimer allégoriquement c'est donc traduire en langage de première intention ce qui a déjà une signification en langage de seconde intention.

Cependant, par le bras, les yeux, le feu, l'allégorie peut seulement signifier la puissance, la sagesse et l'amour que Dieu répand dans les créatures, et non ce que cette puissance, cette sagesse et cet amour sont essentiellement en Dieu. Pour atteindre à cette connaissance, il faut maintenant considérer le sens allégorique ou figuré comme seconde intention et passer de celle-ci à la première, c'est-à-dire à Dieu lui-même. La puissance, la sagesse et l'amour que Dieu répand dans les créatures ne sont en effet que l'expression seconde d'un fait premier: la puissance, la sagesse et l'amour infinis de Dieu<sup>30</sup>. On passera ainsi du sens allégorique au sens suprême intelligible ou sens anagogique, en passant de la seconde intention à la première.

Tel est le but à atteindre pour qui veut prier et contempler Dieu. La voie qui y mène passe par l'allégorie comme passe par elle l'activité de l'âme.

## II. LE SYMBOLISME DES FACULTÉS DE L'ÂME

Tel est l'itinéraire de l'âme à Dieu, éclairé par le symbole et l'allégorie. Pour le suivre, encore faut-il que les facultés de l'âme, mémoire, entendement, volonté, puissent l'emprunter résolument, sans commettre d'erreurs de parcours qui rendraient aléatoire le succès de l'entreprise. C'est pourquoi il importe qu'à leur tour, mémoire, entendement, volonté, soient représentés symboliquement, allégoriquement<sup>31</sup>. Deux séries d'images différentes se présentent à nous aux chapitres 352 et 354 du *Libre de contemplació*.

### 1.—*La chambre, le cierge et le vestibule de l'âme raisonnable*

Au chapitre 352, la mémoire, l'entendement et la volonté sont respectivement représentés par une chambre, un cierge et un vestibule: «Que celui qui veut avoir l'art et la manière d'adorer et de contempler

<sup>30</sup> Chap. 352, 10, 11, 12 (*ibid.*, p. 1181-1182).

<sup>31</sup> Même idée chez Avicenne, *Livre des directives et des remarques* (trad. A.-M. Goichon, Paris, 1951) où les facultés de l'âme sont représentées par une lampe (*op. cit.*, p. 324-325).

sache diriger et commander la sensibilité pour pouvoir commander et diriger l'intellectualité vers l'oraison et la contemplation, de sorte que la mémoire soit une chambre où vous êtes et demeurez grâce au souvenir, que l'entendement soit un cierge allumé, posé au milieu de la chambre, comprenant vos honneurs, et que la volonté soit le vestibule»<sup>32</sup>.

La mémoire est donc une chambre pleine de la présence de Dieu, éclairée par la lumière d'un entendement actif, aidée par une volonté consentante. Mais qu'un conflit éclate entre les facultés de l'âme et c'en est fait de la chambre et de la lumière. Que des pécheurs veuillent contempler Dieu, comme ils «ne savent pas préparer la chambre ni allumer le cierge pour l'oraison et la contemplation que la volonté désire, alors, Seigneur, la chambre se vide de vous et demeure vide, le cierge s'éteint et les ténèbres s'installent dans la chambre, la mémoire et l'entendement s'opposent à la volonté»<sup>33</sup>. Il arrive à l'inverse que la volonté prenne le parti délibéré de fermer la chambre à Dieu. Alors, «de même que la chambre est vide quand vous n'y êtes pas, et que les ténèbres s'y installent quand on ne vous comprend pas, la volonté vous ferme la chambre et éteint le cierge quand elle ne veut pas préparer la chambre, ni allumer le cierge pour adorer et contempler vos vertus glorieuses»<sup>34</sup>.

Un accord solide doit régner entre la mémoire, l'entendement et la volonté qui illuminent «l'église intellectuelle», comparable à «l'église sensible», chambre «ouverte et illuminée de cierges, de chandelles et de lanternes»<sup>35</sup>. Et plus l'église ou «chambre intellectuelle» est pleine du souvenir de l'essence divine, de sa nature humaine et de ses vertus, plus la chambre est illuminée, plus grandes s'ouvrent les portes et plus le cierge éclaire et resplendit. La chambre est alors comparable à un tonneau de vin, car «de même que le vin coule avec plus de force d'un grand tonneau plein que d'un petit tonneau entamé, et de même que le vin du tonneau plein coule plus longtemps que le vin du tonneau entamé, de même de la chambre pleine d'oraison et de contemplation sortent plus de vertus et de bons exemples que de la chambre vide, et plus les vertus mettent-elles de temps à y manquer que dans la petite chambre vide»<sup>36</sup>.

Une image explique encore la nécessité d'un accord parfait entre

<sup>32</sup> Chap. 352, 25 (*OE II*, p. 1184).

<sup>33</sup> Chap. 352, 26 (*ibid.*).

<sup>34</sup> *Ibid.* (*ibid.*).

<sup>35</sup> Chap. 352, 27 (*ibid.*).

<sup>36</sup> Chap. 352, 28 (*ibid.*).

la mémoire, l'entendement et la volonté: c'est l'image des bons et des mauvais occupants de la chambre. «Seigneur glorieux, quand les occupants de la chambre où brûle le cierge ont allumé celui-ci et ouvert les portes, ils chassent de la chambre les mauvais occupants qui y demeuraient alors que le cierge était éteint, que les ténèbres régnaient dans la chambre et que la porte était fermée à ceux qui voulaient allumer le cierge; et après en avoir chassé les mauvais occupants, ils leur ferment la porte pour que ceux-ci n'y entrent plus et ne s'y installent pas. En effet, si les mauvais occupants entrent dans la chambre, les bons ne peuvent y entrer ni s'y installer; et, en revanche, quand les bons occupants sont dans la chambre et le cierge allumé, les mauvais occupants ne peuvent y entrer ni s'y installer, eux qui sont amoureux des ténèbres». Et Raymond Lulle d'ajouter en guise d'explication: «C'est pourquoi celui qui veut avoir l'art et la manière d'adorer et de contempler intellectuellement, doit savoir adorer par oraison ou contemplation morale, dans laquelle la mémoire est prise et liée de telle sorte qu'elle ne puisse rien faire d'autre que se rappeler l'oraison ou contemplation morale formée dans l'entendement et la volonté»<sup>37</sup>. Que la mémoire se soumette aux injonctions de l'entendement et de la volonté et il lui est possible alors de se souvenir uniquement de Dieu.

## 2.—*Les trois chambres, les trois têtes et les trois pieds de l'âme raisonnable*

Le chapitre 353, intitulé: «Comment l'homme adore et contemple les vertus de notre Seigneur Dieu par intelligence morale, allégorie et anagogie»<sup>38</sup>, propose une nouvelle image des facultés de l'âme, plus riche que la précédente et en application plus directe des conceptions énoncées plus haut. Tout le chapitre est un développement logique de cette nouvelle image qu'il convient donc d'examiner sous toutes ses faces.

La contemplation de Dieu requiert l'usage de deux figures ou vertus: l'une est une «vue sensible», l'autre est une «vue intellectuelle», ce que l'on peut traduire de toute évidence, par «intuition sensible» et «intuition intellectuelle», l'une étant «le premier oeil» et l'autre «le second»<sup>39</sup>, l'une préparant l'autre à voir la mémoire avec «trois cham-

<sup>37</sup> Chap. 352, 29 (*ibid.*, p. 1184-1185).

<sup>38</sup> Titre catalan: «Com hom per moral intelligencia e per allegoria e anigagia adora e contempla les vertuts de nostre Senyor Déus» (*OE II*, p. 1185).

<sup>39</sup> Chap. 353, 3: «Que la vista sensual sia. 1 primer u e la vista entellectual sia. 1 segon» (*ibid.*).



bres», c'est-à-dire «trois greniers», l'entendement avec «trois têtes» et la volonté avec «trois pieds»<sup>40</sup>.

Cette tripartition de la mémoire, de l'entendement et de la volonté n'est pas un fractionnement, mais une division logique, hiérarchique et fonctionnelle. D'emblée, il est dit que des trois chambres de la mémoire, «l'une soit la première, une autre la moyenne et l'autre la dernière». A dessein, l'auteur qualifie la seconde chambre de «moyenne» et la troisième de «lointaine», d'«étrangère» (*forana*), affirmant par là que la seconde chambre est intermédiaire entre la première et la dernière, et que celle-ci est la plus éloignée de la première. Il en sera fait de même des trois têtes et des trois pieds<sup>41</sup>.

Chacune de ces trois chambres, de ces trois têtes et chacun de ces trois pieds sont nantis d'une fonction particulière. Dans la première chambre, la mémoire conservera les créatures; dans la seconde, elle conservera ce que les créatures signifient des vertus divines; et dans la troisième chambre, elle conservera ce que les vertus divines signifient de Dieu lui-même. De même, la première tête de l'entendement concevra ce que signifient les créatures que la mémoire garde dans sa première chambre; la seconde tête concevra ce que les créatures signifient des vertus divines et que la mémoire garde dans sa seconde chambre; la troisième tête concevra ce que les vertus divines signifient de Dieu et que la mémoire garde dans sa troisième chambre. De même enfin, le premier pied de la volonté ira à la première chambre de la mémoire et à la première tête de l'entendement; le second pied ira à la seconde chambre et à la seconde tête; le troisième pied ira à la troisième chambre et à la troisième tête<sup>42</sup>.

Que la répartition des tâches entre chaque chambre de la mémoire, chaque tête de l'entendement et chaque pied de la volonté corresponde à un ordre, à une hiérarchie, le fait est indéniable. Ce qui est placé dans la première chambre de la mémoire l'est, en effet, en seconde intention, puisque ce sont les créatures; ce qui est mis dans la troisième chambre (Dieu), l'est en première intention; ce qui est mis dans la seconde chambre (l'image des vertus divines dans les créatures) l'est en première intention par rapport à la première chambre (qui renferme Dieu). Il est ainsi incontestable que la seconde chambre de la mémoire est au-dessus de la première, et que la troisième est au-dessus de la seconde<sup>43</sup>. C'est ce qui ressort aussi quand on com-

<sup>40</sup> Chap. 353, 2 (*ibid.*).

<sup>41</sup> Chap. 353, 3 (*ibid.*).

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Chap. 353, 12 (OE II, p. 1187). Dans le paragraphe suivant (§ 13), Lulle insiste sur le fait que la première chambre de la mémoire ne peut avoir la même va-

pare les trois chambres de la mémoire à l'individu, au genre et à l'espèce. De même, en effet, que l'individu se situe hiérarchiquement au-dessous de l'espèce et celli-ci au-dessous du genre, de même la première chambre de la mémoire est au-dessous de la seconde et celle-ci au-dessous de la troisième<sup>44</sup>. Il en est de même, bien sûr, de chaque tête de l'entendement et de chaque pied de la volonté. La première tête de l'entendement et le premier pied de la volonté ont moins d'efficacité que la seconde tête et le second pied, et ceux-ci sont moins efficaces que la troisième tête et le troisième pied<sup>45</sup>.

Tout concourt à montrer que l'activité de la troisième tête de l'entendement et du troisième pied de la volonté dans la troisième chambre de la mémoire est la cause finale, la raison dernière (*final raó*) de l'activité de la seconde tête et du second pied dans la seconde chambre, et de l'activité de la première tête et du premier pied dans la première chambre<sup>46</sup>. De même, en effet, que «la raison dernière pour laquelle la roue du moulin est mue par l'eau, et la meule par la roue, c'est la production de farine, de même la raison dernière et la première intention, qui sont ainsi dans la seconde chambre, la seconde tête et le second pied, par rapport à la première chambre, à la première tête et au premier pied, le sont pour que la troisième chambre, la troisième tête et le troisième pied soient la cause finale de la seconde chambre, de la seconde tête et du second pied<sup>47</sup>.

L'activité de la seconde chambre, de la seconde tête et du second pied n'en demeure pas moins essentielle. C'est qu'en effet si on appelle «objet moyen» (*mitjà object*), «l'objet dans lequel se réunissent le troisième et le premier, pour que le troisième objet soit vu grâce au premier», la glorieuse humanité de Dieu est cet objet moyen où apparaît le mieux la perfection divine, telle qu'elle est (troisième objet), et telle qu'elle se répand dans les créatures (premier objet). Cet objet moyen, on le recherchera donc par la voie symbolique. «Mais comme ces comparaisons et ces figures sont difficiles à interpréter, si d'aven-

---

leur que les deux autres (*ibid.*). Puis il montre (§ 14) que la différence entre l'intuition sensible et l'intuition intellectuelle, et la supériorité de celle-ci sur celle-là, expliquent la différence entre les contenus des trois chambres (*ibid.*). Lulle dira encore (§ 19) que les différences respectives qui existent entre les chambres de la mémoire, les têtes de l'entendement et les pieds de la volonté s'expliquent par la différence qui existe entre ce que les créatures représentent par elles-mêmes, ce qu'elles représentent des vertus divines et ce que ces dernières représentent de l'essence de Dieu (*ibid.*, p. 1188). Lulle reviendra enfin sur cette question aux § 28, 29, 30 (*ibid.*, p. 1190).

<sup>44</sup> Chap. 353, 17 (*OE II*, p. 1188).

<sup>45</sup> Chap. 353, 15 (*OE II*, p. 1187-1188).

<sup>46</sup> Chap. 353, 16 (*OE II*, p. 1188).

<sup>47</sup> Chap. 353, 18 (*ibid.*).

ture quelqu'un ne les comprend pas, qu'il sache revenir plusieurs fois au début du chapitre»<sup>48</sup>.

Comme si ces considérations étaient encore trop abstraites, Lulle va préciser maintenant comment il faut se représenter les différentes chambres de la mémoire, les différentes têtes de l'entendement et les différents pieds de la volonté. Chacune des chambres de la mémoire, se présente donc à l'entendement humain sous une forme particulière. C'est ainsi que la première chambre est semblable au palais du roi dans lequel les différentes pièces ont des destinations particulières: elle est donc semblable à la fois à la chambre du roi où celui-ci dort et tient parlement, à la cuisine où on prépare sa nourriture, aux lieux d'aisance et à l'étable où couchent les animaux. La seconde chambre, elle, est semblable à l'église où l'homme va prier et adorer Dieu. Quant à la troisième chambre, elle est semblable à l'Écriture «sainte et sacrée»<sup>49</sup>. De même faut-il se représenter chacune des têtes différentes des autres: «la première n'a qu'un oeil, et cet oeil est derrière; la seconde a trois yeux, l'un sur la face, l'autre sur la tête, le troisième derrière; la troisième tête est couronnée d'une très noble et très glorieuse couronne»<sup>50</sup>. De même enfin faut-il se représenter chacun des pieds différents des autres: «le premier est à l'envers, en ce que le talon est devant la pointe, comme chez l'homme qui va en arrière; le second pied est un véritable pied où la pointe est devant le talon; le troisième pied a l'allure d'une fontaine»<sup>51</sup>.

Il s'agit encore de considérer ces différentes «figures» en fonction de la cause finale, de la première et de la seconde intentions, pour savoir lesquelles sont les meilleures et «d'un plus noble emploi». Alors l'entendement comprend que le palais et l'église de la mémoire correspondent à la seconde intention, tandis que l'Écriture sainte est pour lui la première intention et la cause finale. De même, dans la couronne de l'entendement résident la première intention et la cause finale, tandis que la seconde intention est dans l'oeil unique de la première tête et dans les trois yeux de la seconde. Enfin, la seconde intention est dans le pied qui va en arrière et dans celui qui va en avant, tandis que le pied semblable à une fontaine est l'instrument de la cause finale et de la première intention<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Chap. 353, 21 (*OE II*, p. 1189).

<sup>49</sup> Chap. 353, 22 (*ibid.*).

<sup>50</sup> Chap. 353, 23 (*ibid.*).

<sup>51</sup> Chap. 353, 24 (*ibid.*).

<sup>52</sup> Chap. 353, 25 (*OE II*, p. 1189-1190). Il n'est plus question ici de la supériorité de la seconde chambre de la mémoire sur la première, de la seconde tête de l'entendement sur la première, ni du second pied sur le premier. Mais si la diffé-

Au livre (l'Écriture sainte), à la couronne et à la fontaine sont donc subordonnés le palais et l'église de la mémoire, l'œil unique et les trois yeux de l'entendement, les deux premiers pieds de la volonté. Mais, «de même que le feu ne pourrait échauffer ni brûler quoi que ce soit sans se combiner aux autres éléments, de même l'âme ne pourrait posséder ni livre, ni couronne, ni fontaine sans le palais ni l'église, sans l'œil unique de la première tête ni les trois yeux de la seconde; car de même que la cause finale ne pourrait venir en acte sans un artisan (*faedor*), une matière et une forme, de même il ne pourrait y avoir en l'âme de livre, de couronne, ni de fontaine sans les autres objets»<sup>53</sup>. Autrement dit, on ne peut atteindre au sens suprême (sens anagogique), aux ultimes symboles du livre saint, de la couronne de majesté et de la fontaine de vie, sans passer préalablement par un symbolisme plus patent, un sens figuré au premier degré, ce qui est proprement l'allégorie.

D'ailleurs, si le sens suprême repose sur un premier sens figuré, il le révèle aussi, tout comme la première intention révèle la seconde. Mais celle-ci, à son tour, révèle la première intention. D'où la nécessité d'une dialectique permanente, d'un passage alterné de la première intention à la seconde et de la seconde à la première. Car, de même que la forme de l'épée, par son aspect même, révèle la matière dont elle est faite, le travail de l'artisan qui l'a réalisée et sa finalité, «de même le livre, la couronne et la fontaine, où résident la première intention et la cause finale» révèlent par eux-mêmes les autres «figures» où réside la seconde intention; «et de même que les figures où réside la première intention révèlent celles où réside la seconde, de même les figures où réside la seconde intention révèlent celle où réside la première». S'il en est donc ainsi, ajoute Lulle, celui qui désire interpréter les unes et les autres figures, c'est-à-dire connaître le sens suprême, mystique, anagogique, et le sens moyen, figuré, allégorique, que celui-là sache reconnaître «dans quelles figures réside la première intention, et dans lesquelles réside la seconde»<sup>54</sup>.

Mais toute la question n'est-elle pas là? Est-il possible à l'homme de connaître ici-bas le sens suprême des choses, ou ne doit-il pas se contenter plutôt d'en dépasser d'un degré le sens littéral pour s'installer dans un monde moyen, intermédiaire entre l'apparence des choses terrestres et la réalité transcendante de la divinité? Ce monde

---

rence a disparu, c'est que première et seconde chambres, première et seconde têtes, premier et second pieds jouent le même rôle de prémisses (seconde intention) pour aboutir à une conclusion (cause finale ou première intention).

<sup>53</sup> Chap. 353, 26 (*OE II*, p. 1190).

<sup>54</sup> Chap. 353, 27 (*ibid.*).

n'est-il pas déjà figuré en l'homme, corps et âme, aspirant au bonheur suprême et craignant le malheur éternel? Lulle nous le présente sous la forme de symboles dont il nous laisse, cette fois-ci, la liberté d'interprétation.

### III. LE COMBAT DU CORPS ET DE L'ÂME

Encadrés par les considérations théoriques qu'on vient de lire, apparaissent aux chapitres 354, 355 et 356 les représentations allégoriques de trois sujets qui retiennent l'attention de Lulle<sup>55</sup> et dont le premier est le combat du corps et de l'âme. Comment se présente celui-ci, ou plutôt comment l'homme le conçoit-il quand il adore et contemple Dieu moralement, allégoriquement et anagogiquement<sup>56</sup>?

#### 1.—*Le récit*

Trois jeunes filles, très nobles et très belles, sont au sommet d'une haute montagne. La première évoque ce que la seconde comprend et ce que la troisième veut. La seconde comprend ce que la première évoque et ce que la troisième veut. La troisième veut ce que la première évoque et ce que la seconde comprend. Ce que la première jeune fille évoque c'est la montagne elle-même, que la seconde jeune fille comprend et que la troisième aime<sup>57</sup>.

L'une des trois jeunes filles monte et descend à travers la montagne, au pied de laquelle elle aperçoit un grand arbre, très beau et très haut, garni de feuilles, chargé de fleurs et de fruits, arrosé de sources et de ruisseaux. La jeune fille remarque aussi un animal qui sort d'un grand bois et s'approche de l'arbre. Le cou de cet animal ressemble au fléau d'une balance. A l'extrémité droite est une tête d'homme, à l'extrémité gauche une tête d'animal. Tandis que l'animal s'approche de l'arbre, il lève alternativement une tête et baisse l'autre<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Chap. 354 (*ibid.*, p. 1191-1195), 355 (*ibid.*, p. 1195-1200) et 356 (*ibid.*, p. 1200-1204).

<sup>56</sup> Titre du chap. 354: «Com hom adorant e contemplat son Déu glorios per moral e l'legoria e anigogia intel·ligencia, entel·lectueja lo contrast qui es enfrel cors e l'ànima» (*ibid.*, p. 1191). L'idée d'une lutte entre le corps et l'âme, qui se traduit par un combat entre les vertus et les vices, est ancienne. C'est en effet une des idées fondamentales du christianisme, comme l'a remarqué Emile Mâle (*L'art religieux du XIIIe siècle en France*, nouv. éd., Paris, 1968, I, p. 202). Prudence a décrit, on le sait, ce combat dans sa *Psychomachie* (Patrologie Latine, t. LX, col. 19 et suiv.). Les théologiens et les artistes du XIIIe siècle s'en inspirèrent souvent (Emile Mâle, *ouvrage cité*, p. 201-253). Raymond Lulle n'échappe pas à la règle.

<sup>57</sup> Chap. 354, 2-3 (*OE II*, p. 1191).

<sup>58</sup> Chap. 354, 3-4 (*ibid.*).

En examinant de plus près la tête gauche de l'animal, la jeune fille y voit deux échelles dressées dont l'une a quatre barreaux et l'autre cinq. Sur la première échelle sont deux bêtes différentes, sur la seconde il y en a cinq. Sur la tête droite de l'animal, la jeune fille aperçoit aussi deux échelles dressées, mais chacune d'elles a cinq barreaux. Sur la première sont trois reines, très belles, très bonnes et très noblement vêtues. Sur la seconde échelle il y a quatre reines, très belles et très noblement vêtues également, mais qui sont au service des trois autres. Ces sept reines sont différentes les unes des autres<sup>59</sup>.

Tandis que la jeune fille a observé l'animal, celui-ci s'est approché de l'arbre. Il lève la tête droite pour permettre aux sept reines de grimper à l'arbre et d'y manger fleurs et fruits à leur convenance. Il tient en même temps la tête gauche au ras du sol, ce qui interdit aux sept bêtes d'atteindre l'arbre. Affamées, elles crient jusqu'à ce que l'animal leur permette de grimper sur l'arbre où elles dévorent les feuilles et les branches, saccageant les fleurs et les fruits<sup>60</sup>.

Devant ce spectacle, les sept reines, qui sont maintenant à terre, exigent de remonter sur l'arbre. D'où un mouvement de balancier qui se reproduit plusieurs fois et devient le point de mire des trois jeunes filles: celle qui court à travers la montagne observe le manège, une autre l'évoque et la troisième en rit<sup>61</sup>.

Les sept reines décident de combattre les sept bêtes, et celles-ci s'apprêtent au combat. Des trois jeunes filles, l'une regarde le spectacle, l'autre l'évoque et la troisième en sourit. Une des sept reines préconise de confectionner un étendard rouge: sur une face figurera le soleil et sur l'autre la lune. Une dame, très belle, très bonne et très vertueuse, à cheval sur une bête très belle et très douce, portera l'étendard. Une autre reine préconise que toutes se munissent d'armes contraires à celles des sept bêtes. Chacune d'elles s'armera respectivement de foi, d'espérance, de charité, de justice, de sagesse de force et d'espérance<sup>62</sup>.

De leur côté les sept bêtes confectionnent un étendard noir avec, sur une face un homme précipité la tête en bas et les pieds en l'air, et sur l'autre un serpent. L'étendard est porté par une bête noire qui enfourche une femme à quatre pattes. Les sept bêtes se munissent d'armes contraires à celles des sept reines<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> Chap. 354, 5-6 (*ibid.*).

<sup>60</sup> Chap. 354, 7 (*ibid.*, p. 1191-1192).

<sup>61</sup> Chap. 354, 8 (*ibid.*, p. 1192).

<sup>62</sup> Chap. 354, 9-11 (*ibid.*).

<sup>63</sup> Chap. 354, 12 (*ibid.*).

Les trois jeunes filles voudraient savoir quelle sera l'issue du combat entre les reines et les bêtes. La victoire devrait revenir aux sept reines, mais l'une des bêtes est particulièrement difficile à vaincre. L'une des jeunes filles voudrait savoir quelle est la dame qui porte l'étendard rouge. Une autre lui répond: —Elle est la soeur de la femme que chevauche la bête noire, et celle-ci est la soeur de la bête qu'elle chevauche.—Comme l'une des jeunes filles s'étonne de ce fait, une autre lui répond que le contraire aurait pu se produire. Les trois jeunes filles se concertent alors pour savoir comment elles pourraient aider les reines à vaincre. Elles décident de prier et de contempler du haut de la montagne «les fleuves, les rivières, les arbres, les fleurs, les fruits, les prés, les talus et les bois»<sup>64</sup>.

Le combat commence entre les sept reines et les sept bêtes. Six d'entre elles sont rapidement vaincues, mais la dernière ne peut l'être. Le combat continue donc, avec des fortunes diverses, selon que les trois jeunes filles prient avec force ou pas. L'une des sept reines se fait remarquer par son ardeur à combattre la bête la plus dangereuse<sup>65</sup>.

Mais voilà que les jeunes filles s'endorment. L'une des reines les transporte, endormies, dans une grande forêt, très éloignée de là. Et tandis que les jeunes filles dorment, les sept bêtes sont victorieuses des sept reines, détruisent leur étendard, désarçonnent la dame qui le portait, la font chevaucher par la bête qu'elle chevauchait, ligotent la tête droite de l'animal, brisent les échelles sur lesquelles étaient les reines, dévorent les feuilles et les branches de l'arbre, et saccagent de nouveau les fleurs et les fruits. Sur le point d'être vaincues, les reines décident de faire ramener les jeunes filles, réveillées, sur la montagne. La reine qui les avait emmenées, endormies, dans la forêt, va les chercher. En route, elle rencontre des bêtes étranges et laides mais elle ramène les jeunes filles qui, de nouveau, pourront prier<sup>66</sup>.

Le retour des jeunes filles redonne vigueur et force aux sept reines mais pas assez cependant pour que celles-ci se rendent victorieuses des sept bêtes et plus spécialement de la plus dangereuse d'entre elles. Les trois jeunes filles décident alors que l'une d'elles aidera à combattre sur le terrain cette bête dangereuse entre toutes. Celle-ci est finalement vaincue, et, avec elle, toutes les autres. Les reines grimpent à l'arbre pour y manger des fleurs et des fruits, ce dont les jeunes filles se réjouissent sur la montagne<sup>67</sup>.

<sup>64</sup> Chap. 354, 13-18 (*ibid.*, p. 1192-1193).

<sup>65</sup> Chap. 354, 19-21 (*ibid.*, p. 1193-1194).

<sup>66</sup> Chap. 354, 22-24 (*ibid.*, p. 1194).

<sup>67</sup> Chap. 354, 25-27 (*ibid.*).

Deux bêtes sauvages, très étranges, sortent alors d'une forêt. L'une est moitié noire, moitié jaune; l'autre est moitié verte, moitié blanche. Les deux bêtes se combattent avec des fortunes diverses, mais c'est finalement la bête noire et jaune qui est victorieuse. Elle vainc aussi l'animal à deux têtes et le dépèce en deux moitiés. De l'une, elle fait quatre parts qu'elle emporte dans la forêt; de l'autre, elle ne fait rien. Mais un grand oiseau emporte cette moitié de l'animal et les sept reines dans une forêt où seront également les trois jeunes filles. Celles-ci demandent que l'une des reines aille chercher sur la montagne la pomme qu'elles y mangeaient. Ayant retrouvé leur pomme, les jeunes filles sont conduites par deux reines sur une montagne plus belle et plus agréable encore que celle où elles se trouvaient auparavant<sup>68</sup>.

## 2.—*L'interprétation*

Tel est, résumé, le récit allégorique que Raymond Lulle propose pour figurer le combat de l'âme et du corps. Voyons s'il est possible sans trop de risques d'en interpréter le symbolisme, en examinant tour à tour le décor et les personnages.

Le décor c'est essentiellement une montagne et, au pied de la montagne, un arbre. Celui-ci est-il l'arbre de la connaissance naturelle, le symbole de la nature figurée par les quatre éléments que seraient ici les branches, les feuilles, les fleurs et les fruits? Comme l'air et le feu sont au-dessus de la terre et de l'eau, les fleurs et les fruits, appréciés des reines, seraient aussi supérieurs aux branches et aux feuilles, mets de prédilection des bêtes. Quant à la montagne, elle pourrait bien figurer le siège de l'âme raisonnable et de ses trois facultés: la mémoire, l'entendement et la volonté. Mais que représente la seconde montagne de la fin du récit, «plus belle et plus agréable» que la première? Le paradis, sans doute, où l'âme pourra se rassasier du fruit de la connaissance, la pomme, dont elle a pu seulement goûter ici-bas. Comme en arrière plan enfin, apparaît la forêt, lieu d'exil, de sommeil et de mort.

Que signifient les personnages? Et d'abord les trois jeunes filles? Elles symbolisent à n'en pas douter la mémoire, l'entendement et la volonté. Celle qui monte et descend à travers la montagne est l'entendement<sup>69</sup>. Toutes trois sont solidaires l'une de l'autre.

<sup>68</sup> Chap. 354, 28-30 (*ibid.*, p. 1194-1195).

<sup>69</sup> Thème platonicien de la dialectique ascendante et descendante, qui figurait déjà au chapitre 352 (v. ci-dessus n. 15) et qui figure aussi chapitre 358 (*OE II*, p. 1209-1214).



Symbole des facultés de l'âme raisonnable, les trois jeunes filles vont au secours des sept reines, image des sept vertus humaines: les trois vertus théologales et les quatre vertus cardinales, qui combattent les sept bêtes, c'est-à-dire les sept péchés mortels. Voilà qui est clair. Mais si on entre dans le détail de l'allégorie, les questions ne manquent pas. Pourquoi les sept bêtes sont-elles réparties en deux groupes respectifs de deux et cinq, sur des échelles qui ont respectivement quatre et cinq barreaux, alors que les sept reines sont réparties en deux groupes respectifs de trois et quatre, sur des échelles dont chacune a cinq barreaux? De plus, s'il est une reine plus intrépide, plus ardente au combat que les autres, qui est-elle? Enfin, puisque parmi les sept bêtes, il en est une plus dangereuse que les autres, de qui s'agit-il?

La première de ces questions comporte en réalité deux interrogations. Pourquoi les sept reines ont-elles à leur disposition deux échelles qui totalisent dix barreaux, tandis que les sept bêtes disposent de deux échelles qui n'ont au total que neuf barreaux? Pourquoi ensuite les unes et les autres se répartissent-elles respectivement par groupes de trois et de quatre, de deux et cinq?

Pourquoi donc les sept reines, c'est-à-dire les sept vertus humaines, disposent-elles de dix barreaux, au lieu que neuf seulement sont à la disposition des sept bêtes, c'est-à-dire des sept péchés mortels? Peut-être n'est-il pas trop hasardeux d'avancer que les neuf barreaux dévolus aux péchés sont l'image des neuf cieux, connus des savants depuis Ptolémée, alors que le barreau supplémentaire mis à la disposition des vertus représenterait l'empyrée, séjour immobile de Dieu, des anges et des saints, connu seulement des philosophes et des théologiens<sup>70</sup>. Ainsi serait marquée d'emblée la supériorité des sept reines qui, aux yeux des trois jeunes filles, devraient se rendre victorieuses des sept bêtes. Celles-ci, expression du corps humain, ne peuvent se mouvoir que dans la limite du monde physique, représenté par les neuf dieux. Les vertus, en revanche, doivent permettre à l'âme hu-

<sup>70</sup> Les neuf cieux connus des savants depuis Ptolémée sont les sept cieux des sept planètes (la Lune, Mercure, Vénus, le Soleil, Mars, Jupiter et Saturne), le ciel des étoiles fixes ou firmament, le cercle du Zodiaque ou cristallin. Les philosophes et les théologiens du moyen âge y ajoutent un dixième ciel, l'empyrée. Cf. R. L., *Doctrina peruil*, cap. 98. *De angels*, 1: «aquests àngels estan devant Déu en lo cel emperial on estan los sants de gloria; lo qual cel no s mou, e es sobre lo cel crestalli, qui es vel de lugor e de resplendor e noes movable; e aquest cel crestalli es sobre lo cel qui es del fermament en lo qual son les esteles que tu veus e qui s mou; e aquest tery cel es sobre los. vij. cels qui son los cels de les. vij. planetes que tu veus» (*Obres de R. L. Edició original*, t. I, Palma, 1906, p. 191; cf. mon édition de la *Doctrina d'enfant*, Paris, 1969, p. 223).

maine d'accéder au ciel supérieur, à l'empyrée, et de se trouver, tout comme les anges et les bienheureux, en présence de Dieu.

Que les sept reines se répartissent en deux groupes de trois et de quatre, cela est conforme à la répartition traditionnelle des vertus en trois vertus théologiques et quatre vertus cardinales, d'autant que Raymond Lulle nous dit que les reines du deuxième groupe sont au service de celles du premier. Mais que veut-il dire quant il répartit les sept bêtes en un groupe de deux et en un groupe de cinq? C'est dire en tout cas que deux vices se détachent des autres et que peut-être est-ce parmi ces deux-là qu'il faut rechercher la bête la plus difficile à vaincre, celle qui sera en définitive vaincue par la reine la plus intrépide, la plus ardente au combat. Mais qui est cette dernière? En commençant par répondre à cette question il sera peut-être possible de répondre aux autres, car, nous dit encore Lulle, les reines et les bêtes se sont munies d'armes contraires.

Les reines se sont munies de foi, d'espérance, de charité, de justice, de prudence, de force et de tempérance. La foi est citée en premier lieu. Cela se comprend. La foi ne surpasse-t-elle pas l'entendement, ne permet-elle pas d'aimer Dieu par dessus tout, ne permet-elle pas de voir directement Dieu, comme l'écrit Lulle dans la *Doctrina pueril*<sup>71</sup>? Et puis n'est-il pas courant de parler de l'ardeur de la foi, de cette foi capable de soulever les montagnes? Il est donc normal que de toutes les vertus, elle soit celle qui conduit les autres au combat contre les vices et à la victoire sur eux.

Mais quel est donc le vice le plus difficile à vaincre, celui dont la destruction réclame le plus d'ardeur de la part de la foi? Lequel choisir parmi la gourmandise, la luxure, l'avarice, la paresse, l'orgueil, l'envie et la colère?<sup>72</sup> Ce ne peut être, semble-t-il, que le vice qui s'oppose le plus directement à la foi. Or, ce ne saurait être la gourmandise, «désir intempéré de boire et de manger»<sup>73</sup>, vaincu par la tempérance. Ce ne saurait être l'avarice, à laquelle s'oppose tout naturellement la charité. Ce ne peut être non plus ni l'orgueil, ni l'envie, ni la colère, dont les opposants les plus normaux sont l'espérance, la justice ou la

<sup>71</sup> *Doctrina pueril*, cap. 52. *De fe*, 7: «Fe sobre puja, en est mon, enteniment, car més pot hom per fe amar Deu que per enteniment membrar Deu: e fe creu Deu sens mitjà» (éd. citée, p. 90; cf. mon édition de la *Doctrina d'enfant*, p. 113).

<sup>72</sup> Je cite ici les vices ou péchés mortels dans l'ordre où ils sont cités dans la *Doctrina pueril* (éd. citée, p. 105-118; cf. mon édition de la *Doctrina d'enfant*, p. 129-142).

<sup>73</sup> *Doctrina pueril*, cap. 60. *De glutunía*, 1: «Glutunía es destrempat desig en menjar e en boure, menjant e bevent més que nos cové» (édition citée, p. 105; cf. mon édition, p. 129).

prudence<sup>74</sup>. Ce pourrait être le péché de luxure, dont on sait ce qu'il a été pour Lulle et dont il écrit dans la *Doctrina pueril*: «Tant est mauvais le péché de luxure qu'il ne meurt pas de vieillesse»<sup>75</sup>. Mais il est une vertu qui s'oppose tout spécialement à la luxure, c'est la force de caractère: «Aimable fils, écrit Lulle, si tu veux être fort dans le combat que mène ton âme contre la chair du monde et du diable, aie la force en ton coeur»<sup>76</sup>.

Il ne reste donc plus face à face, si l'on ose dire, que la foi et la paresse. Mais pourquoi un vice aussi anodin, en apparence, que la paresse, est-il si difficile à combattre qu'il faille lui opposer la vertu suprême, la foi? Le paresseux est-il si redoutable? Certes, la sagesse des nations proclame que l'oisiveté est mère de tous les vices, mais cela ne suffit pas à justifier l'intervention résolue et ardente de la foi. Si celle-ci intervient précisément contre la paresse, c'est que la paresse est pour l'homme du moyen âge tout autre chose que ce qu'elle est pour nous. Reportons-nous une fois de plus à la *Doctrina pueril*, au chapitre 63. Bien que le mot *peresa* (du latin *pigritia*) soit aussi ancien en catalan que l'espagnol *pereza* ou le français *paresse*, ce n'est pas lui qu'on trouve ici, mais le mot *accidia*, dont l'équivalent en ancien français est *accide*<sup>77</sup>. De ce vice, Lulle nous dit qu'il est le plus grand signe de damnation qui soit, ajoutant que «par son contraire est mieux signifié le salut que par n'importe quelle autre vertu»<sup>78</sup>. Cette vertu qui, mieux qu'une autre, peut conduire l'homme au salut, c'est, bien entendu, la foi. Et si elle combat tout spécialement l'accide, ou paresse, c'est que, comme l'a excellemment montré M. Robert Ricard dans une étude essentielle, complétée récemment par une autre,

<sup>74</sup> On peut opposer sans difficulté l'espérance à l'orgueil, la justice à l'envie et la prudence à la colère, en se référant à Raymond Lulle. L'espérance n'est-elle pas, en effet, ce par quoi l'homme «a plus confiance en Dieu qu'en lui-même» (*Doctrina pueril*, cap. 53, 5, éd. citée, p. 92; *mon éd.*, p. 114), tandis que l'orgueilleux recherche «la solitude et la singularité et ne trouve ni son pareil ni son égal» (*ibid.*, cap. 64, 2, *ibid.*, p. 113; *ibid.*, p. 136)? Quant à la justice, elle «consiste à rendre à chacun ce qui est son dû» (*ibid.*, cap. 55, 1, *ibid.*, p. 95; *ibid.*, p. 118), alors que: «l'envie consiste à désirer à tort le bien d'autrui qu'on ne mérite pas» (*ibid.*, cap. 65, 1, *ibid.*, p. 115; *ibid.*, p. 139). Si la colère, enfin, «est un trouble de la pensée» (*ibid.*, cap. 66, 1, *ibid.*, p. 117; *ibid.*, p. 140), la prudence «défend le sage patient par un sentiment fort et ferme contre la folie, la colère, le souci, qui s'accordent à troubler la volonté et à aveugler l'intelligence» (*ibid.*, cap. 56, 6, *ibid.*, p. 98; *ibid.*, p. 121-122).

<sup>75</sup> *Ibid.*, cap. 61, 2 (*ibid.*, p. 107; *ibid.*, p. 131).

<sup>76</sup> *Ibid.*, cap. 57, 2 (*ibid.*, p. 99; *ibid.*, p. 122).

<sup>77</sup> *Ibid.*, cap. 63. *De accidia* (*ibid.*, p. 111); *Doctrina d'enfant*, (63); *De accide* (*ibid.*, p. 134).

<sup>78</sup> *Doctrina pueril*, cap. 63, 1: «Aquest vici significa pus fortment senyal de dampnacio que negun altre vici, e per son contrari es mils significada salvacio que per neguna altra vertut» (*ibid.*, p. 111; *ibid.*, p. 134).

l'accide ou paresse doit s'entendre au moyen âge comme «la négligence et la tiédeur dans l'accomplissement des devoirs religieux»<sup>79</sup>. Nul doute alors que la foi ait quelque raison particulière de combattre la paresse et que celle-ci soit si difficile à vaincre. On peut admettre enfin que les deux bêtes qui sont sur l'échelle à quatre barreaux représentent la paresse et la luxure, si l'on veut bien se souvenir que celle-ci, sous la forme de la prostitution et de l'adultère, est fréquemment considérée dans la Bible comme le symbole de l'idolâtrie<sup>80</sup>.

