

# Estudios Lulianos

Revista cuatrimestral

de Investigación Luliana y Medievalística

Publicada por la

Maioricensis Schola Lullistica

Instituto Internacional del

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Núms. 44-45

## SUMARIO

### ESTUDIOS

- F. SUREDA BLANES, *Un antilulista del segle XVIII: el Doctor Piquer i Arrufat (1711-1772)* . . . . . pág. 129
- RUDOLF BRUMMER, *Die Alteste Handschrift des «Libre de Contemplació» von Ramon Llull.* . . . . . pág. 143
- L. EIJO GARAY, *La luz divina en la gnoseología luliana* . . . . . pág. 153
- G. COLOM FERRA, *Los orígenes de la literatura catalana* . . . . . pág. 175
- S. GARCÍAS PALOU, *Por qué la fecha «M CC IX II» de un documento orientalista de Ramon Llull debe leerse «1292».* . . . . pág. 197

### NOTA

- P. GABRIEL LLOMPART, C. R., *El ángel-veleta de la Almudaina de Mallorca (siglo XIV)* . . . . . pág. 211

### TEXTOS

- L. PEREZ MARTINEZ, *Fondos lulianos en bibliotecas españolas* . . . . . pág. 221

### BIBLIOGRAFIA

- Los estudios medievales en las revistas científicas*, pág. 237.—*Sección de obras históricas sobre la edad media* (por J. N. HILLGARTH y L. PEREZ MARTINEZ), pág. 247.—*Lulismo* (por J. N. HILLGARTH y P. ANTONIO OLIVER, C. R.), pág. 250.—*Sección de obras filosóficas no medievalísticas* (por S. TRIAS MERCANT), pág. 253.—*Notas bibliográficas*. pág. 260
- Libros recibidos* . . . . . pág. 264

### CRONICA LULIANA

- I. *Tesis doctoral del Prof. Genovard Rosselló*, pág. 270.—II. *Tesis doctoral del Prof. Trias Mercant*, pág. 272. III. *La Cátedra «Ramon Llull» de la Universidad de Barcelona*, pág. 274—IV. *El lulismo, en el «Leibniz-Kongres, 1972» de Hannover.* . . . . . pág. 275

### NECROLOGIA

- El «Magister» Enrique de Antón Cuadrado* . . . . . pág. 275

### INDICES

Pág. 276 y siguientes.

Vol. XV, Fascs. 2-3 PALMA DE MALLORCA (España) Año XV: 1971

Mayo - Diciembre.

# BIBLIOTECA «RAMON LLULL»,

DIRIGIDA

por el

DR. GARCÍAS PALOU

\*  
\*\*

## *Próximos volúmenes :*

1. RAMON LLULL, *Liber de fine*, (Reimpresión - facsímile de la edición Palmae Balearium, 1665. Con una Introducción, histórico-teológico-misionológica del DR. GARCÍAS PALOU).
2. PEREZ MARTINEZ, L., *Escritos antilulistas de Fray Nicolás Eymerich*, (1320-1399).
3. ALFONSO, MARTHA, *Ramon Llull y los libros peninsulares de Caballería*.
4. BAUÇA OCHOGAVIA, M., *El ejemplarismo luliano*.
5. GARCÍAS PALOU, S., *Ramon Llull*, I: Introducción al lulismo científico.
6. GARCÍAS PALOU, S., *Ramon Llull*, II: *La aparición de Ramon Llull en el campo cultural del s. XIII*.

---

*La Direction des ESTUDIOS LULIANOS recevra avec reconnaissance tous travaux à publier (sous réserve du jugement par la 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).

---

## UN ANTILUL·LISTA DEL SEGLE XVIII :

### EL DOCTOR PIQUER I ARRUFAT ( 1711 - 1772 )

Dia 2 de febrer de 1772 moria a Madrid un famós *Protomédico de su Majestad Católica*, el Doctor Andreu Piquer i Arrufat i dictava per la seva tomba un elogiós epitafi el no menys famós Mayans i Císcar. Sens dubte era el Dr. Piquer el personatge representatiu de la ciència mèdica espanyola del segle. «Però la seua fama no ve solament de la seua professió de metge i de la càtedra de la Facultat de Medicina de València, de que fou durant deu anys catedràtic d'Anatomia i Dissecció —escriu Garcia del Real—<sup>1</sup> i haver escrit obres memorables de medicina, deontologia mèdica, comentaris hipocràtics, astronomia, física i filosofia, tot el preocupà menys l'Anatomia i la Dissecció; precisament quan les qüestions anatòmiques interessaven alhora en totes les nacions». El mateix docte Catedràtic d'Història de la Medicina en la Universitat Central, recorda que Piquer va exercitar el seu talent en qüestions força allunyades de la professió. No obstant, les obres mèdiques de Piquer tengueren diverses edicions, i algunes foren traduïdes a llengües estrangeres. Però en veritat, adhuc les obres mèdiques es presenten saturades de consideracions i màximes filosòfiques. Per la professió, que li donà tanta fama, Piquer alcança les més grans distincions a dins la Cort i Acadèmies de Medicina; no obstant era, per vocació, un filòsof; i les seues obres filosòfiques foren molt llegides, diverses vegades impreses i àdhuc comentades i argüides. Algun dels seus panegiristes diu, per exemple, de la *Lógica Moderna o Arte de hallar verdad y perficionar la razón*, que «se reputa como obra inmortal»<sup>2</sup>. Als 24 anys publicava, per altra part, la *Medicina Nova et Vetus*, «que le valió el elogio de toda la nación»<sup>3</sup>, per la qual va ingressar en

---

<sup>1</sup> GARCIA DEL REAL, *Hist. de la Medicina en España* (Vol. II, pàg. 459) afegeix considerable a la *Historia de la Medicina de Fielding H. Garrison*, en la seua versió castellana (Madrid, 1939-1941), pàgs. 405-507 del vol. II.

<sup>2</sup> A. B. *Diccionario de la Medicina y Cirugia*, Tom VI, Madrid, 1850, pàg. 448.

<sup>3</sup> A. B. *Diccionario de la Medicina y Cirugia*, id. id. pàg. 447.

l'Acadèmia de Medicina de València<sup>4</sup> de recent fundació; i en avant, no sense vanitat, s'anomenava acadèmic en la portada de les seues obres. Al morir, cumplits els 70 anys, Piquer «dejaba otras obras que siempre manifestarán su gran mérito y erudición. Fue un hombre digno de haber nacido en otro tiempo». «Fue el sabio español que ilustró y reformó la Medicina»<sup>5</sup>. Contra el costum, Piquer prengué el doctorat de molt jove; i als 30 anys (1742) obtenia la càtedra d'Anatomia i Dissecció de la Universitat de València, que professà fins a 1752 en què el Rei el va cridar a la Cort, nomenat-lo *Médico de Cámara supernumerario*, començant aleshores el seu ràpid ascens a tots els honors que podia ambicionar el més honorable Metge espanyol del seu temps. Encara que Piquer no havia complert els anys reglamentaris, la Universitat de València el va jubilar «con todos los honores y prerrogativas», dispensant-lo dels requisits precisos per tan honrosa jubilació. Poc després Piquer era nomenat successivament *Protomédico de su Majestad Católica*, Acadèmic, i finalment Acadèmic de la Real de Medicina<sup>6</sup>.

## I

## LES OBRES DEL Dr. PIQUER

La producció impresa del Dr. Piquer és considerable i en bona part meritòria. Presentarem com continuació el Catàleg, tal volta no complet; si bé hi figuren les obres més meritòries.

## A) OBRES MÈDIQUES:

*Medicina Nova et Vetus*, València, 1735; València, 1743 (en aquesta edició s'afegeix una disertació en forma de Carta sobre l'epidèmia del dolor de costat, experimentada a la mateixa Ciutat els anys 1736 i 1738); València, 1758, «*secundis curis retractata et aucta*»

---

<sup>4</sup> Dia 25 d'agost de 1742 i com una extensió eficient de la Facultat de Medicina se constituí l'*Academia Médica Valenciana*, obra principalment de D. Gregori Mayans i Ciscar ajudat de Piquer i altres metges prestigiosos. Usava Piquer d'aquest títol d'Acadèmic valencià amb gran satisfacció. Aquesta Acadèmia tengué una vida tan efímera com havia tengut opolenta poc després de la fundació; no essent-ne petita causa la guerra que els metges no acadèmics li feren, i el mancar-li subvenció.

<sup>5</sup> MENENDEZ Y PELAYO, *Hist. de les I. Estéticas en España*, vol. III, pàg. 133.

<sup>6</sup> El fill del Dr. Piquer, Dr. Crisòstom Piquer publicà una extensa biografia de son pare, que figura davant la seua impressió de les *Obras póstumas del Dr. D. Andrés Piquer, médico de Cámara que fue de S. M. y Protomédico de Castilla. Las publica con la vida del Autor su hijo...* (Madrid, Ibarra, 1785).

(hi manquen en aquesta ed. el Pròleg i la Carta esmentada; i s'augmenta per altra banda amb uns «*Monita practica*», i una relació històrica de metges de fama). En 1768 encara en surt una 4.<sup>a</sup> ed., la darrera que feu personalment, expurgant-la i adaptant-la al curs de la seua medicina. Encara existeixen altres dues edicions, Madrid, 1776 «ad usum Scholae Valentinae» i la de 1791.

Es més bé una obra crítica que de medicina pràctica. Comença analitzant les doctrines dels metges de més fama, començant per Hipòcrates i acabant en Albert de Haller. Segueixen cinc tractats mèdics *De urinis*, *De Pulsibus*, *Farmacia galeico-chymica ad Tyrones*, *De febribus*, i *Monita practica ex medicina veteri et nova deducta et in forma aphorismorum disposita ad Tyrones*.

*Manifestación de las razones y fundamentos que tuvo el Dr. Andrés Piquer, médico titular de esta Ilustre Ciudad de Valencia, para juzgar y declarar ser hélico Vicente Navarro escribano de la misma Ciudad*. València, 1746. Va ésser publicada després d'una gran polèmica motivada per l'acord municipal de cremar vestits i demés, dels tísics. Piquer volgué demostrar que el personatge que se cita era realment tísic, contra l'informe d'altres tres catedràtics de València, els Dr. Morera, Gosalvez i Nicolau; als que va contestar amb unes

*Reflexiones críticas sobre los escritos que han publicado los doctores y catedráticos de Medicina... compuesto por el Dr. Andrés Piquer*, València 1746. Com els seus contradictors es valgueren de les notes que los va facilitar al famós Dr. Mariano Seguer, així mateix Piquer va contestar de bell nou amb una

*Carta joco-seria de Don Matías Llanos, cirujano latino, al Dr. Mariano Saguer...* València, 1746. En aquest follet vol demostrar que han enganat al Dr. Saguer, a qui enalteix, entre sàtires finíssimes. Seguer es retirà de la discussió; però poc content del resultat de la polèmica, el Dr. Nicolau va imprimir un paper contra Piquer, que li valgué una altra follet model de fina ironia:

*Noticias de Parnaso sobre los escritos del Dr. Nicolau, comunicadas por don Matías de Llanos, cirujano latino, al Dr. Andrés Piquer en carta de 2 de Julio de 1748*. València, 1748.

*Tratado de Calenturas según la observación y el mecanismo. Su autor el Dr. Andrés Piquer... socio de las Academias Médicas de Madrid y Oporto y académico valenciano*<sup>7</sup>. Es varen fer tres edicions a València, 1751, 1760 i 1768; essent reimpressa per quarta vega-

<sup>7</sup> Espontàneament i quan ja el nom de Piquer era generalment conegut després de la difusió de la seua obra «*Medicina Nova et Vetus*», la *Academia Medico-Portopolitana* (d'Oporto) li envià el títol d'Acadèmic l'any 1749.

da a Madrid, per Blas Roman, l'any 1788. Va ésser traduïda al francès i impresa de bell nou a Amsterdam, i va servir de text a la Universitat de Montpeller.