Reines et bêtes vont au combat derrière des porte-étendard dont le symbolisme semble évident. Celui des reines est une dame vertueuse montée sur une bête douce. Sans doute faut-il entendre par là la beauté et la douceur de la vertu, grâce à laquelle l'homme se rend maître des autres créatures. L'étendard est rouge, couleur de la plénitude et de la puissance, avec sur une face le soleil, Jésus-Christ peut-être, et sur l'autre face la lune, image de l'Église sans doute? Le porte-étendard des bêtes est une bête noire chevauchant une femme à quatre pattes: c'est la bestialité triomphante, à n'en pas douter. L'étendard est noir, symbole du malheur et de la mort, avec sur une face l'homme précipité dans sa chute du paradis, et sur l'autre face le serpent, responsable de cette chute. Que la cavalière soit la soeur de la femme à quatre pattes, cela peut bien signifier, je crois, la dualité de l'homme, ange et bête.

Pour terminer, examinons l'animal à deux têtes. Image de l'homme, qui balance entre l'humanité et la bestialité, parce qu'il est double, corps et âme. A la mort, il se sépare en deux moitiés, signe d'égalité sans doute entre le corps et l'âme. De la première moitié, il est fait quatre parts: les quatre éléments dont est constitué tout être sublunaire. La bête noire et jaune, symbole de la mort et de la corruption (?), les emporte dans la forêt où elles vont se décomposer et reparaître plus tard sous une autre forme, car la victoire de la bête noire et jaune sur la bête verte et blanche, symbole de la vie et de la génération (?), n'est jamais définitive<sup>81</sup>. La seconde moitié de l'homme est emportée par un grand oiseau: l'âme est emportée par un ange dans une grande forêt, le purgatoire (?), avant de se trouver pour toujours sur la montagne la plus agréable qui soit, le paradis. Mais quelles sont

<sup>79</sup> R. Ricard, *Les péchés capitaux dans le «Libro de Buen Amor»*, Les lettres Romanes, t. XX, Louvain, 1966, p. 5-37 (la définition citée est tirée de la p. 7). La seconde étude de M. Ricard a pour titre: *En Espagne: jalons pour une histoire de l'accidie et de la paresse*, Revue d'Ascétique et de Mystique, t. 45, Toulouse, 1969, p. 27-45. Dans ses deux études, l'auteur se réfère à Lulle.

<sup>80</sup> Cf. notamment *Jérémie*, § 2, 20; § 3, 6-11. *Osée*, § 1, 2; § 2, 7; § 4., 15.

<sup>81</sup> La nature est en effet semblable à unerouge qui se meut par génération et corruption. Cf. *Doctrina pueril*, cap. 77, 7: «lo moviment en cors natural es roda qui no cessa per manera de generacio e corrupcio» (*éd. citée*, p. 138; *mon éd.*, p. 161).

ces deux reines qui l'y conduisent, l'Écriture et l'Église? Il paraît difficile d'aller ici encore au-delà d'une simple hypothèse.

On conviendra en tout cas de la richesse d'un récit, au demeurant rigoureusement construit, qui témoigne de l'exubérance d'une imagination contrôlée par la raison. La même richesse se retrouve dans les deux autres récits du *Libre de contemplació*<sup>82</sup>.

#### IV. LA VOIE DU PARADIS

##### 1.—*Le récit*

Trois dames se présentent devant un palais agrémenté de sources et de vergers. Dans ce palais est une reine qui tient une épée dans sa main droite, une pomme dans sa main gauche et un livre sur sa poitrine. Ce livre contient quatre figures. Dans la première, «l'Un est en Trois et le Trois en Un»; dans la seconde, «l'Un vient du Trois en Un et en Trois»; dans la troisième, «Un et Trois, Trois et Un, font Un»; dans la quatrième figure enfin, «Un est en Deux, et Deux sont en Un». Qui veut entrer dans le palais, image du paradis, devra découvrir le sens de ces figures<sup>83</sup>.

La première dame va se tromper maintes fois dans leur interprétation, mais, touchée par sa bonne volonté, la reine lui permet d'entrer dans le palais<sup>84</sup>. La seconde dame veut entrer à son tour. Mais, incapable d'interpréter correctement les figures et ne le désirant d'ailleurs pas, elle est refoulée par la reine et devient la proie d'un dragon noir et d'autres bêtes horribles<sup>85</sup>. La troisième dame découvre progressivement la signification des quatre figures. La reine la récompense en lui remettant l'épée, la pomme et le livre, et en la faisant entrer dans le palais<sup>86</sup>.

Dans le palais, la dame aperçoit un arbre: *l'Arbre de lumière*, un animal vêtu de blanc et de vermeil, porteur du livre à quatre figures, trois fontaines, dont l'une déverse de la lumière, une autre de l'eau, la troisième du sang. Elle remarque aussi quatre sortes d'oiseaux: des oiseaux lumineux, des oiseaux blancs, des oiseaux rouges, des oiseaux blancs et rouges. Les oiseaux lumineux s'abreuvent à la première sour-

<sup>82</sup> Ces deux récits: la voie du paradis, le ciel et l'enfer, font l'objet des chapitres 355 et 356 (*OE II*, p. 1195-1204). Ils ont été traduits en grande partie par L. Sala-Molins (*Lulle*, Paris, 1967, p. 166-181).

<sup>83</sup> Chap. 355, 1-3 (*O II*, p. 1195).

<sup>84</sup> Chap. 355, 4-12 (*ibid.*, p. 1195-1197).

<sup>85</sup> Chap. 355, 13-15 (*ibid.*, p. 1197-1198).

<sup>86</sup> Chap. 355, 16-27 (*ibid.*, p. 1198-1199).

ce, les oiseaux blancs à la seconde, les oiseaux rouges à la troisième, tandis que les oiseaux blancs et rouges s'abreuvent aux trois sources<sup>87</sup>.

La dame aperçoit enfin celle qui l'a précédée dans le palais. Celle-ci, luxueusement parée, se tient devant l'animal vêtu de blanc et de vermeil. Dans une main elle tient une épée plus grande que celle de la seconde dame et dans l'autre une pomme moins grosse. Ce qui fait la seconde dame se réjouir doublement: de ce que l'épée de sa compagne est plus grande que la sienne et de ce que sa pomme est plus grosse que celle de sa compagne<sup>88</sup>.

## 2.—Les symboles et leur interprétation

Décor, personnages, couleurs et nombres, ici encore tout est symbole. Et puisque Lulle indique au début du chapitre que, pour contempler la voie du paradis il convient de former quatre figures avec les trois nombres: un, deux, trois, on peut penser aux quatre évangiles et au mystère de la Trinité. Le palais, agrémenté de sources et de vergers, est évidemment l'image du paradis et de ses délices.

Mais que sont l'animal vêtu de blanc et de vermeil, l'*Arbre de lumière* et les trois fontaines? L'animal vêtu de blanc —symbole de la pureté—, de vermeil —symbole de la royauté—, et porteur du livre aux quatre figures —les Evangiles, la Bonne Nouvelle-peut, je crois, être l'image de Jésus-Christ, l'Agneau de l'Apocalypse. L'*Arbre de lumière* fait penser aux textes, nombreux, où Dieu est identifié à la lumière<sup>89</sup> et à ce texte du *Livre de la Sagesse*: «Au lieu de ces ténèbres, tu donnas aux tiens une colonne flamboyante, pour leur servir de guide en un voyage inconnu»<sup>90</sup>. L'*Arbre de lumière* pourrait donc être ici le symbole de Dieu, pur Esprit, alors que les trois fontaines seraient l'image de Dieu incarné. Ne trouve-t-on pas en effet dans la *Première épître de Saint Jean* (§ 5, 5-8) ceci qui s'apparente aux trois fontaines du récit lullien: «Quel est le vainqueur du monde, sinon celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu? C'est lui qui est venu par eau et par sang: Jésus-Christ non avec l'eau seulement, mais avec l'eau et le sang. Et c'est l'Esprit, qui rend témoignage, parce que l'Esprit est la vérité. Il y en a ainsi trois à témoigner: l'Esprit, l'eau, le sang, et ces trois sont d'accord». Ici, les trois fontaines déversent la lumière, c'est-à-dire l'Esprit, l'eau et le sang. Elles sont l'image de Dieu, source triple et

<sup>87</sup> Chap. 355, 28-29 (*ibid.*, p. 1199-1200).

<sup>88</sup> Chap. 355, 30 (*ibid.*, p. 1200).

<sup>89</sup> Notamment *Exode*, § 13, 21-22; *Proverbes*, § 4, 18-19; *Evangeli selon saint Jean*, § 1, 4, 9; *Première épître de saint Jean*, § 1, 5.

<sup>90</sup> *Sagesse*, § 18, 3.

une à laquelle devraient s'abreuver tous les hommes. Mais il en est parmi eux qui, semblables aux oiseaux du récit, s'abreuvent uniquement à l'une des trois sources, dédaignant les deux autres. Ce sont les oiseaux de lumière, les oiseaux blancs et les oiseaux rouges, symboles, je crois, des hommes qu'on désignait en grec sous les noms de *pneumatiques*, *psychiques* et *hyliques*<sup>91</sup> et qu'on pourrait qualifier de *spirituels*, *d'intellectuels* et de *charnels*. Seuls, les oiseaux blancs et rouges, à la fois âmes et corps, s'abreuvent aux trois sources, symbole de Dieu incarné.

Reste à identifier la reine, gardienne du paradis et les trois dames aux destinées si différentes. La reine, serait-ce la Vierge, l'Eglise? Ne serait-elle pas plutôt la Révélation, qui se présente avec l'épée, signe de la crainte de Dieu (exprimée par l'Ancien Testament), le livre à quatre figures, c'est-à-dire les Evangiles, et la pomme, signe de la connaissance suprême qu'on peut acquérir par la foi? Quant aux trois dames, elles figurent la destinée humaine, heureuse ou malheureuse. La première dame c'est l'âme médiocre, qui n'a pas démérité du paradis, mais qui est astreinte à attendre son entrée. La seconde dame est l'âme irrémédiablement condamnée à l'enfer, figuré ici par un dragon et des bêtes horribles. La troisième dame enfin ce ne peut être que l'âme vertueuse et lucide, accueillie d'emblée au paradis, puisqu'elle a compris le sens de la Révélation.

## V. LE CIEL ET L'ENFER

### 1.—*Le récit*

Sur une montagne, un ermite est en prière et en contemplation. Dans la vallée sont trois jeunes filles, cinq dames, cinq bêtes et un dragon à trois têtes. Tous pleurent et se lamentent. L'ermite, heureux, jette un regard dans la vallée. Il y aperçoit les jeunes filles, les dames, les bêtes et le dragon, et aussi l'animal vêtu de blanc et de vermeil, dont il a été question au chapitre précédent<sup>92</sup>.

L'ermite observe attentivement les trois jeunes filles. L'une évoque les deux autres, en est tourmentée et tourmente les deux autres. La seconde voit ce que les deux autres font, en est tourmentée à son tour et tourmente également les deux autres. Quant à la troisième, elle déteste les deux autres, en a du tourment et tourmente aussi les deux autres.

<sup>91</sup> Cf. *La sainte Bible* (traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem), Paris, 1961, p. 1606, n.e.

<sup>92</sup> *Libre de contemplació*, chap. 356, 1-3 (*OE II*, p. 1200).

Chacune des jeunes filles est donc tourmentée de trois manières différentes, ce qui donne à l'ermite une nouvelle occasion d'être heureux. Mais plus l'ermite manifeste son bonheur et plus les jeunes filles sont conscientes de leur malédiction<sup>93</sup>.

L'ermite observe ensuite les cinq dames. La première a quatre mains, et tient dans chaque main un couteau. Elle se blesse avec ces couteaux et de ses blessures sortent des flammes et des glaçons. La deuxième dame est affligée du sort de la première. La troisième calcule la peine que la deuxième endure et la trouve infinie. La quatrième est en proie à la colère, à la tristesse et au désespoir. La cinquième enfin afflige et tourmente les quatre autres<sup>94</sup>.

Les cinq bêtes sont maigres, chétives, couvertes de crasse. De leurs corps jaillissent des flammes. Le dragon a trois têtes et une longue queue en flamme. Dans ses trois gueules, il engloutit les trois jeunes filles. Il tue aussi les cinq dames et les cinq bêtes et en est profondément malheureux. Ce dragon n'est d'ailleurs pas seul. Il y en a une multitude dans la vallée, qui s'attaquent à des jeunes filles, à des dames et à des bêtes. Et tous, victimes et dragons, hurlent, gémissent et pleurent de douleur. A ce spectacle, l'ermite, radieux et satisfait, sourit<sup>95</sup>.

Les trois têtes du premier dragon se lamentent. L'une d'entre elles se plaint aux autres des erreurs qu'elle a commises et du bonheur qu'elle a ainsi perdu. Mais les deux autres la reprennent. Elle ne leur en propose pas moins de sortir «de cette vallée horrible et obscure» et de gravir la montagne proche «pour posséder la gloire de l'ermite» et pour être semblables à l'*Arbre de lumière*<sup>96</sup>.

C'est alors qu'apparaît une dame très grande et très belle qui tient à la main une épée flamboyante. Elle se saisit des trois têtes du dragon et les lie avec une énorme chaîne de fer. Tous les dragons sont terrorisés. Une autre dame, très grande et très belle aussi, paraît à son tour, tenant dans sa main une pomme magnifique. L'une des têtes du dragon dit à une autre: —«Si tu désirais cette pomme et si tu priais la dame de te la donner, nous grimperions toutes trois sur la montagne et nous serions semblables à l'ermite». Mais l'autre tête répond: —«Jamais je ne demanderai, n'aimerai ni ne désirerai cette pomme. Mais j'aimerais bien gravir la montagne sans elle». Les deux autres têtes répliquent: —«Il nous est impossible de gravir la montagne, car la

<sup>93</sup> Chap. 356, 4-9 (*ibid.*, p. 1200-1201).

<sup>94</sup> Chap. 356, 10-12 (*ibid.*, p. 1201-1202).

<sup>95</sup> Chap. 356, 13-18 (*ibid.*, p. 1202).

<sup>96</sup> Chap. 356, 19-25 (*ibid.*, p. 1203).



dame à l'épée ne laisse sortir de cette vallée que ceux qui réclament la pomme. Si tu ne la désires pas, pourquoi vouloir gravir la montagne? Pourquoi désirer des choses impossibles?». La troisième tête rétorque alors: —«Vous savez que je désire ce que je ne peux avoir et que je ne désire pas ce que je pourrais avoir si je le voulais»<sup>97</sup>.

L'ermite ôte ses regards de la vallée et les porte sur une multitude d'oiseaux qui volent dans toutes les directions. Chaque oiseau a trois têtes et quatre ailes. D'une aile, chacun vole vers *l'Arbre de lumière*; d'une autre, il vole vers la montagne; de la troisième, il vole vers l'ermite; de la quatrième enfin, il vole vers la vallée. Ces oiseaux sont heureux de vivre et proclament leur bonheur. Mais plus ils manifestent leur bonheur et plus sont malheureux les êtres demeurés dans la vallée<sup>98</sup>.

## 2.—*L'interprétation des symboles*

Ainsi s'achève le récit que Lulle clôt par une conclusion, particulière d'abord, puis générale. «S'il en est donc ainsi, écrit-il en effet, que celui qui désire concevoir la gloire céleste et la peine infernale sache représenter tropologiquement par des images sensibles et intellectuelles, l'image intellectuelle de la gloire du paradis et de la peine éternelle; et puisque l'homme comprend, Seigneur, cinq puissances et que de ces cinq puissances découlent trois vertus, cinq sens corporels et cinq sens intellectuels, puisque aussi toutes ces choses sont diversement figurées selon le lieu, le temps et les circonstances, que celui donc qui désire comprendre une image par une autre suivant une interprétation morale, allégorique ou anagogique, sache suivre l'art et la manière ci-dessus». Lulle ajoute: «De cette façon, en effet, l'homme peut interpréter des visions, des songes, des métaphores, des apologues et autres choses semblables, pour votre gloire et votre bénédiction, Seigneur Dieu»<sup>99</sup>.

On voit combien l'univers symbolique est étendu pour Lulle. Pour le déchiffrer, une clé nous est fort heureusement offerte. Mais suffirait-elle à identifier les images de la gloire céleste et de la peine infernale, celles des cinq puissances de l'homme, des trois vertus de l'âme raisonnable, des cinq sens corporels et des cinq sens intellectuels?<sup>100</sup>.

<sup>97</sup> Chap. 356, 26-27 (*ibid.*, p. 1203-1204).

<sup>98</sup> Chap. 356, 28-29 (*ibid.*, p. 1204).

<sup>99</sup> Chap. 356, 30 (*ibid.*).

<sup>100</sup> Lulle reconnaîtra par la suite, on le sait, un sixième sens «corporel»: la parole ou *afatus* (cf. *Lo sisé seny lo qual apelam afatus*, dont seul le texte latin a été édité en entier, Mayence, 1729).

Puisqu'il s'agit de la gloire céleste et de la peine infernale, celles-ci sont respectivement figurées par la montagne de la béatitude et par la vallée de siffrances et de larmes, décrites ici. L'ermite est probablement l'image de l'âme bienheureuse, qui peut, du haut des cieux, contempler le triste spectacle de ce monde et s'en réjouir. Les trois jeunes filles sont évidemment les trois vertus de l'âme raisonnable: mémoire, entendement et volonté, peu satisfaites d'elles-mêmes et des autres. Le dragon à trois têtes qui les engloutit c'est, bien sûr, le démon qui guette l'homme en permanence. En fait, même, c'est une multitude de démons qui guettent l'homme et le harcèlent continuellement. D'où la multitude de dragons qui figurent dans le récit. Tout cela est clair, comme il est clair que l'animal vêtu de blanc et de vermeil, dont il a été question au chapitre précédent, est l'image de Jésus-Christ, présent sur terre comme dans les cieux.

Mais que sont les cinq dames, et que sont les cinq bêtes? Dans sa conclusion, Lulle faisait allusion aux cinq puissances, aux cinq sens corporels et aux cinq sens intellectuels. Or, le récit ne propose que deux groupes de cinq: cinq dames et cinq bêtes. Si l'on veut convenir que les cinq bêtes, maigres, chétives, couvertes de crasse, peuvent fort bien représenter les cinq sens corporels, faibles et limités, sujets à la maladie et à la privation, il reste que les cinq dames pourraient figurer en même temps les cinq puissances de l'homme, c'est-à-dire ses cinq âmes: végétative, sensitive ou animale, imaginative, raisonnable et motrice, et les cinq sens intellectuels, c'est-à-dire la pensée, la perception, la conscience, la subtilité et la ferveur<sup>101</sup>. Est-ce vraiment possible?

De ces cinq dames, la première se blesse, la seconde s'afflige du sort de la première, la troisième calcule la peine de la seconde, la quatrième est en proie à la colère, à la tristesse et au désespoir. Quant à la cinquième, elle tourmente les quatre autres. C'est là l'image désabusée, pessimiste, mais l'image quand même des cinq âmes dont Lulle nous révèle le rôle dans un autre passage du *Libre de contemplació*: «Seigneur Dieu, vous avez établi que la puissance végétative soit en l'homme avant les autres... vous avez établi que les choses senties soient avant les choses imaginées, vous avez établi aussi que la puissance raisonnable agisse après la puissance imaginative, pour que l'homme puisse juger les choses imaginées, vous avez établi enfin que la puissance motrice agisse après la puissance raisonnable, pour qu'elle puisse accomplir ce que la puissance raisonnable lui commande»<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> *Libre de contemplació*, chap. 294, 7 (*OE II*, p. 918).

<sup>102</sup> *Ibid.*, chap. 41, 10 (*ibid.*, p. 185). Lulle écrit encore (*ibid.*, chap. 43, 4): «la potentia racional és dona de totes les altres, si és per ço car és dona de la imaginativa,

Il y a donc une hiérarchie des cinq âmes ou puissances, ce que traduit la description des cinq dames du récit. Et si la cinquième dame, c'est-à-dire l'âme ou puissance motrice, tourmente les quatre autres, au lieu d'accomplir «ce que la puissance raisonnable lui commande», c'est bien parce que le pécheur fait exactement le contraire de ce qu'il devrait faire<sup>103</sup>, et c'est d'ailleurs bien pourquoi il mérite l'enfer.

On peut donc accorder, semble-t-il, que les cinq dames figurent les cinq âmes ou puissances de l'homme. On voit mal en revanche comment elles pourraient représenter aussi les cinq sens intellectuels. Mais alors ceux-ci, et quoi qu'en dise Lulle, sont absents du récit. Pourquoi cette absence? On ne saurait l'expliquer.

Il reste encore *l'Arbre de lumière* auquel le dragon voudrait se rendre pareil. Est-ce Dieu dont Satan a la prétention de se rendre l'égal? La grande dame à l'épée, n'est-ce pas l'Ancien Testament et la crainte de Dieu? L'autre grande dame à la pomme ne figure-t-elle le Nouveau Testament et l'amour de Dieu qui fructifie éternellement? Il y a enfin cette multitude d'oiseaux à trois têtes et à quatre ailes qui volent dans toutes les directions et qui proclament leur bonheur. On peut volontiers voir en eux la multitude des âmes bienheureuses qui ont abandonné notre vallée de larmes, mais en gardent le souvenir, et qui, à la fin des temps, ont retrouvé leurs corps pour vivre éternellement dans la béatitude<sup>104</sup>.

## CONCLUSION

L'allégorie occupe donc une place importante dans le *Libre de contemplació*. Ce n'est pas par hasard que Lulle fait appel à elle. C'est au contraire de propos délibéré, de façon systématique qu'il l'utilise. Et sa théorie des deux intentions lui permet d'affirmer le sens de l'allégorie et de la distinguer de l'anagogie, quand il l'applique à l'Écriture. En fait, en est-il toujours ainsi, et convient-il toujours de rechercher un deuxième sens figuré au-delà du premier? Peut-être pas. Mais il est sûr en tout cas que tout a un sens autre que le sens littéral, et que

---

qui és dona de la sensitiva, la qual sensitiva és dona de la vegetable, e la racional és dona de la motiva, en ço que la racional la mou a l'acció del fet, tota hora que.s vol» (*ibid.*, p. 189).

<sup>103</sup> Cf. cette remarque de *l'Arbre de filosofia d'amor*, VIe partie, chap. 3, 7: «totes creatures fan ço per què son creades, exceptat hom pecador e demoni, qui fa tot lo contrari de ço per què és creat» (*ibid.*, p. 69).

<sup>104</sup> On sait que, depuis saint Augustin au moins, trois est le nombre de l'âme, représentée par la mémoire, l'entendement et la volonté, (O. Beigbeder, *Lexique des symboles*, Paris, 1969, p. 319). Or les oiseaux ont trois têtes et quatre ailes.

c'est ce sens figuré qu'il faut constamment rechercher dans les visions, les songes, les métaphores, les apologues.

Tout a un sens autre que le sens littéral, parce que tel est le monde sensible qui n'est rien en lui-même, mais qui est le signe d'un monde supérieur, intelligible, siège de la transcendance et de la divinité. D'où ce fait que l'allégorie lullienne, telle du moins que nous l'a montrée le *Libre de contemplació*<sup>105</sup>, révèle la vision d'un monde créé, ordonné, établi par Dieu, mais partagé, en conflit perpétuel, hésitant entre la matière et l'esprit, la vie et la mort, le bien et le mal. L'homme, microcosme, participe consciemment à cette lutte, à ce combat, dans sa recherche de la vérité et du bonheur. Il lui en coûte de lutter, mais c'est à ce prix seulement qu'il pourra, semblable aux oiseaux merveilleux du dernier récit, approcher de *l'Arbre de lumière* et dévoiler peut-être un lambeau du mystère qui plane sur sa destinée, car «Dieu, personne ne l'a jamais contemplé»<sup>106</sup>.

ARMAND LLINARES  
Grenoble (France)

---

<sup>105</sup> Il y aurait à étudier notamment les allégories de *l'Arbre de filosofia d'amor* et du *Blanquerna*.

<sup>106</sup> *Première épître de saint Jean*, § 4, 7.

# SIGNIFICADO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE LA HERMENÉUTICA LULISTA EN LA ÉPOCA DE LA ILUSTRACIÓN

## I.—*Introducción*

El contacto, contagio, dependencia u oposición de unos sistemas respecto de otros no se reduce a una fría relación lógica entre ellos, sino que tal relación está cargada de subjetividad y personalidad. A través de ella descubrimos nuevos alcances y matices que escapan al dejar de lado los aspectos psicológicos del pensador. No basta poner en líneas paralelas el neolulismo de la Ilustración con el escolasticismo coetáneo, con el cientifismo renovador o con la filosofía continental europea para descubrir analogías y diferencias. Es preciso también, para situarnos en el paralelismo indicado, penetrar las acusaciones concretas de los dominicos, la ironía de Benedicto XIV o las discrepancias entre el lulismo y el P. Feijóo.

El aspecto psicológico, no obstante, no es suficiente para acercarse a un pensador. Es imprescindible siempre que no exceda su justo horizonte o impida los aspectos ideológicos tomados en sí mismos o en conexión con otros sistemas filosóficos afines y opuestos. Pensar que la idea del lulista Pasqual, de situar a Llull históricamente, obedece a una reacción psicológica por demostrar a los dominicos antilulianos el parentesco doctrinal del Maestro con los coetáneos medievales o responde a la honda impresión que produjo en el espíritu del cisterciense el despliegue histórico que motivó la edición maguntina, tiene su fundamento, pero peca de simplista. Esta forma de enjuiciar el sistema pascualiano no tendría presente el hecho de que sus enfoques históricos y hermenéuticos son, en gran parte, una integración dentro del historicismo enciclopedista, que el lulismo francés de la época llevaba a cabo, y dentro del criticismo lulista alemán o, en líneas generales, dentro de la tendencia histórica de la Ilustración.

Mario Bunge<sup>1</sup> ha dividido los filósofos en dos grupos. Los filósofos de primera mano, interesándose primariamente por las ideas, y los filósofos de segunda mano, atentos a la expresión de las ideas, circunstancias concomitantes de su nacimiento y difusión, y preocupados por lo que han dicho o dejado de decir los filósofos de primera mano. En este orden de ideas debemos encuadrar al P. Pasqual entre los filósofos de segunda mano. No es un creador de un sistema filosófico, sino un continuador y analista de la doctrina luliana. En esto cumple las notas con que Bunge califica a tales pensadores. Pasqual siente una primordial atención por el lenguaje luliano, vehículo de las ideas de R. Llull y único camino para llegar a ellas, pero no cae en el error de una confianza no crítica en lo adecuado del lenguaje filosófico luliano. Por tal motivo convierte a éste en el primer problema de su filosofía. Intenta, en segundo lugar, definir el origen del pensamiento del Maestro, llevando a cabo una hermenéutica rigurosa para determinar las circunstancias concomitantes que motivaron el origen y despliegue de la filosofía luliana. Tampoco cae en el error de, defendiendo exageradamente a Llull, convertirlo en un pensador «isla», sino, al contrario, desea definirlo como un hombre de su tiempo que vivió y pensó la problemática común sin dejar de lado, claro está, las notas específicas.

Cabría pensar que, por las razones apuntadas, el pensamiento pascualiano se desvaloriza y pierde interés, pasando a ser también de segunda mano. Así sería si se hubiera reducido a una mera repetición comentada de las ideas de Llull. El esquema definido no quiere decir que la filosofía del P. Pasqual esté falta de originalidad.

La división de Bunge no es definitivamente correcta ya que la originalidad en filosofía no consiste escuetamente en preocuparse de problemas. También deben tenerse en cuenta los nuevos planteamientos de los mismos, la conquista y revisión histórica y la «re-creación» de las ideas. Es que los filósofos interesados primariamente por problemas no pueden eludir sacar sus planteamientos del suelo mismo de la historia, ni los preocupados por lo que han dicho los filósofos de primera mano son ajenos a la problemática que comporta la hermenéutica filosófica. La preocupación por descubrir la dependencia y causación de un problema ideológico supone una reconstrucción original y diferente del planteamiento que habían formulado los filósofos de primera mano. En este sentido los filósofos de segunda mano se mantienen también por un espíritu creador que conexas el sedimen-

---

<sup>1</sup> BUNGE, M. *La Investigación científica*. Ed. Ariel, Barcelona 1969.

to histórico con una estructura armónica, nacida del presente, en donde adquieren nuevo sentido y justificación las ideas del pasado. La «recreación» histórica de los problemas filosóficos lleva aparejada la ineludible necesidad de actualizar e interpretar, desde el presente, los hilos del pasado, característica que posibilita el nacimiento y proyección de nuevas ideas o de nuevos enfoques, incalculables en el primitivo y originario planteamiento. Así, por ejemplo, Sánchez Vázquez en el Prólogo de la «Dialéctica de lo Concreto» de Karel Kosík afirma que el filósofo checo se siente íntegro en el movimiento del marxismo actual según el cual se vuelve al verdadero Marx y se lo completa con el análisis de nuevas ideas y realidades que Marx no pudo conocer y que no pueden ser ignoradas por la filosofía marxista actual. Esto hace, siguiendo el ejemplo iniciado, que se planteen en torno a «El Capital» cuestiones que no se habían planteado hasta hoy aunque su problemática estuviera ya contenida en la célebre obra. En consecuencia la división tajante de Bunge puede aceptarse como hipótesis de investigación; pero no como conclusión de la misma.

Refiriéndonos al P. Pasqual hemos sugerido en las primeras líneas que la «circunstancia» entra a formar parte de su filosofía. Ello hace posible la originalidad por la no coincidencia socio-cultural con las ideas del Maestro. De esta forma es posible hablar de doctrina luliana y de lulismo como contenidos culturales distintos, aunque en perfecta correspondencia. Lo luliano y lo lulista coinciden en su base, pero se apartan en su evolución. Tan es así que, como veremos luego, es posible hablar de un verdadero giro copernicano. Ramón Llull, por ejemplo, plantea la cuestión de los correlativos como constitutivos de la esencia, mientras que Pasqual los convierte en principios inmanentes de la acción, aparte de fijarse en una interpretación gramatical que del «are» deduce el «tium» (ans) y el «bile». En Llull la doctrina de la primera y segunda intención es eminentemente ética; en Pasqual en cambio, adquiere un tono marcadamente gnoseológico. Para Ramón el sentido ético de reforma y cristianización domina el nivel más profundo de su pensamiento. Para Pasqual el enfoque epistemológico de la filosofía es el centro de gravedad de su neolulismo. Quiero decir con ello que las ideas primitivas se van mixtificando y modificando de tal manera que toman modos y aristas peculiares y propias. La idea originaria de Ramón Llull se ha hecho poliédrica. Es la «aventura de las ideas» bajo su doble significado de constituir una estructura subyacente al avance de una ideología determinada en los horizontes de una civilización y de soportar los ajustes inevitables en su integración en los niveles vigentes de cada filosofía. Un pensamiento filosófico para que tenga vigencia exige una revitalización según las ideas y

creencias del momento, si no quiere morir por inanición. Por los juicios valorativos y de confrontación con otros sistemas se hace más inteligible y asimilable a la articulación de un proceso dialéctico cada vez más amplio y complejo. Esta fue la labor del P. Pasqual y de los lulistas de su siglo con respecto a la filosofía luliana. Enfrenta a Llull a otros sistemas ideológicos con lo que lo luliano se traduce en lulismo pascualiano, sin perder su esqueleto y armazón típicas.

## II.—*Valor histórico de la hermenéutica lulista*

Charles Morazé<sup>2</sup> ha escrito que la historicidad, como función de solidaridad entre los hombres, hecha de desequilibrios mutuamente compensados, no puede ser aprehendida sino en los acontecimientos que la manifiestan. La historicidad es lo que está por encima de lo geopolítico, de lo psicosocial, de lo individual y de lo colectivo, como explicación de los aconteceres humanos, traducidos en multiformidad de manifestaciones. Pero, a la vez, gravita por debajo de los cambios de los hechos históricos en bruto, como unidad que marca la dirección irreversible de una sociedad determinada. Es el «ambiente de la época» como sedimento de ideas y actitudes. Es la contextura dinámica que explica los acontecimientos y los hechos concretos a través de cuya realidad podemos llegar a alcanzar aquélla. Es la trama fundadora cuya expresión son los hechos históricos. Es el horizonte ideal que condiciona la realidad existencial de lo concreto. Sólo tenemos hechos y acontecimientos; pero no nos escapa su historicidad ya que a través de aquellos podemos desvelar la contextura ideal que los informa.

Cuales sean los fundamentos coinciden los lulistas de la Ilustración, aunque no en el orden de aplicarlos.

La literatura biográfica de la centuria que comentamos se asienta en cuatro postulados metodológicos. El primero es percatarse del valor de la historia científica, comparando y criticando los datos descubiertos. En tal sentido no dudan los lulistas en dejar en interrogante hechos que con anterioridad se habían admitido por ciertos. No se admiten aquellos hechos, escribe Custurer, que se oponen a otras noticias, de que no dudan los eruditos<sup>3</sup>. Al sentar las directrices metodológicas de la biografía de Llull, escribirá también Pasqual, refiriéndose a textos anteriores, que será preciso corregir algunas equivocaciones y des-

<sup>2</sup> MORAZE, CH. La lógica de la historia. Ed. Siglo Veintiuno. Madrid, 1970.

<sup>3</sup> Disertaciones históricas...



cuidos y suplir varios huecos<sup>4</sup>. El segundo postulado consiste en aprovechar los datos que proceden de autores muy cercanos a Llull. De ahí, que en la biografía luliana del P. Custurer, sirva de base una versión castellana del texto anónimo de la «Vita coetanea», que el mismo había descubierto en la biblioteca del Colegio de la Sapiencia. El P. Pasqual, después de contradecir al P. Custurer en que el texto original de la «Vita coetanea» es el lemosín y no el latín como éste pretende, afirma que la obra es la fuente originaria y común de casi toda la literatura biográfica anterior. También la incluirá en su obra no sin antes someterla a la crítica, corrigiendo y supliendo defectos que en ella encuentra. El tercer postulado metodológico consiste en integrar al lado de las aportaciones tradicionales textos y citas del propio Llull, sacadas de sus mismos escritos y que hagan referencia a problemas y circunstancias de su vida. Si para el P. Custurer es éste un complemento a las bases anteriores, es, en cambio, para el P. Pasqual la clave metodológica de la biografía luliana. En efecto, en los propios libros de Ramón quiere hallar descritos o apuntados los más de los sucesos de su vida. Libros importantes de que se sirve el cisterciense mallorquín son el «Libro de contemplación», «Libro de Blanquerna», «Desconsuelo», «Cant de Ramón» y el «Fantástico». Afianzando en esta idea estructural Pasqual su obra conforme a la cronología de los libros de Llull.

Por último se hace referencia a los escritos de su época, «dexando todo en la fe que merecen sus Authores»<sup>5</sup> y «sólo tomando de ellos lo más verosímil y coherente»<sup>6</sup> porque muchas veces —la crítica de Pasqual es dura— tales autores refieren las cosas tumultuariamente y sin observar orden cronológico o no dicen de donde sacan las noticias, dejándonos confusos o indecisos.

Durante el siglo XVIII se daba en Mallorca una visión histórica de la filosofía en dos vertientes. Para los pensadores mallorquines la Historia de la Filosofía era un balanceo tensional, a través de los siglos, de dos corrientes ideológicas: la dogmática o aristotélica, que daba por ciertos sus principios y afirmaciones, y la académica o platónica, que inquiría la verdad en una constante investigación. La filosofía moderna se orienta hacia la corriente académica o inquisitiva<sup>7</sup>. El P. Pasqual admite las dos corrientes antes enunciadas y señala el predominio del aristotelismo en la filosofía escolástica, pero se inclina

<sup>4</sup> PASQUAL: Vida del B. R. Lulio.

<sup>5</sup> CUSTURER: Disert, históricas. Dist. 2.

<sup>6</sup> PASQUAL: Vida del B. Lulio.

<sup>7</sup> S. TRIAS. Las tesis filosóficas en la Universidad luliana. Est. Lulianos; VIII, 3 (1964) y IX, 1, 2-3 (1965).

por el platonismo, juzgando como Lampillas, un adelantamiento en las artes y ciencias en la época en que se sacudieron el yugo aristotélico algunos filósofos modernos como Pedro Ramos y Descartes<sup>8</sup>.

El espíritu inquisitivo y platónico de la corriente filosófica moderna, se traduce en el lulista Pasqual en la actitud crítica que venimos comentando, actitud concorde con su ideología, si tenemos presente que se acerca al platonismo patristico<sup>9</sup>, por una parte, y a la filosofía moderna por otra. Refiriéndonos al lenguaje filosófico, pongo por caso, escribe que los SS Padres lo inventaron para explicar la teología; y la filosofía moderna, no sujeta ya a las leyes de Aristóteles aunque se ofendan las delicadas orejas aristotélicas, introduce las voces precisas y necesarias<sup>10</sup>.

### III.—Aspecto filosófico de la hermenéutica lulista

En realidad la filosofía del P. Pasqual se reduce a una hermenéutica luliana. Todo el proceso discursivo del lulista ilustrado se centra en demostrar la rectitud doctrinal de los textos de Llull, integrándolos en el contexto general de sus escritos y en respuesta a los ataques antilulianos. Robert Pring-Mill<sup>11</sup> ha hablado de los contextos lulianos de la obra de Llull, resaltando el contexto biográfico<sup>12</sup>, el contexto ideológico<sup>13</sup>, el contexto histórico<sup>14</sup>. La labor del P. Pasqual más que reducirse a un sistema ideológico se presenta como un esfuerzo metodológico por interpretar el verdadero sentido de las doctrinas y expresiones lulianas. Paralelamente a los escritos de Llull se encara Pasqual a toda la literatura antiluliana. El P. Pasqual trata de aproximar el contenido ideológico de ambas posturas por medio de un esclareci-

<sup>8</sup> Descubrimiento de la aguja náutica... Ed. Madrid, 1789.

<sup>9</sup> Aprobación apologética que hace el Licenciado Gerónimo Palou, Maestro en Artes y candidato de Medicina. Mallorca; 1742.

<sup>10</sup> «Cum igitur Santi Patres et quicumque bene sapiunt, ita sapiant ut novas voces, ad explicandam Theologicam, indicant... Delicatas aures, ut judico, offendunt... eo quod non videantur ex Aristotelico penu produisse; at fauste versamur in saeculo, quo jam scholis legem non praescribit Aristoteles, sed alia systemata philosophica introducta, et Theologiae succollata». *Vindiciae Lullianae...* T. I, Disert. praevia; T. II, cap. II. Ed. Aviñón; 1778.

A partir de este momento citaremos las «Viudiciae» con las siglas V.L.

<sup>11</sup> El microcosmos lul-lià. Mallorca, 1961.

<sup>12</sup> Uno de los mayores ensayos es el de Mn. Salvador Galmés: *Dinamisme de Ramón Llull*. Palma, 1935.

<sup>13</sup> T. y J. CARRERAS ARTAU. *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. 2 vol. Madrid, 1939 y 1943.

<sup>14</sup> BATLLORI. *Ramón Llull en el mon del seu temps. Episodios de la Historia*, número 9. Barcelona, 1960.

miento histórico y de un análisis lingüístico. Para ello pone en marcha toda su filosofía lulista, que no es sino tomar conciencia de la propia historia del lulismo, del momento actual de la filosofía y del lenguaje luliano como intención objetiva, razón o posibilidad de ser y de conocer el pensamiento de R. Llull. La filosofía del P. Pasqual es, en este sentido, una hermenéutica de la historia del pensamiento luliano-lulista en el seno del horizonte de la filosofía moderna. De esta forma su labor se centra preferentemente en resaltar dos aspectos insustituibles: el contexto histórico-doctrinal y el contexto del lenguaje filosófico<sup>15</sup>.

La historiografía filosófica no es un modo de hacer historia según modelo o canon filosófico preestablecido. Es la conciencia del mismo filosofar que mueve al filósofo a dialectizar su saber en orden a la historia efectiva de los sistemas filosóficos. En este sentido podemos hablar de filosofía pascualiana, en cuando se hace cuestión del pensamiento de Llull y de las implicaciones históricas que haya sufrido, y en cuanto lo replantea de nuevo, acercándolo a sus coetáneos y proyectándolo hacia nuevas perspectivas.

El P. Pasqual no toma conciencia de esta historicidad de una sola vez, sino que va elaborándola al filo de la reflexión del quehacer filosófico. Debemos hablar de fases, no en sentido cronológico, sino cualitativamente en cuanto obedecen a unas raíces internas en orden a la reivindicación del perfil problemático de Ramón Llull. El P. Pasqual distingue perfectamente entre historiador y filósofo. El primero expone con claridad lo que conoce para manifestar unas realidades. El segundo comenta con razones los principios sobre que basa la verdad<sup>16</sup>. La obra del P. Pasqual no es historia expositiva del sistema luliano, sino filosofía explicativa de la historicidad de Llull. Las fases, antes señaladas, en la evolución de la conciencia pascualiana de la historiografía filosófica se reducen a cuatro:

a) La historia como tema.

La primera es la conciencia de la historia como tema de la historiografía filosófica. Comparte tres etapas sucesivas.

Ante todo es una toma de contacto con la realidad histórica. El P. Pasqual, además de comprobar los hechos testimoniados externamente, tiene que elaborarlos, relacionarlos y darles sentido. El P. Pasqual se informa para dar forma, significado y coherencia a la infor-

<sup>15</sup> El aspecto del lenguaje en la hermenéutica lulista ha sido publicado en la Rev. Mayurqa.

<sup>16</sup> DAN. Dist. I. Señalamos con tales siglas la obra del P. Pasqual: «Descubrimiento de la aguja náutica...».

mación. Intenta contagiarse con la personalidad y escritos del propio Lull porque cree que el carácter de históricos no es inherente a los hechos, sino al modo de conocerlos. El cisterciense mallorquín considera la historia en cuanto tema del historiador y toma posición en orden a una formalización estructural.

En un modo de hablar usual podemos calificar de histórico también lo autenticado por documentos escritos. Histórico será lo alcanzable por la cualidad de atestiguarlo documentalmente. En este orden de ideas habla el P. Pasqual, al afirmar que nada más conveniente al historiador que consultar los escritos coetáneos del hecho a historiar, fuentes de las que deben salir las noticias sinceras. Por lo que se refiere a Lull sus propios escritos son las fuentes más estimables. Ello urge una nueva faceta inseparable; un análisis del lenguaje para penetrar el sentido verdadero de los textos-fuente.

En una segunda acepción cabría entender la historia como lo sucedido comprobado y por histórico el descubrimiento de lo acaecido, es decir, la verdad de lo acontecido. Ni la historia ni lo histórico son una visión poética, creación fantástica, sino un descubrimiento y «desvelo», una elaboración costosa de un conocimiento historiográfico, sobre la base de la «información», de la materia historiable testimoniada por escritos y documentos. El P. Pasqual escribiría que la narración histórica debe desnudarse de disputas y opiniones que, si bien son indicio de la miseria humana, no lo son cuando alguien las emplea en una manifiesta ficción de los hechos<sup>17</sup>.

El objeto histórico debe visualizarse a través de las circunstancias de ambiente y psicológicas que lo enmarcan; pero de ninguna manera crear subjetivamente el marco conveniente. Sólo de esta forma es posible penetrar el *qué* íntimo de la historia, leyendo, más allá de la expresión conservada, lo fundamentalmente humano, verdadero núcleo a descubrir. El P. Pasual se opone en este orden de ideas a cuatro posturas equivocadas.

La primera equivocación es la exposición poética de los hechos. La narración es antes una creación de ficción que una representación del acontecer histórico mismo. Aunque exista en el hombre una tendencia a revestir lo fáctico con el ropaje de lo fantástico, la historicidad es la imagen desnuda de las cosas mismas, objeto de narración<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> VL. T-I. Disert. praevia.

<sup>18</sup> Ni fallor, quantum est aliquibus historicis, quos legi, conjicio, plures ad modum Poetarum scribunt; ita facta quae narrant, illis verosimilibus circumstantiis exponant, quibus placidior appareat species quam nuda rerum non haberet relatio. Miserrabiles plane defectus patimur omnes homines». (VL. T-I. Vita B. R. Lulli; cap. I).

El segundo error está en pasar por alto, voluntaria o involuntariamente, la *singularidad* y *temporalidad* de lo histórico. La categoría de los entes históricos viene delimitada por lo real singular y por lo sucesivo temporal. Lo absolutamente abstracto resulta, de por sí, extrahistórico, sin relación «im-pertinente» a la historia. La temporalidad, en su sucesión, inserta, entitativamente hablando, los objetos en la historia. Les confiere cronología humana, expresión temporal de lo humano, marcando la dirección de su contingencia. El pensamiento filosófico, abstracto de por sí, adquiere historicidad a través del modo de ser de la persona humana que lo comporta y del lenguaje que lo expresa clasificándolo y singularizándolo. El P. Pasqual lo sabe y ataca a aquellos que, al redactar sus escritos sobre elementos autógrafos, olvidan involuntariamente la cronología y las circunstancias<sup>19</sup>

Cabe entender igualmente por historicidad la situación de pasado. Ahora bien, la objetividad de lo fáctico se convierte en pasado cuando surge en la mente humana por la intersección en la línea del antes al después con el presente móvil del sujeto. Pero la «entidad» del pasado que es, ante todo, ente de razón no queda reducida exclusivamente a tal ente de razón. Es preciso añadirle la veracidad contrastada con la objetividad del hecho a recordar. La preteridad mantiene cierta «presencia» actual a través de la intencionalidad del agente humano. Para que el hecho histórico, como acontecer, entre a formar parte de la historia, como saber cierto y verídico, es preciso que la preteridad coincida con la presencialidad intencional del sujeto.

Francisco Bacón había concebido la historia como un conocimiento de objetos determinado por el espacio y el tiempo. Se refería a un conocimiento de hechos, no de «esencias», atribuyendo a la memoria, en su clasificación de las ciencias por las cualidades psíquicas, la estructuración de la historiografía. El P. Pasqual señala las posibles deficiencias históricas motivadas por la memoria, precisamente por la excesiva confianza que en la misma tenga el historiador al traducir a juicios de existencia los hechos del pasado<sup>20</sup>. La deficiencia puede modificar la autenticidad y veracidad historiográfica al expresarse en impropiedad lingüística (*non peritus in exprimendis illis*) (los hechos) bien por olvido de algunos aspectos (*alicujus facti oblivio*) bien por mutación de circunstancias (*circumstantiarum mutatio*), bien por trasposición de la temporalidad (*gestorum traspositio*)<sup>21</sup>. En tales casos

<sup>19</sup> Aliqui dum ex Authographis schedas describunt, involuntariae aequivocantur, tum in chronologia, tum in circumstantiis» (VL. Loc. cit).

<sup>20</sup> Alii, dum nimium fidunt memoriae, aliqua praetermittunt, cum rerum narrationes exponunt, quia tunc non occurrunt quae deberent, dum conceptum proपालant sermonem» (VL. Loc. cit.).

<sup>21</sup> VL. Loc. cit.

no es posible llegar al auténtico pensamiento luliano por la imposibilidad de alcanzar la mente del Maestro o el sentido de su expresión<sup>22</sup>.

El auténtico espíritu de Llull está en sus escritos. La pretensión del P. Pasqual se centra en llegar a él mediante una amplia exégesis de los textos lulianos, poniendo de manifiesto la intimidad biográfica y la profundidad doctrinal<sup>23</sup>. La filosofía del P. Pasqual es, pues, historia lulista y ésta, hermenéutica doctrinal del pensamiento de R. Llull. Pero no puede llegar el cisterciense mallorquín a la intimidad ideológica y moral del Maestro más que a través de los textos escritos. Por lo cual la filosofía lulista del P. Pasqual no es en el fondo, más que un análisis lingüístico de las obras de Lulio, a través del cual pretende una «*reactualización*» del pensamiento luliano.

No precipitemos las conclusiones. Demos todavía otros pasos en relación a los defectos históricos que señala el P. Pasqual. La cuarta postura equivocada es la visión parcial de lo histórico por no agotar su inteligibilidad. La preteridad no agota todo el horizonte conceptual de lo histórico porque es una situación temporal relativa al ahora del sujeto. Lo que sea el hecho a considerar depende del fenómeno de consideración. Por lo mismo, la historicidad de lo histórico nos muestra su dependencia y su relatividad al sujeto que la testimonia, la comprueba, la interpreta, la elabora y la expone. En este sentido acusa el P. Pasqual a aquellos que, leyendo los escritos originales, no penetran el auténtico sentido de los mismos por no advertir todos los elementos de juicio<sup>24</sup>.

La cuestión implica una contextura problemática más compleja, en la que se entrelazan y subordinan unos aspectos a otros en un proceso dialéctico ininterrumpido. Es preciso definir perfectamente los elementos históricos y los lingüísticos, poniendo de manifiesto los ambientes culturales a que aquellos pertenecen; señalando la conexión axiomática entre las palabras del lenguaje, muchas veces, poco conocido del autor; determinando la correspondencia entre los enunciados protocolarios y su significado en el contexto general; precisando las funciones semánticas del lenguaje, empleado como vehículo de un contenido intelectual o como expresión subjetiva del autor, de las obras a

<sup>22</sup> «Quae ad Lulli doctrinam et Libros spectant... conjicio in aliquibus vel mentem Lulli non fuisse assequutum, vel dum scribit ejusdem sensus fuisse oblitum» (VL. Loc. cit.).

<sup>23</sup> «...ideo ex ipsis Lulli scriptis puritas et excelentia virtutum ejus ostendetur: et ita concinne ut chronologica supputatie, quae est historicae veritatis et sinceritatis, ad unguem observetur, et ex ipsis operibus demonstretur... ejus vitam et gesta» (VL. Loc. cit.).

<sup>24</sup> «Alli legendo Authographa genuinum non penetrant sensum, quia ad omnia non advertunt». (VL. Loc. cit.).

analizar; etc. El P. Pasqual se hace eco de toda esta problemática enunciando una serie de reglas metodológicas, como veremos luego.

Cabe todavía un tercer modo de enfocar la historia en cuanto tema de la historiografía filosófica. Es el aspecto subjetivo y relativo que toma el objeto conforme a los criterios, gustos, propósitos y circunstancias del historiador. El historiador se apoya en su propio juicio respecto a lo que constituye la importancia del hecho. Se apoya en alguna decisión personal sobre lo que marca el punto culminante. Todo juicio sobre pensamientos o acciones se funda en tales supuestos previos ya que aquéllos no pueden considerarse más que en relación a alguna norma de juicio, norma que es la resultante del complejo cultural del historiador y de su época. Se hace referencia a lo «*memorable*», a lo digno de ser recordado según la perspectiva del historiador. Ciertamente la perspectiva comporta y presupone un apoyo objetivo: es la «*valiosidad*» o «*eficacia histórica*» del objeto de referencia. El P. Pascual, al igual que todo el lulismo setecentista, se fija ampliamente en este punto de vista. Habla del «*culto inmemorial*» del B. Lulio en una línea ininterrumpida de tradición. Comporta no ya un «juicio de existencia», sino un «juicio de valor». El P. Pasqual se lanza a desvelar la personalidad y la doctrina del B. Lulio y mostrar su presencia y jerarquización. Sus argumentos tienen una doble significación. Habla de la santidad y de la ortodoxia doctrinal de R. Llull; sin embargo es el cisterciense, a través del espíritu lulista dominante de su propia época. Sus argumentos expresan otra demostración también, y vienen a ser un testimonio de la mentalidad lulista del siglo XVIII. Los juicios de valor del P. Pasqual son a la vez, una prueba de la personalidad y doctrina del B. Lulio y una exposición de las ideas generales del lulismo setecentista de la Escuela mallorquina.

Quizás pueda parecer que estamos hablando de una cuestión extra-filosófica. No es así, porque el problema de la inmemorialidad del culto a R. Llull implica toda una temática de orden doctrinal. Sitúa en primer plano el análisis de la ortodoxia doctrinal poniéndola en relación a la «condicionabilidad valorativa» de toda la tradición. De ahí el sentido apologético de la filosofía lulista del P. Pasqual y su dirección valorativa. La historiografía filosófica del cisterciense mallorquín es un intento por justificar y justipreciar los escritos lulianos y su personalidad con el fin de que el Iluminado Doctor sea apreciado. Merece, escribe el P. Pasqual, un lugar notable en la *estimación* de los hombres juiciosos por su tan eminente sabiduría<sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> DAN. Disert. I.

La valoración y la estimación urgen comparación y mostración para resaltar los valores y advertir su presencia. La labor del P. Pasqual se centra en relacionar el sistema luliano con otros sistemas ideológicos, de cuya comparación deduce la tipología específica de la estructuración luliana; la subordinación jerárquica de leyes y principios y la ordenación metodológica en el proceso discursivo<sup>26</sup>. La mostración de valores se orienta a una visión de conjunto con el fin de determinar las partes del sistema, reconociéndolas como ciencia especulativa y como filosofía de la observación<sup>27</sup>.

b) La fase polémica.

La segunda fase en la evolución de la conciencia historiográfica del P. Pasqual reviste la forma de polémica. Polemizar es ya tomar conciencia de otras posiciones y conceder un valor y un peso doctrinal a lo que se discute. Polemizar es resaltar los puntos diversos y opuestos de la cuestión; pero no es rechazar de plano que la verdad sea incapaz de enriquecerse con las ideas que flotan en la polémica y que los razonamientos no se precisan y delimiten con la polarización de las opiniones contrapuestas. La polémica es discusión, es ventilar la cuestión, analizarla punto por punto, examinar todos los pormenores. Polemizar es selección, resaltando aquellas cuestiones que inciden en unos mismos puntos de contacto. Los argumentos de autoridad tienen muy poco peso y no pueden admitirse por muy excelentes que sean<sup>28</sup>. Tomar conciencia de la polémica es, según Pasqual, examinar las expresiones (*examinantur dicta*) sopesar los argumentos (*ponderantur rationes*) analizar los escritos (*conferantur scripta*) escudriñar los originales (*scrutantur originalia*), precisar el significado del lenguaje (*explorantur verborum sensus*), delimitar las circunstancias (*distinguuntur circumstantiae*)<sup>29</sup>.

El enfoque del P. Pasqual es la respuesta más firme, dentro de la polémica lulista, a las acusaciones del P. Feijóo y del antilulianismo dominico. El benedictino acusaba a los lulistas de que habían montado la controversia sobre argumentos «ab autoritate» y en ningún caso sobre pruebas «a razione»<sup>30</sup>. Directamente responde el cisterciense a las acusaciones afirmando que una sana crítica «debe mirar, una y

<sup>26</sup> ECF. T-II. Disert. VI. Con las siglas ECF significamos la obra de Pasqual: «Examen de la Crisis del P. Feijóo...».

<sup>27</sup> DAN.

<sup>28</sup> Non jam caece creditur quidquid alii dicant, quavis dignitate pollentes» (VL. T-I Disert. praevia).

<sup>29</sup> VL. T-I. Disert. previa.

<sup>30</sup> FEIJOO.—Cartas eruditas; T-II, carta 13.



otra vez por todas partes la materia, *sin fiarlo a informes ajenos*<sup>31</sup>, porque «éstos pueden engañar, y aquel escrutinio ha de ser siempre el más seguro»<sup>32</sup>.

Reconoce también Feijóo que el P. Pasqual había levantado la polémica y que tenía «pluma para manejarla tan bien como el que mejor» pero le hubiera sido más provechoso tomar «otra mejor causa entre manos»<sup>33</sup>.

Los argumentos «a razione» que el P. Pasqual presenta a sus adversarios son los siguientes:

1.—Indagar en los mismos escritos lulianos si realmente se encuentran los errores que se atribuyen al B. Lulio<sup>34</sup>.

2.—Comparar los textos con el conjunto de la obra<sup>35</sup>.

3.—Investigar el sentido propio del pensamiento de Llull<sup>36</sup>.

4.—Enfrentar el sentido luliano con la formulación errónea, averiguando si existe la concordancia que los adversarios libremente le atribuyen<sup>37</sup>.

Los cuatro momentos enunciados demuestran que es preciso aplicar en la historiografía filosófica pascualiana el *principio de selección*. Y en esta selección es donde debemos descubrir lo propiamente pascualiano puesto que aquélla se hace con arreglo al propio juicio teórico. Polemiza con los antilulistas y analiza los textos de Llull dando su propia interpretación de los mismos. El principio de selección puede plantearnos algunas reservas entre las que sobresale la objetividad de las citas del P. Pasqual. Cabría pensar si el cisterciense, en la polémica, es objetivo; si expresa o no la importancia y aun rigurosamente las citas de los autores. Platzeck ha hecho un estudio comparativo entre los textos de Nicolás de Cusa y las citas del mismo en las obras del P. Pasqual respecto a textos lulianos. Descubre quince diferentes lugares de Nicolás de Cusa mencionados por el P. Pasqual con un rigor preciso. La comprobación le lleva a concluir la objetividad del P. Pasqual en las citas de otros escritores en su obra polémica, aunque, al estilo del tiempo, no economice palabras cuando trata de alabar a los escritores lulistas. Si ello sucede con un caso dado es de suponer que fuera método habitual del P. Pasqual; lo cual nos garantiza

<sup>31</sup> El subrayado es mío.

<sup>32</sup> ECF. T-I. Disert. I. ss. I.

<sup>33</sup> FEIJOO.—Cartas eruditas. T-III. carta 26.

<sup>34</sup> «...explorare, num in eisdem libris notati inveniantur errores» (VL. T-I. Disert. previa).

<sup>35</sup> «Quid... securius quam conferendo scripta scriptis» (VL. Loc. cit.).

<sup>36</sup> «...sensum Lulli proprium investigare» (VL. Loc. cit.).

<sup>37</sup> «...investigare, an coincidat cum erroneo, qui eidem adeo liberaliter adscribitur» (VL. Loc. cit.).

una rigurosa objetividad de los textos seleccionados por el cisterciense en su filosofía polémica.

En la selección notamos que la hermenéutica del P. Pasqual no es una interpretación del sistema luliano, sino tan sólo de aquellos puntos y aspectos que han sido criticados por los adversarios. Por tal razón la filosofía del P. Pasqual no es filosofía luliana, sino lulista. En realidad el pensamiento pascualiano no es un comentario de la doctrina luliana, antes bien el estudio de las antinomias planteadas por el análisis de los resultados de las diferentes visiones que de Llull se han dado en la descripción fenomenológica de su pensamiento. A los lulistas predecesores, que cita el P. Pasqual y enumera en sus escritos, no los aporta como argumentos «ab autoritate», como pudiera creerse, sino como un punto de vista más a juzgar e integrar. Esto quiere decir que el P. Pasqual se ve precisado a introducir en su pensamiento elementos ajenos al pensamiento de Llull. Así se sitúa en un punto importante de la filosofía lulista, cosa muy distinta que decir que ocupa un puesto relevante en la historia del lulismo. No podemos hablar en la filosofía del P. Pasqual de una filosofía sistemática en la que se da una construcción global a partir de unos principios últimos. Debemos, mejor, referirnos a la defensa de su sistema y, por consiguiente, a una filosofía problemática en la que se intenta la dilucidación, aclaración y profundización de las cuestiones planteadas. No es una construcción cerrada y estática la filosofía del P. Pasqual. Es una fórmula dinámica y abierta en la que caben, junto a los principios lulianos, los enfoques de otros sistemas.

### c) La intención crítica.

La tercera fase vislumbra una conciencia unitaria que, sin embargo, mantiene todavía una *intención crítica*. Vale para discriminar colores y discernir teóricamente las opiniones, pero aspira a una cierta dialéctica congregacionista.

La crítica establece e interpreta la obra del autor llegando al centro de su significado. Esta es la idea del P. Pasqual. La crítica no es una transcripción sino una *reflexión*. La crítica no es un «*memorial*»<sup>38</sup> ni una «*apología*»<sup>39</sup>, porque ni uno ni otra consiguen integrar en una unidad superior los elementos opuestos de la polémica; son simplemente una parte de la cuestión. No se para en demostrar el sentido propio

<sup>38</sup> Se refiere el P. Pasqual al memorial que presentaron a la Curia romana los religiosos franciscanos que promovieron la Causa Luliana.

<sup>39</sup> El P. Pasqual señala aquí la Apología de Antonio Bellver pronunciada en la catedral de Mallorca.

de Llull en contraposición a los ataques antilulianos. La crítica debe llegar a la raíz<sup>40</sup>, al sentido profundo del pensamiento luliano. Para ello deben exponerse las expresiones formales lulianas (*Verba formalia*) e incluir los textos en su contexto correspondiente. Pese a lo cual no es posible todavía un juicio crítico de la cuestión. Paralelamente hemos de analizar los escritos contra Llull com piedra de toque (*uti testes*) y cribadores (*uti vindices*) de la doctrina luliana<sup>41</sup>. El mejor método es aplicar la regla luliana «*utrum*», mediante la cual se deben «suponer posibles las dos partes contradictorias de la cuestión propuesta; y que no se incline fervorosa la voluntad, ni se aplique importuna la memoria en representar más a una, que a otra»<sup>42</sup>.

Con arreglo a los criterios establecidos el P. Pasqual va situando en dos líneas, que tienden a la convergencia de la síntesis lulista, las tesis lulianas y antilulianas. Estas últimas toman una doble dirección. Se refieren a una visión pretérita en el planteamiento de Eymereich y sus seguidores. Se proyectan también hacia el pensamiento moderno en los enfoques científicistas del P. Feijóo. Aquí tenemos la explicación de la doble visión del pensamiento luliano como ciencia especulativa y filosofía de la observación.

El P. Pasqual enuncia siete reglas en la hermenéutica lulista. Las cuatro primeras se refieren a la estructuración doctrinal de las obras y a su interpretación; la quinta y sexta hacen mención del lenguaje filosófico empleado y la séptima explica el sistema del autor que se critica. Adelantado esto se comprenderá el valor y alcance de los siete preceptos a los que llega el P. Pasqual.

Prescindiendo, de momento, de los que se refieren al lenguaje, la formulación de los cinco restantes es como sigue:

1.—El sentido de un autor no puede decidirse por algunas expresiones aisladas y separadas del contexto, sino por la relación con las antecedentes y consecuentes, integradas en la totalidad del libro<sup>43</sup>. Una obra filosófica es como un cuerpo orgánico cuyas partes se con-

<sup>40</sup> «Ad radicem mittenda est securis» (VL. T-I. Disert. praevia).

<sup>41</sup> VL. T-I. Disert. praevia.

<sup>42</sup> ECF. T-I. Disert. I, ss. I. Sigue el P. Pasqual la regla de crítica, haciendo algunas aplicaciones concretas a Feijóo. Dice que «esta regla pide un alma libre de pasiones... y corrige aquellos genios fastidiosos, que a primera vista, por no caerles bien alguna especie, sin más exámen la desprecian; y a otros también que, sólo atienden a las expresiones y modos, a que están habituados, huyen de otros diversos de explicarse; pero sobre todos castiga la propensión de aquellos que por critiquizar, critiquizarán a un Santo» (ss. I). Añade en el apartado II: «No cuidó de estos cumplimientos el Rmo. P. M. Feijóo en su censura».

<sup>43</sup> «Sensum alicujus auctoris non esse decidendum ex aliqua periodo, vel periodo seorsim, et a contextu avulsis, sed ex collatione cum caeteris, modum immediate antecedentibus et consequentibus, sed etiam totius libri» (VL. T-I. Disert. praevia).

xionan mutuamente. La razón de las mismas sólo puede conocerse por la conexión entre ellas por muy grande que sea la diversidad de sentidos que pueda darse a cada una.

2.—Se ha de determinar el sentido de la obra por la intención del escrito y por las circunstancias objetivas y subjetivas a las que se orienta<sup>44</sup>. El P. Pasqual está convencido que la noción de «conocimiento escueto» es una mera abstracción inadmisibile. El conocimiento va acompañado accesoriamente de emociones y propósitos y los conceptos se presentan en formas particulares determinadas por las circunstancias adecuadas a la época. En la crítica de Llull no se puede olvidar las circunstancias psicológicas y sociales que le llevaron a una formulación doctrinal como la suya, si no queremos caer en el error de quedarnos con las ideas solas, que es lo mismo que inventarlas de nuevo. El P. Pasqual nunca separa en la interpretación de Llull, las ideas de los contenidos que las motivaron.

3.—Se ha de llegar al sentido de una obra por las otras obras del mismo autor<sup>45</sup>, principalmente si después ha sufrido reducciones por haber sido extractada. En efecto, mientras consta claramente la propia opinión del autor sin posibilidad de ser tergiversada, cuando en otra ocasión nos encontramos con expresiones con un sentido contrario a aquélla, deben considerarse según el recto juicio del autor. Es la aplicación de la ley lulista de la concordancia.

4.—Se ha de deducir el sentido del autor no de aquellos libros en que ligeramete e incidentalmente se toca una cuestión; sino en donde se trata según la propia razón y determinadamente, sobre todo, en aquellas obras en las que las razones se explican y las objeciones se debilitan<sup>46</sup>. El caso es que, si se trata accidentalmente una cuestión, se estudia solamente según la objeción allí indicada; pero, mientras las razones y objeciones se amontonan, aparece el recto juicio crítico.

5.—La séptima regla crítica afirma que se ha de considerar si el autor estructuró su propio sistema científico o estableció algunas máximas y principios como fundamento de su doctrina. Entonces, donde quiera que aparezca la dificultad, el genuino sentido debe decidirse

---

<sup>44</sup> «Ex intentione scribentis, et circumstantiis rerum ac personarum ad quas scribit, determinandum esse ejus sensum» (VL. Loc. cit.).

<sup>45</sup> «Ex aliis ejusdem Auctoris libris deprehendendum esse ipsius sensum, praesertim si posterius sint exorati: ex anterioribus vere si propriam, in eisdem ex professo depromit sententiam, et in posterioribus non adeo operose, vel non ex professo, sed per transennam materiam tractat» (VL. Loc. cit.).

<sup>46</sup> Non ex illis libris, in quibus per transennam, et incidenter tangitur argumentum, sed ubi ex propria mente, et determinate agitur praecipue illis, in quibus rationes afferuntur pro adstruenda sententia et objectiones enervantur, decidendus est Auctoris sensus» (VL. Loc. cit.).

a favor de lo que tiene mayor conexión o mejor encuadre con los principios científicos del mismo. Sería absurdo pensar que alguien enseñara algo contra los propios principios<sup>47</sup>. Notamos en esta regla la presencia de otro principio luliano, es la ley de la mayor perfección. La regla enunciada por el P. Pasqual debe aplicarse con todo rigor al sistema luliano. Llull construyó su propio sistema científico y estableció las máximas generales de discurrir como fundamentos universales de su Arte. Cualquier juicio que se vincula o conexiona con los principios y reglas del Arte debe ser considerado propiamente luliano.

En las cuatro reglas críticas enunciadas notamos una ley gradual ascendente de aplicación por integraciones sucesivas hasta la síntesis total del sistema. Del sentido de una expresión llegamos al conocimiento del sistema que, a su vez, queda constituido como garantía y explicación de la expresión molecular de la que se había partido. El método crítico discurre pasando gradualmente de la expresión a su integración en el contexto de la obra (Regla I); de ésta al círculo ambiental del autor (Regla II); de la obra ambientada al «Opus» conjunto (Regla III), de éste a la idea central que preside el desarrollo doctrinal (Regla IV), para desembocar en su sistema orgánico (Regla VII), fundamento de todo el proceso evolutivo.

Dos ideas capitales, lulianas las dos, presiden el enfoque crítico de la hermenéutica filosófica del P. Pasqual. Aunque el cisterciense hace referencia al teólogo Juan Laurencio Berti en su «Sistema vindicatorio agustiniano» y a Atanasio en su defensa de Dionisio Alejandro, no cabe duda que, en el fondo, las cinco reglas enumeradas traducen y aplican dos principios netamente lulianos. El primero es la visión orgánica y estructural del pensamiento científico-filosófico. El segundo es el método del ascenso y descenso del entendimiento.

El sistema científico de R. Llull está presidido por la idea de unidad. La doctrina luliana es armónica porque su sistema, presidido por el principio de la unidad de la ciencia, integra en las casillas del Arte toda ciencia particular o cualquier atributo, siempre bajo el doble aspecto lógico y metafísico.

La otra idea es la del ascenso y descenso. No debemos olvidar que las reglas críticas del P. Pasqual han sido formuladas para interpretar la doctrina luliana contra los errores que, en los textos del Maestro, habían introducido sus enemigos. Cada una de las reglas, mo-

---

<sup>47</sup> Animadvertendum esse an Autor proprium systema scientificum stabiliverit, vel aliquas maximas et principia jecerit, tanquam fundamenta suae Doctrinae; tunc enim ubicumque suboriatur difficultas de genuino ipsius sensu, decidi debet, quod necessario connectitur vel magis cohaeret cum ipsius principis scientificis; esset enim extra rationem cogitate; aliquem contra propria principia docere. (VL. T-I. Loc. cit.).

vilizada gracias al ascenso del sistema luliano, interpreta correctamente<sup>48</sup> los textos conforme al máximo horizonte de posibilidades. La jerarquización gradual de las reglas enunciadas supone el proceso, también ascendente, de las fases anteriormente descritas. De la información a la comprobación (juicio de existencia), de ésta a la reactualización intelectual (juicio de persistencia); de ésta a la comparación polémica (juicio de posibilidad); de ésta a la enunciación crítica (juicio de significación) para terminar en la síntesis (juicio de totalidad) que ya se deja entrever en la fase precedente. De la información multiforme a la síntesis aporética no es sino una aplicación luliana del método del conocimiento. Siendo las fases descritas la armazón lógica del pensamiento pascualiano y traduciendo principios básicos de la filosofía luliana, es evidente que la ideología de R. Llull no lo es todo ya que la urdimbre de los hilos escolásticos y de la filosofía moderna completan la contextura filosófica de la obra del cisterciense mallorquín. Ahí la razón de sustantivarla como filosofía lulista y calificarla de neolulismo, por abrir, como vimos, nuevos cauces y posibilidades a la exégesis luliana y a su crítica doctrinal.

d) La fase de complicación.

La cuarta fase es la resolución de lo que acabamos de decir. El P. Pasqual sintetiza, a su modo, la pluralidad de elementos «*reduciendo*» los antagonismos, que todavía persistían en las fases precedentes, a una unidad de complicación. El sentido de la filosofía del P. Pasqual no es dejar en líneas paralelas la doctrina luliana y los ataques antilulistas; sino, como hemos dicho, situarlos en líneas convergentes en cuyo punto de convergencia dejan de ser contrarios para fundirse en una totalidad superior. Esta es la complicación pascualiana.

En este momento dejamos de hablar de doctrina luliana y de ideología antilulista, para exponer filosofía pascualiana. En ella se funden y combinan todos los elementos descubiertos en el proceso historiográfico, no como en un sistema doctrinal, sino en una síntesis aporética que reduce el perfil problemático de los elementos ontológicos y epistemológicos implicados en ella por el análisis fenomenológico de los elementos históricos.

Cuando el P. Pasqual, por ejemplo, desarrolla sus argumentos construye una verdadera síntesis personal en la que integra elementos de muy diversa procedencia. Su doctrina del conocimiento sensible

---

<sup>48</sup> Recordemos la doctrina luliana de las falacias. *Ars generalis ultima* VII pars. ep. IV al XX.

no es una exposición de la doctrina luliana del ascenso y descenso del entendimiento ni un análisis de la inducción baconiana; sino, sobre la crítica de la segunda a la luz de los principios lulianos, la síntesis aporética y compleja de ambas, combinando conscientemente principios no perfectamente conciliables. Los axiomas de la ciencia universal a que llega Bacón no coinciden exactamente con los axiomas generales de la ciencia luliana. Mientras los axiomas lulianos son principios del conocer, generales razones por las que Dios y la criatura tiene su ser y sus obras<sup>49</sup>, los axiomas de Bacón son leyes generales que organizan los datos de la experiencia aunque conservan todavía rasgos esenciales de la concepción cualitativo-eidética del ser<sup>50</sup>. De igual forma procede el P. Pasqual, para poner otro ejemplo, en su argumentación para demostrar la necesidad de la teología natural. A los conceptos feijonianos de «defecto», «hábito científico y natural» añade los conceptos lulianos de «mayoridad» y «minoridad», de «cuadrángulo lógico» y de «concordancia» y razona que «siendo mucho más perfecta la Theología natural o hábito científico, que tiene a Dios por objeto que los que tratan de los objetos criados, debe haber alguno que trate de Dios, porque fuera un gran defecto, que no le hubiese... Habiendo hábitos científicos de los objetos criados, sería un gran defecto, que no lo hubiera de Dios: luego es una gran perfección haberlo; luego si para no haber tanto defecto, ha de haber un hábito científico de Dios, la necesidad de existir éste es, porque es mayor la perfección que sea, que no que sean los demás hábitos científicos»<sup>51</sup>.

Los ejemplos enumerados son suficientes para precisar una nueva característica de la filosofía del P. Pasqual: su complejidad. La síntesis aporética es compleja, es decir, es una combinación o forma de agrupación caracterizada por unir entre sí cierto número de elementos. La complejidad filosófica del pensamiento pascualiano es la curva doctrinal de la resultante de dos ejes. Sobre el eje vertical, que define el método, se sitúan las fases y procesos lógico-metodológicos, que son netamente lulianos. Sobre el eje horizontal se colocan los elementos objetivos cuantitativamente expresados como fuentes filosóficas del P. Pasqual (aquí se sitúan los elementos lulianos, lulistas, del pensamiento patrístico, escolásticos, de la ideología moderna), cualitativamente definidos como contenidos científicos (aquí se ordenan los factores lógicos, filosóficos, teológicos, científicos, históricos).

La curva de complejidad nos demuestra que el pensamiento pascualiano es, en el fondo, una teoría metodológica de base luliana, apli-

<sup>49</sup> VL. T-I. Disert. I, ss. I.

<sup>50</sup> HIRSCHBERGER.—Historia de la filosofía. T-I. Barcelona, 1954.

<sup>51</sup> ECF. T-II. Disert. II, ss. II.

cada a las ciencias en su evolución histórica, y que el neolulismo pasqualiano es un complejo doctrinal integrado por tres tipos de factores. Unos que proceden efectivamente de Ramón Llull. Es el caso de las razones necesarias, de los puntos trascendentes, de las dignidades divinas. Otras doctrinas tienen su base en Ramón Llull, pero son interpretadas en formas diversas y con gran independencia del modo como aparecieron, en la letra o en el espíritu, en los escritos del Beato. Es el caso del modo como es concebida, a veces, la primera y segunda intención, teoría eminentemente moral en R. Llull y aplicada primariamente en sentido epistemológico en el P. Pasqual. También en este grupo podemos incluir todo el desenvolvimiento metodológico de la aplicación de los principios generales lulianos a las ciencias concretas. Por último el P. Pasqual integra otras doctrinas ajenas al Beato Lulio. Es el caso, por ejemplo, de la teoría corpuscular de Gasendi o la Física experimental de Bacon.

S. TRÍAS MERCANT



## RAMON LLULL Y LOS ORIGENES DE LA LITERATURA CATALANA\*

### LLIBRE DE BLANQUERNA

Con este título es generalmente conocida la gran novela mística y social de R. Llull, encabezada también con el nombre de *Llibre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna*, que es su título completo, con la variante de *Llibre d'Evast e Blanquerna*. Es ésta sin duda la obra más original de su autor, e indudablemente la de más alto valor místico y literario a un tiempo, en la que se revela una nueva modalidad del múltiple y prodigioso espíritu de Ramon Llull, que supo asimilarse todas las materias del humano saber, plasmándolas con fisonomía propia, imprimiendo a cada una el sello característico de su genio y repujándolas con el relieve poderoso de su gran personalidad.

En esta obra, más que en otra alguna, el razonador implacable se escapa evadiéndose en soberbia fuga tras el exuberante florecimiento de un arte sin par en su época, dejando el campo abonado a las más ardientes creaciones de la fantasía, en tal manera que los pocos conceptos abstractos y cuestiones de filosofía y teología que en ella aparecen, están tratadas con tal sutil arte que casi es imposible encontrar en todo el libro el más pequeño resquicio de aquella formidable dialéctica sistemática que señorea toda la restante producción luliana. Es el libro donde más vivamente resplandecen el extraordinario poder de evocación del autor, su fuerza creadora de figuras humanas, su don de montar monumentalmente una ficción novelesca y de dar plasticidad y vida a figuras simbólicas y alegóricas; en una palabra, el divino secreto del poeta de encarnar en forma literaria concreta y de combinar en armónica arquitectura los anhelos y esperanzas, los goces y los tormentos, las visiones, los sueños, las ideas y los sentimientos, las pasiones y los ideales de la vida de un hombre. El *Blanquerna*, a pesar de su

---

\* Véase ESTUDIOS LULIANOS, IX, 1965, 193-206; X, 1966, 171-192; XII, 1968, 175-200; XIII, 1969, 133-151; XIV, 1970, 163-179.

fondo doctrinal y didáctico, como el de todas las obras lulianas, es plenamente, por su forma, uno de los grandes monumentos de la literatura de la Edad Media, y es el primer ejemplar (y en su época el único) de una vasta novela escrita en lengua vernácula para dar expresión literaria y a un tiempo popular a los grandes ideales de la espiritualidad cristiana de la Europa medieval.

La nota característica del *Blanquerna* es la autobiográfica, siguiendo su autor al protagonista desde su nacimiento y a través de las etapas principales de su vida. Por ello podemos afirmar con todo fundamento que esta obra luliana es la más remota precursora, en la historia de la novelística europea, de esta forma modernamente tan cultivada, que los alemanes llaman *Entwicklungsroman*, novela de evolución.

La candorosa fábula de este libro, llena de alegorías y semejanzas, sirve de argumento para exponer todo un plan de mejoras sociales y reformas religiosas, inspiradas en el ideal místico del autor, que soñaba era posible cambiar el mundo y hacer de él un nuevo paraíso reduciendo todas las gentes, razas y pueblos a la unidad de la fe cristiana. Final y suprema aspiración de aquel ideal es el estado de *Vida ermitana* contemplativa, que *Blanquerna* abraza resueltamente, volviendo al punto de partida de su primera vocación. Desasido del mundo y de todo afecto y lazo terrenal, el *amigo* se entrega de lleno al *Amado* que cautiva sus potencias y sentidos y le colma en cuerpo y alma<sup>1</sup>.

La tónica de toda la obra es el deseo ardiente de perfección cristiana en todos los estamentos y de convertir todo el mundo al catolicismo para hacer de él cumplida ofrenda al *Amado*. El afán de la santificación de los fieles bulle continuamente en los tres primeros libros (de *Matrimoni*, de *Religió*, de *Prelació*), encendidos en el amor de Dios y del prójimo con el pábulo de la renuncia de sí mismo. El deseo de la conversión de los infieles estalla en forma casi violenta en el libro IV, del *Apostolical estament*, de tal manera que el autor parece anticiparse en varios siglos al Colegio de *Propaganda Fide* extorsionándose y pugnando para que saliera a luz antes de tiempo. En el libro V, de *Amic e Amat*, junta artística y maravillosamente estas dos aspiraciones supremas: la propia santificación sublimada al más alto grado de ascetismo y de unión con Dios y, paradójicamente, llena de la inquietud de los desamores del *Amado* que torturan al *Amigo* y ya no le dejan pensar sino cómo ajustar grandes huestes y compañías de amadores para ir en cruzada, con todas las armas del entendimiento y con todos los sufrimientos de alma y cuerpo, a conquistar el mundo al

<sup>1</sup> V. el Proemio del *Libre d'Amic e Amat*, ed. *Catalunya*, p. 12.

amor del *Amado*, por su pura bondad y por su eterna caridad para con sus redimidos.

Con el *Llibre d'Amic e Amat* finaliza realmente la obra. La tensión pasional se relaja de golpe, y el tratado que sigue, *Art de Contemplació* ya se deslía tranquilamente en una serenidad didáctica más bien científica. Podría formar un libro aparte completamente disgregado del *Blanquerna* —al que está unido artificialmente— sin que sufriera ningún perjuicio la unidad de la obra.

El lugar jerárquico correspondiente al autor y a la obra en toda la producción mística, no ya de Cataluña, sino de toda la península ibérica, lo fijó magistralmente M. Menéndez y Pelayo en forma y conceptos tan justos que transcribimos tanto por su elevación como por su imparcialidad.