*Las obras de Hipócrates más selectas, con el texto griego y latino puesto en castellano, e ilustrado con las observaciones prácticas de los antiguos y modernos, para la juventud española que se dedica a la Medicina, por el Dr. A. Piquer, catedrático de Anatomía de la Universidad de Valencia, médico de cámara de S. M. y protomédico de Castilla...* Publicada a Madrid, per Joaquim Ibarra, el primer vol. l'any 1757, 1770 i 1778; el segon vol. Madrid, pel mateix Ed. 1761 i 1774; el vol. tercer, també a Madrid, i per Ibarra, en 1770-1781. El primer vol. està dedicat a Fernando VI. El prefaci, de gran erudició, historia la pàtria, viatges, estudis, escrits i doctrina d'Hipòcrates, comparant-la amb la de Galeno. Utilitza, per la versió dels *Pronòstics* l'edició de Foesio (Ginebra, 1657) que conté els textos grec i llatí; si bé per la versió llatina va utilitzar principalment la versió de Cristóbal de la Vega (Londres, 1551, y Salamanca, 1552). La versió castellana de Piquer és exemplar. Els vols. segon i tercer estan dedicats a Carles III.

*Institutiones medicas ad usum Scholae Valentinae.* Madrid, Ibarra, 1762; 2.<sup>a</sup> ed. pel mateix i a Madrid, 1773. Comprèn els tractats de fisiologia mèdica i patologia. Com sempre, Piquer, coincidint amb la doctrina lulliana, pren com a fonament científic les «*observacions filosòfiques*» y «*por norte la experiencia en el ejercicio práctico de la ciencia*». No vol seguir «ningún sistema» declarant que «como filósofo ecléctico admite todo lo que en ellos encuentra de fundado y sólido». Aquesta obra va servir de text almenys a València i Salamanca.

*Praxis medica ad usum Scholae Valentinae.* Part 1.<sup>a</sup>, Madrid, Ibarra, 1764; part segona, Madrid, 1766 i 1770, compreguent dos vols. L'any 1786, per Benito Cano, se feu una 2.<sup>a</sup> edició; una 3.<sup>a</sup> per la Vda. de Ibarra, 1789; una 4.<sup>a</sup> edició a Amsterdam, per Turnes, 1775; i una 5.<sup>a</sup> edició a Venècia, l'any 1776. És notable, entre altres coses, perquè confessa modestament els errors de la seua juvenesa en medicina i reconeix la ignorància i el misteriós operar de la naturalesa.

#### OBRES PÒSTUMES DE MEDICINA:

*Dictamen del Tribunal del Real Protomedicato al Supremo Consejo de Castilla sobre la inoculación de las viruelas.* Madrid, 24 de julio de 1757.

*Juicio de la obra intitulada Embriologia sacra.* Madrid, septiembre de 1760.

*Dictamen del Tribunal del Real Protomedicato al Supremo Consejo de Castilla sobre un plan que presentó la Universidad de Salamanca para la reforma del estudio de la Medicina.* Madrid 3 de agosto de 1767. Opina que els estudis preliminars de les Facultats de Medicina han d'ésser Lògica, Metafísica, Matemàtiques y Física experimental; després un curs de medicina eclèctica, estudiant tot lo experimental que es troba en els Autors antics i moderns, deixant lo sistemàtic, i trenant les veritats de manera que s'acomodin a l'estil de les escoles; després posa les diverses assignatures pròpies de la professió mèdica.

*Dictamen sobre la reforma de estudios médicos en España, que leyó D. Andrés Piquer en la Academia médica-matritense para presentarle al Real y Supremo Consejo de Castilla.* Madrid, 16 gener 1768.

*Oratio quam de medicinae experimentalis praestantia et utilitate dixit in Academia medico-matritensi el Dr. A. Piquer...* die 17 aprilis anno 1752. Recomana l'estudi dels «Padres de la Medicina» i les observacions independents de tota escola.

*De hispanorum medicina instauranda. Oratio ad Academiam Medicam Matritensem.* Imita gentilment i adapta l'*Oratio* 26.<sup>a</sup> de Ciceró pel poeta Archias. A la pàg. 186 compara les teories discutides de Sindeham i Vallés

*De procuranda Veteris et novae medicinae conjunctione. Oratio,* 7.<sup>o</sup> Idus nov. anno 1767.

*Discurso sobre la Medicina de los Arabes,* Madrid, Real Ac. de Medicina, marzo de 1770. Estudia i critica la medicina dels àrabs i seguidors.

#### ESTUDIS MANUSCRITS:

*Historia de la enfermedad de Doña M. Bárbara de Portugal. Reina de España.* Madrid, 23 febrer 1762.

*Discurso sobre la enfermedad del Rey N. Sr. Don Fernando VI Q. D. g.* Villaviciosa, 29 de julio de 1759.

*Historia morbi quo defunctus est R. P. Fortunatus a Brixia O. M. Sti. Francisci.* Matriti 5.<sup>o</sup> Kalendas nov. ann. 1754. Aquesta relació experimental està incluída en la «Colección de cartas y diplomas» por el Conde Roncali, Brixia, 1755.

*De valentini soli atque agri ubertate et fecunditate aeris temperie et salubritate, necnon ejus incolarum industria Oratio.*

*Apuntes de Medicina práctica.*

*Disertación... sobre la duda que judicialmente se trató en el Tribunal del Protomedicato sobre si la enfermedad de una colegiala llamada N. es o no contagiosa.* Madrid, 19 de abril de 1761.

### B) OBRES DE FÍSICA:

*Física Moderna racional y experimental...* Vol. 1, València, 1745, per P. Garcia. És una aplicació teòrica a la Medicina dels coneixements físics. L'autor no acabà aquesta obra. Perquè es vegi la seua obsessió filosòfica, tracta en aquest primer vol. de la *utilitat de l'estudi de la Física i manera d'aprendre-la; Del principi de l'ens natural; del Moviment; dels Elements; de les pedres*. En el Pròleg diu que vol escriure una obra sobre metalls, minerals, plantes, animals i física celest, a fi que pugui exposar després un *curso de medicina moderna según el mecanismo*; és a dir, considerant el corp humà com un complex de màquines, i explicant les seues operacions per les lleis del pes, equilibri i moviment. Diu que la vida «existe en un movimiento de los sólidos y líquidos que componen la fábrica del cuerpo humano, y la salud en un movimiento reglado y uniforme». Explica el moviment voluntari i el lliure antuvi com a causa principal de l'ànima; però que sol pot produir-se segons l'orde, connexió i fàbrica orgànica.

En seguida de sortir, aquest primer vol, va ésser objecte de polèmica; per a contestar a la qual va publicar-se, en forma de diàleg, unes

*Cartas apologéticas por la Física Moderna del Dr. Andrés Piquer. Publícalas Don Francisco Prado.* València, 1745.

*Discurso de D. Andrés Piquer sobre el sistema del mecanismo.* Madrid, Ibarra, 1768.

### C) OBRES FILOSÒFIQUES:

*Lógica Moderna o Arte de Hallar Verdad y perficionar la Razón.* 1.<sup>a</sup> edició València, 1747; 2.<sup>a</sup> edició Madrid, 1771.

D'aquesta obra en parlarem especialment en aquest modest treball.

*Filosofía Moral para la juventud española.* Madrid, 1.<sup>a</sup> edició 1755; 2.<sup>a</sup>, 1787. Obra analítica en la que procedeix l'Autor progressivament, des de les veritats més senzilles al descobriment de les més complicades. Presenta, malgrat el seu eclecticisme, gran número d'autoritats antigues i contemporànies. Aplica els coneixements mèdics, principalment al tractar de les passions, prenguent compte del temperament, etat, hàbits, etcera. Toca audaciosament punts de Teologia moral, i en diversos punts treu l'autoritat i pensament

filosòfic dels gentils; lo qual produí una nova polèmica molt encesa. Per a vèncer-la decidí publicar un nou tractat explicatiu; que fou

*Discurso sobre la aplicaci3n de la Filosofía a los asuntos de Religión, para uso de la juventud española.* Madrid, 1757. També s'aventurà en qüestions netament teològiques i en rebutjar tesis escolàstiques; lo que li valgué l'aguditzar-se la polèmica promoguda ja per l'obra anterior, i prenguent-hi part el catedràtic de Teologia de València Dr. Vicenç Calatayud, el «*Journal Encyclopédique*» de Lieja (1758), el «*Journal étranger*», de París (1760) i el metge Dr. Antoni M.<sup>a</sup> Herrero; essent curiós el «*Examen del discurso de Piquer*» d'aquest darrer, en que se sostenen les objeccions contra l'obra de Piquer presentades en aquells dos diaris, afegint-hi una peregrina dissertació «*sobre la potencia locomotiva de los ángeles*», recullint diverses opinions en defensa de la Fe. El Dr. Piquer no volgué contestar; i ho feu, després de mort, el seu fill Dr. Crisòstom Piquer.

Podem afegir un altre treball molt interessant: «*Hidalguía de sangre de D. Andrés Piquer, médico de Cámara de S. M. justificada con escrituras auténticas, testimonios verídicos e historiadores dignos de fe.* Madrid, en fol. per Joaquin Ibarra, 1767. Motivà aquest treball d'investigació el fet de que dins l'ardor de les polèmiques, no solament se volgué abatre les seues opinions, sino fer-ne escarni, amb insults més o menys plebeus i àdhuc tavernaris. Li hagués estat suficient sol·licitar una Real Executòria de Nobleça, que segurament li hagués estat endreçada; però vegent que el feien objecte del menyspreu públic, deien que era home del poble més baix i descendent de judaïtzants, se prengué personalment l'empresa de la defensa, presentant documents faedors i indubtables. Aquest estudi és un model de crítica heràldica ben documentat.

## II

### EL PENSAMENT FILOSÒFIC I MÈDIC DEL Dr. PIQUER EL SITUA ENTRE ELS PERSONATGES REPRESENTATIUS DE L'ECLECTICISME «ILUSTRADO» DEL S. XVII ESPANYOL

La vocació filosòfica que sentia el Dr. Piquer queda palesa no solament en les obres i estudis propiament filosòfics, sino també en les seues obres mèdiques i polèmiques, on salta freqüentment de la doctrina experimental i crítica a la consideració transcendental. No obstant, com sol veure-se en tots els metges que escriuen de crítica, de filosofia o de literatura, es manifesta sempre metge; la seua especula-

ció filosòfica solament sota la urgència de fonaments que conceptua eterns, transcendeix a l'experimentació; però l'experimentació sensible i els prejudicis de les ciències positives o basats en ells, li deturen el vol amb gran freqüència. Així resulten els seus escrits d'una tendència eminentment pràctica; i, exagerant aquest practicisme, abandona sovint lo transcendental per a manifestar-se dins un pla purament experimental. No obstant la inquietud espiritual l'induia, través de la professió mèdica, a l'especulació, malgrat volgués mostrar sistemàticament una certa resistència, purament convencional. La gesta professional fa de Piquer el precursor espanyol de la moderna Psiquiatria; i el seu temperament, sempre independent i optimista, el fa en les seues obres filosòfiques i crítiques, i àdhuc en les mèdiques i polèmiques, «el representante más caracterizado del eclecticismo español, después del P. Feijoo... Como médico de las almas mejor que del cuerpo, acertó en describir una especie de fisiología moral muy curiosa y adelantada, en la que se destaca el estudio de los descarriamientos de las que llama imaginaciones pequeñas, hinchadas, contagiosas y apasionadas en el arte y en la vida»<sup>8</sup>, interpretant els fenòmens personalíssims i donant pràctica sana de vida interior. «Els seus estudis de filosofia moral, malgrat les errors que contenen, fan realment perdurable el nom de Piquer; perquè ell, abans de tot altre espanyol, va consenyar un principi tan fecund, que per si sol va guiar la renovació de la crítica literària, aixecant-la del lloc ínfim i subordinat d'auxiliar, a confirmadora dels canons de la Retòrica, i reveladora de l'esperit dels pobles»<sup>9</sup>.