«Ramón Llull es místico a la manera de San Buenaventura y de los primeros discípulos de San Francisco, cuya poesía ardiente, candorosa y llena de sentimiento de la naturaleza, lleva impresa en su alma. Como poeta, Llull pertenece a la escuela franciscana, es el Jacopone da Todi español, y lo es con el mismo desembarazo de dicción, con el mismo abandono popular, con la misma mezcla de trivialidad y de grandeza. Y es poeta, mucho más que en sus versos, en sus libros en prosa, en el *Blanquerna*, en el *Llibre d'Amic e Amat*, en la enorme enciclopedia ascética del *Llibre de Contemplació*. El abre la serie de nuestros grandes místicos, y sólo cede la palma a dos o tres de los mayores del siglo XVI, aventajándole los restantes en aquella cincelada forma artística, flor y fruto del Renacimiento; pero no en la originalidad ni en el brio de las concepciones, ni siquiera en la encendida y arrebatadora tempestad de los afectos.

Pero este misticismo suyo, como da por bases y supuesto una doctrina metafísica, no anula los derechos del entendimiento, el cual llega antes que la voluntad a la presencia del Amado, aunque corran los dos como en certamen. La luz del amor ilumina las sendas, largas y peligrosas, llenas de consideraciones, suspiros y llantos, por donde el Amigo busca a su Amado; pero estas sendas, el entendimiento es quien las recorre.

La flor de su misticismo no hemos de ir a buscarla en las *Obres rimades*, que exceptuando algunas de tendencia elegiaca como el *Plant de nostra dona Sancta Maria*, son casi todas (incluída la mayor parte del *Desconort*) populares exposiciones de aquella su teodicea racional, objeto de tan opuestas opiniones y censuras; ensalzada por unos como divina revelación y motejada por otros nada menos que de herética, por el prurito de demostrar con razones naturales cualquier dogma cristiano, hasta los de la Trinidad y de la Encarnación, aunque con el san-

to propósito de resolver la antinomia entre la fe y la razón, bandera de impiedad averroísta, y preparar la conversión de judíos y sarracenos, empresa santa que halagó toda la vida las esperanzas del bienaventurado mártir.

La verdadera mística de Ramon Llull se incluye en una obra escrita en prosa, si bien poética en la sustancia: el cántico del *Amic e Amat*. En forma frecuentemente dialogada y henchido de ejemplos y parábolas, tantos como días tiene el año, forma en conjunto un verdadero arte de contemplación.

En él enseña Ramon que «les carreres per les quals l'Amic encerca son Amat són longues e perilloses, poblades de consideracions e de sospirs e de plors e illuminades d'amors» (vers 2). Larga le parece esta vida mortal de destierro, áspera y dura esta prisión: «ni l'aigua que ha en costuma que decórrega a enjús, quan serà l'hora que haja natura de pujar a ensús?» (vers 4). «Entre temor e esperança ha fet hostel amor, on viu de pensaments i mor per oblidaments» (vers 17). «Demanà l'amic a l'enteniment e a la volentat qual era pus prop a son amat; e corregueren ambdós, e fo ans l'enteniment a son amat que la volentat» (vers 19). «Més ràpida cosa és amor en coratge d'amador que llamp en resplendor ni tro en oïment; i més viva és aigua en plor que en ondes de mar, i més prop és sospir a amor que neu a blancor» (vers 38). En el vergel «cantaven los aucells l'alba, e despertà's l'amat qui és alba; e los aucells finiren llur cant, e l'amic morí per l'amat en l'alba» (vers 26). «Encercava l'amic devoció en los munts e en los plans per veer si era servit son amat, e atroba'n defalliment en cascú d'aquests llocs; e per açó cavà en la terra si hi atrobària lo compliment, pus que per terra devoció ha falliment» (vers 34). «Com mesclament d'aigua e de vi se mesclen les amors de l'amic e l'amat; e en així com calor e lugor s'encadenen llurs amors; e en així com essència e ésser se convenen e s'acosten» (vers 50). «Anava l'amic per una ciutat com a foll cantant de son amat, e demanaren-li les gents si havia perdut son seny. Respòs que son amat havia pres son voler e que ell li havia donat son enteniment; per açò era-li romàs tan solament lo remembrament amb que remembrava son amat» (vers 54). «Cantava l'aucell en un ram de fulles e flors, e lo vent menave les fulles e aportava odor de les flors. Demanava l'amic a l'aucell què significava lo moviment de les fulles ni la odor de les flors. Respòs: les fulles signifiquen en llur moviment, obediència; e la odor, soferir malanança» (vers. 58). En las criaturas ve señalada la huella de su amado; todo se anima y habla y responde a lo que demanda amor: «amor clara, pura, neta, vera, subtil, simple, forta, diligent, lugurosa, e abundosa de novells pensaments e d'antics remembraments» (vers 70), o como vuelve a decir después

con frase no menos justa: «bulliment d'audàcia e de temor». Más aún dice: «Si vosaltres, amadors, voleu foc, veniu a mon cor e enceneu vostres llànties; e si voleu aigua, veniu als meus ulls qui decorren de llàgrimes; e si voleu pensaments d'amor, veniu-los prendre a mes cogitacions» (vers 173): «car en amor nasquí, e em nodria amor, e d'amor venc, e a amor vaig, e en amor fas mon estatge» (vers 97).

La naturaleza de este amor místico nadie la ha definido jamás tan profundamente como el mismo Lull cuando dice que está *entre creença e intel·ligència*, entre fe y ciencia (vers 198). En su grado extático y sublime, el amigo y el amado se hacen una actualidad *en esencia*, quedando a un tiempo diversos e concordants (vers 211). Extraño y divino erotismo, donde las bellezas y excelencias del amado se juntan en el corazón del amigo sin aniquilar ni destruir su personalidad, porque solamente los junta y hace uno solo la voluntad vigorosa, infinita y eterna del amado. Maravillosa poesía que encierra como en un haz de mirra la pura esencia de todo cuanto especularon sabios y poetas medievales sobre el amor divino y humano y llega a ensalzar y santificar las reminiscencias provenzales de canciones de mayo y alborada, de vergeles y pájaros cantores, juntando de tan extraña manera a Guirau de Bornell con Hugo de San Víctor<sup>2</sup>.

Pero, para acabar de comprender el profundo simbolismo de este libro excepcional y único en nuestra literatura, interesa tener en cuenta la manera trascendente como son tratados siempre sus tópicos literarios. El *locus amoenus* o ambiente topográfico luliano que en el *Libre del Gentil* es un bell prat on hac un bella font qui regava cinc arbres, y en el *Fèlix* son los boscatges, munts e plans, erms e poblats, castells e ciutats; en el *Llibre d'amic e amat*, de simple ambiente amable pasa a constituir un nuevo personaje, personaje mudo, pero insinuante, que se añade a los que dialogan o disputan. Y si insinúa, es porque tiene una función simbólica razonadora<sup>3</sup>. La sugestión misteriosa que los versículos del «Llibre d'amic» ejercen sobre el hombre moderno, la han cogido en seguida los que profanamente han intentado convertirlos en una especie de breviario esotérico para uso de enamorados, pero nada más lejos, como es fácil de ver, fue la intención final según la cual se escribió. Carreras y Artau hace notar que su idea esencial era enseñar a comprender el nexo íntimo de la actuación de las tres potencias, entendimiento, memoria y voluntad, en el amor de Dios: «Nuaven-se les amors de l'amic e l'amat amb membraça, enteniment, volentat, per ço

<sup>2</sup> MENENDEZ Y PELAYO, *La poesía mística española*, discurso de recepción en la Real Academia Española de la Lengua, 1881.

<sup>3</sup> JORDI RUBIO, *L'expressió literària en l'obra de Ramon Llull*, extraído de *Obres essencials de Ramon Llull*, vol. I. Editorial Selecta, Barcelona, 1957.

que l'amic e l'amat no es partissen; e la corda en que les dues amors se nuaven era de pensaments, languiments, sospirs e plors (vers 131)». Se vale R. Llull, ciertamente, de metáforas y frases hechas o tópicos del lenguaje de la poesía amorosa convencional: las cuestiones o debates, los caminos, la fuente, la cárcel, el vergel, la enfermedad, la estancia o el lecho del amigo, el ave, el mar, la noche, el alba y el día son los temas frecuentemente conjugados en sus metáforas. Pero estos tópicos poéticos no valen para ellos solos, sino que son sometidos al dominio de un verbo supremo que expresa, no un momento imaginativo, fugaz y vago de la fantasía, sino todo un símbolo intelectual, netamente lulístico. No le interesaba la metáfora en cuanto era oscura, sino en cuanto era profunda. Y es en este alto sentido que suenan y resuenan «amar y contemplar, rememorar y sostener, multiplicar, doblar, minvar»<sup>4</sup>.

Ramon Llull, como hombre de letras, sentía la obsesión de la «bella manera de parlar» de que nos habla en el *Blanquerna*<sup>5</sup>, y si en alguna de sus obras buscó el conseguirla por vías diferentes de las más trilladas en las literaturas románicas, fue en los tratados místicos entorno a la alegoría del *Amic e l'Amat*. Pongamos en primer término el libro de este título y después del *Art amativa*, les *Flors d'Amor* y el *Arbre de Filosofia d'Amor*. No hay motivo para refutar la afirmación de Llull cuando dice que el mensajero llegado de la tierra de los sarracenos «atrobà un llibre d'amic e amat». Es novelística la circunstancia y puede muy bien ser hipotética la versión o traslado que de él dice que fue hecha<sup>6</sup>. Para el caso es igual. Lo cierto es que Ramon Llull conoció un libro árabe que hablaba de «cançons de Déu e d'amor», y a continuación suya declara que compuso su propio *Llibre d'amic e amat*<sup>7</sup>.

Leyéndolo, nos damos cuenta en seguida de que, a pesar de que en él aparezcan árboles, aves y vergeles, estamos muy lejos de la mera descripción de un bello paisaje. El acento y también los recursos funcionales son muy otros. No parece necesario entrar en la cuestión de si el libro estaba ya compuesto antes del *Blanquerna*, de si el autor lo escribió durante su estancia en Miramar (1276-1278) o si después de su segunda peregrinación, en la que, al parecer, desde Roma recorrió las tierras de Guirlanda y Bocinia, volviendo por Dacia, Turquía y Ultramar, y siguiendo hacia el mediodía la región de Abisinia hasta llegar a Berbería, donde pudo concretarse la idea génesis del poema to-

<sup>4</sup> J. RUBIO, *ibidem*.

<sup>5</sup> *Blanquerna*, o.c., cap. 88, 4.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, cap. 99.

mando forma plástica y estructura el pensamiento del *Llibre d'Amic e Amat*<sup>8</sup>. Sea de ello lo que fuere, es evidente que de mucho tiempo antes Ramon Llull tenía preconcebido este poema místico, como claramente demuestran las frases de *amic* y *amat* que tan frecuentemente aparecen en muchos capítulos —singularmente en las dos últimas distinciones— de la obra magna luliana el *Llibre de Contemplació*<sup>9</sup>.

No en vano escribió Ramon Llull que los versículos del *Amic e Amat* estaban compuestos de palabras breves que tenían necesidad de exposición. Del gran enjambre de adeptos, de la muchedumbre de lectores y discípulos que alcanzó la doctrina luliana en Cataluña, Mallorca y Valencia y más allá de sus fronteras, salieron multitud de expositores y comentaristas de este libro, al par que de muchos otros. A pretexto de interpretar piadosamente las palabras del Maestro o de poner en claro el sentido *metaphorical* que en ellas creían descubrir, amplificaron y expositaron versículo por versículo y palabra por palabra el texto primitivo del *Amic e Amat* sin penetrar casi nunca su alto espíritu ni sentir plenamente su verdadera y pura esencia. De cada sorbo de aquel licor, tan rico de toda clase de virtud y aroma, hicieron un vino aguado sin sabor ni fuerza alguna<sup>10</sup>. Tal es la impresión que se saca de la lectura de una anónima *Exposició del Amic e Amat* en verso, compuesta en Mallorca a fines del siglo XV, y no la mejora mucho ni la endulza tampoco otra escrita 200 años después, a últimos del siglo XVII, por la Venerable mallorquina Sor Ana María del Santísimo Sacramento, en plena época de barroquismo literario.

Puede asegurarse que hasta nuestros días no se había atribuido al autor del *Llibre d'Amic e Amat* el concepto ni el lugar que le corresponde como precursor de todos los místicos y ascéticos, no sólo de Cataluña sino de toda España. Como autor de obras ascéticas en romance vulgar, escritas a finales del siglo XIII, nadie podrá disputarle este lugar de prioridad ni regatearle este mérito. De la gloriosa tradición mística española es Ramon Llull el que va al frente; con sus libros se empieza aquella aurea cadena, y ellos son sus primeros eslabones. La crítica más exigente, al mentar la producción mística luliana y la época en que floreció, no encuentra nada similar con que compararla si no es aquella eclosión temprana de I. Fioretti y las populares efusiones devotas de los primitivos franciscanos que tan aprisa se divulgaron y extendieron por toda Italia.

<sup>8</sup> Cfr. *Blanquerna*, cap. 88.

<sup>9</sup> SALVADOR GALMES, proem. al *Llibre de Blanquerna*, p. XV. (V. *Obres Completes*, vol. IX).

<sup>10</sup> V. *Libre d'Amic e Amat del B. Mestre Ramon Llull, o.c.*, amb proemi de M. Obrador, p. 22.

NOTICIA HISTORICA Y BIBLIOGRAFICA DEL *BLANQUERNA*

Aunque R. Lull no consigne en parte alguna en que época escribió el *Llibre de Blanquerna*, se puede, sin embargo, fijar su fecha con precisión casi matemática.

En el cap. 90, núm. 7, dice textualmente: «En una vila qui és appellada Monpesler, en la qual fo fet aquest libre de Evast e Blanquerna, hac un gran capítol general de preycadors». Y en el cap. 86, número 7, ya había escrito: «e lo cardenal qui anava a Bulunya on devia ésser un gran capítol general de preycadors»<sup>11</sup>. Efectivamente, el año 1283, hubo un capítulo general de Predicadores en Montpellier, y el año 1285 habían de celebrarlo en Bolonia, como realmente lo celebraron. La primera estancia de R. Lull en Montpellier, según sus biógrafos, fue entre los años 1283-1285 precisamente. Consiguientemente puede darse como segura esta fecha para la composición del libro.

Además, en el cap. 65, núm. 3, supone en Jaime II de Mallorca la posesión del reino, mientras que en el cap. 92, núm. 1, hace una alusión muy directa a su desposeimiento, que en el mes de noviembre de 1285 perpetró su sobrino Alfonso de Aragón, resultando también que había de empezar a escribir el libro antes de esta fecha y había de concluirlo después.

Al primer golpe de vista, leyendo el cap. 96, la ficción de la renuncia de Blanquerna al pasado puede hacer creer que se la inspiró el hecho de la renuncia de San Pedro Celestino (diciembre de 1294), y que debió escribir el *Blanquerna* durante otra estancia en Montpellier, que ya tendría que ser en el año 1303; y consonaría con esta opinión el hecho de haberse reunido en Montpellier el año 1294 otro capítulo general de Predicadores que pudiera ser el citado. Pero destruye radicalmente esta opinión el hecho de estar ya *afollada* la fundación de Miramar el año 1295, según lamenta el mismo autor en su poema *Desconort* escrito aquel año mismo, de manera que si hubiese escrito el *Blanquerna* posteriormente a esta fecha, necesariamente hubiera hecho mención, al hablar del monasterio, de un hecho que tan amarga decepción le produjo; mientras que no sólo en el citado cap. 65, sino en las coplas del final de la obra, da aún por subsistente aquella fundación, supremo ideal de sus sueños apostólicos.

La ficción de la renuncia al papado, imaginada nueve o diez años antes de la de San Pedro Celestino, avalora más bien el genio del

<sup>11</sup> *Obres originals, L. de Blanquerna, o.c.*, pp. 352 y 336.

<sup>12</sup> *L. de Blanquerna, o.c.*, pp. 230 y 356.



Maestro, dando como resuelta una cuestión agitada a la sazón entre los canonistas: la licitud de tal renuncia; pues si bien es verdad que los papas Benedicto IX (1045) v Gregorio VI (1046) habían renunciado al papado, era muy discutida entre las escuelas de derecho la licitud y hasta el valor de tal acto, hasta que la cuestión se dio por definitivamente resuelta con el estatuto y consiguiente renuncia de San Pedro Celestino, y precisamente según la solución que imaginara R. Llull.

Algo más difícil resulta determinar si R. Llull escribió el libro V del *Blanquerna* (el *d'amic e amat*) al mismo tiempo que los cuatro primeros, o si ya lo tenía escrito de antes y por conveniencias literarias lo intercaló en la obra.

Es evidente que de mucho tiempo atrás, aunque en estado embrionario, R. Llull había preconcebido este gran poema místico, según hemos indicado al aducir las frases de *amic* y *amat* que tan frecuentemente encontramos en las dos últimas distinciones del *Llibre de Contemplació*, escrito hacia el año 1272. También el mismo autor en el cap. 88, núm. 4 del mismo libro nos acusa su origen islamita, suponiendo haberlo hallado en Berbería; y en el cap. 99, núm. 3, manifiesta aún su influencia oriental, expresando el propósito de escribirlo a la manera de los *sufies* musulmanes, que «han paraules d'amor e exemplis abreviats e qui donen a home gran devoció e son paraules qui han mester espusició».

Su forma versiculada, tan distinta de la de las otras partes del *Blanquerna*, el supuesto de que lo escribió el propio Blanquerna en su cenobio (en Miramar evidentemente) y el hecho de que en el elenco hecho en vida del mismo autor, el año 1311, figura el *L. d'Amic e Amat* un poco más abajo y separadamente del *L. de Blanquerna*, hacen suponer con bastante fundamento que lo escribió como un todo diferenciado, y que la fecha de su composición se ha de remontar al tiempo de la estancia de R. Llull en Miramar (1276-1278) después de la fundación del monasterio. La tranquilidad ascética que requería la obra y de la que se supone que gozó entonces el autor, casi no es dable encontrarla en otro tiempo de su vida, pues en 1278, en ocasión de un nuevo viaje a Roma, inicia aquella vida de inquietud continua y de verdadero nomadismo, con el que se connaturalizó hasta hacer de él su vida normal.

Pero, analizando el contenido de algunos versículos, que como todos los otros y la obra entera parecen autobiográficos, extraña ver al *amic* pobre y mendigando, preso, encadenado y herido, a punto de ser muerto por el *amat*, peregrinando por tierras de infieles. Puédesse creer, pues, con fundamento que mas bien que a la primera peregrinación

de 1263 a 1265 (a Montserrat, Compostela, Roma y Tierra Santa) el autor hace referencia a la segunda, que duró de 1278 a 1282, en la cual desde Roma recorrió, como ya indicamos, las tierras de Guirlanda y Bocinia, dando la vuelta por Dacia, Turquía y Ultramar, siguiendo hacia el mediodía la región de Abisinia desde Tibalbert a las fuentes del río que rodea a Damiata, donde «ha una illa en mig lloc d'un gran estany i les gents són negres», hasta llegar a Berbería donde se concretó la idea génesis del poema místico, tomando entonces forma plástica y estructuración el *L. d'Amic e Amat*. Todo lo cual da pie para creer que la fecha de la composición del poema debe situarse en la vuelta de esta segunda peregrinación, o sea en la época misma en que compuso las otras partes del *Llibre de Blanquerna*.

### CODICES DEL *BLANQUERNA*

Los códices que han servido para la edición del *Blanquerna* según el texto original son:

A. De la Biblioteca Palatina de Munchen.

*Ms. 610 Hisp. - Cat. 67 in 4.*, de 268 folios en papel verjurado, foliados con numeración moderna. Faltan los primeros folios. En el 192 hay, añadidas al margen inferior, tres líneas de letra pequeña y comprimida para salvar una laguna del copista, que puede que no sea involuntaria, pues es una de tantas críticas del autor a la alta clerecía. Tanto por la letra como por las demás circunstancias paleográficas se le puede señalar como fecha la primera mitad del siglo XIV; escrito con gran pulcritud y pureza de lenguaje, y el más completo de los códices conocidos, es el que ha servido de base para la edición de les «*Obres originals*» de R. Llull.

P/ De la Biblioteca Nacional de París.

*Ms. Español 478, in 4.*

Contiene 198 folios de pergamino, enumerados modernamente desde el 28 con guarismos árabes. Faltan los 27 primeros y otros 3 intermedios. Se conserva en bastante buen estado. Está escrito a dos columnas. Los capítulos llevan numeración romana del mismo copista. El texto, muy aproveenzalizado, es muy fiel. El *Libre d'Amic e Amat* (fols. 74 a 87) está lleno de correcciones, tachaduras y añadidos marginales, algunos en latín, hechos muy posteriormente. La fecha del códice es evidentemente del siglo XIV.

<sup>13</sup> Cfr. cap. 88 del *Blanquerna*.

B. (*Dominicano*), de la Biblioteca Provincial de Mallorca.

Manuscrito del siglo XIV, procedente del antiguo Convento de Santo Domingo de Palma de Mallorca. Contiene 212 folios de papel verjurado, de dos marcas distintas. Está escrito a columna llena, de buena letra de diferentes manos.

Contiene: *Libre del Gentil* (con cinco árboles alegóricos en verde). *Desconort*. Rúbricas de los *Cent noms de Déu*, *Cobles sobre la Art de l'Alquimia*. *Libre de Consolació d'Ermità*. *Libre de Intenció*. *Libre de Proverbis*. *Taula de paraules qui son en llatí* (tal vez un capítulo de la *Art Inventiva*). *Libre V de Blanquerna*. *Liber primus de miseria humanae conditionis edito a domino Lotario* (Inocencio III) *diacono*. El *Libre V de Blanquerna* (fols. 147 a 192) contiene el *Libre d'Amic e Amat* y el *Art de Contemplació*.

El texto está lleno de provenzalismos, y en las variantes se acerca más al P que al A, lo cual hace suponer un buen manuscrito provenzal anterior o de principios del siglo XIV. El códice está en buen estado de conservación, excepto los tres primeros folios.

V. Edición hecha en Valencia el año 1521. Volumen en folio menor de 150 hojas impresas en letra gótica, a doble columna, excepto la epístola proemial de Mos. Joan Bonlabii, traductor (?) y corrector (!) en lengua valenciana.

El *Libre de Blanquerna* ocupa hasta el fol. 140, y los otros diez contienen el *Libre de Oracions i Contemplacions de l'enteniment en Déu*.

La traducción es abominable: no sólo malbarata y estropea la lengua, sino que invierte frases, poda la sintaxis, amplifica difusamente los conceptos haciéndoles perder su fisonomía propia, divide los capítulos, y en el *Libre d'Amic e Amat* mete versículos evidentemente apócrifos. Pero para la confrontación de textos hace aún un buen servicio y sobre todo ha habido necesidad de emplearla en la transcripción de los seis primeros capítulos, a falta de otro mejor. En esta transcripción se han conservado todas las taras del original no pudiendo enmendarlas sobre otros códices. Sólo se ha procurado adaptar la grafía a lo restante de la obra, se han reducido las rúbricas de los capítulos restituyéndolas a su sobriedad primitiva, y se ha prescindido de la división arbitraria de algunos, hecha descaradamente por Mos. Bonlabii.

La lección, en el fondo, concuerda mucho más con la del manuscrito A que con la de los otros dos.

Los tres códices trecentistas, exceptuadas pequeñas y naturales variantes de grafía y de lenguaje y alguna omisión involuntaria, a veces salvada en los márgenes respectivos, concuerdan exactamente en la

lección y el contenido, incluso en todos y cada uno de los versículos del *L. d'Amic e Amat*, separándose notablemente de la edición V.

### EL LENGUAJE DE RAMON LLULL

La obra literaria de R. Llull, nacida en el último cuarto de la décima tercera centuria, nos parece ahora un prodigio de creación. No sólo en cuanto al pensamiento que la informa y a la invención del sistema para cuyo servicio fue concebida, sino sobre todo por la lengua en que fue escrita. Hoy los historiadores del lulismo van esclareciendo los problemas del origen de sus ideas, pero quedan aún prácticamente en el misterio muchas concausas que nos explicarían como la lengua catalana que hablaba de R. Llull fue por él adaptada y sometida a las exigencias de expresión de su espíritu.

GUILLERMO COLOM FERRÀ

(Continuará)

## HACIA UNA REVISION CRITICA DE LA CRONOLOGIA DE LAS OBRAS DEL BTO. RAMON LLULL

El Lulismo científico, que cuenta con una edición crítica, en curso de publicación, de las obras latinas del beato Ramón Llull<sup>1</sup>, con una revista científica rigurosamente específica<sup>2</sup>, con una Cátedra de Cursos universitarios para el Doctorado en Filosofía y Letras<sup>3</sup>, y con obras recientes de auténtico valor<sup>4</sup>, exige una revisión crítica de la cronolo-

---

<sup>1</sup> Que vienen a completar los medios de Estudio que Obrador i Bennàsser i Mn. Salvador Galmés pusieron en manos de los estudiosos e investigadores, al editar las *Obras de Ramon Llull*, en XXI volúmenes.

Por el Instituto Lulístico de la universidad de Freiburg, juntamente con la *Maioricensis Schola Lullistica* se han editado, hasta el presente, cinco tomos, al I de los cuales corresponden las *Opera messanensia* (1959); al II, *Opera messanensia et tunicihana* (1960); al III, *Liber de praedicatione*, (D. I-II A) (1960); al IV, *Liber de praedicatione* (D. II B) (1963) y al V, *Opera parisiensia* (1967).

<sup>2</sup> *Estudios Lulianos*, cuyo primer número apareció en 1957, ha publicado hasta el presente 43 números. Es la revista del lulismo científico internacional.

<sup>3</sup> La Cátedra «Ramón Llull», erigida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona funcionó en el *Estudio General Luliano*, de Mallorca.

En ella, durante tres años, se explicaron tres Cursos, valederos para el Doctorado en Filosofía y Letras, de dicha universidad: uno de Teología luliana, otro de Filosofía luliana y el tercero de Lingüística luliana.

La Cátedra abrió sus puertas en 1967.

<sup>4</sup> Entre las publicadas últimamente, cabe mencionar las siguientes:

ROBERT PRING-MILL, *El microcosmos Lul.lià*, Palma de Mallorca, 1961, 172 pp.

ARMAND LLINARES, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Grenoble, 1963, 505 pp.

P. ALVAR MADUELL, O.F.M. CAP., *Llull i el doctorat de la Immaculada*, Palma de Mallorca, 1964, 132 pp.

P. ERHARD-WOLFRAM PLATZECK, O.F.M., *Raimund Lull (Sein Leben) Seine Werke die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)*, I y II, Verlag, 1964, 470 y 340 pp.

LLUIS SALA MOLINS, *La philosophie de l'amour chez Raymond Lulle*, 1971.

Tan importante como esas obras científicas, bajo el aspecto de expresión de la vigencia actual de un lulismo científico, es el I Congreso Internacional de Lulismo, celebrado en Formentor (Mallorca) en 1960, con la presencia de los más destacados lulistas y medievalistas de España, Alemania, Francia, Italia, Inglaterra, Bélgica, Canadá, Portugal, Venezuela...

El Congreso se desarrolló con ajustamiento a la celebración de sesiones plenarias,

gía de las obras lulianas, compuestas los años anteriores a aquellos en que el mismo Ramón Llull dató sus escritos a partir de fines del siglo XIII<sup>5</sup>.

Se exige dicha revisión, porque la nota característica de las tablas cronológicas de las obras lulianas es la *inseguridad* con que se atribuyen a tal o cual año de los alrededores de 1270 en adelante —hasta 1296— las obras que su autor no dató. Además, porque lo que interesa sobremanera, es conocer el motivo por el cual una obra es atribuida a una fecha determinada<sup>6</sup>.

---

en las que se desarrollaba una Ponencia, y de sesiones parciales simultáneas en las que se leían las Comunicaciones.

Fueron ponentes los Dres. Van Steenberghen, Rubió Balaguer, Friedrich Stegmüller, P. Erhard-W. Platzeck, Carreras Artau, Pring-Mill; y se leyeron 60 Comunicaciones relativas a puntos muy concretos del Lulismo.

Aquellas y éstas, además, de ser publicadas en esta revista ESTUDIOS LULIANOS, forman dos tomos, que se imprimen bajo el título de ACTAS DEL I CONGRESO INTERNACIONAL DE LULISMO. El primero está prácticamente, a punto de ser encuadernado.

<sup>5</sup> El P. Batllori se refiere a «*el costum de precisar-ne el lloc i data de composició* (de las obras lulianas) *des del 1292*» (*Certeses i dubtes en la biografia de Ramon Llull*, Estudios Lulianos, IV, 1960, 217). Sin embargo, la averiguación de la fecha en que escribió el *Liber de quinque sapientibus* —obra de valor primario dentro de la bibliografía de Ramón Llull— no se logra con la simple lectura de sus líneas finales; sino que tiene que ser efecto de referencias de otras obras. Porque del mero hecho de que Salzinger la publicara, seguida de la *Petitio*, elevada a Celestino V, en 1294, no se deduce que, juntamente, con ésta, le presentara también aquella obra. En la *Petitio*, en efecto, no se hace mención alguna del *Liber de quinque sapientibus*, como tampoco en la *Petitio* elevada a Bonifacio VIII.

Sureda Blanes, para situarlo, cronológicamente, precisa que fue «terminado en Nápoles, 1294, según consta en la versión latina del siglo XV, conservada en la Biblioteca Ambrosiana de Milán (Ms. A. 5 sup.) (*El Beato Ramón Llull*, Madrid, 1934, 267, nota 3). Pero este dato del siglo quince no contiene una razón apodíctica que resuelva, definitivamente, por sí sola, el problema relativo al año en que fue escrito el referido *Liber de quinque sapientibus*.

Tampoco fue datada por Ramón Llull la obra *Flores amoris et intelligentiae*, que, según Carmelo Ottaviano (*L'Ars compendiosa de R. Lulle avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle*, Paris, 1930, 46, n. 53) y Mn. Galmés (*Dinamisme de Ramon Llull*, edic. cit., 35), fueron ofrecidas a Celestino V; mientras que, según el P. Pasqual (*Vindiciae lullianae*, I, edic. cit. 370), fue escrita en Roma, en 1295. La obra *Liber de levitate et ponderositate elementorum* se atribuye, por Ottaviano (ob. cit., 47, n. 56) a Nápoles y al año 1295; mientras que, según Galmés (ob. cit., 35) fue compuesta en 1294. Por otra parte, el P. Pasqual opina que fue escrita el año 1293 (ob. cit., I, 370).

La misma *Lectura compendiosa «Tabulae generalis»* que, según Galmés, pertenece al año 1293 (ob. cit., 35), según el P. Pasqual, fue escrita antes de este año (en 1292) (ob. cit., I, 370).

Precisamente, es obra clave de esta época de Ramón Llull (1293-1295) la titulada *Art de fer e sobre questions*, acabada en Roma, en 1295, donde se citan el *Liber de quinque sapientibus* y *l'Arbre de sciència*, escrito en Roma, también en 1295 (Galmés, ob. cit., 35, nota 1).

<sup>6</sup> Este es el aspecto menos crítico —menos científico— de las actuales tablas de

Esta inseguridad —por lo que toca a las primeras que brotaron de su pluma— deriva, en parte, de la falta de firmeza con que se señalan las fechas de su nacimiento y conversión a Dios<sup>7</sup>. Mas, a la vez,

la cronología de las obras lulianas a las que acabamos de referirnos. La falta de razones aducidas para su atribución a una fecha determinada constituye un síntoma alarmante de esa pobreza crítica que padece el cultivo de ese período de la cronología de las obras del beato Ramón Llull.

El *Liber de Sancto Spiritu* —obra importante por razón de su vinculación a la empresa latina dirigida a lograr la solución del problema del Cisma oriental— es atribuido, generalmente al año 1274 o a sus alrededores; pero sin razonamiento alguno que autorice el sentir.

Creo que esa tendencia a colocarlo en aquel punto cronológico se inspira en la celebración del II Concilio de Lyon (1274) donde tenía que tratarse y se trató de la unión de los griegos y Roma. Pero no se han puesto mientes en las circunstancias concretas que, precisamente, parecen exigir lo contrario; es decir, que el *Liber de Sancto Spiritu* no fue compuesto antes del referido concilio, ni inmediatamente después. (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. — ID., *El «Liber de Sancto Spiritu», del Beato Ramón Llull, ¿fue escrito en el Oriente?*, Estudios Lulianos, XI, 1967, 169-180. — ID., *La «Doctrina pueril» del Bto. Ramón Llull y su «Liber de Sancto Spiritu», en su relación cronológica*, Estudios Lulianos, XII, 1968, 201-214.

Algo parecido ocurre con la *Doctrina pueril*, el *Libre de l'Orde de Cavalleria*, la obra rimada *Lògica d'Algatzel* etc.

<sup>7</sup> En realidad la averiguación del año en que Ramón Llull comenzó su empresa literaria, realizada por medio de su pluma, depende, en gran manera de la comprobación de la fecha de su conversión a Dios; porque ésta señala el punto y el instante en que debió comenzar su formación científica. Mas respecto del año de aquel suceso trascendental en la vida del beato Ramón Llull no es unánime el sentir de los biógrafos.

Mn. Salvador Galmés cree que acaeció en 1261 (*Dinamisme de Ramon Llull*, edic. cit., 7). El P. Antonio Raimundo Pasqual (*Vida del Beato Raymundo Lulio*, I, Palma, 1890, 64 ss.), el Dr. F. Sureda Blanes (*El Beato Ramón Llull*, Madrid, 1934, 119), los hermanos T. y J. Carreras Artau (*Historia de la Filosofía Española*, I, edic. cit., 240), Lorenzo Riber (*Raimundo Lulio*, Barcelona, 1949, 19), señalan el año 1262 o 1263, que es —este último— al que se inclina el P. Erhard-W. Platzeck (*Raimund Lull*, I, edic. cit., 15). Finalmente, el P. Girolano Golubovich, O.F.M. (*Biblioteca della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano*, I, Quaracchi, 1906, 365) y el P. Miguel Batllori, S.J. (*Ramón Llull, en su mundo, Introducción a Ramón Llull*, Madrid, 1960, 8) la sitúan en 1264-1265.

Si Ramón Llull, en efecto, mudó de vida en 1265, y «*abiit cum intentione nunquam revertendi ad propria ad Sanctam Mariam de Ruppis Amatore, ad Sanctum Iacobum, et ad diversa alia loca sancta, causa Dominum exorandi et sanctos suos pro directione sua in illis tribus que Dominus... immiserat cordi suo*» (*Vita Beati Raymundi Lulli*, edic. B.A.C., 212, Madrid, 1948, 50, n. 9), hay que señalar unos años —¿cuántos?— para su formación científica, anteriores a la composición del *Libre del gentil e los tres savis* y, sobre todo, a la del *Libre de contemplació en Déu*. Si dicha fecha de su conversión fuera exacta, nadie se atrevería a atribuirlos al año 1269; porque dicho romiaje penitencial tuvo que durar, por lo menos, un año. Con lo cual, no quedaría sino el breve espacio de dos para su preparación gramatical y doctrinal. «*Completa igitur —declara el autor anónimo— peregrinationis predicta, paravit iter arripere Parisius, causa discendi ibi grammaticam et aliquam aliam scientiam suo proposito congruam*» (Edic. cit., 50, n. 10).

De hecho no fue a París, porque «*ab hoc itinere parentes et amici sui et maxime*

—y principalmente— obedece a la carencia de datos directamente o

*Frater Raymundus de Ordine Predicatorum, qui quondam Gregorii noni compilaverat decretales, suis persuasionibus et consiliis diverterunt, et eum ad civitatem suam Majoricarum scilicet redire fecerunt»* (*Vita beati Raimundi Lulli*, *ibidem*). Mas «*in eadem civitate didicit parum de grammatica emptoque sibi ibidem quodam Sarraceno linguam arabicam didicit ab eodem»* (*Ibidem*, n. 11).

Lo interesante —para la fijación de la cronología de los primeros escritos del Bto. Ramón Llull— es la averiguación de los años que duró su formación gramatical, lingüística y doctrinal. Asunto de difícil solución. Sin embargo, se cuenta con un dato de gran valor histórico, como es el de que «*...post annos novem contigit quod Sarracenus ille, Raymundo quadam die absente, nomen Christi blasphemaret; quod cum reversus cognovit Raymundus ab hiis qui blasphemiam audiverant, nimio fidei zelo motus percussit illum sarracenum in ore, fronte ac facie»* (*Ibidem*).

Es decir que, por lo menos, durante nueve años convivió con su maestro de lengua árabe, la cual, al ocurrir dicho suceso, «*iam sciebat»* (*Ibidem*, 52, n. 12).

Esto no obstante, este dato —de los nueve años— no es suficiente para deducir que aun no hubiera empezado a escribir el *Libre del gentil e los tres savis* o el *Libre de contemplació en Déu*, o los dos. Porque no es posible precisar si el árabe se limitaba a enseñar su lengua a Ramón Llull o también —como es muy probable— a traducirle textos filosóficos y teológicos del pensamiento musulmán, y hasta a corregirle las páginas de dichas obras —o de una de ellas— escritas en lengua árabe.

Si constara, con exactitud, la fecha de la conversión, ese referido número de años, que duró la presencia del musulmán, junto a Ramón Llull, algo pesaría en el plano de la formulación de la cronología de sus primeros escritos. Sin embargo, no tanto como servir de (P. MIQUEL BATLLORI, S.J., *Vida coetania, Introducció i comentaris*, RAMON LLUL, *Obres essencials*, I, Barcelona, 1957, 38, nota 40) «*dada orientadora per a fixar la cronologia dels primers escrits de meste Ramon»*.

Para orientar, tendría que poderse señalar —aunque no fuese con toda exactitud— la fecha de su cambio de vida; y, además, averiguar si el musulmán, además de su profesor de lengua árabe, fue colaborador suyo en la interpretación de textos antiguos y en la redacción de sus propios textos árabigos.

De todos modos, queda ese dato de los nueve años de convivencia con el moro. Un dato muy preciso de gran valor, si, en exactitud, le acompañaran otros relativos al año de su conversión y a la extensión de la labor que competía al musulmán. Pero echamos de menos esa precisión.

Si, en efecto, hay que atribuir la conversión al año 1261, podría suponerse que, en 1271, todavía vivían juntos el moro y Ramón Llull; e, incluso, que aquél le ayudaba en la redacción del *Libre del gentil e los tres savis* y del *Libre de contemplació en Déu*, en lengua árabe. Mas, ¿quién asegura que la primera fecha es exacta y que la función del moro se extendió a algo más que a enseñarle la lengua árabe? ¿Comenzó la redacción de dichos libros, durante la convivencia con el moro? He ahí una serie de problemas.

Mi sentir es, realmente, éste: Creo que el moro le tradujo textos árabigos antiguos y que, si se le ofreció la circunstancia, le corrigió las páginas redactadas por él mismo.

Lo primero no puede deducirse de las citas que contienen los primeros libros de Ramón Llull (P. RAIMUNDO PASQUAL, *Vida del beato Raymundo Lulio*, I, edic. cit., 103, IV); porque, absolutamente hablando, éste pudo haber utilizado para los de texto árabe (aunque no fueran originariamente tales, como eran algunos griegos) sus propios conocimientos de esa lengua. Sin embargo, es obvio que, para cerciorarse de su verdadero sentido, pidiera la colaboración del moro, si todavía se hallaba junto a él.

En cambio, si hay que retrasar la conversión a Dios al año 1263 o 1264 o 1265, y Ramón Llull no hubiera comenzado a redactar sus escritos sino después de haberse separado del musulmán, las tareas de la redacción del *Libre del gentil e los tres savis*



y del *Libre de contemplació en Déu* habrían principiado, lo más pronto, en 1273 o 1274 o 1275.

Repito que juzgo improbable que Ramón Llull escribiera sus dos primeros libros, sin la colaboración lingüística del moro, si todavía se hallaba junto a él. Pero lo que no puede precisarse es esto último y cuándo comenzó aquellos trabajos.

Es decir, que el dato de los *nueve años de la convivencia con el moro* es de gran valor histórico. Pero, de hecho, carece de eficacia probativa con relación a la cronología de los primeros escritos lulianos, porque no le acompañan otros datos, sin los cuales, aquél es una voz solitaria que clama en medio de un desierto.

No cabe inferir que no comenzara su preparación científica en la abadía cisterciense de Ntra. Sra. de la Real, sino después de ocurrido el suceso con el moro. Es verdad que «*Perplexus ...circa istud, ascendit ad abbatiam quandam, que prope erat, orans ibidem Dominum super hac re instantissime per tres dies...*» (*Vita beati Raymundi Lulli*, edic. cit., 52, 13). Pero también lo es que «*mestus ad domum suam rediit*» (*Ibidem*). A raíz de lo acaecido con el moro, fue a La Real; pero no para el estudio, sino para orar.

La estancia en el Monasterio cisterciense, para el estudio, si hay que dar fe al autor del *documento autobiográfico*, es posterior. Pero va ligada a la primera subida al monte de Randa, y a la redacción del «*Art abreujada de trobar veritat*». «*Post hec —escribe inmediatamente después de haber narrado lo relativo al suicidio del moro— Raymundus ascendit in montem quandam, qui longe distabat a domo sua, causa Deum ibidem tranquillius contemplandi; in quo cum iam stetisset non plene per octo dies, accidit quadam die, dum ipse staret ibi celos attente respiciens, quos subito Dominus illustravit mentem suam dans eidem formam et modum faciendi librum de quo supra dicitur, contra errores infidelium. De quo Raymundus inmensas gracias reddens Altissimo, descendit de monte illo reversusque mox ad abbatiam supradictam, cepit ibi ordinare et facere librum illum, vocans ipsum primo Artem maiorem, sed postea Artem generalem... Postquam igitur Raymundus, in predicta stans abbacia, composuerat librum suum, ascendit iterum in montem predictum...*» (*Ibidem*, 52, n. 14).

Esto no significa que, anteriormente, estando en su casa, no frecuentara el monasterio cisterciense de La Real; que no alternara el estudio de la lengua árabe y de textos arábigos antiguos —con la ayuda del moro— con su presencia en el *scriptorium* regalense, (Véase P. GABRIEL SEGUI, M. SS. CC., *El cenáculo del beato Ramón Llull*, Analecta Sacra Tarraconensia, XV, 1942, 75-92), donde conocería los escritos de San Anselmo de Cantorbery, de Ricardo de San Víctor, de San Bernardo de Claraval... (S. GARCÍAS PALOU, *Cuestiones de Psicología y Fisiología humanas en Cristo, tratadas en los escritos teológicos del beato Ramón Llull*, Revista Española de Teología, III, 1943, 252-255). Sin embargo el Dr. Hillgarth ha llegado a la conclusión de que, en 1386 no estaban en la Biblioteca cisterciense de La Real las obras latinas mayores supuestamente influyentes en Ramón Llull, de San Agustín, San Anselmo de Cantorbery, Ricardo de San Víctor... (J. N. HILLGARTH, *Una biblioteca cisterciense medieval. La Real (Mallorca)*, Analecta Sacra Tarraconensia, XXXII, 1959, 89-191. Sí, empero, estaban los *Sermones super cantica canticorum* de S. Bernardo (*Ibidem*, 149)).

Tampoco equivale a tener que mantener, en virtud de estos datos de la *Vita beati Raymundi Lulli*, la prioridad absoluta de la obra *Art abreujada de trobar veritat* (*Ars compendiosa inveniendi revitatem seu Ars magna et major*).

A mi juicio es la primera obra escrita por el beato Ramón Llull. Es decir, que precede, cronológicamente, al *Libre de contemplació en Déu* y al *Libre del gentil e los tres savis*.

Aquella es, en efecto, la obra a la que antes se refiere el mismo autor del *texto latino* de la biografía coetánea, en cuyos comienzos se expresa «*quoddam dictamen mentis, quod ipse facturus esset postea unum librum meliorem de mundo contra errores infidelium*» (Edic. cit., 48, n. 6); pero directamente ligado al hecho de su conversión a Dios.

Según el mismo autor anónimo, aquél *dictamen mentis* es anterior al estudio de

indirectamente relativos a la fecha en que fueron escritas<sup>8</sup>.

la lengua arábiga: «*Sed rursus —añade— considerans quod, licet Dominus sibi processu temporis faciendi predictum librum gratiam largiretur, parum vel nichil ipse solus facere posset, inde presertim, cum ipse linguam arabicam, que Sarracenorum est propria, penitus ignoraret*» (*Ibidem*, 48, n. 7). Por lo cual, si, según el mismo autor anónimo, no lo comenzó sino después de nueve años, *absolutamente hablando*, si no se opusieran otros motivos de gran peso, en ese espacio de tiempo, cabrían la redacción del *Libre de contemplació en Déu* y del *Libre del gentil e los tres savis*.

En el monte de Randa se persuadió de que «*subito Dominus illustravit mentem suam dans eidem formam et modum faciendi librum, de quo supra dicitur, contra errores infidelium*» (*Ibidem*, 52, n. 14); y, en virtud, de ello, fue al *scriptorium* cisterciense de La Real, donde «*cepit ibidem ordinare et facere librum illum, vocans ipsum primo Artem maiorem, sed postea Artem generalem*» (*Ibidem*).

Sin embargo, esta estancia en La Real —para una finalidad muy concreta— ni excluye otras anteriores, consagradas a su formación científica, ni señala, de por sí, el inicio de sus estudios. Precisamente, el hecho de haber acudido a pasar tres días en dicho monasterio —y no al convento de dominicos—, a raíz de su altercado con el moro, puede ser un indicio de la confianza con que se hallaba ligado a los monjes cistercienses, como efecto del trato frecuente que mantenía con ellos.

M. Obrador y Bennàssar aunque afirme «*la prioritat absoluta del «Llibre de contemplació en Déu»*, sin embargo añade estas palabras: «*o quant menys, sa coexistència amb els llibres que inicialment y més de bon'hora brollaren de la ploma del penitent asceta de Randa, en els temps immediats a sa conversió*» (*Obres de Ramon Llull*, II, Mallorca, 1906, 373).

En resumen, que el dato de los *nueve años* que Ramón Llull convivió con el moro, no basta, por sí solo, para formular, con toda exactitud, la cronología de los primeros escritos.

Tampoco el dato relativo a la estancia en La Real para la redacción del *Art abreujada de trobar veritat* es, de por sí, suficiente, para afirmar la absoluta primacía cronológica de esta obra con relación al *Libre de contemplació en Déu* y al *Libre del gentil e los tres savis*.

Ni las referencias a un «*Libre de raons en les tres ligs*» (ap. 11, n. 28), a uno «*De questions e demandes*» (Cap. 73, 3) y al «*Libre del gentil*» (Cap. 366, 18) —probablemente (casi ciertamente) las tres miran a un mismo tratado— prueban, de manera definitiva, que el *Libre del gentil e los tres savis* sea anterior al *Libre de Contemplació en Déu*.

Ni el hecho de esta última obra hallarse citada en el *Art abreujada de trobar veritat* demuestra que fuera anterior a ella (M. OBRADOR I BENASSAR, *Notes i comentaris*, Obres de Ramon Llull, II, edic. cit., 372-373).

<sup>8</sup> Llamamos datos *directos* a los que se ordenan, de por sí, a la precisión del momento cronológico en que aparece el escrito luliano. Por ejemplo, el que ofrece la *Petitio*, elevada a Nicolás IV y la que presentó a Celestino V. Igualmente, la datación de la *Disputatio eremite et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, la de la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*, la datación de la *Supplicatio sacrae theologiae professoribus ac baccalaureis Studii Parisiensis, de Arbre de Sciència*. Consideramos datos *indirectos* aquéllos de los que se deduce la prioridad de una obra con relación a otra; y hasta la fecha misma en que fue compuesta una. En este caso, si, en otra obra, cuyo año de composición consta con certeza, se expresa que, al mismo tiempo el autor estaba componiendo otra, o que la compuso inmediatamente después de la primera. Este sería el caso de la averiguación de la fecha del *Libre de Evast i Blanquerna*, si se conociera la fecha exacta de la composición de la *Doctrina pueril*. Ramón Llull, en efecto, declara que da por terminada esta obra, para comenzar aquélla. (Cap. 100, n. 11, Ed. Obres de Ramon Llull, I, 1906, 199).

Esta *inseguridad* interior se manifiesta, de modo externo mediante los signos de interrogación que los más autorizados lulistas suelen escribir junto al año al cual atribuyen la obra<sup>9</sup>; y, objetivamente, por la discrepancia de pareceres —en el orden de la cronología— que se manifiesta en torno de no pocos de dichos escritos lulianos. También, en el hecho de que, generalmente, no se aducen razones a favor de la propia opinión o contra la opuesta<sup>10</sup>.

Las dos primeras obras atribuidas a Ramón Lull son el *Libre del gentil e los tres savis* y el *Libre de contemplació en Déu*<sup>11</sup>; y sobre cada una de ellas ya se hace tangible la expresada incertidumbre. Incluso, creo haber demostrado que ninguna de ellas es la primera que escribió<sup>11 b</sup>.

<sup>9</sup> Basta leer la obra de Mn. Galmés *Dinamisme de Ramón Lull* (Edic. cit., págs. 11-25) y la de los hermanos CARRERAS ARTAU (*Historia de la Filosofía Española*, I, edic. cit., 287, 289-291, 301, etc.).

<sup>10</sup> Digo «generalmente», es decir en las principales tablas cronológicas de los escritos lulianos, como son la del P. Longpré, la del Dr. Carmelo Ottaviano, la de los hermanos Carreras Artau, la del P. Platzeck...

Sin embargo, respecto de algunas obras determinadas, sí se han detenido, alguna vez, los lulistas para el razonamiento de su opinión relativa a la fecha en que fue escrita.

Mn. Galmés (*Dinamisme de Ramón Lull*, edic. cit., 11) sostiene que el *Libre del gentil e los tres savis* fue la primera obra que escribió, y expone el motivo. Como aduce la razón en que se apoya para situar la *Doctrina pueril* en el año 1279 (*Ibidem*, 18-19, Nota 1). Igualmente sostiene, con la exposición de argumentos, que el *Libre de Blanquerna* fue escrito entre los años 1283-1285 (*Obres de Ramon Lull*, IX, *Proemi*, Mallorca, 1914, XIV).

Sobre la fecha de composición de esta misma obra han escrito, entre otros, GOTTRON (M.), *Neue Literatur zur R. Lull*, Franziskanische Studien, XI, Münster i. W., 1924, 220); Mn. J. TARRE, *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, Analecta Sacra Tarraconensia, XIV, Barcelona, 1942, 159; el DR. RUBIO BALAGUER, *Historia general de las literaturas hispánicas*, I, Literatura catalana. (Desde los orígenes hasta el 1400), 1949, 693; el DR. RUDOLF BRUMMER, *Zur Datierung von Ramon Lulls «Llibre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, I, 1957, 257-260; S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de quinque sapientibus» del Bto. Ramón Lull, en sus relaciones con la fecha de composición del «Libre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, I, 1957, 377-384.

Sobre la fecha del «*Liber de Sancto Spiritu*», véase S. GARCÍAS PALOU, *El «Liber de Sancto Spiritu» de Ramón Lull, ¿fue escrito con motivo de la celebración del II Concilio de Lyon (1274)?*, Estudios Lulianos, III, 1959, 59-70.

Sobre la del *Desconhort*, véase Mn. SALVADOR GALMES, *Notes preliminars*, *Obres de Ramon Lull*, XIX, 1936, XL. — S. GARCÍAS PALOU, *La fecha del «Desconhort»*, en relación con las visitas del Bto. Ramón Lull a la Corte papal, Estudios Lulianos, VII, 1963, 79187. — II., *Cronología de las cinco primeras estancias del Bto. Ramón Lull en la Corte papal: fecha del «Desconhort»*, Estudios Lulianos, X, 1966, 81-93.

<sup>11</sup> Se subraya esta atribución, porque es del más autorizado, en este plano, de los lulistas modernos. Mn. Galmés, en efecto, la formula en su valiosa obra *Dinamisme de Ramon Lull* (edic. cit., 11).

<sup>11b</sup> S. GARCÍAS PALOU. *La primera obra que escribió Ramón Lull*. Estudios Lulianos, XIII, 1969, 67-82.

Mn. Salvador Galmés —cuya autoridad en este plano es indiscutible— a pesar de que afirma que Ramón Llull «*després* (tras haber compuesto) «*en aràbic... el «Libre del Gentil», abans i tot, potser de 1270»*) *compilaria també en aràbic les notes qui sap si preses temps enrera, finida la seva meditació quotidiana, i escriví el gran «Libre de Contemplació» (1270)*»<sup>12</sup>; sin embargo, al margen, escribe esta misma fecha con un signo de interrogación junto a ella<sup>13</sup>.

Es decir, que el benemérito editor de les «*Obres de Ramon Lull*» opina que el texto arábigo del *Libre del Gentil* puede ser anterior al año 1270, y que el *Libre de contemplació en Déu* pertenece, probablemente, a ese mismo año.

Sin embargo, los hermanos Carreras Artau, que publicaban su *Historia de la Filosofía Española* el mismo año 1935, en que Mn. Galmés hacía correr de molde su *Dinamisme de Ramon Lull* (obra que conocieron y citan<sup>14</sup>), atribuyen el *Libre de Contemplació en Déu* al año 1272<sup>15</sup>, siguiendo el dictamen del P. Pasqual, cuya inseguridad se refleja en la expresión «*ab anno 1272*»<sup>16</sup>. Es decir, que, según él, no es anterior a esta fecha, pero tampoco es cierto que Ramón Llull escribiera dicha obra en aquel mismo año<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> Se leen estas fechas 1269? (relativa al primitivo texto arábigo del *Libre del gentil e los tres savis*); la de 1270? (con relación también al texto arábigo del *Libre de contemplació en Déu*; la de 1271? (para situar, cronológicamente, l'*Art abreuçada de trobar veritat*) y, finalmente, la de 1272 a 1273? (para señalar el espacio de tiempo en que traduciría al catalán el *Libre del gentil e los tres savis*). (*Dinamisme de Ramon Llull*, edic. cit., 11).

<sup>14</sup> *Historia de la Filosofía Española*, I, edic. cit., 285, Nota 71.

<sup>15</sup> *Ibidem*, 285.

<sup>16</sup> *Vindiciae Lullianae*, I, Avenione, 1778, 369.

<sup>17</sup> Esta expresión «*ab anno 1272*», en efecto, a la que sigue la de «*ab anno 1275*», señala, en las tablas del P. Pasqual, un período que comienza en 1272 y acaba en 1275. Mas es manifiesto que el eminente lulista no quiere expresar que la primera obra que sitúa en él pertenezca, precisamente, al año 1272 y la última al año 1274; sino, simplemente, que todas las obras que asigna a ese período —que son doce— fueron escritas dentro de los límites que él le señala 1272-1275.

Estas obras son las siguientes, que ofrecemos según la tabla del mismo erudito cisterciense:

Ab an. 1272.—Locus: Majoricis.—*Ars compendiosa inveniendi veritatem.*

Liber contemplationis, *arabice.*

Liber contemplationis, *vernacule.*

Ars universalis, seu Lectura Artis comp. inveniendi veritatem.

Liber gentilis et trium sapientum, *arabice.*

Liber Demonstrationum.

Liber Principiorum theologiae.

Liber Principiorum philosophiae.

Liber Principiorum Juris.

Liber Principiorum Medicinae.

Liber de gentili et tribus sapientibus, *vernacule.*

Liber de Sancto Spiritu.

(Ob. cit., I, edic. cit., 369).

Antes que Mn. Galmés, el P. Longpré escribía su constructivo e influyente artículo *Lulle (Raymond) (Le bienhereux)*, en *Dictionnaire de Théologie catholique*<sup>18</sup>; y, en 1926, no se comprometía a más que a afirmar que el Maestro mallorquín había compueesto su *Libre de contemplació en Déu «avant 1277»*<sup>19</sup>. Mientras que el P. Batllori, a la distancia de veinticinco años del *Dinamisme de Ramon Llull*, lo sitúa entre los años 1270-1272<sup>20</sup>. El P. Platzek, en 1964, lo coloca entre 1271-1273<sup>21</sup>, y al *Libre del gentil* (texto en romance) en 1273-1275<sup>22</sup>.

Estos datos vienen a subrayar aquella *inseguridad*, a la que antes se ha apuntado, como la nota más relevante de las tablas cronológicas relativas a las obras lulianas pertenecientes a las épocas anteriores al año 1292 y aún a algunas posteriores a esta fecha<sup>23</sup>.

Mas, incluso no existe unanimidad sobre la relación cronológica que media entre el *Libre del gentil e los tres savis* y el *Libre de contemplació en Déu*.

Mientras que, para Galmés, entre los escritos de Ramón Llull, «el primer de tots» és *Libre del Gentil*<sup>24</sup> (sentir al que adhiere el P. Erhard-W. Platzek, quien encabeza su *Chronologischer Werke-Katalog*<sup>25</sup> con el «*Libre del gentil arabico*»), Obrador i Bennàssar cree «que'l «*Contemplador*» fou el llibre predecessor de tots quants en Llull ne va escriure»<sup>26</sup>.

Ciertamente, se trata de un problema de no fácil solución. En prueba de lo cual, el P. Pasqual, en su tabla, que abarca «*ab anno 1272*» coloca, en primer lugar (como lo hizo Obrador i Bennàssar) el «*Liber contemplationis, arabice*»<sup>27</sup>; en segundo lugar, el *Liber Con-*

<sup>18</sup> El P. Longpré publicó ese referido artículo en el tomo IX, 1926. Mientras que Mn. Galmés publicó su *Dinamisme de Ramon Llull*, nueve años después, en 1935.

<sup>19</sup> Ob. cit., 1090.

<sup>20</sup> *Introducción a Ramón Llull, Ramón Llull en su siglo*, Madrid, 1960, 11.

<sup>21</sup> Ob. cit., Band II, Verlag, 1964, 3 n. 2.

<sup>22</sup> *Ibidem*, 5, n. 6.

<sup>23</sup> No hay una sola obra anterior al año 1292, que fuera datada por Ramón Llull. Pero tampoco lo fueron todas las posteriores a dicha fecha.

No fue datada la obra «*Proverbis de Ramon*» (SALVADOR GALMES, *Obres de Ramon Llull*, XIV, *Introducció*, Mallorca, 1928, VIII. — *Dinamisme de Ramon Llull*, 36) atribuidos a 1296.

Tampoco lo fue el *Liber de quinque sapientibus*, atribuido a 1294 (Edic. Salzinger, II, 1722, 50. Ni el *Desconhort* (*Obres de Ramon Llull*, XIX, Mallorca, 1936, 254), atribuido a 1295 y a 1305 (MIGUEL BATLLORI, *Certes i dubtes en la biografia de Ramon Llull*, Estudios Lulianos, IV, 1960, 319. — S. GARCÍAS PALOU, *Cronología de las cinco primeras estancias del Bto. Ramón Llull en la corte papal: fecha del «Desconhort»*, Estudios Lulianos, X, 1966, 81-93); etc.

<sup>24</sup> *Dinamisme de Ramon Llull*, edic. cit., 11.

<sup>25</sup> Ob. cit., II, 3, n. 1.

<sup>26</sup> *Notes y comentaris, Obres de Ramón Llull*, II, Mallorca, 1906, 372.

<sup>27</sup> *Vindiciae Lullianae*, I, edic. cit., 369.

*templationis, vernacule*; en cuarto lugar (después del *Ars universalis, seu Lectura Artis Compendiosae inveniendi veritatem*) el *Liber Gentilis et trium sapientum, arabice*; y, en undécimo lugar, el «*Liber de Gentili et tribus Sapientibus, vernacule*».

Por el mismo motivo, el P. Longpré se limita a expresar que esas dos obras —el *Libre de Contemplació en Déu* i el *Libre del gentil e los tres savis* fueron escritas en Mallorca «*avant 1277*»<sup>28</sup>; y los hermanos Carreras Artau, que conocieron y citaron los escritos de Obrador i Bennassar y de Mn. Galmés<sup>29</sup> relativos al asunto, no afirmaron sino que el *Libre de Contemplació en Déu* fue escrito en «*Mallorca, hacia 1272*»<sup>30</sup>, y a esta misma fecha (junto a la cual ponen un signo de interrogación) atribuyen el *Libre del gentil e los tres savis*<sup>31</sup>, el cual, lo mismo que el *Libre de Contemplació en Déu* creen que es posterior al «*Art abreujada de trobar veritat (Ars compendiosa inveniendi veritatem, seu Ars Magna et maior)*»<sup>32</sup>.

Acabamos de referirnos a las tres obras que, a juicio de Galmés, presiden el catálogo de los escritos del beato Ramón Llull<sup>33</sup>. Tres obras muy importantes, dentro de la producción científica del Maestro mallorquín. Una, en efecto, —l'*Art abreujada de trobar veritat* o *Ars compendiosa inveniendi veritatem* seu *Ars magna et maior*— es obra *clave*. Otra —el *Libre de contemplació en Déu*— es, la obra magna por antonomasia, de Ramón Llull<sup>36</sup>; y el *Libre del gentil e los tres savis*, que

<sup>28</sup> *Ob. cit.* 1090 y 1096.

<sup>29</sup> *Ob. cit.*, 285, nota 71.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 285.

<sup>31</sup> *Ibidem*, 300.

<sup>32</sup> Que atribuyen al año 1271? (*Ibidem*, 288, n. 13).

<sup>33</sup> *Dinamisme de Ramón Llull*, edic. cit., 11.

<sup>34</sup> Es la obra capital de la mística lulliana (Véase P. J. DE GUIBERT, S.J., *La méthode des trois puissances et l'Art de contemplation de R. Lulle*, Revue d'ascétique et mystique, IV, Toulouse, 1925, 366-378. — Incluido también en *Etudes de théologie mystique*, «Bibliothèque de la Revue d'ascétique et mystique», II<sup>e</sup>m série, fascicle I, Toulouse, 1930. — A. SANCHO, *La mística de Ramón Llull*, Revista de Espiritualidad, II (1943), 19-34.

Por otra parte, como obra enciclopédica, por razón de su extensión, es una de las obras en prosa más considerables que posee la literatura románica del siglo XIII (J. RUBIO LLUCH, *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans*, II, 1913-1914, 768).

Mateo Obrador i Bennassar dice más. «*Podrà haver-hi —escribe— discrepància de parers, opinions adverses y favorables, respecte al fons de doctrina, al contingut substancial, filosòfich, teològich, místich, de l'obra de Ramon Lull... Mes, en tot cas, qualsevol sia l'importància y valua científica o doctrinal que'l modern criteri li reconegui, s'haurà de considerar ab plena unanimitat el «Libre de contemplació», com un rich tresor filològich, com un venerable y preuat monument de llengua, tal volta sens par ni igual, entre'ls que poguessen ostentar les altres literatures a la derreria del sigle XIII*» (*Proemi*, Obres de Ramón Llull, II, Mallorca, 1906, XXI).

Esa obra que Menéndez y Pelayo calificó de «*enorme enciclopedia ascética*» (*Ramon Lull*, Palma de Mallorca, 1884, 24), es, a la verdad, «*una enciclopedia sistemá-*

representa el comienzo de su empresa apologético-polémica<sup>37</sup>.

La primera constituye el primer modelo —muy complicado y di-

*tica de Dios y de la naturaleza toda, en orden a la contemplación en Dios»* (P. MIGUEL BATLLORI, S.J., *Introducción a Ramón Llull, Ramón Llull en su mundo*, Madrid, 1960, 11), que contiene una meditación, dividida en treinta puntos, para cada día del año (*Libre de contemplació en Déu, Comensa lo Pròlech*, Obres de Ramón Llull, II, edic. cit., 4, nn. 5 y 9).

Ramón Llull no escribió *Sumna*. Solían escribirla los autores medievales, al final de su vida literaria, como la obra más representativa de su personalidad científica (M. GRABMANN, *Historia de la Teología Católica*, Madrid, 1940, 21). Por lo cual, el *Libre de Contemplació en Déu*, escrito en los mismos comienzos de la empresa científica de Ramón Llull, no tiene carácter de *Sumna*, en el sentido histórico del término, que significa *compendio, síntesis, recopilación* de todo lo anterior.

En todo caso, más que de *Sumna*, podría calificarse de *Programa*, si toda la restante producción científica fuera, en realidad, un desarrollo más amplio de su temario.

Por ese motivo, no es del todo precisa —aunque sí admisible, bajo algún respecto— la comparación del *Libre de contemplació en Déu*, como *Sumna* de la mística medieval, con la *Sumna* teológica de Santo Tomás de Aquino y con la *Sumna* jurídica de San Ramón de Penyafort.

<sup>37</sup> El afecto que ligaba al Conquistador a los Frailes Predicadores se refleja en el hecho mismo de que algunos de ellos acompañaron al Monarca en la conquista de Mallorca. Le siguieron, en efecto, el confesor del rey, Fray Miguel Fabra y Fray Benguer de Castellbisbal (ANTONI PONS, *Historia de Mallorca*, Palma de Mallorca, 1963, 121). Con lo cual, no es de extrañar que ellos emprendieran la conquista espiritual de Mallorca, una vez lograda la material, en 1229), mediante su labor misionera, entre los musulmanes, cuya historia llega ligada a nombres tan insignes, como son los del beato Miguel de Benazar (el maestro de lengua arábiga en el primer ensayo dominicano de escuelas de lenguas orientales), el de Fray Miguel de Fabra y, por breve tiempo, el del mismo San Ramón de Penyafort (JOSE M.<sup>a</sup> COLL, O.P., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV*, Analecta Sacra Traconencia, XVII, 1944, 123). Mas también se dedicaron al apostolado entre los judíos (*Ibidem*, 127. — F. VALLS I TABERNER, *San Ramón de Penyafort*, Barcelona, 1936, cuyo capítulo XIII está dedicado a *Las controversias cristiano-rabinicas en el siglo XIII*, 130-139).

Ramón Llull comienza su *Libre del gentil e los tres savis* con estas líneas: «*Com ab los infeels hajam participat long de temps, e hajam enteses lurs falses opinions errors...; jo..., seguint la manera del libre aràbic Del gentil, me vull esforçar... e encercar novella manera e novelles raons per les quals poguessen ésser endreçats los errats...*» (*Del pròleg*, edic. Obres essencials de Ramón Llull. I, Barcelona, 1957, 1057). Es decir, que conocidas aquellas circunstancias históricas antes descritas, el *Libre del gentil e los tres savis* viene a ser la expresión escrita de las mismas y como la prolongación lulliana de ellas.

No digo, sin embargo, que sean una continuación escrita de las controversias orales, mantenidas por Ramón Llull con musulmanes y judíos; porque él no lo afirma, sino que se limita a declarar que *ab los infeels* había *participat long temps*.

De todas formas, constituye las primicias de su empresa apologético-polémica. Es una obra escrita en Mallorca mismo, con todo el fervor de su conversión, que nos muestra, con criterio misionero, las tres leyes: cristiana, mahometana y rabinica. Una obra, que no sólo define el momento misionero de Ramón Llull que siguió inmediatamente a su conversión a Dios, sino que también refleja una multitud de datos religiosos de gran valor para el estudio del pensamiento musulmán y judaico que él conoció tan de cerca, en Mallorca.

fácil— del Arte general luliana<sup>38</sup>. Es el punto de partida para el exacto conocimiento del desarrollo evolutivo del *Arte general* en su doble proceso de reducción y de perfeccionamiento lógico<sup>39</sup>.

Ramón Llull, efectivamente, escribió una serie de obras, cuya finalidad es ofrecer un artificio lógico, de base y trascendencia metafísicas, para lograr reducir los conocimientos humanos a un reducido número de principios, y, en consecuencia, expresar todas las relaciones posibles entre las ideas, por medio de combinaciones figuradas.

La raíz —el punto de arranque— del Arte de Ramón Llull es

<sup>38</sup> *L'Art abreujada de trobar veritat* —prescindiendo del valor científico que quiera concedérsele—, responde, históricamente, a «*quoddam dictamen mentis, quod ipse* (Ramón Llull) *facturus esset postea unum librum meliorem de mundo contra errores infidelium*» (*Vita beati Raymundi Lulli*, edic. B.A.C., 212, Madrid, 1948, 48, n. 6); *dictamen* que queda muy ligado al hecho de su conversión a Dios, según aparece, de manera manifiesta, en el texto del biógrafo anónimo, el cual lo describe inmediatamente después de referir que Ramón Llull «*cepit... intra se cogitando tractare quod esset servitium maxime Deo placens...*» (*Ibidem*, n. 5).

Este es su encuadramiento histórico o su verdadera motivación. Mas, si alguien preguntase si la obra que responde, de hecho, a aquel propósito, es el *Libre del gentil e los tres savis* (escrito ciertamente, contra los errores de los infieles), habría que responderle que es el mismo autor anónimo el que formula una contestación exacta. Declara, en efecto, que Ramón Llull «*cepit... ordinare et facere librum illum, vocans ipsum primo Artem maiorem, sed postea Artem generalem, sub qua Arte postea plures... fecit libros, in eisdem multum generalia principia et magis specifica, secundum capacitatem simplicium, prout experientia eum iam docuerat, explicando*» (*Ibidem*, 52, n. 14).

Se trata, por consiguiente, de *L'Art abreujada de trobar veritat* (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, conocida también con los nombres de *Ars maior*, como la llama el referido autor anónimo, según acabamos de ver), y con el de *Ars magna et maior* (título con el que figura en la edición de Salzinger, I, Moguntiae, 1721) y también con el de *Ars generalis*. El biógrafo coetáneo, en efecto, expresa que «*cepit... ordinare et facere librum illum, vocans ipsum primo Artem maiorem, sed postea Artem generalem*» (*Ibidem*).

Esta denominación es la de la obra cima del Arte luliano (*Ars generalis ultima* o *Ars magna generalis ultima*), comenzada en Lyon, en 1305, y acabada en Pisa, en 1308. Por lo cual, la denominación de *Ars generalis*, que recogió el autor anónimo de la primera biografía de Ramón Llull, puede referirse muy bien a la evolución que sufrió *L'Art abreujada de trobar veritat*, que culminó en el *Ars generalis ultima* de 1308; mejor que escuetamente a aquella obra primitiva. La *Ars generalis*, en último término, no es sino *L'Art abreujada de trobar veritat* que llega a su formulación definitiva, pasando —alrededor de 1289— por el *Ars inventiva veritatis*, donde se obra el cambio del número de dignidades.

La importancia de *L'Art abreujada de trobar veritat* debe medirse por el hecho de que puede decirse que llenó toda su vida. La comenzó, en efecto, en los mismos inicios de su vida científica, y puede decirse (lo repetimos) que la terminó en 1308, dada la relación íntima que existe entre ella y *La Ars generalis ultima*, ya que ésta no es sino el término de aquella.

<sup>39</sup> *L'Art inventiva* es la más clara expresión de ese proceso reductivo. Mientras que el conjunto de obras —que citaremos más abajo, todas ellas con la denominación común de *Art* o *Ars*— muestran la evolución perfecta de *L'Art abreujada de trobar veritat*.



l'*Art abreujada de trobar veritat*, cuyo coronamiento o último retoque se halla en su *Ars generalis ultima* (o *Ars magna generalis ultima*) que comenzó en Lyón, en noviembre de 1305, y acabó en Pisa en marzo de 1308.

Esta es, ciertamente, la *forma definitiva* del *Arte luliana*. Es la obra que suele denominarse, simplemente, *Ars magna*, para distinguirla, precisamente, de l'*Art abreujada de trobar veritat*, denominada *Ars magna primitiva*<sup>40</sup>.

Entre estas dos obras —capitales las dos, por motivo diferente<sup>41</sup>, como es obvio— Ramón Llull escribió otras, que son las que reflejan el proceso de evolución y de perfeccionamiento —también de reducción— del *Arte general*. Mas, en medio de ellas, hay una, que es *so-bremanera capital*.

Esta obra es l'*Art inventiva* (*Ars inventiva veritatis* seu *Ars intellectiva veri*) sobre la fecha de cuya composición tampoco hay unanimidad de dictámenes<sup>42</sup>.

Es obra clave, dentro de ese referido proceso de evolución y perfeccionamiento, porque significa el punto exacto de su *reducción*. En todas las versiones del *Arte general* anteriores al *Ars inventiva veritatis* aparecen dieciséis *dignidades*; mientras que de esta obra en adelante, sólo se cuenta con nueve. O sea que la primitiva serie de dignidades es manifiestamente *cuaternaria*, y la segunda, *ternaria*<sup>43</sup>.

En virtud de este cambio tan notorio —y tan importante—, el *Ars inventiva veritatis* no es una obra más, ubicada en su punto de la

<sup>40</sup> Así la denominan los Dres. Carreras Artau, para distinguirla de la *Ars magna generalis ultima* que no es sino la *Ars generalis ultima*, de 1308 (Ob. cit., I, edic. cit., 289).

<sup>41</sup> L'*Art abreujada de trobar veritat* es capital, porque es el punto de arranque de toda la serie de obras que le siguen, bajo la denominación —de una u otra forma— de *Art* o *Ars*, como veremos. Es, también, capital, la *Ars generalis ultima*, por el claro motivo, de que es el término de dicha evolución.

<sup>42</sup> El P. Pasqual, en efecto, la atribuye al año 1287 (*Vindiciae Lullianae*, I, edic. cit., 370). En cambio Galmés (Ob. cit., 29) y los Carreras Artau (Ob. cit., I, edic. cit., 291, n. 26) la asignan al año 1289. El P. Platzeck, finalmente, la situa en el período que media entre los años 1289-1290 (Ob. cit., I, 21, n. 55).

<sup>43</sup> R.D.F. PRING-MILL, *Ramón Llull y el número primitivo de las dignidades en el «Arte general»*, Oxford, 1963, que contiene los artículos publicados sobre ese tema en *Estudios Lulianos*, I, 1957, 309-334 y II, 1958, 129-156.

El Prof. Pring-Mill se pregunta por qué la primera serie de dignidades lulianas es evidentemente cuaternaria (el cuatro cuadrado) y por qué la segunda época —que es ternaria— hubo de sustituir a la serie primitiva.

Este es el problema que se plantea, para cuya solución atraviesa campos tan distintos, como son la astronomía, la geometría y la medicina lulianas.

Del mismo autor: *El Microcosmos lul·lià*, Palma de Mallorca, 1961, 172 págs.

Cfr. P. ERHARD-W. PLATZECK, O.F.M., *Descubrimiento y esencia del Arte del Bto. Ramón Llull*, *Estudios Lulianos*, VIII, 1964, 137-154.

línea que une a l'*Art abreujada de trobar veritat* con el *Ars generalis ultima*, acabada, según se ha consignado más arriba, en 1308<sup>44</sup>. Y, sin embargo, no puede precisarse, con toda exactitud, qué año se obró<sup>45</sup> ese *cambio* en el pensamiento lógico-metafísico de Ramón Llull.

No es tanto de lamentar que suceda lo mismo con las otras obras, escritas entre los dos referidos puntos —entre el de l'*Art abreujada de trobar veritat* y el del *Ars generalis ultima*, signadas, también con el nombre de *Ars*, como son el *Ars universalis seu Lectura artis compendiosae inveniendi veritatem*<sup>46</sup>, el *Ars demonstrativa*<sup>47</sup> (obra troncal de 11 ramas), la *Introductoria artis demonstrativae*<sup>48</sup>, el *Compendium seu commentum artis demonstrativae*<sup>49</sup>, el *Ars inveniendi particularia in universalibus*<sup>50</sup>, el *Liber propositionum secundum artem demonstrativam*<sup>51</sup>, el *Liber exponens figuram elementalem artis demonstrativae*<sup>52</sup>, el *Ars iuris*<sup>53</sup>, la obra titulada *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles*<sup>54</sup>, el *Liber de quaestionibus per quem modus artis demonstrativae patefit*<sup>55</sup>, l'*Art de fer e sobre questions*<sup>56</sup> (*Lectura super*

<sup>44</sup> «Ars... incepta... mense novembris... 1305... finita... mense martii anni 1308» (CARMELO OTTAVIANO, *L'Ars compendiosa de R. Lulle*, Paris, 1930, 63).

<sup>45</sup> Mejor que hablar del año en que se produjo el cambio, si ello es posible, para hablar con toda precisión, hay que averiguar el año en que Ramón Llull formuló, por escrito, en su *Ars inventiva veritatis*, el cambio referido.

Lo que demuestra que el cambio no fue brusco —que se obró en un momento— es la fluctuación relativa al número primitivo, que se palpa en otras obras, no ligadas a la estructura del Arte; lo cual demuestra que esa estructuración primitiva de la teoría de las dignidades no trascendía las necesidades prácticas del Arte general (PRING-MILL, *Ramón Llull...*, 54).

<sup>46</sup> Compuesta, según Pasqual, *ab an. 1272*, es decir, entre el 1272 y 1275 (V.L., I., 369). Galmés (Ob. cit., 11) la sitúa en 1271. Los Dres. Carreras Artau le señalan este mismo año con un signo de interrogación (Ob. cit., 289, n. 14). El P. Platzeck la sitúa entre 1273-1275 (Ob. cit., II, 5, n. 5).

<sup>47</sup> La cual, según Pasqual, fue compuesta entre los años 1283 y 1285 «V.L. I. 370). Según Galmés, pertenece a 1275-1279 (Ob. cit., 16). Según los Dres. Carreras Artau, «hacia 1274» (Ob. cit., 289, n. 17). El P. Platzeck opina que pertenece a 1275-1281 (Ob. cit., II, 8, n. 21).

<sup>48</sup> Pasqual: *ab anno 1283-1285* (V.L., I, 370). Galmés: 1277? (*Din.*, 13). Carreras Artau: 1277? (F.C. I, 290). Platzeck: 1275-1281 (R.L., II, 10, n. 27).

<sup>49</sup> Pasqual: *ab anno 1283-1285* (Ibidem). Galmés: 1277? (Ibidem). Carreras Artau: 1277? (Ibidem 21). Platzeck: 1275-1281 (Ibidem, 11, n. 32).

<sup>50</sup> Pasqual: 1283-1285 (Ibidem). Galmés: 1277? (Ibidem). Carreras Artau: 1277? (Ibidem, n. 22). Platzeck: 1275-1281 (Ibidem, 9, n. 25).

<sup>51</sup> Pasqual: 1283-1285 (Ibidem). Galmés: 1277? (Ibidem). Carreras Artau: 1277? (Ibidem, 291, n. 23). Platzeck: 1275-1281 (Ibidem, 10, n. 26).

<sup>52</sup> Pasqual: 1283-1285 (Ibidem). Galmés: 1277? (Ibidem). Carreras Artau: 1277? (Ibidem, 291, n. 24). Platzeck: 1275-1281 (Ibidem, 11, n. 31).

<sup>53</sup> Pasqual: 1283-1285 (Ibidem). Galmés: 1284? (Ibidem, 26. Carreras Artau: 1283? (Ibidem, 291, 25). Platzeck: 1275-1281 (Ibidem, 10, 28).

<sup>54</sup> Pasqual: 1287 (Ibidem). Galmés: Alrededor de 1289 (Ibidem, 29-30). Carreras Artau: 1289 (Ibidem, 291, 27). Platzeck: 1289-1290 (Ibidem, 22, n. 57).

<sup>55</sup> Designado, también, según Platzeck, con el nombre de «*De petitionibus, prin-*

*artem inventivam et tabulam generalem*), *Regles introductorias (Regulae introductoriae in practicam artis demonstrativae*<sup>57</sup>).

No puede precisarse cuál es la fecha en que fué compuesta ninguna de estas obras. Sin embargo, sí se puede, señalar con exactitud, el año a que pertenecen las obras siguientes, también rotuladas con el nombre *Ars*, bajo una u otra forma: la *Brevis practica tabulae generalis* o *Ars compendiosa*, el *Ars iuris naturales* o *Ars de iure*, la *Lectura artis, quae brevis practica tabulae generalis institulata est*, el *Intraductorium mag-*

---

*cipiis et solutionibus*» (*Ibidem*, 12 n. 35). y en romance *Libre de peticions e de comensaments e de questions*, (*Doctrina pueril*, cap. 91, edic. Obres de Ramón Lull, I, Mallorca, 1906, 179, n. 18).

Pasqual no nombra, en su tabla el *Liber de quaestionibus, per quem modus Artis demonstrativae patefit*; y, sí, en cambio, el *Liber de petitionibus, principiis et solutionibus*, que atribuye al espacio de tiempo 1272-1275 (*Ibidem*, 369). El P. Platzeck lo asigna a 1275-1281 (*Ibidem*, 12, n. 35).

Sólo el P. Platzeck identifica, en una misma obra, los dos expresados títulos. En cambio, Galmés no menciona ni uno ni otro.

Los dos únicos autores modernos que mencionan el *Liber de quaestionibus per quem modus Artis demonstrativae patefit*, son los Carreras Artau (*Ibidem*, 291, n. 28) y el P. Platzeck (*Ibidem*, 12, n. 34). Los primeros la juzgan «posterior a 1274». El P. Platzeck la sitúa dentro de 1275-1278. Además, para aquéllos, pertenece al «ciclo del *Art demonstrativa*». Pero no mencionan el título *Liber de petitionibus, principiis et solutionibus*; como tampoco Galmés.