Entre els seus estudis filosòfics resalta, com a obra la més intensa, la seua *Lógica moderna* o «*Arte de hallar verdad y perficionar la razón*»; on, malgrat hi vegem moltes idees francament lullianes, se declara terriblement adversari del Lullisme. No obstant, aquesta *Lógica* de Piquer «es sin duda la más razonable y docta del siglo XVIII; dirigiéndose por el bien encaminado propósito de incorporar a la antigua dialéctica aristotélica, que admiraba sinceramente, todo el fruto de la labor de los modernos; especialmente cuando se trata de las cuestiones de metodología y de las fuentes de los errores. Procedía en todo con una gran independencia de pensamiento, por medio de una alta, sólida y tolerante (?) crítica, que le coloca muy por encima de los declamadores antiescolásticos al estilo de *Genuense* o de *Verney*». Aquest és l'elogi que fa Menéndez y Pelayo. No obstant aquesta elogiosa interpretació del gran Polígraf, la crítica actual trobarà en los escrits de Piquer, especialment en eixa mateixa «*Arte de hallar verdad*», parlant

<sup>8</sup> MENENDEZ Y PELAYO en fa gran elogi de Piquer. Vegis o. c. Vol. III, pàgs. 130-133 y 241.

<sup>9</sup> Id. id. pàg. 132.

d'autors antics i contemporanis, una gran intolerància, molts de prejudicis, i una remarcable superficialitat. Per aixó, Piquer, encara donant amb meravellosa maestria normes de bona crítica i regles d'interpretació lògica, ell, personalment, no les usa, sortint amb freqüència de la precisa serenitat, docta i ecuànime, per a jutjar arbitràriament determinades mentalitats destacades en la Història de la Filosofia. Aquesta manca de serenor i aquest excés passional, fan, per exemple, que el docte *Protomédico de S. M.*, «muy siglo XVIII», jutgi amb excessiva passió i prejudicialment al benaventurat Mestre Ramon; sens perjudici, per cert, de coincidir amb idees lògiques i crítiques francament lullianes i àdhuc de plagiar el títol de l'obra fonamental de Mestre Ramon, per a titular la seua «*Lógica Moderna*»; un «*Ars inveniendi veritatem*» traduït al llenguatge dels erudits de «*La Ilustración*». En honor a la veritat cal remarcar però que Piquer, quan abandona els prejudicis, especula i escriu amb admirable concissió i justesa; perquè alhora els prejudicis del seu segle perden l'eficàcia. Sols aquests judicis independents de Piquer, tenen caràcter de genuina perdurabilitat. Piquer va ésser també el qui, tant en Filosofia com en Medicina (amb gran escàndol dels tradicionalistes) va rompre definitivament les fermetats del «*Magister dixit*» que frenaven aixís l'evolució de la Medicina com l'especulació filosòfica, impediment de la fecunditat doctrinal. Donant, tal vegada excessivament, la valor decisiva a la raó, a la seua raó, es Piquer un Mestre eclèctic fervorós, un talent terriblement independent que accepta única i exclusivament allò que creu raonable. Al defensar la Fe catòtica i a l'arribar als moments en que la raó s'atura davant la incomprendibilitat dels misteris continguts en la Revelació divina, alhora, sí, Piquer cedeix i s'inclina devotament davant el Magisteri de l'Església. Havem vist que Menéndez y Pelayo fa de Piquer el personatge més representatiu de l'eclecticisme espanyol després del P. Feijóo; jo diria modestament que abdós completen una gesta remarcable en la Història de la Cultura Espanyola; lo que significa Feijóo amb el seu *Teatro Crítico* i en les seues cartes erudites, és a dir, per la seua crítica, com a considerable labor pràctica personal, de l'adaptació pragmàtica d'unes preconcebudes idees eclèctiques i polèmiques; Piquer representa, en els seus estudis propis, més que una pràctica, una teoria de crítica independent, sostinguda per idees francament eclèctiques. Era la tendència general del segle XVIII, la coneguda «*Ilustración*». L'examen dels fets i la teoria crítica subsegüent, dins el sentit i amb l'estil de l'eclecticisme, es presenten conspícuament en les obres de Feijóo i de Piquer.

## III

*PIQUER VOLGUÉ ÉSSER UN ECLÈCTIC DINS  
L'ESCOLASTICISME*

És indiscutible que Piquer, malgrat aquella actitud independent, per convicció i sistema, no s'allunya de l'escolàstica tradicional. El Cardenal Ceferino González<sup>10</sup> no solament vol manifestar una filiació escolàstica del pensament filosòfic de Piquer, sinó àdhuc el fa *tomista*. «Piquer —escriu— és tal vegada el més seriós i complet representant de la direcció eclèctico-escolàstica; perquè aquest metge espanyol va escriure sobre gairebé totes les parts de la Filosofia propiament dita, *conservant un fons essencial de la Filosofia de Sant Tomàs*. Com aquest, ensenya que pensar i voler son accions pròpies de l'ànima, a diferència de les orgàniques i sensitives que depenen dels orgues; poguent afegir-se en general que *la seua Psicologia, o millor, la seua Filosofia coincideix amb la del Sant Doctor*, salvant algunes opinions secundàries». És una mica exagerat aquest judici, si comparem la totalitat del pensament filosòfic de Piquer amb el de Sant Tomàs, i sobre tot les seues opinions sobre certes qüestions netament tomistes. Qualque vegada, segons l'avinentesa, Piquer accepta la concepció filosòfica de St. Tomàs; o, millor dit, Piquer recorda les lliçons dels seus mestres dominics; però malgrat no ho intentàs, convé moltes vegades amb el *Tomisme*; però en altres resalten copioses divergències. És a dir, Piquer fou solament *tomista* quan el modo de veure propi compaginava amb el modo de veure tomista; però sempre destacant-se el seu criteri personalíssim. Precisament més s'acosta Piquer a la «*Summa contra gentes*», que als altres llibres de St. Tomàs, fidel al seu modo personal de veure les qüestions sota un prisme racionalista, si bé ortodoxe, a la manera del *Lullisme*. Una simple mirada damunt les seues migrades exposicions teològiques, especialment sobre el llibre «*Discurso sobre la aplicacion de la Filosofia a la Religión*» i la «*Lógica*» basta per a persuadir-se de que, en aquest punt, millor segueix Piquer el pensament filosòfic lullià que el tomista. *Piquer és un eclèctic, dins el corrent escolàstic.*

---

<sup>10</sup> CEFERINO GONZALEZ, *Historia de la Filosofía*, 2.<sup>a</sup> ed. Madrid, 1886, T. III, pàgs. 433-435.

## IV

## L'ECLECTICISME DE PIQUER

L'eclecticisme en Piquer és una doctrina i un mètode. No es tracta precisament d'un sincretisme, com en altres autors; sinó d'*una lògica*. Piquer accepta tres ordes creats; el *material*, subjecte a l'experimentació sensible, com el món de la Medicina; l'orde de la *raó*, que —segons ell— per estar pràctica i íntimament lligat amb l'orde material, està subjecte a il·lusions i enganys; i l'orde de la *fe*, que confereix perfecta seguretat satisfactòria a les aspiracions de la intel·ligència humana. Aquesta posició de Piquer és la que veim en el Beat Ramon Lull, i exageradament en quant a la fe, en l'eclèctic francès Pascal (1623-1661)<sup>11</sup> a qui segurament havia llegit. I és també l'estil sostingut per Turmeda, Sabunde i en bona part per Montaigne. Es troba doncs en aquest punt a dins el corrent lulliste. Es tractava, com en tots aquests, d'una *posició eminentment realista*.

Com tot eclecticisme suposa una gran erudició, Piquer fou realment un gran erudit. Resalta, en efecte, en la seua considerable i complexa producció, per la que Piquer resulta una conspícua representativa dins la Història de la Filosofia, de les inquietuds del segle «*de la Il·lustración*». Però com la majoria dels pensadors «*de la Il·lustración*», Piquer poseia una erudició més enciclopèdica que profunda, tots el prejudicis del seu segle i un esperit polèmic força agressiu; navegant entre concepcions, devagades antagoniques, i libant aquí i allà idees i determinacions *doctrinals*. L'experiència professional de la Medicina, l'absorció del *sentit eclèctic* a la moda, i un admirable i finíssim *sentit psicològic*, el predisposaren per al treball especulatiu i la tendència practicista que es revela en totes les seues obres. Les obres de tendència filosòfica són sempre més meritòries que les mèdiques; i encara gran part de la valor d'aquestes depen d'especulació personal que hi introdueix. Piquer —figura semblant a la del P. Feijoo—, és si cal més positivament eclèctic, i més ben documentat que el mateix Feijoo.

Feijoo, d'un temperament semblant al de Piquer, tengué la coneguda audàcia de criticar el pensament lullista i àdhuc la venerable Persona de Mestre Ramon Lull, «*sin haberle leído*», com confessà posteriorment a la seua coneguda diatriba; és a dir, fonamentant-se en judicis d'altres. Piquer havia llegit algunes de les obres lullianes, segurament amb una disposició de recel, segons havia estat la seua formació intel·lectual en dies en que tota l'artilleria dominica anava

<sup>11</sup> Resum en poques paraules aquesta exposició, P. GENY, B. C. *Historiae Philosophiae*, ed. 4.ª, Roma, 1932, pàgs. 294-295.

directament contra el franciscanisme lul·lià. La invectiva antilul·lista de Piquer, com la de Feijóo, corresponia certament a tot un estat d'opinió. Piquer no va únicament contra el Benaventurat Mestre («*hombre —diu— de mucho ingenio, y de muy poco juicio*») sino també contra pensadors incluits avui, en major o menor grau, dins el corrent lul·lista. El sistema que en la polèmica filosòfico-crítica unia la ironia a la consideració, i la invectiva més dura a l'argument de la supersuficiència, eren propis d'aquell segle d'*eruditos*; i el Dr. Piquer, com Feijóo, l'adoptà apassionadament.

## V

## LULLISME A DINS L'ANTILULLISME PIQUERIA

Pretenia d'antilul·liste, o, almenys, les seues invectives contra el *lullisme* foren tremendes. Malgrat aixó, Piquer coincideix sovint amb idees lul·lianes! No m'he proposat un estudi comparatiu —treball que exigiria molt d'estudi i llarga disquisició crítica— sinó senzillament recordar el judici agressiu i injust de Piquer qui, en destacadíssims capítols pensa com un lul·lista; no sols en qüestions filosòfiques, sinó també mèdiques.