Aquí, pues, late un problema doble: Si los dos títulos se refieren a un mismo libro, y si no es auténtico ninguno de los dos títulos.

La única noticia que se tiene del *Liber de quaestionibus, per quem modus Artis demonstrativae patefit* es de LITTRE-HAREAU, *Histoire littéraire de la France*, XXIX, Paris, 1885, n. 138, donde nos dan el *Incipit* de la obra: «*Tractaturi, igitur, de quaestionibus istis*». Pero ni se halla en el catálogo de 1314; ni Salzinger la incluyó en el suyo del tomo I de la Maguntina.

En resumen: El título de *Liber de quaestionibus, per quem modus Artis demonstrativae patefit* sólo se lee en Carreras Artau (*Ibidem*, 291, n. 28) y en Platzeck (*Ibidem*, 12, n. 35).

El título de *Liber de petitionibus, principiis et solutionibus* únicamente se lee en Pasqual (*Ibidem*, 369).

La identificación de los dos títulos en una misma obra sólo se lee en Platzeck (*Ibidem*).

Ni Longpré (Ob. cit., 1092-1096) menciona ninguno de los dos expresados títulos.

Así se explica que los Dres. Carreras Artau no incluyan el *Liber de quaestionibus, per quem modus Artis demonstrativae patefit* (Ob. cit., I, 331-334).

<sup>56</sup> Pasqual la designa con el nombre de *Lectura Artis inventivae et tabulae generalis*, y la atribuye al año 1295 (*Ibidem*, 370). Galmés expresa que la comenzó en 1293, y que la acabó en Roma en 1295 (*Ibidem*, 35). Los Carreras Artau le señalan la misma fecha de 1295 (*Ibidem*, 292, n. 32). Platzeck la coloca en 1294-1295 (*Ibidem*, 27, n. 74).

<sup>57</sup> Obra rimada —muy breve— publicada por Galmés en el vol. XVI de *Obres de Ramon Lull*, Mallorca, 1932, 292-294, cuyo nombre latino es *Regulae introductoriae in practicam Artis demonstrativae*, que los Carreras Artau (*Ibidem*, 328, n. 233) y Carmelo Ottaviano (Ob. cit., 39, n. 28) atribuyen al año 1283?, siguiendo a Pasqual (*Ibidem*, 370) que la coloca en el período 1283-1285.

*nae artis generalis ad omnes scientias*, el *Ars brevis, quae est de inventione mediolorum iuris civilis* o *Ars brevis iuris*, l'*Art breu* (*Ars brevis, quoe est imago artis generalis*), l'*Aplicació de l'Art general*, y las obras místicas *Art de contemplació*<sup>58</sup> y *Art amativa*<sup>59</sup>.

Con razón, pues, debe subrayarse la importancia de las tres obras *Art abreujada de trobar veritat*, *Art inventiva* y *Ars generalis ultima*. De la primera, porque constituye el punto de arranque de toda esa literatura que acabamos de dar a conocer. De la segunda, porque significa un cambio importante en el pensamiento luliano. De la tercera, porque es la cima de éste y de aquélla. Sin embargo, sólo de la tercera conocemos con exactitud el año de su composición.

Después del *Ars generalis* (o *Ars magna generalis ultima*), concluida en 1308, ya no volvió a intitular otra obra con el nombre de *Ars*; a no ser una que compuso inmediatamente después de aquélla —o mientras la escribía— bajo el título de *Liber de experientia realitatis Artis generalis*.

He ahí reflejada, en esta breve exposición de uno de los aspectos genuinamente característicos de la obra luliana, la incertidumbre cronológica con que los cultivadores de su pensamiento tienen que moverse dentro del campo de su producción científica. Mas esa *inseguridad* no queda reducida a esas obras que, en último término, constituyen su *Ars*; sino que se palpa, igualmente, respecto de algunas otras de índole teológica, que suelen atribuirse al mismo período de aquéllas —a la época anterior— y cuyos temas concretos y vivos —reales— se desarrollan según l'*Art abreujada de trobar veritat*.

Me refiero, en primer lugar, al *Liber de Sancto Spiritu*<sup>60</sup>, al *Liber principiorum Theologiae*<sup>61</sup>, al *Libre de demostracions*<sup>62</sup>, al *Liber de quatuordecim Articulis Sacrosanctae Romanae Catholicae Fidei*<sup>63</sup>, al *Libre*

<sup>58</sup> Pasqual: 1293 (Ibidem, 370). Los Carreras Artau subrayan que fue incluida en el *Blanquerna* (Ibidem, 321, n. 200), obra que, según ellos, fue compuesta entre los años 1283-1285 (Ibidem, 326, n. 226). Galmés: 1283 (Ibidem, 25). Platzeck: 1282-1287 (Ibidem, 17, n. 44 h.).

<sup>59</sup> Pasqual: *ab anno 1290* (Ibidem, 370). Galmés: 1290 (Ibidem, 30). Carreras Artau: 1290 (Ibidem, 321, n. 201). Platzeck: 1289-1290 (Ibidem, 22, n. 58).

<sup>60</sup> Pasqual: *ab anno 1272-1275* (Ibidem, 369). Galmés: 1274? (Ibidem, 12). Carreras Artau: 1274? (Ibidem, 301, n. 74). Platzeck: 1273-1275 (Ibidem, 7, n. 13). Garcías Palou: 1282-1283. *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).

<sup>61</sup> Pasqual: dentro del período 1272-1275 (Ibidem, 369). Galmés: 1274? (Ibidem, 12). Carreras Artau: 1274? (Ibidem, 301, n. 72). Platzeck: 1273-1275 (Ibidem, 6, n. 8).

<sup>62</sup> Pasqual: 1272-1275 (Ibidem, 369). Carreras Artau: 1274? (Ibidem, 301, 73). Platzeck: 1273-1275 (Ibidem, 5, n. 7). Galmés: 1275? (Ibidem, 12).

<sup>63</sup> Pasqual: 1283-1285 (Ibidem, 370). Carreras Artau: 1275 (Ibidem, 302, n. 77). Platzeck: 1275-1281 (Ibidem, 9, n. 24).

*d'Intenció*<sup>64</sup>, al *Liber super psalmum «Quicumque vult» sive Liber tartari et christiani*,<sup>65</sup> a la *Disputatio fidelis et infidelis*<sup>66</sup>, al *Liber de quinque sapientibus*<sup>67</sup>..., obras teológicas cuyo pensamiento y finalidades apologéticas y ecumenistas constituyen, generalmente, el tema de nuestros estudios.

Junto a ellas hay que colocar a tres de las más famosas obras de Ramón Llull, que son la *Doctrina pueril*<sup>68</sup>, el *Libre de l'Orde de cavalleria*<sup>69</sup> y el *Libre de Aloma, Evast i Blanquerna*<sup>70</sup>. También el *Fèlix de les meravelles del món*<sup>71</sup>, *Libre de amic e amat*<sup>72</sup> y *Libre de Sancta Maria*<sup>73</sup>.

Estas obras no constituyen el catálogo completo de los escritos lulianos que pertenecen a la larga época de Ramón Llull, en que éste no

<sup>64</sup> Pasqual: 1283-1285 (Ibidem, 370). Galmés: 1282? (Ibidem, 25). Carreras Artau: 1282? (Ibidem, 302, n. 78). Platzeck: 1282-1287 (Ibidem, 17, n. 45).

<sup>65</sup> Pasqual: 1285 (Ibidem, 370). Galmés: 1285? (Ibidem, 27). Carreras Artau: probablemente en 1285 (Ibidem, 302, n. 79). Platzeck: 1282-1287 (Ibidem, 18, n. 46).

<sup>66</sup> Pasqual: 1286 (Ibidem, 370). Galmés: 1286 (Ibidem, 27-28). Carreras Artau: 1288-1289? (Ibidem, 302, n. 80). Platzeck: 1287-1289 (Ibidem, 18, n. 49).

<sup>67</sup> Pasqual: 1294 (Ibidem, 370). Galmés: 1294 (Ibidem, 35). Carreras Artau: 1295 (Ibidem, 303). Platzeck: 1294 (Ibidem, 21, n. 72).

<sup>68</sup> Pasqual: 1275-1282 (Ibidem, 370). Galmés: 1279 (Ibidem, 18). Carreras Artau: 1278? (Ibidem, 323, n. 211). Platzeck: 1282-1287 (Ibidem, 14, n. 42).

<sup>69</sup> Pasqual: 1275-1282 (Ibidem, 369). Carreras Artau: 1275? (Ibidem, 323, n. 210). Galmés: 1275? (Ibidem, 12). Platzeck: 1275-1281 (Ibidem, 12, n. 34).

<sup>70</sup> Pasqual: 1283-1285 (Ibidem, 370). Galmés: 1283-85 *Obres de Ramon Llull*, IX, 1914, *Proemi*, XIV. Dinamisme de Ramón Llull, edic. cit., 26). Carreras Artau: 1283-1285 (Ibidem, 326, n. 226). Platzeck: 1282-1287 (Ibidem, 15, n. 44). M. GOTTRON: lib. V de la misma obra, en 1295-1296 (*Neue Literatur zur R. Llull*, Franziskanische Studien, XI, Munster, i, W., 1924, 220). Longpré: Lib. V, 1295-96, Dictionnaire de Théologie atholique, IX, 1926, 1091). CAIMARI NOGUERA: Se inclina hacia la opinión de Rubió Balaguer (RAMON LLULL, *Libre de Evast e Blanquerna*, Ed. Els nostres clàssics, vol. 75, Barcelona, 1954, 67-73. RUDOLF BRUMMER: en 1283, el *Blanquerna* estaba terminado (*Zur Datierung von Ramon Llulls «Libre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, I, 1957, 257-261). Mn. J. TARRE: Todo el *Blanquerna* es posterior a 1294 (*Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, Analecta Sacra Tarraconensia, XIV, 1942, 159). J. RUBIO BALAGUER: 1283-1295 (*Historia General de las Literaturas Hispánicas*, I, Desde los orígenes hasta 1400, *Literatura catalana*, Barcelona, 1949, 693): Fue compuesto en dos etapas. El lib. IV y el V son posteriores al año 1294. GARCÍAS PALOU: el libro IV y V son anteriores a 1294 (*El «Liber de quinque sapientibus» del Bto. Ramón Llull, en sus relaciones con la fecha de composición del «Libre de Blanquerna»*, Estudios Lulianos, I, 1957, 377-384).

<sup>71</sup> Pasqual: 1286 (Ibidem, 370). Galmés: 1288 (Ibidem, 28). Carreras Artau: probablemente, entre 1288 y 1289 (Ibidem, 326, n. 227). Platzeck: 1287-1289 (Ibidem, 19, n. 51).

<sup>72</sup> Pasqual: 1283-1285 (Ibidem, 370). Galmés: fue compuesto juntamente con el *Libre de Blanquerna* (Ibidem, 25). Carreras Artau: 1276-1278? (Ibidem, 320, n. 199). Platzeck: 1282-1287 (Ibidem, 16, n. 44 g.).

<sup>73</sup> Pasqual: 1290-1292 (Ibidem, 370). Galmés: 1290-1291 (Ibidem, 30). Carreras Artau: 1290 o 1291 (Ibidem, 321, n. 203). Platzeck: 1290-1292 (Ibidem, 23, n. 60).

los databa. Pero son los más importantes, por lo menos con relación a la referida finalidad de mis modestos trabajos lulístico-histórico-teológicos. Y los mencionados son suficientes para demostrar que se impone la necesidad de la empresa revisionista de su cronología.

En resumen, que hay que subrayar que la *inseguridad*, que antes hemos denunciado, afecta a los tres referidos grupos de obras: 1) A *l'Art abreujada de trobar veritat* y a todas sus *hijas* hasta llegar a la cima de su evolución y perfeccionamiento que se halla en el *Ars generalis ultima*, pasando por el punto trascendental del *cambio* de número de dignidades, que se encuentra en *l'Art inventiva*.

2) Abarca, igualmente, la mayoría de las obras teológicas anteriores al año 1926, sin exceptuar dos que se disputan el primer lugar cronológico de la producción científica del Maestro mallorquín, como son el *Libre de contemplació en Déu* y el *Libre del gentil e los tres savis*.

3) Finalmente, no se libran de dicha *inseguridad*, según hemos visto, las famosas obras *pedagógicas*: *Libre del Orde de Cavalleria* y *Doctrina pueril*; las obras *literarias* *Libre de Aloma*, *Evas i Blanquerina* y el *Félix de les Meravelles del món* y las obras *místicas* *Libre de amic e amat* y el *Libre de Sancta Maria*.

A la mera presencia de todos estos títulos, que responden a otras tantas obras, se engendra la persuasión de la suma conveniencia y hasta necesidad de la averiguación del lugar cronológico que corresponde, en las tablas lulianas, a cada una de ellas. Es decir, que al investigador del pensamiento luliano le interesa sobremanera conocer su evolución, la que no puede analizar, con toda precisión, si no cuenta con la línea cronológica —trazada con toda seguridad— de los escritos del beato Ramón Llull.

La tarea, que el trazarla supone, es sumamente árdua. Se halla erizada de dificultades de diversa índole. Pero, no por ello, no ha de emprenderse, al parecer, por uno o varios investigadores, formando equipo.

Lo que, difícilmente, lograría resultados exactos y verdaderamente positivos, sería la división e independencia de los trabajos. Diferentes labores individuales e independientes no conducirían a la meta anhelada; porque una no podría contar con los conocimientos y datos cronológicos de las otras, necesarios, en nuestro caso (habida cuenta de las características peculiares de las obras de Ramón Llull y de los momentos psicológicos que laten en ellas) para ser tenidos en cuenta por todos los investigadores del equipo.

Los trabajos individuales e independientes harían, en muchos casos, prácticamente inútil la empresa; porque una conclusión meramente

hipotética relativa a la fecha de una obra determinada, podría subir al plano de la certeza, si pudiera apoyarse en un dato determinado —de uno u otro orden— que aparece en otra obra distinta, y que podría haber sido hallado por un investigador distinto del que hubiese escogido, para su tarea, dicha obra luliana.

He ahí por qué, en el caso de que esa vasta labor no pueda ser individual, se precise que sea trabajo colectivo, pero, según se dice hoy, *de equipo*; y no de un grupo de investigadores que trabajen, generalmente, en distintos puntos geográficos, sino, en todo caso, de un «equipo» de hombres competentes que laboren en una misma sala y dispongan del mismo fichero, formado por ellos: Un fichero que contenga todos los datos autobiográficos de las obras lulianas, y las alusiones y referencias a cada uno de sus escritos, lo mismo que el uso que Ramón Lull hiciera de una obra al escribir otra, aunque no la nombrara; como, en el *Libre del gentil e los tres savis* utilizó, sin mencionarla, *l'Art abreujada de trobar veritat*.

Una empresa de índole colectiva y de trabajo de *equipo* podría ofrecer conclusiones bastante seguras, en el caso de que realmente sean posibles. Pero es tan peculiar la manera con que Ramón Lull escribió sus obras y opúsculos, que el medio más adecuado, para asegurar la exactitud de las conclusiones, quizás fuese la *labor de una sola persona*. Mas es de tal complejidad y de tanta amplitud, que no puede emprenderse sino con la vocación de consagrarle toda una vida.

Es tan árduo el problema de la composición de la carta cronológica de los escritos del Bto. Ramón Lull, que incluso es difícil acertar en la elección de la manera de realizar el trabajo.

S. GARCÍAS PALOU, PBRRO.





P. MICHAEL FORNÉS OFM, HERAUSGEBER  
DER «OPERA PARVA BEATI RAYMUNDI LULLI»?

In ihrer an sich ausgezeichneten *Bibliografia de les Impressions lul·lianes* (Barcelona 1927, 305 ff.) sprechen die Verfasser Elias Rogent und Estanislau Duran von mehreren anonymen Editoren der «Opera parva Beati Raymundi Lulli, Doctoris Illuminati et Martyris Tertii Ordinis Sancti Francisci», die in Palma de Mallorca im achtzehnten Jahrhundert gedruckt wurden.

Eine aufmerksame Lektüre der Begleittexte zum ersten Band dieser Lullausgabe von 1744 scheint uns zu einem neuen Ergebnis führen zu wollen. Man wird allerdings in der unvollendeten Reihe der «Opera parva» angesichts der Beteiligung verschiedener Drucker eine Unstimmigkeit ersehen, deren Gründe sich uns entziehen. Immerhin mag es nicht bedeutungslos sein, der anonymen Autorschaft der Begleittexte der «Opera parva» nachzufahnden. Zunächst sei gefragt, ob es mehrere Editoren der «Opera Parva», wie E. Rogent und E. Duran annehmen, oder ob es nur einen gibt. Gewisse Feststellungen scheinen uns zur Bejahung des zweiten Teils dieser Alternative zu führen. Auf Folgendes möchte ich aufmerksam machen:

1. Der Herausgeber des V. Bandes der «Opera parva» ist sicher derselbe wie der des I. Bandes; denn es heisst in der «Praemonitio ad Lectorem»: «Edixi — man beachte die Einzahl! — in praefatione primi Tomi in 8<sup>o</sup> quosdam me praelo daturum libros, ut ago (d.h. wie ich im Vollzuge steh, es zu tun), mutabo tamen aliquantulum ordine ibi a me proposito...» (V, 7).

2. In Band I, (Praefatio S. 16) kündigt der Editor den Druck von 20 Lullschriften an, die er gegen Ende des *Liber de Fine* von R. Lull selbst aufgeführt fand. Der *Liber de Fine* war 1665 von dem im Jahre 1639 (vom einem Lulldeszendenten, dem Kanoniker Barth. Lull) gegründeten Colegio de la Sapiencia zum Druck gebracht worden (Doch vgl. hierzu unten Punkt 4).

3. In der gleichen «Praemonitio ad Lectorem» des V. Bandes heisst es weiter: «Pro nunc offero — man beachte wieder die Ein-

zahl! — tibi hos quattuor libros [*L. Facilis Scientiae, De novo modo demonstrandi, L. Contradictionis, L. Quaestionum Thomae Attrebaten-sis*] in hoc volumine contentos; et hoc imprimis quia in eisdem invenietur Practica cuiusdam Logicae, quae est velut altera pars *Logicae novae* cum suis annexis, iam Palmae nondudum impressae in 4<sup>o</sup> sicut et iste: Qui libri ambo sunt valde necessarii, cum sint velut Introductio ad intelligentiam operum nostri B. Authoris...». Da derselbe Editor a.a.O. des Bandes I die Drucklegung des *Liber de nova Logica* vorankündigt, ist anzunehmen, dass er auch effektiv der Herausgeber der *Nova Logica* ist, die zwar im gleichen Jahr 1744 (wie Band I der «Opera parva»), aber nicht bei P. A. Capó sondern bei M. Cerdà und M. Amorós erschien. In diesem Bande erschienen ferner der *Liber de quinque praedicabilibus et decem praedicamentis* und der *Liber de Natura*.

4. Für die Identität des Editors von Band I der «Opera parva» und der *Logica nova* spricht sodann Folgendes: Vor der nicht-lullischen *Logica parva*, d.h. nach dem Text der *Logica nova* steht in der Mallorkiner Edition die Adresse «Pro tyronibus in dyalectica», in der es heisst: «Libro, quem de Expugnatione Terrae Sanctae [R. Lullus] composuit, viginti Artes speciales praeter alios codices innumeros ex Arte quadam generali sibi divinitus infusa duxisse ac posteris reliquisse commemorat». Diese Adresse stammt aus der Edition der *Logica parva* von Alcalá 1518 und hat offenbar den Herausgeber der «Opera parva» bewogen, jene im *Liber de Fine* (d.i. De Expugnatione Terrae Sanctae) genannten 20 Lullbücher in seiner Praefatio zum I. Band als 'libri edendi' anzukündigen.

5. Weil nun die Annahme eines und desselben Editors für die genannten Veröffentlichungen allzu nahe liegt, so folgt, dass ebenso der Nachdruck des *Liber de ascensu et descensu intellectus* demselben zu verdanken ist. Auch dies Buch wird in Band I der «Opera parva» vorangezeigt und dazu nochmals in der «Praefatio ad Lectorem» zum *Liber de Natura* mit folgenden Worten als einer unmittelbar bevorstehenden Bucherscheinung angekündigt: «De Natura in *Logica nova* egit Illuminatus Doctor..., cumque Lulliana Logica et naturalis sit et intentionalis, cumque etiam *Liber de ascensu et descensu intellectus*, qui i m m e d i a t e sequetur istum sit principale circa naturalia...».

Andererseits weist das «Monitum ad Lectorem» der Mallorkiner Ausgabe des *Liber de ascensu et descensu* vom Jahre 1744 wowohl auf die *Ars brevis* und den *Liber de Correlativis* (beides Bücher des I. Bandes der «Opera parva») als auch auf die *Logica nova* zurück, spricht von diesen als den «tres libri... noviter Palmae impressi» und charakterisiert sie in Kürze. Durch diese gegenseitigen Hinweise ver-

stärkt sich nicht nur unsere Annahme eines einzigen Editors, sondern es erscheint auch die Vermutung von E. Rogent und E. Duran (in gen. Bibliographie, 308) durchaus begründet, wonach die Bücher *Logica nova* etc. und *Liber de ascensu et descensu intellectus* wohl die Bände II und III der «Opera parva» ausmachen sollten, wenn sie auch bei Cerdà und Amorós erschienen, und danach erst Band IV bei Capò herauskam. Doch beachte man die Schwierigkeit, die folgender Punkt aufdeckt.

7. Man wird auch die Herausgabe der *Ars Juris* mit dem *Arbor Imperialis* (1745 bei Cerdà und Amorós) demselben Editor zuschreiben, weil beide Bücher ebenfalls in der Praefatio zum I. Band der «Opera parva» vorangezeigt sind. Der Herausgeber teilt also das umfassende Werk des *Arbor Scientiae* in Teile auf. So rechtfertigt sich noch der Titel der Sammlung: «Opera parva». Allerdings haben wir jetzt zwischen den nummerierten Bänden II und IV gleich drei weitere Lullbändchen, so dass die Zahl 'IV' auf alle Fälle eine Unstimmigkeit bedingt, die man nur als Irrtum (vielleicht wegen Gleichzeitigkeit des Erscheinens) ansehen kann.

8. Dass der Band IV der «Opera parva» ebenfalls der Mühe desselben Editors zu verdanken ist, liegt m.E. in der Konsequenz vorgelegter Tatsachen.

9. Es könnte jedoch jemand zweifeln, ob in Band I der «Opera parva» ausser der genannten allgemeinen Praefatio auch alle übrigen Begleittexte derselben Feder zuzuschreiben sind. Das Nachwort zur *Ars brevis* über den Ur-Syllogismus (Band I, Ss. 125-131) stammt sicher vom Schreiber der Praefatio, denn es wird daselbst (S. 13) erwähnt. Das Nachwort des Buchbandes ist eine allerdings völlig ungenügende Antwort auf B. Feijoo's ersten Angriff gegen den Nutzen der «Ars generalis» Lulls. Nun wird gerade in der Praefatio zu Band I (S. 7) deutlich bereits auf Feijoo angespielt, so dass auch hier die Intention eines einzigen Editors vorliegen muss. Was das Vorwort zum *Liber de correlativis innatis* angeht, sei vermerkt, dass im *Liber de ascensu et descensu* dies Buch in einem Zug mit der *Ars brevis* zitiert wird (vgl. oben Punkt 6), so dass hieraus kaum auf mehrere Herausgeber zu schliessen ist. Die übrigen kurzen Bemerkungen in Band I sind für unsere Frage unerheblich. Man sieht, es liegt nirgendwo in Band I ein Hinweis dafür vor, dass man diese Drucklegung mehreren Editoren zuerkennen müsse. Im Gegenteil, in der allgemeinen Praefatio wie im Nachwort zu Band I spricht der Editor in der Ichform.

10. Aus all diesen Erwägungen heraus kann man kaum mit E. Rogent und E. Duran von mehreren Editoren der «Opera parva» reden. Es steht hinter ihnen nur einer. Wer ist dieser Herausgeber?

Der Deckname des Verfassers der Praefatio zu Band I bringt uns wahrscheinlich auf rechte Fährte. Das Vorwort beginnt mit den Worten: «Praefatio cuiusdam Amatoris veritatis ad Lectorem». Den gleichen Decknamen zeigt auch der vier Jahre zuvor (1740) in Mainz erschienene *Dialogus inter Amatorem veritatis et Discipulum lullianae doctrinae*. Dieser «Dialogus» wird im Prolog der ebenfalls anonym erschienenen *Theologia demonstrativa, universa, plana et perfecta B. Raymundi Lulli* (Köln 1751) dem Franziskaner P. Michael Fornés von Mallorca zugeschrieben, der 1729 nach Mainz kam und wohl sicher bis zur Drucklegung des «Dialogus», also bis 1740, dort verblieb. Man vergleiche hierzu: A. Gottron *L'edició maguntina de R. Lull*, Barcelona 1915 (s. 37).

Die Koinzidenz des Ausdrucks «Amator veritatis» stellt noch keinen Beweis dar, weckt aber unsere Aufmerksamkeit. Man weiss, dass M. Fornés erst nach I. Salzingers Tod Mainz erreichte. P. Bartholomäus Fornés OFM, der Salzingers Schüler war, scheidet hier aus, denn 1744 weilte er bereits als Professor in Salamanca. Die Titelseiten der «Opera parva» scheinen uns aber an einen Franziskaner als Editor zu weisen; denn zu den gängigen Titeln Lulls (Doctor Illuminatus, Martyr) wird stets hinzugefügt: «Tertii Ordinis S. Francisci». Solche Beifügung fehlt — soweit ich sehe — in allen früheren Lulldrucken, abgesehen von zwei Editionen (*Ars generalis ultima*, *Ars brevis*), die der Franziskaner P. F. Marçal 1645, bzw. 1661 besorgte. Sie bindet aber alle von uns genannten «Opera parva» und ist somit ein weiteres Anzeichen für die Annahme eines einzigen Editors dieser Reihe. Als Franziskaner unter den Lullisten Mallorkas zeichnete sich in jener Zeit neben P. B. Fornés nur P. Michael Fornés aus. Somit gewinnt die Ansicht, dass der Verfasser des Mainzer «Dialogus» von 1740 und der Editor der «Opera parva» ein und dieselbe Person sind, eben der Franziskaner P. Michael Fornés, an Gewicht.

E. Rogent und E. Duràn heben nun (a.a.O. 297) hervor, dass I. Salzinger im «Dialogus» nicht genannt werde. Dagegen wird vom Editor der «Opera parva» (Bd. I, Vorwort 13 u. Nachwort 21) Ivo Salzinger mit Lob bedacht. Dazu sei Folgendes gesagt: Genannte Autoren verwechseln a.a.O. P. M. Fornés, was sie S. 404 zwar selbst vermerken, ohne aber ihre Aussagen neu zu formulieren. Dass M. Fornés im «Dialogus», elf Jahre nach Salzingers Tod bei sehr veränderter Lage in Deutschland (was R. Llull betrifft) Salzinger nicht nennt, braucht uns nicht zu wundern; dass er ihn in den «Opera parva» lobend hervorhebt, versteht sich leicht bei dem guten Ansehn, das I. Salzinger in Mallorca unter seinen ehemaligen Schülern, die ihn in Mainz gehört hatten, besass. Man vergleiche hierzu E. W. Platzeck

*Al Margen del Lulista P. Antonio R. Pascual O. Cist.* in: *Analecta Sacra Tarraconeisa* (14, 1941, 187 f., 193 f.).

Vielleicht darf noch etwas anderes hier erwähnt werden. E. Rogent und E. Duran zweifeln, ob es in den «Opera parva» Erstdrucke gibt. Nun steht am Ende des *Liber de Efficiente et Effectu* (IV, 36) und des *Liber de ente reali et rationis* (IV, 197) die Bitte um Entschuldigung für die Textgestaltung, weil — wie es dort heisst — der Editor über nur je ein einziges Exemplar verfügte. Diese Entschuldigung hat nur Sinn, wenn es sich um Handschriften handelt. Soweit die heutige Bibliothek von San Francisco in Palma noch Restbestände der ehemaligen Franziskanerbibliothek besitzt, darf man sagen, dass der Editor, der doch wohl Franziskaner gewesen sein muss, je eine Handschrift der genannten zwei Lullbücher nach dem heutigen Bibliotheksinventar auf seiner Konventsbibliothek vorfand. Man sehe dazu: L. Perez Martinez *Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca* in: *Estudios Lulianos* 4 (1960) nn. 813 und 826.

Es ist also nicht angebracht, mit Rogent und Duran fröhre uns unbekannte Erstdrucke hier zu postulieren. Man darf daher auch für den *Liber Contradictionis* in Band V der «Opera parva» annehmen, dass es sich um einen Erstdruck handelt.

Von P. Michael Fornés wissen wir noch, dass er ausser dem «Dialogus» und der Edition der «Opera parva» eine lateinische Übersetzung von Lullus *Libre de Sancta Maria* verfertigte und eine *Introductio ad lullianam Artem* schrieb. Beide Arbeiten blieben unveröffentlicht. Aus A. Gottron a.a.O. (S. 77) erfahren wir, dass M. Fornés Lektor war, und J. Carreras Artau berichtet in *Esbozo de una Historia Filosófica del Lulismo* (Barcelona 1943, 348), dass er 1751 in Palma de Mallorca starb.

Ich halte es für wahrscheinlich, dass er noch die Drucklegung des *Liber de Lumine* und dreier medizinischer Bücher Lulls vorbereitet hatte, die 1752 bei P. A. Capó unter dem Titel *Raymundi Lulli Doctoris Ill. et Martyris, Tertii Ordinis S. Francisci OPERA MEDICA* erschienen, zumal da der Nachdruck des *Liber de Lumine* und eines *Liber Medicinae* ebenfalls in Band I der «Opera parva» 1744 angezeigt war.

P. ERHARD-WOLFRAM PLATZECK OFM  
Rom

## RESUMEN DEL ARTICULO DEL P. PLATZECK

Rogent y Duran admiten que los cinco volúmenes de *Opera Parva Beati Raimundi Lulli*, publicados en el siglo XVIII, tuvieron varios editores. El P. Platzeck opina que fue uno solo.

El editor del tomo V es el mismo del tomo I, por cuanto en el prólogo de aquél dice que cumple lo que prometió en el primero, de publicar ciertos libros, si bien mudará un poco el orden que se había propuesto. Por otras coincidencias entre los diversos tomos ve corroborada el P. Platzeck su opinión de que todos son atribuibles a un mismo editor. Al intentar identificarlo, se inclina a ver en él al P. Miquel Fornés Franciscano. El prólogo del tomo I empieza con las palabras *Praefatio cuiusdam Amatoris veritatis ad Lectorem*; una obra del Padre Fornés aparecida en Maguncia cuatro años antes se titulaba *Dialogus inter Amatorem veritatis et Discipulum lullianae doctrinae*. En todas las *Opera Parva* aparece añadida a los títulos de Lull la circunstancia *Tertiū Ordinis S. Francisci*, que no se encuentra en las anteriores ediciones lulianas excepto la hecha por el P. Marçal, franciscano; y entre los franciscanos lulistas de aquel tiempo se distinguía especialmente el P. Fornés. Resuelve el P. Platzeck algunas dificultades de Rogent y Duran: la de que en el *Dialogus* no se nombrase a Salzinger, y la de saber si entre las *Opera Parva* había primeras ediciones. Termina indicando que el P. Fornés es autor de dos obras inéditas (una traducción latina del *Libre de Santa Maria* y una *Introductio ad lullianam Artem*), y que considera verosímil que también fuese el P. Fornés quien preparó la impresión del *Liber de Lumine* y de tres libros lulianos de medicina, publicados en 1752 con el título de *Raymundi Lulli Opera Medica*.

## NUEVOS DOCUMENTOS SOBRE LA FAMILIA DE RAMON LLULL

Cualquier documento relativo al lulismo tiene un gran interés. Este aumenta si se trata de la vida de Ramón Llull, en la que todavía existen muchos puntos oscuros. Uno de estos es, sin duda, el que trata de la familia del Doctor Iluminado.

Sabemos que el padre del Maestro, que llevaba también el mismo nombre que su hijo, vino a la conquista de Mallorca y recibió del Rey don Jaime I varias heredades. Pero junto con él vinieron varios hermanos suyos. Uno de éstos era, seguramente, Ferrer Llull, quien en 27 de noviembre de 1277 compró a Alamanda, mujer de Gerardo Gisbert, la mitad de los predios Gebellí y Tell.<sup>1</sup>

Otro hermano, tal vez también participe en la Conquista, era Pedro Amat, por sobrenombre Llull, que vivía en Barcelona en 1245.<sup>2</sup> Hoy se mantiene como seguro que el apellido Amat y no Llull era el originario de la familia del Beato mallorquín.<sup>3</sup> Tal vez entonces, alrededor de 1230, año del asentamiento de los catalanes conquistadores en la isla, fue adoptado el cambio de apellido por los hermanos que se afincaron en la isla, mientras que los que volvieron o no vinieron a la conquista seguirían usando el de Amat. Es una simple conjetura.

Dejando para otra ocasión el estudio de la genealogía de los Llulls en Mallorca, difícil de poner en claro por los pocos datos que poseemos y aún estos muchas veces contradictorios entre sí, vamos hoy a reseñar brevemente lo que sabemos de los bienes que esta familia poseyó en Mallorca.

---

<sup>1</sup> ANTONIO RAYMUNDO PASQUAL, *Vida del Beato Raymundo Lulio*, Palma 1890, tomo II, p. 4.

<sup>2</sup> J. MIRET Y SANS, *La vila nova de Barcelona y la familia d'En Ramon Lull en la XIII centuria*, en «Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona» 5 (1910) 525-535; ID., *Noves biografiques d'En Ramon Lull*, Ibid. 8 (1915) 101-106.

<sup>3</sup> ID., *Lo primitiu nom de familia d'En Ramon Lull*, Lug. cit., pág. 305-7.

El predio o rafal Aljebici de dos yugadas de extensión (32 cuarteradas), situado en el término de la Ciudad, tocó a R. Lul, padre seguramente del Doctor Iluminado. En cambio el rafal Beniatron, de 12 yugadas, situado en el término de Pollensa, hoy de Campanet, tocó a R. Lul de Barcelona y a sus hermanos.<sup>4</sup> Además los Lulls, no sabemos desde cuando, poseían la Caballería d'en Lull en el término de Manacor.<sup>5</sup>

Por otra parte en 1241 R. Lul hacía un establecimiento de dos yugadas en el predio Massana en el término de Pollensa, hoy Campanet.<sup>6</sup>

En 1271 R. Lull, el Maestro, vendió a Guillermo de Sant Just el predio Abdarena, de incierta ubicación, pero que ciertamente se encontraba en el término de la Ciudad. Alguien cree si sería el actual Son Lull cerca de Son Rapinya. Este documento tiene la particularidad que va firmado por Ramón Lull y su esposa Blanca.<sup>7</sup>

«Un moderno» según el historiador Vicente Mut, que no verifica la cita, afirma que entre los bienes concedidos al padre de nuestro Beato, con motivo de la Conquista, se encontraba la heredad de *Punxuat* en el término de Montuiri, hoy de Algaida.<sup>8</sup> Por la edición de Moragues-Bover parece deducirse que este autor «moderno» fue Dameto,<sup>9</sup> pero Mut, aunque algo confusamente, cita el folio de la obra de Dameto en el que se habla solamente de la heredad de Aliebiti.<sup>10</sup> Tal vez el autor «moderno» sea Binimelis, quien afirma que entre los bienes dados por el Rey a Lull se encontraba *Punxuat*.<sup>11</sup>

<sup>4</sup> JAIME BUSQUETS, *El códice latino-arábigo del Repartimiento de Mallorca* (parte latina), en «Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana» (BSL) 30 (1947-52), 716 y 722. Edición crítica. Ediciones anteriores pueden verse en JUAN DAMETO, *La Historia general del Reyno Baleárico*, págs. 274 y 279; *Historia General del Reino de Mallorca escrita por los cronistas...*, ed. de Miguel Moragues y Joaquín M.ª Bover, Palma 1840, tomo I, p. 348 y 357; *Historia de la Conquista de Mallorca*. Crónicas inéditas de Marsilio y Desclot, adicionadas con notas y documentos por D. José María Quadrado, Palma 1850, p. 448 y 460. Nueva ed. Palma 1957-1958, tomo II, p. 143 y 160.

<sup>5</sup> PASQUAL, *lug. cit.*: JAIME DE OLEZA Y DE ESPAÑA, *Caballerías de Mallorca. Caballería de LOS LULLS (antiguamente de Burguets)*, en BSAL 23 (1930-31) 60.

<sup>6</sup> ESTANISLAO AGUILO, *Establecimientos hechos en 1241 por la familia Lull*, en BSAL 2 (1888) 282.

<sup>7</sup> GABRIEL LLABRES, *Sobre el predio Abdarena propiedad de Ramón Lull (1271)*, en BSAL 21 (1927) 353-5.

<sup>8</sup> VICENTE MUT, *Tomo II de la Historia del Reino de Mallorca...* (Mallorca 1650), p. 29.

<sup>9</sup> *Lug. cit.*, tomo II, p. 39.

<sup>10</sup> *Lug. cit.*

<sup>11</sup> JUAN BINIMELIS, *Nueva Historia de la isla de Mallorca y de otras islas a ella adyacentes*, Palma 1927, tomo V, pág. 5.



También podría suponerse que el autor sea el notario Gabriel Lull, quien el 8 de abril de 1606, redactó un discurso acompañado de un árbol genealógico, para probar que su hijo, Ramón, tenía derecho a un beneficio eclesiástico fundado en la Catedral por un tal Antonio Lull, quien, como los anteriores, era descendiente del Doctor Iluminado.<sup>12</sup> Dice Gabriel Lull en su alegato que el Rey Jaime I dio a Ramón Lull «unes heretats, que foren en lo terme de Algayda, ço es la montanya de Randa y Punxuat fins a las costas de Algayda, com appar en lo llibre del compartiment de la terra...»<sup>13</sup>

Con toda verdad afirma Mut que la heredad de Punxuat de doce yugadas de extensión no tocó a Ramón Lull: «puede ser que la dicha heredad llegase a ser de Ramon Lullio por título de compra sucesión o otro modo».<sup>14</sup>

Hoy podemos presentar unos documentos, fielmente transcritos por el joven investigador y apreciado amigo Juan Miralles Montserrat, sacados del Archivo Municipal de Montuiri, por los que se demuestra que un tal Domingo Lull, que bien pudiera ser el hijo del Doctor Iluminado, poseía bienes o al menos tenía fuertes relaciones comerciales con parroquianos del término de Montuiri.

Muchas veces he pensado cuáles serían los motivos que indujeron a Ramón Lull a retirarse al monte de Randa y hacer oración, cuando tenía cerca de la Ciudad, su residencia habitual, frondosos montes dentro de los cuales podía encontrar el retiro más absoluto. ¿Por qué alejarse de la Ciudad casi 30 kilómetros? Esta dificultad desaparece si se piensa que el Maestro se retiraba a hacer oración dentro de una finca suya, que la tendría por herencia u otro motivo. Tal vez en aquel tiempo la montaña de Randa entraba dentro del raval denominado Punxuat. Es una conjetura a la que por el momento no se la puede dar solución.

A esto hay que añadir que la *Vida coetánea*, verdadera autobiografía de Ramón Lull, en su versión catalana realizada a fines del XIV o principios del XV, dice que el Maestro subió «alt en una muntanya apellada Randa, la qual no era molt lluny de la sua casa».<sup>15</sup>

<sup>12</sup> J. GARAU, *Abre genealogich de la descendencia de Ramon Lull fins l'any 1606*, en BSAL 3 (1889-1890) 262-4.

<sup>13</sup> *Lug. cit.*, p. 262. Ignoramos a que «libre de compartiment de la terra» se refiere Gabriel Lull. Desde luego no podía ser el «Libro del repartimiento» que ya conocemos.

<sup>14</sup> MUT, *lug. cit.*

<sup>15</sup> *Vida coetània del Reverend Mestre Ramon Lull segons el manuscrit 16432 del British Museum*, ed. de Francesc de B. Moll, Palma 1933, pág. 15; nueva ed. *Obras literarias de Raimundo Lullio*, Madrid 1948, p. 53; *Obras essencials*, Barcelona 1957, tom. I, p. 38. El manuscrito del Museo Británico es, sin duda alguna, del siglo XV.

Ciertamente que Randa no estaba lejos de *Punxuat*, pero de Palma, aún hoy, no puede decirse que estuviese cerca.

Es curioso que la versión latina de la *Vida coetanea*, bastante anterior a la catalana, no cite el nombre de la montaña, aunque si afirma que aquella montaña «non longe distabat a domo sua».<sup>16</sup>

Cabe entonces preguntar: ¿Sería efectivamente Randa el monte de la inspiración donde Ramón Llull hizo edificar una ermita según se anota en la *Vida coetanea*? No existía dificultad en construir en aquel lugar si realmente el monte era de su propiedad. La primera vez que aparece el nombre de Randa como lugar santificado por el Maestro es en la versión catalana de la *Vida coetanea*, que acabamos de citar. Asimismo una carta del canónigo catalán Gabriel Desclapés, escrita a raíz de la muerte del famoso lulista Pedro Juan Llobet (1450), que estudió y enseñó la doctrina luliana en el Monte de Randa, habla de la presencia de Llull en el mismo: «en lo qual consta lo reverent mestre Ramon Llull ha rebuda la infusió de gracia».<sup>17</sup>

Anteriormente a esta fecha no hemos encontrado citas —no queremos decir que no las haya— que nos recuerden esa presencia del Maestro en el monte. Como sucede muchas veces en la biografía y primera época de la Historia del Lulismo andamos entre tinieblas y hemos de contentarnos con las conjeturas y las tradiciones que no pueden despreciarse.

LORENZO PÉREZ MARTÍNEZ

JUAN MIRALLES MONTSERRAT

<sup>16</sup> *Obras literarias de Raimundo Lulio*, pág. 52.

<sup>17</sup> GABRIEL LLABRES, *Pedro Juan Llobet y su sepulcro*, en BSAL 5 (1893-4) 357-362. No nombra Desclapés la montaña de Randa, pero es seguro que se refiere a ella ya que Llobet vivió largas temporadas en la misma. Cfr. MATEO ROTGER, *Historia del Santuario y Colegio de Nuestra Señora de Cura*, Lluchmayor 1915, pág. 10 nota. El manuscrito de Karlsruhe con sus preciosas miniaturas de principios del XIV no soluciona el caso pues la montaña que aparece en aquellas va sin apelativo alguno geográfico. Cfr. JORDI RUBIO, *El Breviculum i les miniatures de la vida d'en Ramon Lull de la Biblioteca de Karlsruhe*, en Butlletí de la Biblioteca de Catalunya» 3 (1916) 73-89.

## DOCUMENTOS RELATIVOS A DOMINCO LUL

## I

Dimarts a VI de juliol (1333)

Con en Domingo Lul se fos clamat den Berenguer Guayalons de... (*Libre de Provisions*, tomo I, fol. 4 v.).

## II

Dimecres a VII de juliol

En Pere Ripoyl donà peyora a X dies en Domingo Lul de la peroquia de Castelig de XI lliures de reyals de Malorques menuts le qual peyora menleva... (*L. P.*, tomo I, f. 5).

## III

Dimecres a VII de juliol

En Domingo Llull de la peroquia de Castelig reu e istituy percurador seu cert e especial en G. Ferrer. (*L. P.*, tomo I, fol. 5 v.).

## IV

Digmenge a XI de juliol

Promeseren e hubligarense en Pere Ripoyl e Nalichsen muler sua qescu dels per lo tot a dar e a pagar en Domingo Luil, ciutedà de Malorques, VIII lliures de reyals de Malorques menuts per tot lo mes degost primer vinent que ve en quant aquestes coses hubligaren tots lurs bens siens e moves hubligats a totes mesios quel dit Domingo Lul ho hom per a el negues a fer per qualque rao... volra e yo dita alichsen renuecy a tot drets e aquela ley de valleya qui ajude a les dones que no mi pegues per rau (?) per son a dot les quals remanen a pagar dequeles... lo libra de la cort se conte...

Domingo Lul se tench per pegat del demunt dit deute... (*L. P.*, tomo I, fol. 5 v.).

## V

Dimecres a XXIX de huitubri

Nos en Pere Ripoyl e en Berenguer Guayalons qescu de nos ensems per lo tot atorguam e confesam deura a vos en Domingo Lul ciutedà de Malorques e als vosters XXVIII lliures reyals de Malorques menuts per rao de LI moltons que de vos havem comprats e reabuts les quals XXVIII lliures de la dita monede vos prometem dar e pagar a la vostre volentat so es saber a la primera vinent festa de Pasqua Fluride qui ve sens mesio e clams de cord en quant aquestes coses hubligaren tots lurs bens mobles e no mobles en quant aquestes renunciaren a l dret qui diu que qescu dels hubligants sie destret per sa part. lo demunt dit Domingo Lul se te per pegat del demunt dit deute. *L. P.*, tomo I, fol 14).

## DOCUMENTOS RELATIVOS A LA DONA NA LULA DE LA PARROQUIA DE CASTELIG

### I

Diluns a XXV degost (1326)

Nos en Domingo Esteras e Nassen muler sua quesqu de nos per lo tot atorgam e confesam deura a tu Bertameu grech catiu de la dona Na Lula de la sic peroquia de Castelig e als teus VII lliuras e X sous de reyals de Malorcha menuts de monede perdurable les quals de tu avem haut e reabuts comptans entre guay e cabal les quals VII lliures de la demunt dita monede te prometem pagar a la... en la primera vinent festa de sen... clams de cort e asso... (L. P., Vol. I, fol. 1).

### II

Diluns a XXI de decembre 1332

Nos en Menet des Prese e Narmesen muler sua quesqu dels per lo tot atoguam e confesam deure a tu Pasqual catiu de la dona Na Lula de la peroquia de Castelig o als teus VI quarteres de forment les quals de tu e haudes e reabudes... e en quant les quals VI quarteres de forment te prometem dar e pagar a la tua volentat desi en la primera vinent festa de Sen Pere sen feliu qui ve box bbel e rehadador en quant aquestes coses hunbliguam tots mos bens mobles... lo demunt dit Pasqual se tench per pegat del demunt dit deute. (L. P., vol. I, fol. 31).

### III

Dichmenge a VII de mais de MCCCXXXII

Promes e hubligats en Berenguer Mirayes a dar e a pagar en Pasqual catiu de la dona Na Lula de la peroquia de Castelig ho als seus dues quarteres de forment ho e bel e rehadador tota via que per el ne fos request en quant aquestes coses hubliga tots sos bens mobles... sots pena de totes mesions.

Lo dit batiat se tench per pagat del dit forment. (L. P., vol. I, fol. 48 v.) .

### IV

Disapte a XVII debril anno domini MCCCXXXIII

Nos en Gerau Verger, en Bernat Pons quesqu de nos per lo tot atorguam e confesam deura a tu Bertomeu grech de la dona Na Lula de la peroquia de Castelig ho als teus VIII quarteres de forment les quals de tu avemaudes e [rehabudes] les quals VIII quarteres de forment te prometem pagar a la tua volentat desi en la primera vinent feste de sen P. y sen Feliu qui ve sens mesio e clams de cort de tu e dels teus en quant aquestes coses hubligam tots mos bens sots pena de totes mesions.

Yo dit Gerau asigna nos demunt dit Bernat Pons lo deute per vos a mi degut que nos pogues costreyer fins de la demunt dita fermansa no sagex gitat (?).

Lo demunt dit Berthomeu se tench per pegat del demunt dit deute. (L. P., vol. I, fol. 59 v.).

## RELACION JURIDICA ENTRE DOS NOMBRES PARROQUIALES, EN LA MALLORCA DEL S. XIV

### INTRODUCCION

Realizada la Conquista de Mallorca, a fines de 1229, por Don Jaime I de Aragón, pronto surgieron en la isla las primeras iglesias parroquiales de nuestra reconstrucción cristiana, una de ellas en terrenos de Castellitx dedicada al apóstol San Pedro, que comprendía en su demarcación otras importantes alquerías desmembradas todas de la extensísima partida de Montuiri. La iglesia de San Pedro de Castellitx, por hallarse lejos del camino real, fue perdiendo núcleo de población, pues sus feligreses preferían residir en la alquería de Algaida, a donde llegó a trasladarse definitivamente la parroquia por los años de 1420. Antes de esta última fecha, en los documentos oficiales solía hablarse tanto de Parroquia (Universidad) de Castellitx como de Parroquia (Universidad) de Algaida, cuando no existía propiamente, jurídicamente, más que una sola Parroquia (Universidad), la de San Pedro de Castellitx<sup>1</sup>. Tenemos una prueba de ello en el siguiente documento.

### EL DOCUMENTO

*Rogerus de Rovenach etc. Dilecto baiulo regio de Castelig vel eius locumtenenti salutem etc. Cum occasione undecim librarum et decem solidorum in quibus Salvator Gisberti de parrochia de Casteligio cum scriptura curie asseruit se teneri Yssach Addenden judeo Maioricarum. Idem Salvator sexdecim menses sunt lapsi et ultra, assignaverit ad substandum et vendendum spacio quatuor mensium, quoddam eius hospicium, quod est in parrochia de Algayda cum quodam retrocorrallo ei contiguo. Dictusque Yssach requireret execucionem fieri de eisdem,*

---

<sup>1</sup> Véase nuestra obra «*Antigua parroquia de Castellitx, ahora santuario de Nuestra Señora de la Paz*». (Imp. Fr. Pons, Palma, 1953), pp. 5-80.

*parte jamdicti Salvatoris, allegante hoc fieri non debere cum dictum hospicium et corrallus non fuissent ut decet continue subastata. Et partes predictae per appellacionem essent pro predictis coram nobis requirentes eis provideri super eisdem de remedio opportuno, propterea habito super hoc deliberatione et consilio diligenti, examinatis primitus rationibus precium predictarum nostram determinacionem fecimus in hunc modum videlicet quod dictum hospicium et corrallus, secundum quod dictus Salvator illos tradiderat ad subastandum, continetur, publice per quatuor menses voce preconis prout et in parrochia de Castelig est fieri consuetum et lapsis quatuor mensibus a data presencium computandis, vendantur et plus danti tradantur, nullo alio expectato et de precio habendo ex inde fiat satisfactio dicto Yssach in predicto debito et in aliis quibuscumque, Salvator jamdictus per obligacionem Curie inventus fuerit obligatus. Hoc tamen proviso, quod si interim dictus Salvator haberet bona mobilia puta frumentum, ordeum seu expleta, vel alia mobilia, quod de eisdem fieret satisfactio Yssach Addenden supradicto spacio dictorum quatuor mensium minimum expectato. Mandamus vobis itaque quot determinacionem nostram huiusmodi servetis dictis partibus et faciatis firmiter observari. = Datum ut supra, XV Kal. aprilis MCCCXXXVIII.*

Copiado del Arch. Histórico de Mallorca: «Letres Comunes», t. I, folio 39.

BARTOLOMÉ GUASP GELABERT, Pbro.

## BIBLIOGRAFIA

### I

#### BIBLIOGRAFIA MEDIEVALISTICA

LOI, V., *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico preniceno*, Edit. Ateneo Salesiano, Roma 1970, 322 pp.

La teología patristica no contaba con una síntesis de la doctrina teológica de Lactancio. Pero lo que más movió al autor de la obra a hacerlo ha sido el doble propósito de dar a conocer la personalidad científica de aquél y la época religiosa en que abrazó el cristianismo.

Puesto que Lactancio es africano y vivió en Bitinia, Nicomedia y la Galia, el estudio de sus obras refleja el de aquella época patristica y de aquel ambiente.

Lactancio, aparentemente, ofrece una obra doctrinal de linderos muy reducidos. Sin embargo, a través de sus escritos conocemos las características de su ambiente y la cultura de las personas instruídas del período histórico que le tocó vivir.

Lo más interesante de la obra de Loi es la respuesta a la pregunta relativa a cómo entendían el cristianismo y el concepto que de él tenían formado los coetáneos de Lactancio.

En el orden doctrinal, el pensamiento de Lactancio reflejado en esta obra versa sobre el conocimiento natural de Dios, la definición de la naturaleza divina, la actividad divina creadora del mundo y del hombre, la pneumatología, la cristología, la soteriología.

S. G.

KNOWLES, D., *El monacato cristiano*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1969, 226 pp.

A ese lugar de índole relevadamente primaria que los monjes han ocupado siempre en la Iglesia, se debe que, continuamente, se publiquen obras que enriquecen la historia del monacato cristiano. La de Knowles, a pesar de no poderse incluir entre las rigurosamente científicas, es una de ellas.

La narración del origen de la vida monástica y de su desarrollo y evolución, a través de los siglos, es precisa, interesante y amena. Dentro de ella, la orden benedictina y todas las que de la misma se han derivado, se estudian con particular dedicación.

Es imperdonable que, a estas alturas, todavía se confunda a Santo Domingo de Guzmán con Santo Domingo de Silos; y que éste sea tenido por el fundador de la orden de Frailes Predicadores.

Por otra parte, los especialistas agustinianos no escriben sobre «La Regla de San Agustín» lo que Knowles ha expresado respecto de ella. Lo cual —juntamente con aquel dato relativo a Santo Domingo— demuestra el carácter poco científico de este libro, cuyos mapas y fotografías muestran de manera didáctica la divulgación de la vida monástica.

G. P.

LAGARDE, G. DE, *La naissance de l'esperit laiique au declin du Moyen Age. III: Le defensor pacis*, Edit. Neuwelaerts, Louvain, 1970, 388 pp.

La obra *Defensor pacis* de Marsilio de Padua queda encuadrada por Lagarde en el marco histórico y cronológico propios. Luego considera lo que la crítica moderna sostiene del patavense, y analiza el método y estructura de su pensamiento.

Como es obvio, la parte más importante de la obra se dedica a la exposición de las tesis marsilianas, que giran en torno a los problemas capitales de su época: la paz, la comunidad perfecta, la comunidad civil, el poder gubernamental...

Marsilio de Padua critica el dualismo medieval y la situación de la Iglesia, ofreciendo algunas falsas perspectivas. En algunas de sus opiniones fundamentales, se describe erróneamente la función de la Iglesia y la del Estado, y se formulan soluciones a los problemas existentes, las cuales no hacen más que aumentar el volumen de éstos.

En la tercera parte del libro, Lagarde nos ofrece la significación histórica del *Defensor pacis*, cuya descripción consiste en reflejar la relación de Marsilio de Padua con la política del siglo XIII, con las escuelas filosóficas, con el averroísmo, con los ideales religiosos de su época...

El *Defensor pacis* ejerció un verdadero influjo; y Lagarde se decide a demostrarlo, en unas páginas que interesan, en gran manera, al historiador moderno, como demostración de lo mucho que los estudios medievales aportan a la cultura de nuestra época y obligan a comprobar que hoy se repite o continúa algo de aquellas lejanas centurias.

S. GARCÍAS P.



YPMA, E., *Jacobi de Viterbo, O.E.S.A. Disputatio prima (et secunda) de Quolibet*, Augustinus Verlag, Würzburgs, I, 238 pp.; II, 248 pp.

Santiago de Viterbo es una figura en grande de la Escuela Agustiniiana. Sin embargo, hasta el presente, no había sido considerado como reclaman sus merecimientos. Ahora, por fin, se dan a conocer sus dos primeros quodlibetos, cuya publicación contribuirá, en no pequeña medida, a dar a conocer a esa figura medieval.

El volumen I que nos brinda Ypma, es particularmente interesante para el cultivador del pensamiento medieval, por el motivo de que, además del texto del primer quodlibeto, ofrece una breve biografía de su autor y una descripción de todos los manuscritos que contienen los cuatro quodlibetos, los cuales se hallan en archivos pertenecientes a distintas (unas quince) naciones europeas.

Este primer quodlibeto contiene 22 cuestiones quodlibetales, de las cuales 18 son netamente filosóficas. Al segundo quodlibeto —que llena el segundo volumen— también precede una introducción. Entre sus 24 cuestiones quodlibetales predominan las de índole filosófica. Pero también las hay teológicas y morales.

Estos dos quodlibetos definen a Santiago de Viterbo, como mantenedor de un sano agustinismo, en las cuestiones sobre las razones seminales, el conocimiento intelectual, la primacía de la voluntad sobre el entendimiento, al innatismo nocional intelectual, relacionado, seguramente, con la «Memoria Dei» de San Agustín...

Con estos dos volúmenes, el P. Ypma no sólo da a conocer a un agustinista medieval, sino que también nos permite asomarnos a la escuela filosófica y teológica agustiniana del s. XIV.

La Q. XVI de la *Disputatio II* es singularmente interesante, porque, en ella se rechaza totalmente el entendimiento posible, como facultad distinta del entendimiento agente, haciéndose eco, sin embargo, de la teoría agustiniana de la «Memoria Dei». La Q. XVII, que versa sobre la conexión entre las virtudes morales, ha sido estudiada por Dom Lottin. Pero la Q. que aventaja a las demás en extensión y en profundidad, es la V, donde trata de la naturaleza de las razones seminales existentes en la materia, que Santiago de Viterbo ha creído poder relacionar con las formas en potencia.

El P. Casado ha escrito lo siguiente: «¿Por qué no identificarlas? Sería una explicación más inteligible, dentro del conjunto doctrinal escolástico sobre las formas sustanciales, de las formas sustanciales en potencia y, al mismo tiempo, evitaría la incompatibilidad con un evolucionismo en el que no habría por qué admitir una homogeneidad de la materia en el ámbito de lo no espiritual».

BROWN, P., *Biografía de Agustín de Hipona*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1970, 614 pp.

Dice el autor, en el prólogo, que su biografiado ha de ser tenido por un hombre de «transición», por el motivo de que la época en que le tocó vivir y los hombres que la sellaron con su pensamiento y sus actividades, se vieron obligados a evolucionar por caminos que la Humanidad ni tan sólo había sospechado. San Agustín es mostrado como un ejemplo de esa evolución con relación a las distintas escuelas del pensamiento a las que se adhirió, hasta el descubrimiento de la verdad. Luego, comenzó su ascensión a las alturas de la santidad.

Uno de los grandes valores de la biografía de Brown es la descripción de los acontecimientos políticos, científicos, sociales, religiosos... de aquel período de la historia, dentro de los cuales presenta a la figura del genio de Tagaste.

Sólo esto ya revela que no se trata de una obra de mera vulgarización, escrita para lectores de revistas de «temas interesantes». Es decir, que el autor, al escribirla, no pensaba en el hombre de cultura media, sino en el científico.

Sólo a éste, en efecto, interesan los temas históricos, psicológicos y críticos del libro relativos a Agustín de Hipona: aquellos encuentros con la filosofía pagana, su presencia en la heterodoxia de su tiempo, su carácter sensible y fuerte de sus años mozos, su mudamiento en un hombre todo humanidad y caridad...

Esta biografía ha sido calificada de complicada. No lo es. Sí, es una obra en la que, para el más exacto conocimiento de la gran personalidad de San Agustín, se describen minuciosamente personajes, doctrinas, costumbres, acontecimientos... de su época. Evidentemente, tenía que analizar con exactitud el pensamiento de San Ambrosio, el del platonismo, el del pelagianismo etc. para luego mostrar su influjo en el hijo de Santa Mónica.

Quien lea la biografía escrita por Brown, no sólo conocerá a San Agustín, sino también a su tiempo: su Congregación de clérigos regulares, la gloria y el fin de la Cartago romana, la vandálica devastación de la iglesia africana... San Agustín moría, muriendo con él una época y naciendo de la vitalidad de su espíritu y pensamiento un nuevo período de la Historia.

S. G.

*Metafísica de Aristóteles*, Edición trilingüe preparada por V. GARCÍA YEBRA, Ed. Gredos, Madrid, 1970, 2 volúmenes: I, XLVI, 534; II, 488.

La edición que de la *Metafísica* de Aristóteles ha preparado el Dr. García Yebra no es una edición más entre las muchas que corren de molde de la famosa obra del Estagirita. Es una edición tri-

lingüe, muy cuidada y presentada con alto sentido de responsabilidad. Todo en ella responde a un *por qué*.

Se incluye una *traducción latina*, porque se creyó que la sola *versión española* no sería suficiente, como traducción, para reflejar el pensamiento exacto de Aristóteles. Su literalidad, en efecto, creyó el Dr. García Yebra, lo haría ininteligible. Por otra parte, una traducción al español hecha de una más libre, dejaría de ser versión, para convertirse en una forma de brevísimo comentario.

El texto latino que se ha escogido, es el de los libros I-XII que Guillermo de Moerbeke redactó al traducir el griego a petición de Santo Tomás de Aquino, quien lo utilizó —lo mismo que otros grandes escolásticos— para sus comentarios sobre dichos libros I-XII. El texto de los libros XIII-XIV es el del Cardenal Besarión.

La traducción de Moerbeke es tenida por la más literal y completa. Mas, tal como se incluye en el comentario del Aquinatense, contiene muchísimos pasajes en los que no refleja el sentido del texto griego original. Por lo cual, García Yebra ha realizado un estudio comparativo de palabra por palabra, cuyos resultados ofrece en las «Notas a la traducción latina» que inserta en cada volumen. El mismo estudio ha hecho del texto del Cardenal Besarión.

El texto de la versión española es obra personal del mismo Dr. García Yebra, quien declara que «ninguna de las traducciones que ha hecho hasta ahora, le ha costado tanto y le ha dejado tan insatisfecho». Pero esta insatisfacción no se debe, en manera alguna, a falta de pericia, sino a la índole del texto griego original, en no pocos pasajes sumamente oscuro y siempre de una gran concisión de lenguaje. Sin embargo, esta traducción ya es tenida por la mejor.

El texto latino de Moerbeke, lo mismo que el de Besarión, revisado por el Dr. García Yebra, resultan verdaderamente críticos. El vocabulario griego-latino con que termina el segundo volumen, es sumamente útil a los cultivadores del pensamiento filosófico —también a los filólogos— puesto que los términos de la traducción de Moerbeke acompañan a los usados por Aristóteles en su texto griego, que el Dr. García Yebra toma de W. R. Ross, hoy tenido por el mejor que existe de la *Metafísica de Aristóteles*.

Juntamente con los parabienes de que es merecedor, el Dr. García Yebra, deben llegar efusivas felicitaciones a la *Editorial Gredos*. Las letras españolas cuentan con una gran edición de la *Metafísica de Aristóteles*.

S. G. P.

VARIOS, AUTORES, *Miscellanea André Combes*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1967-1968, 3 vols., 392 (1), 497 (2), 574 (1) p. (Cathedra Sancti Thomae Pontificiae Universitatis Lateranensis, 3, 4, 5.)

El homenaje que amigos y discípulos de Mons. André Combes

quisieron tributar al medievalista insigne y al autorizado historiador de la espiritualidad consiste en tres volúmenes que responden a la iniciativa de Mons. Antonio Piolanti, Rector de aquella universidad y que contienen estudios bíblicos, patristicos, investigaciones sobre ascética y mística, trabajos de índole medievalística, y hasta ensayos teóricos, históricos y filosóficos sobre el pensamiento tomista y sobre otros temas religiosos de la época contemporánea.

El volumen primero abarca los estudios bíblico-patristicos y los de la alta edad media; el segundo comprende trabajos de carácter medievalístico y renacentista; el tercero contiene artículos muy variados en virtud de la época en que se sitúan y del asunto sobre el que versan. Hay, en efecto, trabajos exegéticos, ediciones de textos, y hasta reflexiones personales.

Los tomos, en último término, son un indicio de la amplitud del magisterio que ha ejercido el homenajead y del influjo que ha ejercido en sus discípulos. Ha formado sobre todo medievalistas, cultivadores de la historia de la espiritualidad y críticos e historiadores del pensamiento tomista.

S. GARCÍAS P.

BOUGEROL, O. F. M., J.-G., *Lexique Saint Bonaventure*, Edit. Franciscaines, París, 1969, 144 pp.

La celebración, en 1874, del sexto centenario de la muerte de San Buenaventura dio el empujón definitivo a la monumental edición crítica de sus *Opera omnia*, cuyos diez tomos corren de molde gracias a la sapiente labor de los franciscanos de Quaracchi. La obra de Fray Jacques-Guy Bougerol es ya una obra que anuncia por sí misma la proximidad del séptimo centenario del óbito del Doctor Seráfico.

Evidentemente, el presente estudio se propone acompañar al estudioso en la lectura de las obras bonaventurianas y ayudar a la inteligencia de sus enseñanzas.

La *Introduction* es de Laurent Renaud, y la breve presentación, del mismo P. Bougerol. El riquísimo diccionario, integrado por unos doscientos *Mots du Lexique* es obra de dieciocho especialistas en estudios bonaventurianos pertenecientes a distintas naciones.

No puede extrañar que San Buenaventura, teólogo de primer orden dentro de aquel glorioso siglo XIII teológico, exprese, con una terminología propia, su propio pensamiento. Por lo cual, es indispensable conocerla para la recta y profunda interpretación de sus enseñanzas.

Esto no quiere decir que no haya términos que sean comunes a la escolástica de su centuria. Pero es igualmente cierto que usa, a veces, un lenguaje muy personal y muy rico de contenido.

Bajo cada palabra, el *Lexique* ofrece la traducción en francés,

inglés, alemán, español e italiano. Cada relación presenta la definición o diferentes definiciones del correspondiente término, las distintas breves disertaciones doctrinales y la bibliografía. O sea, que el *Lexique* presenta una síntesis de cuanto San Buenaventura escribió sobre las cuestiones que corresponden a cada palabra.

Evidentemente, ese *Lexique* puede y debe ser ampliado; porque es manifiesto que el crecidísimo número de asuntos tratados en las obras del Doctor Seráfico no puede encerrarse dentro de la explicación de doscientas palabras.

La obra, además del carácter de *Lexique*, tiene el de *Concordancias*; con lo cual, su valor aumenta considerablemente.

G. P.

PRAEPOSITINI CREMONENSIS, *Tractatus de officiis*, Edit. J. A. Corbett. Publications in Mediaeval Studies, XXI, University of Notre Dame Press, 1969, XXIX-300 pp.

En 1960, Corbett fue editor de una *Summa contra haereticos*, cuyo autor se sabe que no puede ser P. de Cremona. Ahora, ocurre todo lo contrario con el *Tractatus de Officiis*, obra ciertamente auténtica.

Ese tratado viene a ser una Suma litúrgica que responde a la mentalidad medieval, y que, seguramente, ejerció su influjo en aquella época, concretamente en el tratado *Rationale divinorum officiorum* de Guillermo Durando. Pero depende, en gran manera, del liturgista de la época carolingia A. de Metz y de Honorio de Otón.

Es un tratado compuesto a fines del siglo XII, concretamente, antes de los años 1196-1198.

La importancia de ese *Tractatus de Officiis* consiste en que señala una época literaria anterior a la del referido tratado de Guillermo Durando, y, además, en que refleja el colorido particular de la piedad medieval, por razón del simbolismo que revela.

S. G.

BASSETTI-SANI, O. F. M., G., *Per un Dialogo cristiano-musulmano*, Milano, Edit. «Vita e Pensiero», 1969, 477 pp.

El autor de esta obra es misionero entre musulmanes. Por lo cual, ha tenido motivos especiales para estudiar el problema musulmán, sobre el que, en 1959, ya publicó una obra sobre *Saint-François et Mohamed*.

Ultimamente, sus estudios responden a la llamada euménica del concilio Vaticano II, y ha señalado el «lugar del Islam dentro del plan de Dios».

Parte de la teología de Escoto, preguntándose si todas las religiones no han de entrar dentro del plan divino de la creación del

cual Cristo es el Jefe y en quien radica esta solidaridad trascendente, ya que es el primogénito de los hombres.

Dios se ha valido de éstos para realizar su plan salvador. San Francisco de Asís acude a la Tierra del Islam, y predica delante del sultán Melek el-Kamel.

En la obra del P. Bassetti-Sani se muestra al Mahomed auténtico e histórico, cuya espiritualidad se parece a la de los grandes hombres del A.T. Por lo cual, no parece inexacto que el Corán sea llamado «libro santo». No debe olvidarse, en efecto, que Mahomed enseña a los árabes y a los judíos de Medina y de La Meca, que Jesús es el Mesías y que María, su Madre es santa.

El autor señala que no puede rechazarse a priori lo maravilloso y extraordinario del Corán; y añade que sus valores espirituales aparecen con una claridad deslumbrante a quien estudia la mística de Mansour el-Hallaj. Antes, Massignon afirmó que hay cristianos que han estudiado el Corán para tratar de descubrir lo que el Espíritu quiso infundir en sus páginas.

El autor analiza la *ordalia* de Najran, y señala que, según la historia, San Francisco se asoció al movimiento de las Cruzadas. Sin embargo, la verdad es que rechazó su acción bélica y que fue a tierras de los musulmanes para que su presencia tuviera el sentido de una protestación evangélica.

Se ha observado que, en el siglo XIII, además de los cristianos que se lanzaban a la controversia religiosa con musulmanes y judíos, los hubo que la sustituyeron por «el diálogo de persuasión». Por lo cual, San Francisco de Asís se muestra un hombre muy actual, al proponer la *ordalia* al Sultán. Mas, sea lo que fuere de la significación *ordálica* del milagro de Alvernia, el encuentro de San Francisco y el sultán Melek el-Kamel parece tener una significación algo misteriosa y providencial.

G. PALOU

PIOLANTI, A. *Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno*, Edit. Pontificia Università Lateranense, Roma, 1969, 212 pp.

Esta importante obra de tema medievalístico constituye una prueba del alto espíritu crítico que anima al «Instituto Patrístico-medieval «Juan XXIII», de la Universidad Lateranense, el cual, bajo la vicepresidencia de Mons. André Combes, medievalista de renombre universal, publica la colección «*Studi di teologia medievale*», a la que pertenece la obra de Mons. Piolanti, que ha iniciado la colección, con todos los merecimientos.

Es, como expresa el título, un estudio que aporta a la teología del Cuerpo Místico de Cristo la doctrina de los grandes maestros medievales, sobre todo de San Alberto Magno. Y, aunque fuese pu-

blicado en 1939, ahora, por razón de su gran valor teológico-histórico-medievalístico, Mons. André Combes lo presenta, por medio del prólogo, para que encabece dicha colección. Se trata, en efecto, de una obra consagrada de ese prestigioso teólogo que es Mons. Antonio Piolanti, la cual, además de su índole crítica ofrece el mérito histórico de reflejar la teología del Cuerpo Místico en la escolástica anterior al Maestro de Santo Tomás de Aquino y en el mismo Aquinatense, cuya dependencia respecto del pensamiento de aquél muestra en sus fuentes y líneas capitales.

La historia de la doctrina teológica relativa al Cuerpo Místico de Cristo es, hoy día, de gran interés por razón de la importancia que ha alcanzado la concepción de la Iglesia, como Cuerpo Místico del Señor. Por lo cual, una obra dotada de gran aparato crítico, de exégesis muy precisa y esmerada y del temario que la integra, es de viva actualidad, a pesar de su carácter medievalístico. Dentro de las cuestiones que estudia, sobresalen la de la casualidad de la Eucaristía respecto al Cuerpo Místico; la Eucaristía, como vínculo de fe; relación de la Misa al Cuerpo Místico...

Por lo que se refiere al Cuerpo Místico, San Alberto Magno se sitúa en la línea agustiniana, y debe ser colocado junto a Alejandro de Hales y a San Buenaventura. Pero se aleja de ellos en el concepto de «*gratia capitis*», y, por razón del fundamento de su tesis, se adelanta a Santo Tomás de Aquino en cuyo pensamiento influye.

En la introducción se describe el momento histórico y cultural en el que se desenvuelve el pensamiento de San Alberto el Grande. En la primera parte de la obra se estudian los elementos que integran el Cuerpo Místico de Cristo, su constitución y su vida. En la segunda parte, se examinan las relaciones que la Eucaristía tiene con el mismo Cuerpo Místico, del cual es símbolo, causa y sacrificio.

*Estudios Lulianos*, como revista de estudios medievales, espera poder reseñar los restantes volúmenes de la referida colección.

S. G. P.

## II

### BIBLIOGRAFIA CIENTIFICA GENERAL SELECTA

(*Notas bibliográficas*)

VARIOS AA., *Anges, démons, et êtres intermédiaires*, Ed. Laborgerie, Tours, 1969, 307 pp.

Son ya no pocos los que han oído que la creencia en el mundo

de los espíritus intermedios entre el hombre y Dios ha sido superada resueltamente. Sin embargo, el coloquio mantenido los días 13 y 14 de febrero de 1968, por científicos católicos, protestantes,

hindúes, budistas, musulmanes..., cuyo pensamiento se recoge en este libro, obliga a revisar posturas ideológicas. También estuvo presente la filosofía como tal. El prestigio de que gozan los investigadores Jean Danielou, E. Souriau, Chauchard... basta para garantizar el carácter estrictamente científico de las sesiones celebradas sobre aquel tema. Se preguntó, en efecto, si una actual concepción científica del mundo puede prescindir de tales seres intermedios; si basta la mera imaginación del hombre para explicar su imposición a tantos siglos de ciencia lógica y de estudio del Antiguo y del Nuevo Testamento; si tienen condición personal...

Una obra, de la que no puede prescindir el teólogo moderno que tenga que tratar ese asunto, hoy, a decir verdad, en tela de juicio, por lo menos dentro de determinados ámbitos.

VARIOS AA., *Perspectives de théologie politique*, Ed. Privat, Toulouse, 1969, 109 pp.

La idea de este pequeño libro arranca de unos recientes acontecimientos que tuvieron a Francia por escenario.

Con motivo de ellos, en sus páginas se examinan las relaciones Iglesia-mundo y Dios-fe en los cambios sociopolíticos de estos tiempos. Además, se declara que lo mismo la Iglesia que el sacerdote, se ven obligados a definir sus posturas ante las nuevas situaciones, movidos de las enseñanzas del Evangelio.

La política es una legítima ac-

tividad humana que tiene por consiguiente, su teología. Es decir, que puede y debe analizarse a la luz del Evangelio, con el fin de que se adopten las actitudes que las conclusiones del estudio exijan.

FOUCAULD, CH. DE, *Lettres a mes frères de la Trappe*, Edit. du Cerf, París 1969, 360 pp.

A esa autenticidad de Charles de Foucauld se debe que este siglo XX dirija hacia su vida miradas atentas y frecuentes. Siempre que un motivo lanza su nombre, son muchos los que ponen mentes en su pensamiento y en su obra.

En este libro, no es un escritor —ni el propio A. Robert— el que nos habla de él; sino que es él mismo que habla de sí mismo, a través de sus cartas, las cuales, con su lenguaje sencillo y tan fresco como el del propio San Francisco de Asís, hacen sentir el sabor del Evangelio.

En ellas —dirigidas a sus superiores y hermanos de la Trapa, principalmente de Notre-Dame-des-Neiges— Foucauld nos deja penetrar hasta lo más profundo de su espiritualidad.

Al final del libro, se publican diferentes cartas de sus parientes y amigos, escritas después de aquella muerte tan oscura como desconcertante. Les siguen unos datos históricos relativos a los monasterios de Notre-Dame-des-Neiges y de Akbés. Finalmente, se dibuja la figura de aquellos hermanos trapenses a quienes Foucauld dirigió las cartas, publicadas por A. Robert, sin otra



presentación que unos datos concretos sobre la personalidad y vida de Charles de Foucauld.

BAUER, J. BTA., *La prehistoria bíblica*, Edit. «Verbo divino», Estella, 1969, 118 pp.

Un gran especialista, adornado de dotes de expositor y vulgarizador, necesariamente ha de ofrecer un buen libro. Y esto sucede en este caso. Bauer es un científico y sabe desarrollar su pensamiento.

Lo hace en una línea muy definida: no es un anticuario coleccionista de tesis superadas, ni acepta esa «desacralización» de moda. No olvida los problemas que la ciencia moderna ha planteado a la ciencia escriturística. Al contrario, los analiza, con referencias al Génesis. Pero señala que la Biblia no es una historia profana, sino la historia de la presencia de Dios en el mundo del hombre.

Los temas que estudia, son los siguientes: creación, paraíso, caída de Adán y Eva, Caín y Abel, antes del diluvio, el diluvio, Babel. Lo mejor de la obra es el estudio relativo al origen del mundo y del hombre, y sus relaciones prehistóricas con Dios.

VAN DEN HEUVEL, A. H., *La humillación de la Iglesia*, Ed. Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona, 1970, 478 pp.

Este es uno de esos libros —de los muchísimos— que hoy recogen lo más candente dentro de los ámbitos del Cristianismo. Claro que se exageran conceptos y hechos, al hablarse de exi-

gencias del cristiano, preocupado por su fe. Pero sin caer en extremismos, se debe admitir que la Pastoral tiene que adaptarse a esa sociedad que no es la de ayer.

Van den Heuvel afirma que «En un mundo secularizado, nuestra fe ha de ser repensada y reestructuradas nuestras comunidades eclesiales». Pero no todos admitirán el supuesto, ni aceptarán que haya lógica en la conclusión que saca. No hace falta tanto para mantener que la Iglesia ha de decir algo a ese mundo actual.

El mérito de la obra está en que se señalan abierta y sinceramente los problemas, y en que se indica una vía de solución, que no será aceptada por todos los lectores. Mas, precisamente, porque la obra es y será muy discutida, interesa a no pocos. No a los teólogos de oficio; sino a los lectores de ese noventa por ciento de obras de índole religiosa, que se publican hoy.

El autor acepta por legítimo y valora positivamente el fenómeno de la secularización, por el motivo de que, según él, contribuye a desnudar la fe de las adherencias inaceptables y lleva a la aceptación del Evangelio sin ideologizarlo.

VAHANIAN, G., *Esperar sin ídolos. El Cristianismo en una era poscristiana*, Ed. Marova-Fontanella, Madrid-Barcelona, 1970, 226 pp.

El autor de esta obra es conocido como uno de los adalides

del movimiento secularizador, que constituye una de las características de la actual crisis religiosa y, en este libro expone su pensamiento de manera tajante y sin veladura alguna.

Al hablar de ídolos, se refiere a lo tradicional en el cristianismo; y mantiene que tienen que desaparecer. El motivo es que esos ídolos han pretendido suplantar a Dios. Por esto hay que derribarlos. Quien escribe que «El iconoclasta de hoy puede ser el santo de mañana. Y la religión de mañana puede ser el ateísmo de hoy», ciertamente está dispuesto a trabajar para que no quede en pie la tradición cristiana, y a reinstaurar a Dios, pero no al Dios del cristianismo.

En virtud de esto, viene a afirmar que el cristianismo no presenta al Dios verdadero, sino a un Dios falso, o sea un ídolo. Pero más de un lector se preguntará si para encontrar al auténtico cristianismo, no será preciso derribar el ídolo que Vahanian presenta en su libro «Esperar sin ídolos».

Del hecho de que la abundante literatura atea de la época explique la crisis religiosa actual, y de la necesidad de una pastoral adecuada, no se deduce que todo lo tradicional sea un ídolo.

FLICK, M., Y ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1970, 622 pp.

A los adelantos de la ciencia teológica y a la nueva perspectiva con que hoy se plantean sus cuestiones, se debe la refundi-

ción que los dos jesuitas Flick y Alszeghy, profesores de la Universidad Gregoriana han hecho de las obras publicadas anteriormente bajo los títulos de *Los comienzos de la salvación* y *El Evangelio de la gracia*.

En la obra se distinguen el hombre *bajo el signo de Adán* y *bajo el signo de Cristo*. Bajo el primer aspecto, es el hombre que ha sido creado a imagen de Cristo por la gracia que lo hizo imagen de Dios, y que luego, al pecar, perdió esa imagen. El hombre *bajo el signo de Cristo*, es el hombre que nos describe el tratado *De Deo elevante*, pero mostrado con una visión muy nueva de los asuntos.

Es, dicho en dos palabras, una obra que refleja, de manera real y práctica, en que consiste la renovación de la teología.

LAS CASAS, B. DE, *De Regia Potestate*, C. S. de I. C., Madrid, 1969, 316 pp.

La manera de proceder del famoso dominico en defensa de los Indios, le ha merecido el título de «*Defensor de los Indios*». Sin embargo, su pensamiento y actitudes han sido muy discutidos. Se le atribuye, en efecto, la defensa de aquéllos, a costa de los blancos de Europa y de los negros de Africa.

Interesa sobremanera conocer la verdad sobre un asunto tan delicado y con relación a un hombre, ciertamente, de talla. Por lo cual, el Dr. Luciano Peaña, con la colaboración de los Sres. Prendes, Abril Castelló y Azcárraga Servet nos ofrece la

edición crítica bilingüe (en lengua latina y castellana) del tratado *De Regia Potestate*, cuyo texto latino se toma de la edición príncipe de Frankfurt.