El benaventurat Mestre Ramon diu per exemple, que en l'home existeix una tendència natural vers Déu; i se complau amb gran afecte en parlar d'aquesta tendència i recordar la pròpia experimentació tan explicada en el memorable «*Llibre de Contemplació*», «*Tractat d'Oració*» i altres, com d'una tendència impulsada per un instint superior. Piquer se complau dient que la idea de Déu és *connatural al home*; i és remarcable el que diu: «Han hecho los hombres estas cosas siguiendo la idea y noción innata que tienen en sí mismos, de la existencia de la Divinidad»<sup>12</sup>. Convé advertir que Mestre Ramon no admetia aquesta tendència com una *idea* innata; però tampoc Piquer. El concepte d'*idea innata* en Piquer no és el de les *idees innates* de Plató; sinó la manifestació intel·ligent de la tendència natural d'un instint superior. Espigant en el llibre «*Filosofia Moral*», on Piquer adopta la doctrina d'aquella tendència instintiva a lo Pascal i a lo Sabunde, trobem naturalment copioses idees lul·lianes. Tan destacades i originals, per exemple, com la següent: «*Tan demostrable es, como las verdades evidentes, que la verdadera Religión es la Católica Romana*». Consegüentment a aquesta evidència matemàtica, de la mateixa manera que el Beat Ramon deriva les obligacions dels Prínceps (principalment en l'*Arbre Impe-*

<sup>12</sup> PIQUER, *Lógica Moderna*, pàgs. 8-12.

rial), diu Piquer: «... el Príncipe ha de procurar que ésta (la Religión catòlica romana) sea promulgada en sus reynos, y se guarde en todos sus dominios con inviolable santidad y pureza...». Casi les mateixes paraules de Mestre Ramon. En el Pròleg del discutit llibre piquerianà «*Discurso sobre la aplicación de la Filosofía a los asuntos de la Religión*», diu, també lullianament: «No sólo es conducente, sino también utilísimo que la juventud que haya de dedicarse al estudio de la Religión, aprenda primero Filosofía... y vea el modo justo con qué se aplica a las cosas teológicas». Porque ésto le servirá para internarse en el estudio de la Religión según todos los ramos y extensión de ella... Mas una vez enterado de estos principios que le sirven de base, conveniente puede ser también, que vea toda suerte de filosofías y escoja las verdades que hallare en ellas para mejor ilustrar las de la Religión; ...y podrá asimismo combatir más fácilmente los errores de cualquier Filosofía». En los comentaris dels llibres hipocràtics se destaca bona part de la medicina lulliana, inclús sos errors. Diu que *experimento* és «la conformidad de nuestras ideas sensibles con cosas físicas»<sup>13</sup>. Diu també que «el uso bien ordenado de la experiencia consiste en observar atentamente, y en repetir varias veces las observaciones, en notar las que son particulares y generales»; frase i concepte genuïnament lullians<sup>14</sup>.

Rebutja l'abús de la *Mecànica*, dient: «por eso quisiera yo que la juventud se aplicase así en las cosas de la Física como de la Medicina, a las observaciones generales y perpetuas»; frase també del tecnicisme lullianà. Estudiant allò que Hipòcrates anomena «*Idea divina*», i que sol mesclar-se amb les malalties, explica les valors dels imponderables, anomenant-los «*espíritus*», i diu que són «*cuero, aunque sutilísimo*». «En la muerte todo lo material queda destruido; aún esos elementos sutilísimos, volviendo todo a las materias elementales».

En la «*Filosofía Moral*» estudia Piquer les passions, disseccionant-les, per dir-ho aixís, com fa Mestre Ramon. La tendència piqueriana a la prova racionalista de la Religió i la utilització de la Filosofia, aguditzà la viva controvèrsia que aquell llibre havia mogut. Un Pare oratorià anomenat Fray Vicenç Calatayud, autor d'unes «*Dissertationes Theologicae Scholastico-dogmaticae*», combatia «el racionalismo invasor» (i aleshores se tenia al benaventurat Mestre com a racionalista heterodoxe), culminant la polèmica en «*Doce cartas contra el Discurso del Dr. Piquer sobre la aplicación de la Filosofía a los asuntos de la Religión*», publicades entre 1758-1759, que alcançaren una fonda di-

<sup>13</sup> Segueix la doctrina, generalment, de l'escolàstica en lo referent a l'experimentació sensible. Dóna la definició d'*experiència*, en la «*Lògica*», pàg. 72.

<sup>14</sup> En «*Praxis mèdica*» ho exposa.

fussió. Damunt lo pintoresc d'aquesta polèmica sobresurt un fet encara no estudiat; i és el fet positiu de que les idees lullianes havien penetrat, contra tot vent en l'acerve de la tradició filosòfica espanyola. No resulta estrany, lo que sota un punt de vista simplista podria parèixer-ho, que molts d'autors, com el Dr. Piquer, allunyats sistemàticament del *lullisme* com escola, abundin d'idees francament lullianes. En el segle de Piquer i Feijóo el *Lullisme* com a Escola, indubtablement es trobava en gran decadència a dins Espanya. Precisament quan rebrotava esponsorós a altres parts, com a Magúncia!. S'anaven abolint les càtedres lullistes, i mancaven els noms prestigiosos de pensadors genuïnament lullistes, com Bennàssar, Marçal, etra., quines obres assenyalen una esplendorosa continuïtat doctrinal a dins la tradició de l'Escola. Conscients d'aquesta decadència, els lullistes els deixebles de més prestigi a l'Escola Lullista de Magúncia; i un d'ells, el P. Fornés, Franciscà de l'Observància, reverdia els llorers de l'Escola en la Universitat de Salamanca, mentre els catedràtics de la Universitat de Mallorca prosseguien amb gran fe i entusiasme i sens descans, l'impressió d'aquelles obres que creien més escayents pel moment històric.

Examinant les influències lullianes, en Piquer —almenys veritables coincidències doctrinals en mig de no poques divergències— sembla que nostre Metge coneixia diverses obres doctrinals de Mestre Ramon; però consta indubtable que no entenia gens els fonaments i mecànica de l'«*Ars*» combinatòria; tal volta en tengué prou, com Feijoo i altres, amb el testimoni dels detractors. Amb tot aixó seguia Piquer la tendència promoguda pel descrèdit prejudicial dels passionals i terribles antilullistes. Malgrat aquesta desconexença de la *Combinatòria* —contra la qual dedica principalment les seues invectives— la influència del pensament lullia sembla evident en Piquer, en diverses qüestions lògiques principalment; i sobre tot la tendència racionalista dins l'ortodoxia. Tan gran era aquesta influència, que —com feria un audicions corrector— volgué escriure una *Lógica Moderna*, plagiant el títol de l'«*Ars inveniendi veritatem*», del benaventurat Meste, i anomenant-la «*Arte de hallar verdad*»<sup>15</sup>.

(†) F. Sureda Blanes

(Continuará)

<sup>15</sup> Vegis el Pròleg de la «*Lógica Moderna*».

## DIE ÄLTESTE HANDSCHRIFT DES «LIBRE DE CONTEMPLACIO» VON RAMON LLULL

Der *Libre de contemplació en Déu*, den Josep Torras i Bages «el llibre príncep de tota la literatura catalana... espècie de Cosmos literari» genannt hat<sup>1</sup>, ist zweifellos eines der frühesten Werke, die Ramon Llull geschrieben hat<sup>2</sup>; es dürfte in der uns überlieferten katalanischen Fassung, der eine —offenbar verlorene— arabische vorausgegangen ist, um 1272 entstanden sein<sup>3</sup>. Die älteste erhaltene Handschrift des *Libre de contemplació* ist bereits wenige Jahre danach vollendet worden: im Juli 1280. Dieses Manuskript, das sich in der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand befindet, ist sicherlich das älteste eines Werkes von Ramon Llull überhaupt. Dennoch hat es bis heute infolge besonderer Umstände nicht die ihm gebührende Beachtung gefunden.

Als Mateu Obrador 1906 begann, den katalanischen Text des *Libre de contemplació* im Rahmen der *Obres de Ramon Llull* zum ersten Mal zu veröffentlichen<sup>4</sup>, stand ihm als älteste Handschrift eine Kopie aus der Mitte des 14. Jahrhunderts zur Verfügung, die er seiner Edition zugrunde legte; weitere jüngere Manuskripte wurden dabei zur Ergänzung herangezogen<sup>5</sup>. Um die gleiche Zeit kam indessen eine weit ältere Handschrift zutage. Der Romanist Pier Enea Guarnerio von der Universität Pavia wies 1906 anlässlich des ersten internationalen Kongresses für katalanische Sprache in Barcelona auf das Vorhandensein

---

<sup>1</sup> *La tradició catalana*, Obres completes, VI, Barcelona 1935, 314-315.

<sup>2</sup> Cf. zuletzt S. Garcías Palou, *La primera obra que escribió Ramón Llull*, Estudios Lulianos, XIII, 1969, 67-82.

<sup>3</sup> Eine lateinische Version ist wohl jüngeren Datums.

<sup>4</sup> Bis dahin war nur die lateinische Fassung bekannt, die vollständig erstmalig in der Mainzer Ausgabe *Beati Raymundi Lulli... Opera* als Band IX und X in den Jahren 1740 und 1742 erschienen war.

<sup>5</sup> Eine genaue Beschreibung dieser vier Handschriften, bezeichnet mit den Buchstaben A, B, C und D, findet sich *Obres de Ramon Llull*, II, Palma de Mallorca 1906, XXII und 340-358; mit diesem Band beginnt die Publikation des *Libre de contemplació*, der insgesamt die Bände II-VIII umfasst, erschienen von 1906 bis 1914. Die Ausgabe wird künftig als *ORL* zitiert.

dieses Manuskripts in der Biblioteca Ambrosiana hin, und etwas später konnte Mateu Obrador auf einer Reise nach Mailand die Bände selbst einsehen, aufs tiefste beeindruckt von dem so bedeutenden Fund<sup>6</sup>. Doch war es zu spät, um die Mailänder Handschrift als Grundlage für die weitere Edition zu verwerten; die Basis hierfür bildete nach wie vor das im Collegi de la Sapiència zu Palma de Mallorca befindliche Manuskript A aus der Mitte des 14. Jahrhunderts. Mateu Obrador, der bereits im Jahre 1909 starb, erlebte den Fortgang der von ihm begonnenen Publikation nicht mehr; auf Grund der von ihm aus Mailand mitgebrachten Materialien und einer späteren Kopie wurde die Handschrift der Biblioteca Ambrosiana, die nunmehr als Bezeichnung den Buchstaben E erhielt<sup>7</sup>, in den folgenden Bänden mit Varianten berücksichtigt, ferner wurden die beiden Manuskript-Bände kurz beschrieben unter Beifügung eines Faksimile des Explicit und die Kapitel 103, 227 und 269 daraus abgedruckt<sup>8</sup>.

Dabei sollte es lange Zeit bleiben. 1930 verzeichnete zwar Carmelo Ottaviano den Mailänder Kodex in seiner Studie über die Lull-Handschriften der Biblioteca Ambrosiana<sup>9</sup>, doch ging er nicht näher darauf ein, und überdies sind seine Angaben nicht alle korrekt. Einige Jahre danach —1935— hob Jordi Rubió im Zusammenhang mit einer Untersuchung über eine lateinische Version des Werkes immerhin die Bedeutung des Manuskripts von Mailand hervor, wobei er zugleich einige wenige Abweichungen an Hand des gedruckten Kapitels 103 verzeichnete<sup>10</sup>. Weiter führte auch die 1960 veranstaltete Neuauflage des *Libre de contemplació* in den *Obres essencials* von Ramon Lull<sup>11</sup> nicht; denn sie übernahm einfach den Text der *Obres de Ramon Lull* von 1906-1914, wenn auch in einer Vorbemerkung auf die Handschrift der Biblioteca Ambrosiana hingewiesen und das Faksimile des Explicit auf einer besonderen Tafel reproduziert wurde<sup>12</sup>. Erst A. M. Badia i Margarit lenkte in einem 1967 erschienenen Aufsatz *Notes per a una caracterització lingüística dels manuscrits del Libre de contemplació*<sup>13</sup> die Aufmerksamkeit von neuem auf den Kodex von Mailand; allerdings

<sup>6</sup> Cf. *ORL*, V, V-VI.

<sup>7</sup> *ORL*, IV, Advertència.

<sup>8</sup> *ORL*, V, VI-VIII und 488-503.

<sup>9</sup> *L'Ars compendiosa de R. Lulle*, avec une étude sur la bibliographie et le Fond Ambrosien de Lulle, Paris 1930, 21 und 23-24.

<sup>10</sup> *Interrogacions sobre una vella versió llatina del «Libre de contemplació»*, Miscel·lània Lulliana, Barcelona 1935, 429-430.

<sup>11</sup> II, Barcelona 1960, 97-1258.—Eine Übersicht über alle katalanischen Handschriften des *Libre de contemplació* gibt Miquel Arbona *ibid.*, 93-94.

<sup>12</sup> *Obres essencials*, II, 93, sowie Tafel nach 96.

<sup>13</sup> *Estudis Romànics*, X, Barcelona 1962-1967, 99-129.

zog er diesen nicht selbst heran, sondern beschränkte sich lediglich auf das in Band V der *Obres de Ramon Lull* abgedruckte Kapitel 103, obwohl seinen Untersuchungen prinzipielle Bedeutung zukommt<sup>14</sup>. So muss leider gesagt werden, dass das Manuskript E noch immer kaum beachtet in der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand ruht<sup>15</sup>.

Im folgenden seien einige Beobachtungen allgemeinen Charakters zu der Handschrift E verzeichnet, die ich 1969 bei einem Aufenthalt in Mailand in der Biblioteca Ambrosiana eingesehen habe und von der ich einen Mikrofilm besitze. Das Manuskript umfasst zwei Bände, die zwei ganz verschiedene Signaturen tragen: A 268 inf. und D 549 inf. Der Beschreibstoff ist Pergament. Beide Bände sind durchnummeriert und von demselben Kopisten geschrieben. Der erste Band enthält auf fol. 1-259 den Text bis einschliesslich Kapitel 226, der zweite auf fol. 260-537 den Text bis zum Schluss des Werkes. Jede Seite ist in zwei Spalten eingeteilt; die vier Spalten eines Blattes werden künftig mit a, b, c, d bezeichnet. Unnumeriert sind vor dem Text des ersten Bandes 5 Blätter mit dem Inhaltsverzeichnis («rúbriques») des gesamten Werkes, ebenfalls aus der Feder desselben Kopisten. Eine zweite, offensichtlich wesentlich spätere Hand hat vor das erste ein zweites Inhaltsverzeichnis auf 9 Papierblättern<sup>16</sup> hinzugefügt; dieses bezieht sich indessen nur auf den ersten Band. Zu Beginn des zweiten Bandes — vor fol. 260 — ist auf einem besonderen Blatt von einer dritten, ebenfalls sehr viel späteren Hand ein Inhaltsverzeichnis für diesen zweiten Band beigegeben worden. Von derselben dritten Hand ist ein Inhaltsverzeichnis auf fol. 537 v<sup>o</sup> angefangen worden, das lediglich die «distincions» 33-35 vollständig und etwa die Hälfte von «distinció» 36 umfasst, also nicht mehr als die Angaben über die Kapitel 227-246; offenbar hat der Schreiber der dritten Hand das begonnene Verzeichnis beiseite gelassen und dann durch das neue Blatt ersetzt. Die Eintragungen der zweiten und der dritten Hand sollen hier nicht weiter berücksichtigt werden, da sie ohne Belang sind, ebenso die wenigen späteren Randbemerkungen, die sich da und dort finden. Auf fol. 537 v<sup>o</sup> stehen ausserdem einige arabische Schriftzeichen, die schon dort gewesen sein können, bevor die dritte Hand ihr Inhaltsver-

<sup>14</sup> Cf. Rudolf Brummer, *Ramon Llull — eine Literaturstudie*, Zeitschrift für romanische Philologie, LXXXIV, Tübingen 1968, 375-376.

<sup>15</sup> So erwähnt beispielsweise Guillermo Colom Ferrá, *Ramón Llull y los orígenes de la literatura catalana*, Estudios Lulianos, XIII, 1969, 134, zwar die Handschriften A, B, C und D, aber überhaupt nicht den Kodex E.

<sup>16</sup> Nicht 10 Blätter, wie es in *ORL*, V, VII heisst.

zeichnung anzulegen anfang; sie sind jedoch nicht verständlich, jedenfalls geben sie weder arabische noch katalanische Wörter wieder<sup>17</sup>.

Der erste Kopist ist dem Namen nach bekannt: in einer lateinischen Schlussbemerkung (fol. 537 b) nennt er sich selbst Guillelmus Pagesii presbiter und gibt an, die Niederschrift «in civitate Maioricharum» am 8. Tage vor den Iden des Juli —also am 8. Juli— des Jahres 1280 beendet zu haben. Wie lange er daran gearbeitet hat, ist nicht ersichtlich. Es ist schon frühzeitig vermutet worden, dass dieser Guillem Pagès, wie er wohl auf katalanisch geheissen haben mag, unter der Aufsicht des Autors, also Ramon Llull selbst, geschrieben habe<sup>18</sup>. Ob dies möglich ist, hängt davon ab, wo sich Llull um diese Zeit befand. Hat er sich, wie manche annehmen<sup>19</sup>, damals vorwiegend auf der Insel Mallorca aufgehalten, so wäre eine solche Überwachung wahrscheinlich; ist er aber bereits seit 1279 oder 1280 auf einer Reise nach dem Orient zu suchen, wie andere meinen<sup>20</sup>, kann er sich nicht um die Abschrift seines Werkes gekümmert haben. Ohne dass hierauf weiter eingegangen werden soll, sei erwähnt, dass gegen Ende des Kodex zweierlei auffällig ist: auf fol. 534 c lässt der Kopist ein Kapitel 367 beginnen<sup>21</sup>, obwohl es im Prolog und noch zweimal gegen Schluss des Ganzen heisst, dass der *Libre de contemplació* gemäss der Anzahl der Tage des Jahres 365 bzw. 366 Kapitel umfassen soll<sup>22</sup>, und in der erwähnten lateinischen Schlussbemerkung auf fol. 537 b schreibt er «librum consolationis» statt «contemplationis». Beides spricht eher gegen als für eine Aufsicht des Autors.

Welches mag die Vorlage gewesen sein, nach der Guillelmus Pagesii seine Kopie angefertigt hat? Er selbst deutet es im Explicit auf fol. 537 b an, wenn er sagt: «hunc librum... ab originali translatione penitus translatavi». Unter «originalis translatio» ist ohne Zweifel das

<sup>17</sup> Diese Feststellung verdanke ich meinen arabistischen Kollegen Prof. Dr. Rudolf Singer, Germersheim, und Prof. Dr. Joan Vernet, Barcelona.

<sup>18</sup> *ORL*, V, V.

<sup>19</sup> Erhard Wolfram Platzeck, *Raimund Llull*, I, Düsseldorf 1962, 18, und Armand Llinarès, *Ramon Llull*, Barcelona 1968, 73-74.

<sup>20</sup> Früher besonders Salvador Galmés, *Dinamisme de Ramon Llull*, Miscel·lània Lul·liana, Barcelona 1935, 67-72, neuerdings S. Garcias Palou in mehreren Artikeln der *Estudios Lulianos*, zuletzt in *El primer texto orientalista del Bto. Ramón Llull*, *Estudios Lulianos*, XIII, 1969, 190, wo er sagt: «... ese viaje 1279-1282, de cuya realización nos hallamos firmemente persuadidos».

<sup>21</sup> Es ist der Anfang des II. Teils von Kapitel 366: «Deus poderós sobre totz poders...», in *ORL*, VIII, 631 der Nr. 10 entsprechend.

<sup>22</sup> E, fol. 1 a = *ORL*, II, 4 sowie E, fol. 533 c und 535 c = *ORL*, VIII, 626 und 637. Zum besseren Vergleich werden die Stellen sowohl nach der Handschrift als auch nach dem Druck angegeben; im Falle von Abweichungen wird bei wörtlichen Zitaten der Text von E bevorzugt (das gilt nicht unbedingt von der Schreibung).

Original des katalanischen Textes zu verstehen, dem ja eine arabische Fassung vorausgegangen war, so dass es als Übersetzung zu gelten hat; im *Libre de contemplació* ist zweimal ausdrücklich von einer «translació» bzw. «translasió» aus dem Arabischen die Rede<sup>23</sup>. Dabei sei angemerkt, dass der arabische Text offenbar weniger enthielt als der katalanische; denn Ramon Llull sagt darüber: «... lo vostre servidor tresporta e muda en esta translació moltes raons qui no son tan altes en l'exemplar aràbic...»<sup>24</sup>. Der katalanische Wortlaut, wie ihn Llull aufgezeichnet (oder vielleicht auch diktiert) hat —also das Original selbst—, muss die Vorlage gewesen sein, die Guillelmus Pagesii abgeschrieben hat, was er mit «translatavi» bezeichnet (wie ja «translator» auch «Kopist» bedeuten kann). Sonach kommt der Handschrift der Biblioteca Ambrosiana ein ganz besonderes Gewicht zu, gleichgültig, ob die Kopie unter der Aufsicht des Autors entstanden ist oder nicht.

Etwas merkwürdig erscheint eine Einteilung des *Libre de contemplació* in «tres volums», in drei Bände. Mateu Obrador möchte darin eine Gliederung sehen, die dem Werk von vornherein eigen ist<sup>25</sup>, doch kann man dem nicht zustimmen. Im Prolog, in dem sich Ramon Llull eingehend über die Einteilung des *Libre de contemplació* äussert, ist von «volums» nicht die Rede. Dass die drei Bände bereits in dem ursprünglichen Aufbau des Werkes vorgesehen gewesen wären, kann schon deshalb nicht zutreffen, weil die Zahl 3 nach den Angaben des Prologs der Unterteilung der 10 «partz» eines jeden Kapitels dient: «... volem cada capítol departir en X partz. En axí com vos, Sènyer, sotz unit en Trinitat, en axí, Sènyer, volem departir cada part en tres partz»<sup>26</sup>. Eine nochmalige Verwendung der Zahl 3 ist ganz unwahrscheinlich. Jedoch wird innerhalb des Textes wiederholt auf die drei Bände angespielt; das gilt nicht nur von der Handschrift A, die Obrador zur Grundlage seiner Edition gemacht hat, sondern ebenso von dem Kodex E der Biblioteca Ambrosiana. Zwar wird zu Anfang des Werkes nichts von einem «volum» gesagt, aber zwischen Kapitel 102 und 103 heisst es «Acabat es lo primer volum» und «Comensa lo segón volum»<sup>27</sup> und zwischen Kapitel 226 und 227 «Acabat es lo segón volum» und «... comensam lo ters volum»<sup>28</sup>. Noch nachdrücklicher wird im letzten, dem 366. Kapitel auf die drei «volums» hingewiesen. Die eigentlichen

<sup>23</sup> E, fol. 497 c und fol. 537 b = ORL, VIII, 456 und 645.

<sup>24</sup> E, fol. 497 c = ORL, VIII, 456.

<sup>25</sup> ORL, II, XIV.

<sup>26</sup> E, fol. 1 a = ORL, II, 4.

<sup>27</sup> E, fol. 94 a = ORL, III, 237 und IV, 3.

<sup>28</sup> E, fol. 259 d und fol. 260 b = ORL, V, 483 und VI, 3.