No hay duda de que la lectura detenida de esta obra conduce a un conocimiento exacto de la mentalidad de Fray Bartolomé, cuyos extremismos son igualmente rechazables que los extremismos del canónigo Ginés de Sepúlveda y de otros adversarios del dominico sevillano.

Uno de los grandes méritos de esta edición consiste en que en el aparato crítico se cotejan todas las citas, que se reproducen en el texto original.

El valor histórico de la obra se completa con la publicación de cartas, sumarios e informes, que vienen a probar que el tratado *De Regia Potestate* es la última expresión de la política colonial defendida por el valiente Fray Bartolomé de las Casas.

HUNTER, A. M., *Il dibattito sul vangelo di Giovanni*, Edit. Claudiana, Torino, 1969, 215 pp.

Con la breve síntesis histórica que Hunter presenta de los estudios más importantes realizados sobre el Evangelio de San Juan y de las principales opiniones respecto del mismo, resulta sumamente fácil tener una idea clara de los asuntos que rodean el escrito sagrado del cuarto evangelista. Dos de los temas que trata, son el lenguaje de San Juan y su tradición evangélica en relación a los sinópticos. Pero la cuestión en la que se detie-

ne largamente, es la de las parábolas, las cuales, desde los tiempos de Renán (1863), se creía que no existían en este Evangelio.

AUTORES, VARIOS, *Hacia una teología de la fe*, Edit. «Sal Terrae», Santander, 1970, 350 pp.

La fe es y ha sido siempre un verdadero problema o misterio. Por ese motivo, la teología ha tenido y tendrá siempre donde profundizar.

En este libro analizan uno que otro aspecto de la fe teólogos tan prestigiosos como Karl Rahner, J. B. Metz, Hans Urs Von Balthasar, L. Monden, G. Ebeling, Semmelroth, Schanackenburg. Y lo que merece subrayar es que se proponen demostrar que tesis antiguas aun sirven para responder a exigencias actuales; sobre todo si se les da nuevo enfoque y se unen a otras, para ofrecer todas juntas una síntesis nueva.

El tema central de la obra es el acto de fe. Si se estudian otros, es porque guardan una u otra relación con él.

El punto de arranque del asunto tratado en este libro es la doctrina de la Sagrada Escritura sobre la fe. A continuación, estudia su índole y estructura. Finalmente presentan las vicisitudes y crecimiento de la fe.

MARTIN-ACHARD, R., *Actualité d'Abraham, Delachaux et Niestlé*, Neuchâtel, 1969, 197 pp.

La figura del patriarca Abraham llena todo un libro, escrito

con todo el rigor científico, a pesar de la dificultad que ofrece la interpretación de las tradiciones patriarcales.

El autor dedica tres grandes capítulos a su tema, cada uno de los cuales derrama su propia luz sobre el asunto. El I muestra al ambiente patriarcal según los testimonios arqueológicos y los descubrimientos de la ciencia moderna. Se describe el ambiente geográfico y étnico de las tradiciones patriarcales, lo mismo que las costumbres, onomástica y las migraciones de pueblos. Hoy, según se ha puntualizado a raíz de la publicación de la obra de Martin-Achard, se asiste a un acercamiento de la escuela *arqueológica* de Allbright y de la *crítico-tradicional* de Alt. Mas, a pesar del mérito que supone este capítulo, como resumen del asunto —valadero hasta la fecha de su aparición— se le discute al autor su acierto de colocar a los patriarcas en la primera mitad del segundo milenio, por ofrecer no pocas dificultades sobre la conservación de tales tradiciones. El capítulo II estudia concretamente las tradiciones del A. T. acerca de Abraham, y se señala la importancia que su figura reviste en cada una de ellas. El capítulo III aporta el testimonio del Judaísmo, del N. T. y del Corán acerca de Abraham, que aparece, en esas religiones, como el personaje más importante del A. T. Se ponderan su fe, su esperanza y su obediencia.

No en todos los libros científicos se juntan la rica documentación y la clara exposición que ofrece el de Martin-Achard.

GHERARDINI, B., *La Chiesa nella Storia della teologia protestante*, Edit. Borla, Torino, 1969, 295 pp.

Gherardini ha estudiado el pensamiento teológico de Karl Barth; y sus escritos relativos al famoso teólogo de Basilea le han dado verdadero renombre, a lo cual se deberá que este estudio sobre la Iglesia en el protestantismo —desde sus inicios hasta nuestros días— sea leído.

Como no podía dejar de hacer, analiza detenidamente la doctrina de Lutero y la de Calvino sobre la Iglesia. El tercer capítulo es de suma importancia, por el motivo de que describe la crisis que atravesó el protestantismo, la cual le condujo a un liberalismo, en el que el concepto de Iglesia se esfuma. Gherardini resume el contenido de este tercer capítulo en el título que lleva: «*De la ortodoxia al liberalismo*». En el capítulo siguiente, analiza las enseñanzas de Barth, a quien presenta como «redescubridor» de la Iglesia. Junto a él muestra a Brunner, a Tillich y a Bonhöffer.

El mayor mérito de la obra está en su brevedad. Ofrecer en 300 páginas una síntesis tan completa, es sumamente difícil. Quien la lea, logrará conocer el pensamiento protestante sobre la Iglesia.

GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Meditación teológica desde España*, Salamanca, Edit. Sígueme, 1970, 558 pp.

El libro del profesor de Salamanca ya se halla rodeado de toda suerte de encomios. Inclu-

so se ha preguntado, a raíz de su publicación, si significa el comienzo de una auténtica teología española. No es que sea un tratado teológico, escrito sobre un asunto capital. Sin embargo, los temas que trae, le han dado oportunidad para escribir páginas cuyo valor consiste en que son una atinada llamada de atención y ofrecen múltiples y amplias perspectivas.

Al autor interesan sobremanera los problemas del catolicismo español y de la teología española, cuyo resurgimiento se propone lograr como un tributo a España y a los hombres con los cuales convive, como hombre y como creyente.

Una parte del que se persigue, ha de ser el cultivo de la teología, con lo cual —según el joven teólogo— la responsabilidad en la fe gozará de autenticidad en una nación «llamada católica», y no será mera herencia recibida que hoy causa alarmante desazón.

El motivo por el cual en España no hay teología, es porque únicamente se ha cultivado en los seminarios, cerrados en ideas y en medios, que viven de algo heredado. En ellos, se ha enseñado una teología deshumanizada, superficial y poco metódica.

Cree el Dr. González que, si en España ha de promoverse una verdadera empresa teológica, es necesario que las facultades teológicas se incorporen a la universidad civil, como exigencia de una tradición y como condición para que el estudio de la teología sea accesible para

muchos a quienes incluso podría dotar de un medio de vida.

Afirma el autor que, si hoy se vive una tendencia «pastoralista», es como consecuencia lógica de la pobreza de nuestra teología. Los jóvenes sacerdotes, al no encontrar una verdadera tradición teológica, escogen lo más fácil.

TSHIBANGU, THARCISE, *Théologie positive et Théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Louvain, 1965, XL-405 pp.

Los asuntos que se tratan en esta obra, escrita con toda seriedad y documentada con todo cuidado, la constituyen un tratado —aunque no completo— de introducción a la teología. Es decir, que su temática es indispensable en la de una obra concebida y redactada como «*Introducción a la teología*».

El autor analiza el concepto de ciencia según Aristóteles y según los grandes Maestros de la Escolástica y otros pensadores cristianos. Señala a Melchor Cano como un teólogo auténtico representante de la «Teología positiva», bajo el respecto de que el lenguaje de sus escritos es más humanístico que el de los escolásticos, y, además, porque retorna a la Escritura y a la Tradición. En esto se distingue, precisamente, la llamada «Teología positiva» de la Escolástica, eminentemente especulativa.

El autor presenta la nueva problemática, dentro de la cual señala la controversia acerca de

la naturaleza del trabajo teológico, lo mismo que el pensamiento de Gardeil y Cavallera sobre el dato revelado y la teología positiva.

Tshibangu deduce que la *escolástica* y la *teología positiva* son dos funciones de la teología, y se refiere al sentir de Le Roy, con motivo de plantear la cuestión relativa a si el espíritu y método de las ciencias modernas se han integrado en el método teológico. La obra concluye con el análisis de la discusión sobre si la teología es ciencia en el sentido que modernamente tiene este término.

La obra de Tshibangu fue escrita para la obtención de la «maitrise» en la Facultad de Teología de Lovaina.

LEGRAND, L., *La doctrina bíblica de la virginidad*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra), 1969, 202 pp.

Tal vez, jamás el tema del celibato haya llegado a ser objeto de una polémica tan ardiente como la que hoy lo envuelve. Por esto mismo, a nada conducen la afirmación categórica y la negación radical. Sólo un estudio sereno del asunto puede lograr algo positivo. Y esto es lo que se ha propuesto el autor de este libro, quien nos ofrece una visión amplia y honda de la significación de la virginidad «por el reino de los cielos», la expresión que usó Cristo.

Legrand analiza el asunto a la luz de testimonios bíblicos y lo somete a la reflexión teológica, para mostrar su valor profético,

sacrificial y espiritual y concluir que el celibato «es una de las facetas más brillantes de la Iglesia, mientras ella cumple su destino de reflejar la luz de Cristo al mundo».

KARPP, H., *La penitence*, Ed. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1970, 353 pp.

Con esta obra se presenta el primer volumen de la nueva serie «Traditio christiana», cuya finalidad es ofrecer los textos antiguos más importantes concernientes a los asuntos teológicos capitales. Si su traducción actual no satisface a las exigencias de la crítica moderna, se publicará una versión nueva. Además, les acompañará un comentario.

El primer volumen que ha aparecido versa sobre la penitencia. Estudia el pensamiento cristiano desde los escritos de los evangelistas y apóstolos hasta San Cipriano. A los textos originales griegos y latinos, presentados según un orden cronológico, acompaña la versión francesa. Puede decirse que el Prof. Karpp ofrece una exhaustiva selección que abarca los diversos aspectos de la penitencia.

En la introducción, se estudian el origen y las vicisitudes de la penitencia eclesial. Cuida de señalar lo ambiguo y de valorar el resultado de la investigación histórico-teológica.

Se analiza la «metanoia» —enseñada por el Precursor y luego reafirmada por Cristo— con relación a la posterior penitencia eclesial única, o sea que no podía repetirse. Se estudian los po-

sibles motivos de esta irrepetibilidad y el paso de la penitencia pública a la privada.

La obra del Prof. Karpp encierra un estudio, cuya seriedad y profundidad, muestra, a la luz de los textos primitivos, los inicios y la evolución de la penitencia eclesial.

POHIER, J. M., *Psicología y Teología*, Ed. Herder, Barcelona, 1969, 423 pp.

La obra responde a las acusaciones mutuas que formulan la teología y la psicología. La ciencia teológica ha declarado incompetente a la psicología para el análisis estrictamente científico de actos o actitudes básicas del hombre. De su lado, la psicología desautoriza los vuelos racionales de la teología. Mas, ¿han llegado a un acuerdo ciencia divina y psicología?

Tal vez, la respuesta exacta a esta pregunta consista en expresar que, sin intento alguno de resolver el pleito referido, colaboran mutuamente. La obra de Pohier viene a dar fe de ello.

Se estudian, en efecto, cuestiones dogmáticas utilizando conclusiones de la psicología relativas al pensamiento del niño y a la importancia de la inteligencia en los problemas religiosos. Igualmente, analiza asuntos teológico-morales, invocando las conclusiones de la psicología de la vida afectiva. El celibato sacerdotal es estudiado —aunque no dentro del cuerpo de la obra— a la luz de principios teológicos y psicológicos.

El libro de Pohier constituye una demostración práctica de un esfuerzo ordenado a coordinar la psicología y la teología para bien del creyente y de la vida religiosa.

Lo que la Psicología puede aportar a la teología no es únicamente una nueva problemática, sino principalmente una manera nueva de plantear los asuntos que le son propios, que es lo que han hecho Gilson, Rahner, Congar, en el campo católico, y Bultmann y Barth, en el protestante.

CONGAR, Y. M., *Situación y tareas de la teología, hoy*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1970, 192 pp.

Hoy se replantean cuestiones que antes eran tenidas de «posesión segura», debido a nuevos descubrimientos que se repiten continuamente y que mueven al teólogo a sucesivas búsquedas. Por otra parte, los fieles —no siempre dirigidos rectamente por sacerdotes que, obrando ilegítimamente, se erigen «maestros e intérpretes del Evangelio»— quieren profundizar en su fe.

El P. Congar, en este libro, integrado por una serie de estudios que ha recogido, muestra el movimiento teológico del que han sido testigo los años que arrancan del 1939, principalmente en sus aspectos apologético y teológico-fundamentales y más concretamente en lo relativo al método o quehacer de la teología en nuestros días. Los escolares que frecuentan las au-

las teológicas, deberían leer al capítulo que el teólogo dominico dedica al «buen uso del Denzinger».

ALFARO, J.-WILLEBRANDS, J., *Fe cristiana y hermenéutica*, Ed. Paulinas, Madrid, 1969 105 pp.

Lo que intentan los dos autores de este libro es, sobre todo a base del pensamiento bíblico, relacionar la fe y la existencia del hombre; y lo hacen de manera muy precisa y muy científica, para dar a entender el valor de la fe cristiana para la existencia humana.

O sea, que la presente obrita —de un centenar de páginas, pero muy densa de contenido— contiene la respuesta a unas preguntas capitales: ¿Puede darse una fe auténtica sin su realización en la existencia del hombre a quien Dios ha hablado por la revelación? ¿Hay que atribuir a la fe la comprensión de la existencia humana, o a ésta la comprensión de la fe?

La parte que se refiere a la *Hermenéutica*, se muestra como una tarea ecuménica, dirigida a lograr una unidad de inteligencia de la palabra divina.

RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1969, 327 pp.

Esta obra es un verdadero catecismo de la doctrina cristiana, porque no es sino un comentario al «Credo», escrito por un profesor de las universidades de Tübingen y Ratisbona.

El mérito principal de la obra es, a nuestro juicio, el de la forma más elemental y primaria según la cual se exponen la verdades capitales del Cristianismo. Pero también los problemas actuales y las disputas teológicas más recientes son analizadas y enjuiciadas. O sea, que Ratzinger formula su dictamen sobre lo que es el Cristianismo.

El autor sabe que otros pensadores, anteriormente, se propusieron realizar el intento de este libro. Tres de los más recientes son Karl Adam, Guardini y Schmaus los cuales ofrecen una reducción antropológica de lo cristiano. Ratzinger aspira a dar una respuesta completa a las preguntas modernas.

La obra se halla integrada por un conjunto de conferencias universitarias, desarrolladas por aquél, entre las cuales sobresale la titulada «*Creo en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor*».

Lo que Ratzinger se propone, por medio del libro, es dar a entender que la fe no puede reducirse a meras palabras, sino que es algo real «que posibilita el verdadero ser humano».

EVDOKIMOV, P., *Le Christ dans la pensée russe*, Ed. du Cerf, Paris, 1970, 244 pp.

Lo que en las páginas de este libro se estudia y describe es la experiencia mística de Cristo en la historia religiosa de Rusia, o sea la presencia del misterio de Cristo y del Espíritu, la cual, según el pensamiento de la teología bizantina, lo sobrenaturaliza todo.



En último término, la obra de Evdokímov es un resumen de la Cristología de la Patrística oriental y de los teólogos bizantinos, la cual se nos ofrece dotada de una fuerza singular.

El autor considera que el dogma cristológico de Calcedonia es un criterio intergiversable a la luz del cual ha de interpretarse y juzgarse toda la historia de la salvación. La teología rusa es amiga de estudiar y ver al hombre en Cristo. Por lo cual, ha recibido con agrado la mentalidad de la «antropología cristológica» del Vaticano II.

El estudio de la *antropología cristocéntrica* de una serie de teólogos que han llenado dos siglos —desde el último cuarto del siglo XVIII hasta nuestros días— llena gran parte de la obra, en la que se señalan tres corrientes: la cristocéntrica, la cosmocéntrica y la antropocéntrica.

Evdokímov hasta sigue los rastros de la pluma de los teólogos rusos de este siglo que escriben lejos de su tierra; y concluye que sólo el Dios-Hombre puede hablar al hombre de hoy y responder a las exigencias de su amor, de su vida y de su libertad.

JOSSA, G., *Regno di Dio e Chiesa*, Ed. M. d'Auria, Napoli, 1970, 261 pp.

Lo que se pretende en esta obra, es reflejar la concepción escatológica y eclesiológica de San Ireneo de Lyon, expresada en su tratado *Adversus haereses*.

El autor cree haber comprobado que el criterio que dirige

la pluma del discípulo de San Policarpo es el de una absoluta fidelidad a la palabra de Dios; con lo cual, explica una lección de sentido constructivo al cultivador de la ciencia divina de todos los tiempos, al enseñar en qué debe consistir la teología.

El Dr. Jossa únicamente ha escogido dos temas del pensamiento teológico de San Ireneo: el de escatología-historia de la salvación y el de pueblo de Dios-Iglesia.

Al teólogo moderno le interesa, en gran manera, saber cómo era interpretada por un escritor del cristianismo primitivo la expresión «los últimos tiempos», con el fin de poder precisar si su punto de referencia es el pasado o el futuro.

El segundo tema, en la mente de San Ireneo, está relacionado con el primero. El «ya» y el «aun no» escatológicos corresponden, respectivamente, a la Iglesia y al Reino de Dios. O, sea, que expresan una promesa, la cual, al mismo tiempo, es una anticipación.

AUTORES, VARIOS, *El misterio trinitario a la luz del Vaticano II*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 1967, 183 pp.

AUTORES, VARIOS, *La Santísima Trinidad, fuente de salvación, en la constitución sobre la Iglesia*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, 1968, 174 pp.

Estas dos obras corresponden, respectivamente, a la primera y a la segunda de las Semanas de

estudios trinitarios que se celebraron en Salamanca, en 1966 y 1967.

Su importancia y actualidad consisten en que recogen estudios relativos al Misterio trinitario, estudiado según el pensamiento del Vaticano II.

En la primera obra se estudia, en sus líneas generales, la dimensión trinitaria del Vaticano II y se muestra a la actual teología trinitaria. Trabajos de carácter más concreto son los relativos a la perspectiva trinitaria de la constitución «Lumen gentium», de la constitución sobre la Liturgia y del decreto sobre el Ecuumenismo.

El segundo de los dos volúmenes versa sobre un tema aun más reducido. Está dedicado exclusivamente a la constitución sobre la Iglesia, y estudia a la Santísima Trinidad en sus relaciones con la vida de la Iglesia y con la santificación y salvación de los fieles, siguiendo el orden de capítulos de la «Lumen gentium». El estudio acerca de la santidad cristiana es de P. Zabaleta y el de María, en sus relaciones con la Trinidad pertenece al jesuita P. J. A. de Aldama.

AUTORES, VARIOS, *IX Semana Española de Filosofía: Lenguaje y Filosofía*, C. S. de I. C., Madrid, 1969, 481 pp.

El asunto de las relaciones entre lenguaje y filosofía es singularmente actual. Por lo cual, fue muy oportuna su elección como tema de la IX Semana Española de Filosofía.

De los trabajos publicados

—que son los textos de las ponencias de la Semana— hay unos de índole histórica y otros de carácter doctrinal. Como es obvio, entre los primeros, son objeto de estudio Ockam, Jaspers, Unamuno...

El presente libro recoge opiniones y experiencias de gran valor para los estudiosos de la cuestión. Las aportaciones son importantes, unas en el orden filosófico y otras en el orden lingüístico.

Son muchos los estudiosos, dentro del campo filosófico, a quienes será muy útil esta obra del C. S. de I. C.

LORENZO SALAS, G., *Teología e historia en desafío*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1969, 299 pp.

Esta obra es el resultado de unos artículos, conferencias y lecciones de cátedra de teología fundamental.

Los primeros temas desarrollados son los relativos al concepto de teología y a sus relaciones con la filosofía y la historia. Dos asuntos a los que se dedica singular atención y amplitud, son el de las relaciones entre la razón y la fe, y el del significado de la historia en la fe cristiana.

Entre las cuestiones bíblicas relacionadas con la teología fundamental, se tratan las hoy tan actuales, como son las relativas al mito y la desmitologización, al Jesús histórico y el Cristo de la Fe, a la historicidad de los evangelios, a la Resurrección del Señor...

En el campo eclesiológico, se estudian los temas de Ministe-

rios y sucesión apostólica en la Iglesia, y de las estructuras constitucionales de la misma.

Las últimas cuestiones tratadas por el autor versan sobre Iglesia y mundo, sobre el futuro de la Iglesia y sobre el futuro de la teología.

Más que una obra de estricta investigación científica, es un libro de alta divulgación.

SURGY (Y OTROS), E. de, *La Résurrection de Christ et l'Exégèse moderne*, Ed. du Cerf, París, 1969, 191 pp.

Este libro se halla integrado por las conferencias pronunciadas en el Congreso organizado por la «Asociación Católica Francesa para el Estudio de la Biblia», en 1967. El prólogo del Prof. Surgy, de la universidad católica de Angers, muestra la amplitud del asunto, su actualidad en los campos de la exégesis y teología modernas, sus vertientes ecuménicas y otros aspectos interesantes del pensamiento actual.

Las conferencias —de las cuales cuatro fueron desarrolladas por biblistas católicos y una por el Prof. Carrez de la facultad de teología protestante de París— versan sobre la Resurrección, antecedentes, contextos en la Escritura, relatos de las apariciones, tumba vacía, problema de la hermenéutica general y hermenéutica paulina... Lástima que no publique la conferencia de Riffault sobre la Resurrección estudiada teológicamente.

Una obra realmente científica, que ilustra la fe en un suceso

tan fundamental del Cristianismo. Pero no se estudia el aspecto teológico de la Resurrección, sino que todos los temas son tratados bajo el punto de vista bíblico y derivaciones exegeticas.

Puntos importantes son también los siguientes: ideas de los judíos sobre la resurrección, pensamiento y enseñanzas de Cristo sobre la misma, si la Resurrección de Cristo cae dentro del campo de la historia...

RATZINGER, J-BEINERT, W., *Transustanciación y Eucaristía*, Ed. Paulinas, Madrid, 1969 110 pp.

Este libro de tema eucarístico es un conjunto de artículos publicados anteriormente y aparte, los cuales versan sobre una de las cuestiones más actuales de la teología eucarística, cual es la de la naturaleza de la transustanciación, que es analizada a la luz de la doctrina de la Iglesia, sobre todo de la contenida en la encíclica «Mysterium Fidei».

Los autores revisan diversas teorías propuestas, y exponen la suya propia, siempre con gran claridad y profundidad de conceptos. Sin embargo, si aquellas no convencen totalmente, tampoco satisface plenamente la de los autores de la obra.

CULLMANN, O., *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*, Ed. Studium, Madrid, 1970, 73 pp.

Este libro es la versión de la décima edición en texto original, cuya primera se publicó a ma-

nera de «Homenaje» a Karl Barth, en 1956.

Lo que Cullmann pretende demostrar en las breves páginas de su escrito, es la diferencia radical que media entre la creencia en la resurrección de los muertos —que profesa el Cristianismo— y la creencia en la inmortalidad del alma, la cual se debe a inspiración griega.

La resurrección de los muertos no es una exigencia de la inmortalidad del alma, sino un milagro gratuito de Dios. Pero Cullmann aspira a mostrar la unidad fundamental del hombre

frente al pensamiento griego de la bondad del alma y la perversidad del cuerpo.

Cullmann admite que la resurrección de los muertos tendrá lugar «al final de los tiempos». Pero se encuentra ante el estadio intermedio: muerte total del hombre (que no sería en realidad estadio intermedio) o remanencia de algo (algo que no puede ser el hombre completo) que se parecería a lo que podría ser el alma y que justificaría el estadio intermedio de espera.

La obra de Cullmann suscitó muchas y grandes polémicas.

### III

#### Libros recibidos

##### I

#### BIBLIOGRAFIA LULIANA Y MEDIEVALISTICA EN GENERAL

##### - A -

#### DE LOS RESPECTIVOS AUTORES

BATLLORI, S. J., MICHAEL, *De Raimundo Sabunde atque Ignatio de Loyola*, Roma, 1969, 10 pp.

GUASP GELABERT, BARTOMEU, *De la vida eremítica en Mallorca. Un libro del cartujo P. Geli y el paso del eremitismo al anacoretismo*, Pamplona, 1970, 10 pp.

##### - B -

#### DE LAS RESPECTIVAS EDITORIALES

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vitrubio, 16. Madrid -6.

GARCÍA Y GARCÍA, A.—GONZALVEZ, R., *Catálogo de los Manuscritos Jurídicos medievales de la Catedral de Toledo*, 1970, 229 pp.

GERMÁN DE PAMPLONA, *Iconografía de la Santísima Trinidad en el Arte Medieval Español*, 1970, 173 pp. y 88 láminas.

**Ediciones Guadarrama, S. A.**, Lope de Ruera, 13. Madrid.

KNOWLES, DAVID, *El monacato cristiano*, 1969, 255 pp.

**Ediciones Universidad de Navarra, S. A.** Pamplona.

OTERO, SANTIAGO, *El conocimiento de Cristo, en cuanto hombre, en la teología de la primera mitad del siglo XII*, 1970, 281 pp.

**Editiones Cistercienses, Romae.**

BERNARDI, SANCTI *Opera: V, Sermones*, II, 1968, 451 pp.

BERNARDI, SANCTI *Opera: VI-1, Sermones*, III, 1970, 411 pp.

**Éditions E. Nauwelaerts**, 2 Place Mgr. Ladeuze. Louvain.

LAGARDE, GEORGES DE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, 1970, 389 pp.

**Editorial Gredos, S. A.**, Sánchez Pacheco, 83. Madrid.

GARCÍA YEBRA, VALENTÍN, *Metafísica de Aristóteles* (Edición trilingüe), tom. I, 1970, 551 pp.; tom. II, 1970, 486 pp.

**Edit. J. Mascaró Pasarius**, Plaza García Orell, 4, pral. Palma de Mallorca.

LLITERAS, PBRO., LORENZO, *Artà en el siglo XIII* (Estudio y documentos), 1967, 229 pp.

**Editrice A. Morano**, Piazza S. Domenico Maggiore, 9. Napoli.

GARIN, EUGENIO, *L'età nuova (Ricerche di storia della cultura del XII al XVI secolo)*, 1969, 526 pp.

**Editrice Ateneo Salesiano**, Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1. -00139 Roma.

LOI, VINCENZO, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico-pre-niceno*, 1970, 322 pp.

**Facultad Teológica del Norte de España.** Sede de Burgos.

GARCIA LESCÚN, ELISEO, *La teología trinitaria de Gregorio de Rimini*, (Contribución al estudio de la Escolástica tardía), 1970, XX, 248 pp.

**Guadiana de Publicaciones, S. A.**, Claudio Coello, 106. Madrid -6.

HOLIMYARD, E. J., *La prodigiosa historia de la alquimia*, 1970, 348 pp.

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

RITZER, O. S. B., K., *Le mariage dans les Églises chrétiennes au Ier au XIer siècle*, 1970, 490 pp.

**Pontifical Institute of Mediaeval Studies**, Toronto (Canada).

THOMAS AQUINAS, ST., *Quaestiones de anima* (Edited by James H. Robb), 1968, 282 pp.

**University of Notre Dame Press**, Notre Dame, Indiana 46556. U.S.A.

PRAEPOSITI *Tractatus de Officiis* (Edited by JAMES A. CORBETT), 1969, 300 pp.

## II

### BIBLIOGRAFIA CIENTIFICA GENERAL SELECTA

- A -

#### DE LOS RESPECTIVOS AUTORES

FERNANDEZ, ANGEL RAIMUNDO, *El Guzmán de Alfarache*, Estudio General Luliano, Palma de Mallorca, 1970, 24 pp.

- B -

#### DE LAS RESPECTIVAS EDITORIALES

**Biblioteca «La Ciudad de Dios»**, Real Monasterio de El Escorial.

VARIOS AUTORES, *Miscelánea Patristica* (Homenaje al P. Angel Custodio Vega, O. S. A.), 1968, 499 pp.

**Compañía Bibliográfica Española, S. A.**, C. Nieremberg, 14. Apartado 277. Madrid - 2.

TURIEL, PEDRO, *Unamuno* (El pensador. El creyente. El hombre.), 1970, 353 pp.

**Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vitrubio, 16.**  
Madrid - 6.

- RUBERT Y CANDAU, JOSE M.<sup>a</sup>, *La realidad de la Filosofía*, tom. I, *La vida fenomenológica*, 1970, 582 pp.; tom. II, *El ser y la metafísica*, 1970, 486 pp.
- VARIOS AUTORES, *Jalones de la Historia de la Salvación en el Antiguo y Nuevo Testamento*, (XXV Semana Bíblica Española), 1969, I, 463 pp.; II, 353 pp.
- VARIOS AUTORES, *La Patrología toledano-visigoda* (XXVII Semana Española de Teología), 1970, 45 pp.
- VARIOS AUTORES, *Revelación y pensar mítico*, (XXVII Semana Bíblica Española), 1970, 309 pp.
- MARIN OCETE, A., *El Arzobispo don Pedro Guerrero y la política conciliar española en el siglo XVI*, I, 1970, 357 pp.; II, 1970, 358-675 pp.
- VARIOS AUTORES, *I Simposio de Estudios Sefardíes*, Actas, 1970, 781 pp.
- ROA DAVILA, JUAN, *De Regnorum iustitia* (Edición crítica bilingüe, por LUCIANO PEREÑA), 1970, 215 pp.).
- VARIOS AUTORES, *El pecado original* (XXIX Semana Española de Teología), 1970, 512 pp.

**Ediciones Ariel, S. A., Av. José Antonio, 108. Esplugues de Llobregat (Barcelona).**

- FLETCHER, JOSEPH, *Ética de situación (La nueva moralidad)*, 1970, 259 pp.
- ROBINSON, JOHN A. T., *Sincero para con Dios*, 1969, 223 pp.
- ROBINSON, JOHN A. T., *El cuerpo (Estudio de teología paulina)*, 1968, 130 pp.
- EVELEY, LOUIS, *Credo (El símbolo de los Apóstoles)*, 1968, 388 pp.
- BONHOEFFER, DIETRICH, *Resistencia y sumisión*, 1969, 283 pp.
- TILLICH, PAUL, *Se conmueven los cimientos de la Tierra*, 1968, 292 pp.
- TILLICH, PAUL, *Amor, poder y justicia*, 1970, 162 pp.
- SIMONS, FRANCIS, *Infalibilidad y evidencia*, 1970, 193 pp.
- GARAUDY, ROGER, *Del anatema al diálogo*, 1968, 173 pp.
- DURAN, LEOPOLDO, *Hay un desierto dorado*, 1967, 232 pp.
- ROBINSON, J. A. T., *¿La nueva reforma?* 1971, 234 pp.

**Ediciones Sígueme, Apartado 332, Salamanca.**

- RATZINGER, JOSEPH, *Introducción al Cristianismo*, 1970, 327 pp.
- FLICK, M.—ALSZEGHY, Z., *Antropología teológica*, 1970, 621 pp.
- SCHILLEBECEKX, E., *Dios, futuro del hombre*, 1970, 221 pp.
- CONGAR, Y.—M. J., *Situación de la teología, hoy*, 1970, 190 pp.

**Ediciones 62, S. A., C. Casanova, 71, Barcelona - 11.**

BUELENS-GIJSEN, *Matrimonio católico y anticoncepción*, 1969, 286 pp.

**Edit. Ciencia Nueva, S. L., Cruz Verde, 22, Madrid - 13.**

BUENO, GUSTAVO, *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*, 1970, 319 pp.

**Edit. Franciscana, Santuario de Aránzazu, Oñate (Guipúzcoa).**

ALZIBU, O. F. M., JOSÉ LUIS, *Más allá de la «Humanae vitae»*, 1969, 221 pp.

**Edit. Herder, S. A., Provenza, 388. Barcelona - 13.**

PHILIPS, GÉRARD, *La Iglesia y su Misterio en el Concilio Vaticano II* (Historia, texto, y comentario de la constitución «*Lumen gentium*»), I, 1968, 482 pp.; II, 1969, 463 pp.

TRILING, WOLFGANG, *Jesús y los problemas de su historicidad*, 1970, 222 pp.

TRILING, WOLFGANG, *El Evangelio según San Mateo*, tom. I, 1970, 288 pp.; tom. II, 1970, 354 pp.

MUSSNER, FRANZ, *Carta a los Colosenses*, 1970, 156 pp.

SCHWANK, BENEDIKT, *Primera carta de San Pedro*, 1969, 145 pp.

**Edit. Marfil, S. A., Plaza Emilio Sala, 1. Alcoy.**

MCAFEEBROWN, ROBERT, *La revolución ecuménica (Un estudio del diálogo católico-protestante)*, 1970, 364 pp.

AUTORES, VARIOS, *La reforma católica*, 1970, 213 pp.

SCHOCEPS, HANS JOACKIN, *El judeocristianismo*, 1970, 160 pp.

SCHOPEN, EDMUND, *Historia del judaísmo en oriente y occidente*, 1970, 281 pp.

**Editorial «Sal Terrae», Guevara, 20. Santander.**

AUTORES, VARIOS, *Hacia una teología de la Fe*, 1970, 346 págs.

FORTMAN, S. J., EDMUND J., *Teología del hombre y de la Gracia*, 1970, 504 págs.

LORENZO SALAS, GUMERSINDO, *Teología e Historia en desafío*, 1969, 295 págs.

AUTORES, VARIOS, *Rudolf Bultman en el pensamiento católico*, 1970, 233 págs.

AUTORES, VARIOS, *¿Creer en Dios hoy? (7 respuestas cristianas)*, 1970, 194 págs.



**Editorial Verbo divino, Estella (Navarra).**

LEGRAND, LUCIEN, *La doctrina bíblica de la virginidad*, 1969, 119 pp.

BAUER, J. BTA., *La prehistoria bíblica*, 1969, 119 pp.

**Guadiana de Publicaciones, S. A., Claudio Coello, 106. Madrid -6.**

PANIKKAR, RAIMUNDO, *El silencio de Dios*, 1970, 314 pp.

**Pía Sociedad de Hijas de San Pablo, Avda. de San Pablo, 31. Coslada-Madrid.**

ALFARO, S. J., J.--WILLEBRANDS, J., *Fe cristiana y Hermenéutica*, 1969, 109 pp.

RATZINGER, J.—BEINERT, W., *Transustanciación y Eucaristía*, 1969, 108 pp.

**Revista de Occidente. Bárbara de Braganza, 12. Madrid - 4.**

BROWN, PETER, *Biografía de Agustín de Hipona*, 1969, 614 pp.

**STUDIUM Ediciones, Bailén, 19. Madrid - 13.**

VARIOS, AUTORES, *Tendencias de la teología en el siglo XX*, 1970, 787 pp.

DENIS, ENRI-FRISQUE, JEAN, *La Iglesia a prueba*, 1970, 133 pp.

KLEINE, ERWIN, *La autoridad a prueba* (Aspectos del concilio pastoral holandés), 1970, 132 pp.

CULLMAN, OSCAR, *La inmortalidad del alma*, 1970, 73 pp.

PALADIO, *El mundo de los padres del desierto*, 1970, 275 pp.

ABARZUZA, O. F. M. CAP., JAVIER DE, *Teología del dogma católico*, 1970( 1.561 pp.

**Taurus Ediciones, S. A., Plaza Marqués de Salamanca, 7. Madrid - 6.**

AUTORES, VARIOS, *Las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (Comentario a la Declaración «*Nostra aetate*»), 1968, 413 pp.

AUTORES, VARIOS, *La libertad religiosa* (Comentario a la Declaración «*Dignitatis humanae personae*»), 1969, 348 pp.

LAURENTIN, RENÉ, *La «contestación» en la Iglesia*, 1970, 617 pp.

RIVIÈRE CLAUDE, *En China con Teilhard* (Y cartas inéditas de Teilhard de Chardin), 1970, 353 pp.

TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, *Como yo creo*, 272 pp.

TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin*, 310 pp.

**Universidad de Santiago de Compostela** (Facultad de Derecho),  
Plaza de la Universidad.

ABRAIRA LÓPEZ, CARLOS, *El derecho foral gallego*, 1970, 126 pp.

**Apes Editrice**, Via Anzio, 32. Roma.

GALOT, JEAN, *Che cosa pensare della Verginità della Madonna?*,  
1969.

**Biblioteca Apostolica Vaticana**, Città del Vaticano.

VARIOS AUTORES, *De doctrina Concili Vaticani Primi*, 1969, 85 pp.

**Edit. Beauchesne**, Rue de Rennes, 117. Paris.

HOLSTEIM, HENRI, *Hiérarchie et peuple de Dieu d'après «Lumen  
gentium»*, 1970, 191 pp.

**Edit. Delachaux & Niestlé**, 4 rue de l'Hôpital. 2001 Neuchatel.

CULLMAN, OSCAR, *Des sources de l'Évangile à la formation de la  
théologie Chrétienne*, 1969, 188 pp.

BONNARD, PIERRE, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, 1970, 457 pp.

**Edit. Labor et Fides**, 1, rue Beauregard. 10204. Genève.

STUCKI, PIERRE-ANDRÉ, *Herméneutique et Dialectique*, 1970,  
261 pp.

LE FORT, PIERRE, *Les structures de l'Église militante selon Saint  
Jean*, 1970, 190 pp.

BARTH, KARL, *Derniers témoignages*, 1969, 69 pp.

**Edit. Lanterna**, Corso Buenos Aires, 18/1. I-16129. Genova.

SALVONI, FAUSTO, *Da Pietro al Papato*, 1970, 459 pp.

**Edit. Morcelliana**, Casella Postale 343. 25100 Brescia.

RAHNER, KARL, *La riforma degli studi teologici*, 1970, 108 pp.

**Les Editions du Cerf**, 29. Boulevard de Latour-Maubourg. Paris-7

CARRÉ, O. P., A.-M., MARIE, *Mère du Christ, Mère des hommes*,  
1970, 155 pp.

CONGAR, O. P., YVES, *L'Église une, sainte, catholique et apostoli-  
que*, 1970, 281 pp.

FERRÉ, F., *Le langage religieux a-t-il un sens?*, 1970, 197 pp.

HERMANN, I., *Initiation à l'exégèse moderne*, 1970, 192 pp.

KAHLEFELD, H., *Paraboles et leçons dans l'Évangile*, I, 1969, 152  
pp.; II, 1970, 144 pp.

LORTZ, J., *La réforme de Luther*, I, 1970, 591 pp.; II, 1970, 472 pp.

STEININGER, V., *Peut-on dissoudre le mariage?*, 1970.

**Vallecchi Editore**, Via Gino Capponi, 26. 50132 Firenze.

MANCINI, ITALO, *Bonhoeffer*, 1969, 460 pp.

# BIBLIOGRAFIA LULIANA

El Prof. RUDOLF BRUMMER, «Magister» de esta «*Maioricensis Schola Lullistica*», en colaboración con su Asistente en la Universidad de Mainz, prepara una BIBLIOGRAFÍA SOBRE RAMÓN LLULL (obras impresas del mismo y publicaciones sobre uno que otro aspecto de su vida y de su obra).

Con este motivo, los dos expresados profesores y este Instituto suplican a los autores de trabajos de índole luliana se dignen remitir sendas separatas a las siguientes señas postales:

PROF. DR. RUDOLF BRUMMER

Postfach 108

6728 GERMERSHEIM / Rhein (Alemania)

---

## Estudios Lulianos

PUBLICACIÓN CUATRIMESTRAL

### Suscripción anual

España. . . . .	150 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	3 dólares
Países restantes . . . . .	4'50 dólares

### Número suelto

España. . . . .	100 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	2 dólares
Países restantes . . . . .	3 dólares

### Número atrasado

España. . . . .	150 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	3 dólares
Países restantes . . . . .	4 dólares

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

---

# RAYMOND LULLE

## LIVRE D'EVAST ET DE BLANQUERNE

*Texte établi et présenté*

par

ARMAND LLINARÉS

Professeur á la Faculté des Lettres et Sciences Humaines

Grenoble (France) 1970. 360 pages.

---

(Con licencia eclesiástica)

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 STEGMULLER

---

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

*Diríjanse los pedidos a:*

ESCUELA LULÍSTICA MAYORICENSE, Apartado 17, Palma de Mallorca (España)