Darlegungen des *Libre de contemplació* enden nämlich mit dem Kapitel 365, dessen Nachwort mit dem Satz beginnt: «Acabat es lo Libre de contemplació a gloria e a reverensia e a honor de nostre Senyor Deus»<sup>29</sup>. Hierauf folgt das vierteilige Kapitel 366 (entsprechend dem zusätzlichen Tag des Schaltjahres), wo einige Betrachtungen über den *Libre de contemplació* angestellt werden. Und da heisst es: «la qual bonea es, Sènyer, major e mellor en lo segón volum que en lo primer, e en lo ters volum que en lo segón», und kurz danach ganz ähnlich: «que lo segón volum sia major e mellor que lo primer, e lo ters volum sia major e mellor que lo segón»<sup>30</sup>. Etwas später wird nochmals auf «lo ters volum» hingewiesen<sup>31</sup>. Dies alles deutet darauf hin, dass eine Einteilung des ganzen Werkes in drei Bände schon im Original vorhanden gewesen sein muss, die allerdings mit dem von Ramon Llull im Prolog angegebenen inneren Aufbau des Ganzen nichts zu tun haben kann. Man muss vielmehr annehmen, dass das vom Autor selbst geschriebene (oder von ihm diktierte) Manuskript sich rein äusserlich über drei Bände erstreckte. Eine solche Einteilung ist von den Kopisten, sei es direkt —wie von Guillelmus Pagesii, dem ja, wie sich gezeigt hat, das Original als Vorlage gedient hat—, sei es indirekt, beibehalten worden, auch wenn ihre Handschrift nur einen Band umfasste; dies gilt mit Sicherheit von dem Kodex A<sup>32</sup>, wahrscheinlich aber auch von dem Kodex E, dessen beide Bände A 268 inf. und D 549 inf. ursprünglich wohl einen einzigen Band gebildet haben, da ihre Blätter durchnummeriert sind. Manuskripte sind ja häufig in späteren Zeiten neu eingebunden worden —das muss man gerade bei den beiden Bänden annehmen, da die Zahlen der Blätter und Kapitel oftmals weggeschnitten worden sind—, und bei einer solchen Gelegenheit hat man sicherlich das ganze Werk auf zwei Bände verteilt. Es zeigt sich sonach mit aller Deutlichkeit: die Handschriften E und A haben den gleichen Aufbau und schliessen sich insofern beide letztlich an das Original an.

Das Manuskript E der Biblioteca Ambrosiana weist gewisse Eigentümlichkeiten auf, von denen einige wenige hier behandelt werden sollen. Zunächst fällt auf, dass der palatale Nasal mehrfach mit *yn* (statt mit *ny*, wie sonst im Katalanischen üblich) wiedergegeben wird. Aus dem Inhaltsverzeichnis, dem Prolog und den Kapiteln 1-5 seien folgende Beispiele angeführt: *pertayn*, *estrayn*, *ayn*, *seyn* und *seyns*, ferner auch *engyn* (= *enginy*). In allen diesen Fällen ist *yn* aus-

<sup>29</sup> E, fol. 533 b = *ORL*, VIII, 624.

<sup>30</sup> E, fol. 533 c = *ORL*, VIII, 626 und 627.

<sup>31</sup> E, fol. 535 b = *ORL*, VIII, 635.

<sup>32</sup> Cf. *ORL*, II, 340, wo es in der Beschreibung heisst: «Es u n bell volum».

geschrieben. Häufiger wird jedoch das *n* durch ein Kürzungszeichen angedeutet, dessen Stellung nicht mit Sicherheit erkennen lässt, ob es sich um *ny* oder um *yn* handelt. Vielleicht darf man annehmen, dass auch in diesen Fällen *yn* gemeint ist; allerdings ist beispielsweise in der Überschrift von Kapitel 62 das Wort *linyatge* folgendermassen abgeteilt: *li* (1. Zeile) *yatje* (2. Zeile)<sup>33</sup>, was dagegen sprechen würde. Wie dem auch sei, *yn* als provenzalische Schreibung aufzufassen, wie es A. M. Badia i Margarit tut<sup>34</sup>, dürfte schwerlich zutreffen. Zunächst ist zu bedenken, dass der palatale Nasal im Provenzalischen zumeist mit *nh* wiedergegeben wird und sehr, sehr viel seltener mit *yn*. Dieses *yn* scheint wohl erst in einer verhältnismässig späten Zeit aufzutreten; so begegnet es bei Raimon Feraut, dessen Wirken etwa in die Jahre 1285-1300 fällt<sup>35</sup> und in dessen *Vida de Sant Honorat* sich Formen wie *conpaynia*, *conplaynia*, *compaynon*, *liynaie* etc. finden<sup>36</sup>. Andererseits kommt die Schreibung *yn* in einer Urkunde der Stadt Montblanc (Prov. Tarragona), die wohl aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts stammt, in den Wörtern *uiyna* (= *vinya*) und *ayn* (= *any*) vor, und sie entspricht genau derjenigen von *yl* für das palatale *ll*<sup>37</sup>. Niemand wird aber behaupten können, dass in einem Dokument, das an der Grenze des west- und des ostkatalanischen Dialektgebiets entstanden ist, ausgerechnet eine provenzalische Schreibung vorliegt. Sonach kann man sagen, dass *yn* e i n e der verschiedenen Möglichkeiten ist, das palatale *n* zu bezeichnen (neben *ny*, *nh*, *ign* etc.).

Bei dieser Gelegenheit sei auf die anderen Fälle kurz eingegangen, die von A. M. Badia i Margarit als provenzalisch angesehen werden<sup>38</sup>. Da wäre zunächst die Bewahrung des Diphthongen *au* an Stelle des häufigeren Monophthongen *o*. Badia muss selbst zugeben, dass Formen mit *au* im mittelalterlichen Katalanischen auch sonst vorkommen<sup>39</sup>, und in der Tat sind Wörter wie *audir*, *aur*, *causa*, *paubre*, *pauc* etc. nicht selten. Sogar in der von Obrador edierten Handschrift A begegnet beispielsweise *paubres*<sup>40</sup>. Da in den *Homilies d'Organyà* (Ende 12.,

<sup>33</sup> E. fol. 56 a.

<sup>34</sup> *Loc. cit.*, 122.

<sup>35</sup> Cf. Joseph Anglade, *Histoire sommaire de la littérature méridionale au moyen âge*, Paris 1921, 172.

<sup>36</sup> Cf. Carl Appel, *Provenzalische Chrestomathie*, 6. ed., Leipzig 1930, 43-44 (V. 7, 8, 16, 26); das dem Abdruck zugrunde liegende Manuskript dürfte erst nach 1300 geschrieben worden sein.

<sup>37</sup> Cf. Rudolf Brummer, *Eine altkatalanische Urkunde in Montblanc (Prov. Tarragona)*, *Orbis*, XVIII, Louvain 1969, 367-373, insbesondere 371-372.

<sup>38</sup> *Loc. cit.*, 122.

<sup>39</sup> *Loc. cit.*, 122, n. 102.

<sup>40</sup> *ORL*, V, 38.

Anfang 13. Jahrhundert) ebenfalls *causa, audir, pauc* vorkommen<sup>41</sup>, dürfte es sich eher um ältere als um provenzalische Formen handeln. Ebensowenig muss das intervokalische —s— (phonetisch z), wie es zum Beispiel in (*videre* >) *veser* statt *veer* vorliegt, eine provenzalische Eigentümlichkeit sein; die *Homilies d'Organyà* kennen ja auch *ozir* (neben *audir* und *odir*) statt *oir*<sup>42</sup>. Es soll hier weder auf die Lautentwicklung noch auf die mögliche Aussprache eingegangen werden; mit Sicherheit lässt sich aber wohl auf eine ältere Schreibung schliessen.

Endlich sei noch ein Wort über die Kasusflexion gesagt. Diese zeigt sich bei *Sènyer* —*Senyor, Deus*— *Deu* zu wiederholten Malen. Ob indessen bei *greus* in dem Satz «Cor si l'entrament que fan... en est mon es greus e doloros» am Ende von Kapitel 103<sup>43</sup> eine Rektus- bzw. Nominativform vorliegt, wie sie damals im Provenzalischen und Französischen noch lebendig ist, muss fraglich bleiben. Badia sieht hierin eine Spur der provenzalischen Flexion<sup>44</sup> —doch dürfte es sich eher um einen Schreibfehler handeln, den der Kopist begangen hat, um so mehr, als er kurz vorher in der Überschrift vor Beginn desselben Kapitels 103 auch ein -s zu viel gesetzt hat: «De la XXIII distincions qui tracta de veser...»<sup>45</sup> Im Fall von *greus* —*greu* könnte man dem Kopisten ein Versehen in besonderem Mass zutrauen, da er ja immer wieder zwischen *Deus* und *Deu* wechseln muss (übrigens ohne den Kasus jedesmal richtig zu unterscheiden). So kann ihm auch einmal ein *greus* in die Feder geraten sein; zudem fährt er kurz danach korrekt fort: «molt pus greu e pus doloros es... l'entrament que fan en l'autre segle».

Mit diesen Bemerkungen allgemeiner Art soll es sein Bewenden haben. Fassen wir zusammen:

1) Das katalanische Original des *Libre de contemplació* muss sich über drei Bände («volums») erstreckt haben, die jedoch mit der inneren Gliederung des Werkes nicht im Zusammenhang stehen.

2) Der Kodex E der Biblioteca Ambrosiana zu Mailand ist unmittelbar vom Original abgeschrieben worden.

3) Es ist wenig wahrscheinlich, dass Ramon Llull diese Arbeit selbst beaufsichtigt hat.

<sup>41</sup> Maurice Molho, *Les Homélie d'Organyà*, Bulletin Hispanique, LXIII, Bordeaux 1961, 194 (*causa* neben *coses*), 196 (*audi* neben *ozí, audid* neben *odid*), 197 (*audir, causa, pauc*), 198 (*audir*), 199 (*audir, audid*), 200 (*audir, audi* neben *odides, ozid*), 201 (*exaudi, audir*).

<sup>42</sup> Cf. n. 41.

<sup>43</sup> E, fol. 94 d; abgedruckt in *ORL*, V, 491.

<sup>44</sup> *Loc. cit.*, 122-123.

<sup>45</sup> E, fol. 94 a; abgedruckt in *ORL*, V, 488.

4) Man sollte den provenzalisierenden Charakter des Manuskripts E nicht überbewerten; eher ist in gewissen, zumeist graphischen Eigentümlichkeiten eine ältere Schreibung zu erkennen.

5) Die Handschriften E von Mailand und A von Palma de Mallorca weisen denselben Aufbau auf; offenbar hat E —ebenso wie später A— ursprünglich einen einzigen Band umfasst.

RUDOLF BRUMMER  
Mainz

## RESUMEN DEL PRECEDENTE ARTICULO DEL PROF. BRUMMER

El «Libre de Contemplació en Déu» debió de escribirse hacia 1272. El manuscrito más antiguo que de él se conserva (códice E de la Ambrosiana de Milán) fue terminado en julio de 1280 y es seguramente el más antiguo códice conservado de una obra de Ramon Llull. Para la edición Obrador hubo de servir de manuscrito básico uno de mediados del siglo XIV; pero en los últimos volúmenes de las Obras de Ramon Llull se recogieron variantes del códice más antiguo, del cual se dio también una descripción y se reprodujeron tres capítulos. Posteriormente ha sido citado el ms. E por diversos investigadores, pero no se le ha prestado suficiente atención, y alguno ni siquiera lo menciona. Dicho manuscrito duerme en la Ambrosiana sin haber obtenido más que una parte de la atención debida.

El profesor Brummer estudió en 1969 el manuscrito E y reseña detalladamente sus dos volúmenes, redactados por tres diversos copistas, el primero de los cuales es conocido por el nombre de Guillem Pagès. Se ha dicho que había copiado el códice bajo la supervisión del autor, pero esto resulta poco verosímil, si es cierto que Ramon Llull estuvo viajando por Oriente a partir de 1279 o 1280. En el folio 534 c el copista empieza un capítulo 367 a pesar de que el L. de Cont. debía constar de 365 o 366 capítulos, correspondientes a los días del año; y en otro pasaje escribe «librum consolationis» en vez de «contemplationis»: ambos detalles parecen oponerse a la existencia de una supervisión por parte del autor.

Guillem Pagès debió de hacer su copia directamente del texto catalán original. Según esto, el ms. de la Ambrosiana adquiere una importancia especial, háyase hecho o no bajo la supervisión del autor. Brummer estudia el significado de la división del L. de Cont. en tres volúmenes, que seguramente obedece a un criterio originario del autor independientemente de la distribución material de la obra en volúmenes para los diversos códices. Explica después ciertas particularidades del ms. E de la Ambrosiana, como las grafías del fonema ñ y la conservación del diptongo *au* y de restos de la declinación latina, sobre las cuales opina que no se trata forzosamente de provenzalismos sino de grafías catalanas arcaizantes.

## LA LUZ DIVINA EN LA GNOSEOLOGIA LULIANA

Se objetará: --Pues ¿no exige Lulio la luz de la fe y de la gracia de Dios para sus demostraciones racionales de los dogmas? ¿Y no ha dicho, reproduciendo *literalmente* el símil de las dos luces, de Abenarabi, que la luz divina desciende a iluminar la mente humana para que entienda los misterios?

Responderé a lo segundo, porque lo primero ha de ocuparnos más tiempo.

Repetidas veces ha alegado el Dr. Asín, como prueba de que Lulio es un imitador de Abenarabi, o de algún discípulo de éste<sup>1</sup>, que Lulio reproduce *literalmente* el símil de la luz recién apagada, que se enciende, si el humo de su pábilo llega a contacto con una luz encendida. Más detenidamente me entretendré en ello en otro lugar<sup>2</sup>, y quedará patente que ni hay reproducción literal, ni siquiera dicen lo mismo en el fondo ambos escritores; de modo que todo se reduce a coincidir en utilizar un mismo fenómeno físico para explicar cosas que, si no son totalmente diversas, tampoco pasan de ser parecidas. Baste aquí dejar sentado que Abenarabi explica cómo la luz divina desciende a la mente humana; mientras Lulio, sin ocuparse para nada de la luz divina, dice cómo la razón humana desciende y asciende. «Así —dice Lulio— el entendimiento desciende a entender las demostraciones que las criaturas dan de sí mismas, para que el entendimiento pueda entender a Dios y sus obras; es decir, desciende, contra su natural apetito, para poder ascender, que es lo propio suyo»<sup>3</sup>. Por lo tanto, el texto, como todo el contexto, se refiere a la capacidad de la mente humana para entender a Dios, sin que haya ni leve alusión a la luz divina. Y así, esta objeción carece en absoluto de valor.

No así la primera. En efecto, Lulio repite hasta la saciedad que no se pueden demostrar ni entender racionalmente los misterios cris-

---

<sup>1</sup> ASIN. — *La Psicología según Mohidín Abenarabi*; III, *Psicología Mística*; pág. 62. — ID. *Abenmasarra y su Escuela*; pág. 159. — ID. *El Islam cristianizado*; pág. 219.

<sup>2</sup> *N. de la d.*—D.m., se publicará el estudio.

<sup>3</sup> *Mirandarum*, L. I. cap. 34.

tianos sin la luz de la gracia, sin la luz de la fe. En esto sí que exige, no ya tan sólo admite, divina iluminación. Y alguna vez lo expresa con bellísimas frases, como en el siguiente pasaje, que no me resisto a copiar, y cuya profunda doctrina, tan poéticamente expuesta, no atribuyo a la vida mística, sino a la natural filosofía; es decir, a las luces con que la revelación ha enriquecido los naturales conocimientos humanos, para que al pasar el punto trascendente, mediante el cual la humana inteligencia se eleva de las intelectualidades creadas a las increadas, partiendo de las criaturas, trascienda sobre ellas para conocer al Creador. Dice así: «Iluminó el amor el nublado que se interpone entre el amigo y el Amado; y lo puso tan luminoso y resplandeciente como la luna en la noche, la estrella en el alba, el sol en el día, y el entendimiento en la voluntad; y por aquel nublado tan resplandeciente se hablan el amigo y el Amado»<sup>4</sup>.

Pero, adviértase bien, esa divina iluminación 1.º) no interviene en la función cognoscitiva humana más que cuando se trata de la intelección de los divinos misterios; jamás la exige Lulio para la de las verdades de orden puramente natural y su científica demostración; 2.º) no cambia substancialmente la función psicológica humana, que se desenvuelve según su propia naturaleza, de suerte que el entendimiento adquiere y propone esas demostraciones de los misterios «según su natural entender, con el que entiende los entes inteligibles, pues no puede entender contra su naturaleza de entender, como la potencia visiva no puede ver contra su naturaleza de ver»<sup>5</sup>; y 3.º) manifiestamente no se trata de ciencia ni de sabiduría infusas, puesto que no sólo los dedicados al apostolado de esas demostraciones han de ser «muy entendidos en Teología y Filosofía»<sup>6</sup>, sino también el mismo Lulio confiesa que «con largo tiempo y estudio ha trabajado» en uno de los libros de tales demostraciones<sup>7</sup>; y además, por la alteza y dificultad de los misterios, exige en quien se aplique a entenderlos que «con todas las fuerzas del entendimiento y del alma se dé a ello»<sup>8</sup>, y «que sea ilustre por la nobleza del entendimiento, concedor, por la filosofía, de los secretos de la naturaleza, y muy docto en ciencias»<sup>9</sup>.

¿Qué luz es, pues, y qué iluminación, ésa de la gracia y de la fe, para atender y demostrar los misterios, y qué intervención tiene, según Lulio, en la natural función cognoscitiva? Vale la pena de estu-

<sup>4</sup> *Amigo y Amado*, vers. 123; Ed. Galmés, pág. 396.

<sup>5</sup> *Disputatio fidei et intellectus*. — Prol. n. 3.

<sup>6</sup> *Ibid.*, Part. I, n. 2.

<sup>7</sup> *De XIV articulis Sacrosanctae Rom. Cath. Fidei*, último párrafo de la obra.

<sup>8</sup> *De Gentili et tribus sapientibus*; L. III, prol.

<sup>9</sup> *Lib. super Ps. Quicumque vult*, n. 13.

diarlo; aunque desde luego ya se ve que hay que descartar toda idea de iluminismo *ixraquí*.

Procede primero recoger y valorar las diversas frases que emplea Lulio.

Hay que dejar a un lado ciertas expresiones que por vagas y generales no pueden ofrecernos elementos de juicio; por ejemplo: «La fe es iluminación del entendimiento»<sup>10</sup>; «Los santos hombres religiosos y seglares... que por la sagrada doctrina son iluminados...»<sup>11</sup>; «A la vista sensual y a la luz intelectual es demostrable el gran error de los gentiles e idólatras, que están en tinieblas, por las cuales van a perdurables penas, por faltarles la luz de la fe y del entendimiento, iluminado por Aquel que es iluminación de la verdad, de Quien los infieles reciben beneficio en la presente vida; y así, como sea muy conveniente a los fieles cristianos beneficiados e iluminados por El, que es fuente y lumbre de vida perdurable, que ayuden y acorran a sus semejantes», etc., etc.<sup>12</sup>. Estas frases, que coinciden con la de Santo Tomás: «La lumbre de la fe hace ver las cosas que se creen»<sup>13</sup>, no revelan influencia alguna en la demostración racional de los misterios.

Igualmente nos son inservibles algunas frases que expresan iluminación por influjo externo humano; como p.e.: «Si vosotros, cristianos, tenéis la luz de la verdad, que pueda arrojar de mi corazón las tinieblas, y si podéis iluminar mi entendimiento con la luz de la verdad, os suplico que por piedad queráis iluminarme»<sup>14</sup>.

Tampoco interesan para nuestro estudio muchas frases en que luz e iluminación no tienen alcance de iluminación divina, sino significado metafórico de orden puramente natural; por ejemplo: «Entre la verdad y la falsedad hay contrariedad; mas la verdad tiene concordancia con el ser y con la claridad, pero la falsedad, con la privación, las tinieblas y el no ser. Y por eso Dios ordenó y quiso que la verdad tuviera lumbre y prerrogativa sobre la falsedad, que es contraria a la verdad; y por tanto, si Dios no hubiese ordenado que la verdad se antepusiese a la falsedad, y tuviese lumbre por la cual el humano entendimiento fuese iluminado para conocer la verdad de las cosas, y la falsedad que se opone a la verdad», etc., etc.<sup>15</sup>.

Asimismo: «la virtud de Dios es la fuente de lumbre del humano entendimiento»<sup>16</sup>. «Así como la potencia sensitiva tiene naturaleza de

<sup>10</sup> *De XIV Articulis...*; Prólogo.

<sup>11</sup> *De Gentili et tribus sapientibus*. — In fine. Petitio Raym.

<sup>12</sup> *Mirandarum*. Lib. II, Prol.

<sup>13</sup> S. TH. 2. 2.ªe, Q. 1, a. 4, ad 3.

<sup>14</sup> *Lib. de quinque sapientibus*. — Prol.

<sup>15</sup> *Ibid.* Prólogo, hacia el fin.

<sup>16</sup> *Mirandarum*. — L. I, p. I.

engrosar y embotar al hombre el ingenio, así la potencia racional tiene naturaleza y propiedad de adiestrar al hombre e iluminar su ingenio y su conocimiento»<sup>17</sup>. «Manifiesta cosa es que el entendimiento ilumina la voluntad»<sup>18</sup>. «El entendimiento humano ha sido elevado muy alto por la iluminación de la fe, la Sagrada Escritura y la filosofía»<sup>19</sup>.

Las que nos interesan, son aquellas frases en que las expresiones luz de fe o gracia de Dios significan un influjo directo de Dios sobre nuestra inteligencia, ya sea que se prescindiera de atribuirle carácter sobrenatural, ya sea que se le dé ese carácter; y *por regla general* entiendo en este segundo sentido la palabra gracia.

Veamos algunas expresiones del primer tipo de esta clase, es decir de influjo de Dios sin expresar sobrenaturalidad.

1) «Entendimiento y luz de sabiduría convienen en entender; y fe e ignorancia convienen en creer...; y como Dios y mayoría y perfección convienen entre sí, y El ha querido y ordenado en algunos hombres que el error sea destruído por la luz de la fe, mucho más ha querido y ordenado que el error sea destruído por la luz del entendimiento iluminado por luz de la Sabiduría Suprema»<sup>20</sup>.

2) «Dios ha dado al hombre dos manos para que la una ayude a la otra; y ha dado al hombre dos luces, luz de fe y luz de entendimiento; por lo tanto, si el hombre no puede tener luz de entendimiento, tenga luz de fe, y crea lo que no puede entender»<sup>21</sup>.

3) «Como el cuerpo recibe perfección por el alma, así el entendimiento recibe del Supremo Bien perfección por la cual entiende lo infinito más allá de lo finito que él alcanza... como el cuerpo por los cinco sentidos particulares tiene sus virtudes más nobles por razón del alma, y usa de las cosas corporales que están fuera del cuerpo, así el entendimiento iluminado por el Supremo Bien entiende más allá de lo que por sí mismo tiene, o sea, el Bien infinito en su bondad, grandeza, eternidad, etc.;... el entendimiento, que es finito, dentro de sí mismo entiende al infinito por la luz y el auxilio que le presta el Bien Supremo, haciéndose objeto del alma justa que medita en El, entiende y ama al infinito en bondad, grandeza, etc.»<sup>22</sup>.

4) «Demuéstrase que Dios en quienes quiere y cuando quiere, mueve en el entendimiento el entender de la potencia al acto, entendiendo el entendimiento los Artículos; porque así como la forma es movida por el motor a objetos mayores y menores, así Dios, que es

<sup>17</sup> *Contempl.* Cap. 216, n. 17.

<sup>18</sup> *Mirandarum*, L. I, cap. 39.

<sup>19</sup> *Mirandarum*, L. III, Prol.

<sup>20</sup> *Mirandarum*, L. I, cap. I.

<sup>21</sup> *Doctrina Pueril*, cap. 52, n. 6.

<sup>22</sup> *Mirandarum*, L. II, cap. 40, n. 11.

el mayor y Supremo motor, mueve el entendimiento a entender los Artículos, que son para él mayorés y más nobles objetos de entender que cualesquiera otros objetos»<sup>23</sup>.

5) «Hemos sido dirigidos para acabar este libro por la divina luz e iluminación»<sup>24</sup>.

Y a continuación véanse otras del segundo tipo:

6) Va a dar demostración de los misterios «mediante el auxilio de Aquel sin el cual nada bueno creo haber sido hecho»<sup>25</sup>.

7) Se propone demostrar los dogmas «con el patrocinio y la gracia del Altísimo»<sup>26</sup>.

8) «El hombre, por la gracia de Dios, tiene posibilidad de entender los Artículos»<sup>27</sup>.

9) «El Arte y la doctrina con que en esta prueba e investigación hemos de proceder, lo tenemos del *Arte demostrativa* y del *Arte compendiosa* de hallar la verdad; pero contando con la gracia y auxilio de Dios Nuestro Señor»<sup>28</sup>.

10) «El alma tiene posibilidad de entender los Artículos, usando la luz del entendimiento iluminado por la luz de la gracia y por necesarias demostraciones que significan al entendimiento a Dios y sus obras; porque el alma que cree los Artículos, no los cree con otra luz sino con la que recibe de Dios, luz de su entendimiento, y con las demostraciones que las criaturas ofrecen al entendimiento, para que pueda entender a Dios y sus obras»<sup>29</sup>.

11) «De la luz de la fe que cree en la Trinidad, desciende influencia al entendimiento para que sea iluminado con tal luz por la cual la Suprema Trinidad se demuestre por razones necesarias»<sup>30</sup>.

12) «No podemos alcanzar la verdad de los Artículos de la Fe sin la lumbre de la gracia de lo alto; por la cual lumbre paso del creer al entender»<sup>31</sup>.

13) Para comprender las razones necesarias, es preciso que el hombre ilumine su entendimiento con la luz de la fe, partiendo de la base de que es posible la Encarnación del Hijo de Dios»<sup>32</sup>.

14) Por la luz de la fe se eleva el entendimiento a entender;

<sup>23</sup> *Mirandarum*. — L. I, cap. 30.

<sup>24</sup> *Mirandarum*; último párrafo.

<sup>25</sup> *Super Ps. Quicumque vult...*, Pról.

<sup>26</sup> *Principiorum Theologiae*. De prólogo.

<sup>27</sup> *Mirandarum*, Pról.

<sup>28</sup> *De XIV Articulis...* D. I, p. I.

<sup>29</sup> *Mirandarum*, L. I, cap. 30.

<sup>30</sup> *Mirandarum*, L. IV, cap. 13, n. 1.

<sup>31</sup> *Disputatio fidei et intellectus*. Part. I, n. 9.

<sup>32</sup> *Mirandarum*, L. IV, pról.

porque así como la luz va delante para mostrar el camino, así la fe va delante del entendimiento. Si quieres, pues, tener entendimiento sutil, no seas incrédulo; cree para que pueda tu entendimiento subir tan alto que entienda lo que la fe ilumina<sup>33</sup>.

15) Dios tiene infinita elevación sobre el entendimiento; pero así como por la luz de la gracia la fe alcanza algunas verdades, así por la misma luz puede el entendimiento alcanzar algunas verdades divinas<sup>34</sup>.

16) «Dice la fe: —Es imposible que el entendimiento sin su instrumento se extienda más allá de sus términos; su instrumento son los primeros principios, que no se extienden sino al sentido y a la imaginación; luego no puede alcanzar la divina Trinidad. Dice el entendimiento: —Eso valdría si no se contase con el divino instrumento, o sea la luz de la gracia»<sup>35</sup>.

He ahí casi todos los textos en que Lulio expresa la intervención de la luz divina en nuestros conocimientos científicos; prescindiendo de los que están bien representados por algunos de los aducidos; no creo haber dejado ninguno que ofrezca algún matiz de importancia.

De esos textos tenemos que deducir el pensamiento de Lulio y ver si da a esa divina iluminación el valor de elemento substantivo a la función natural cognoscitiva humana, o sólo de perfección accidental, únicamente necesaria como causa de que la intelección racional alcance objetos superiores a sus fuerzas naturales.

Estudiemos, siquiera sea brevemente, los textos transcritos.

En los pasajes 1) y 2) expresa, como en muchos otros lugares, la irreductible contraposición entre entender y creer; en igual sentido luz de fe a luz de entendimiento; son dos manos diversas, aunque mutuamente se ayuden; téngase esto presente; pero adviértase que, si en estos textos llama luz de la gracia a la luz de entendimiento por contraposición a la luz de la fe, en otros (véanse los 10) y 15) llama luz de la gracia tanto a la que se da para creer como a la que se da para entender.

Por el texto 3) se ve que es luz que perfecciona la facultad racional dándole alcance superior al que el hombre tiene para conocerse a sí mismo. ¿Elevación intrínsecamente sobrenatural? ¿Perfección dentro de los límites naturales, como es la que el alma da a los sentidos, o como la que ampliase el alcance de una inteligencia infantil elevándola al grado de conocimiento de edad madura? No lo expresa Lulio. Pero desde luego, como se ve por el texto 9), no substituye el natural

<sup>33</sup> *Doctrina Pueril.* — Cap. 52, n. 3.

<sup>34</sup> *Disputatio Fidei et intellectus*, Pról. n. 10.

<sup>35</sup> *Ibid.*, n. 11.

modo discursivo humano. Cuando dice que el Bien supremo *se hace objeto* del alma, no se refiere a visión alguna ontológica; creer lo contrario sería desconocer la doctrina de Lulio, que tantas veces rechaza que tengamos en esta vida visión inmediata de Dios; *hacerse objeto* del alma no quiere decir sino dar al alma conocimiento, por las verdades de la fe, de cómo es Dios en sí, es decir, infinito en bondad, grandeza, etc.; lo cual, una vez sabido por la fe, estudia el entendimiento trascendiendo sobre sí mismo.

En los textos 4) y 12) dice que esa luz es una moción para pasar de la potencia al acto de entender los misterios, y de creerlos a entenderlos; en el texto 4) no expresa si esa moción es de orden natural, como la que conduce a entender los objetos menores; pero en el 12) expresamente la llama gracia de lo alto, calificativo que interpreto en el sentido de que es moción sobrenatural. Desde luego es evidente que se trata de un elemento ajeno y superior a la facultad cognoscitiva; aunque actúe dentro de ella, porque el acto del motor en el movido es el movimiento.

Los textos 5) y 6) nada nos explican, pero confirman que ese auxilio e iluminación son elementos provenientes de afuera, excitantes o coadyuvantes, pero no parte esencial de la función natural psicológica. El número 6), de por sí, no indica gracia sobrenatural; pero por parecerme eco de aquellas palabras de S. Agustín «*illam vera gratiam Dei sine qua nihil boni possumus facere*»<sup>36</sup>, que indudablemente son de sobrenatural auxilio, las he incluido en el segundo grupo.

El número 7) es interesante, a pesar de su aparente insignificancia; porque si bien dice esas palabras al principio del libro, luego en todo el resto del mismo, a pesar de consagrarse a demostrar por el Arte la unidad y trinidad de Dios, la Encarnación, etc., no vuelve a mentar siquiera ni la luz ni la gracia de Dios; por el manejo del Arte lo prueba todo; únicamente en la Dist. VIII dice que para adquirir este conocimiento es necesario que el entendimiento humano tenga *noticia* de las operaciones divinas sobrenaturales (*Tertia conditio*); esa noticia es lo menos que puede dar la luz de la fe, y gráficamente la describe el texto 14).

Debemos fijar nuestra atención en el último grupo de textos —9) - 16)— que son los que más aclaran el pensamiento luliano.

Importantes son los números 9) y 10), que enseñan que la demostración de los misterios es rigurosamente discursiva, como lo es todo el Arte luliano; no basta, sin embargo, el natural discurso, y se requiere también «la gracia y el auxilio de Dios», «la luz del entendimiento iluminado por la luz de la gracia»; tanto quien cree en los

<sup>36</sup> S. Agust. — *De haeresibus*, n. 88. — ML. 42, 48.

misterios como quien los entiende, lo hace «con la luz que recibe de Dios», aunque el segundo necesite además percibir «las demostraciones que las criaturas ofrecen al entendimiento para que pueda entender a Dios y sus obras». Concurren, pues, a la forja de la demostración del misterio el raciocinio elaborado sobre las realidades externas, y la luz de la gracia.

Esta «luz de la gracia» lo mismo puede ser «luz de la fe» que «luz del entender»; es como un concepto genérico que se salva en dos especies; éstas son las que no se confunden una con otra; cotéjense los textos 1) y 2) con los 10) y 15); en el 15) dice que por la luz de la gracia alcanza la fe algunas verdades y por la misma luz puede el entendimiento entenderlas.

Esa luz de la gracia es «el divino instrumento» que en la demostración de los misterios equivale a lo que en el orden de las demás demostraciones son los primeros principios —texto número 16)—<sup>37</sup>.

Ese divino instrumento ¿lo es tan sólo la luz del entender o lo es también la luz de la fe? Claramente se ve que lo son las dos; porque la fe es, según Lulio, «iluminación del entendimiento»<sup>38</sup>; no, ciertamente para entender los misterios y poderlos demostrar, pues para eso se requiere la «luz del entender», sino en el mismo estricto sentido en que Santo Tomás decía: «la luz de la fe hace ver las cosas que se creen»<sup>39</sup>; y esa iluminación que da la fe es previa y necesaria para la demostración, porque «así como la luz va delante para mostrar el camino, así la fe va delante del entendimiento» —texto 14)—; la fe, pues, descubre y muestra el objeto de la futura demostración; da la base segura de su posibilidad —número 13)—; y de esa luz de la fe desciende influencia al entendimiento para que sea iluminado con la luz del entender —número 11)—.

En resumen: Para entender y demostrar los misterios se necesita que Dios auxilie e ilumine el entendimiento —números 1), 8), 9), 10), 16)—; esta iluminación consiste en un perfeccionamiento de la facultad cognoscitiva humana que le permite tomar por objeto de su estudio al ser infinito, a pesar de ser ella finita —3)—; es una moción divina de la potencia al acto de entender —4) y 12)—; no destruye ni eclipsa, antes al contrario requiere el natural raciocinio humano —9), 10)—; no es la iluminación de la fe, que se da para creer —1), 2)—; pero depende de ella como de requisito previo

<sup>37</sup> Estas palabras de Lulio recuerdan estas otras de Santo Tomás: «Sicut homo per naturale lumen intellectus assentit principiis, ita... per lumen fidei divinitus ir-fusum homini, homo assentit his quae sunt fidei» (2.<sup>a</sup> 2ae, Q. II, a. 3, ad 2).

<sup>38</sup> *De XIV Artic. fidei*, Prólogo.

<sup>39</sup> S. TH., 2.<sup>a</sup> 2ae, Q. I, a. 4 ad 3.

—13), 14)— mediante cuya influencia se recibe —11)—. Es, pues, una ilustración sobrenatural, ya excitante ya adyuvante, cuya explicación hay que buscar no en tratado alguno filosófico de gnoseología, sino en uno teológico *De Gratia Christi*, lo mismo que la del *lumen fidei*.

Véase a qué queda reducido el pretendido iluminismo luliano: a que igual que exige la luz de la fe para creer los misterios, exige también la gracia de sobrenatural ilustración para entenderlos. Más funesto que el semipelagianismo, que ponía el *initium fidei* independiente de la gracia y anterior a ella, sería el racionalismo que admitiese la posible intelección de los misterios, aun supuesto el conocimiento de ellos por los enunciados de fe, sin sobrenatural ilustración divina. Ese error previene Lulio, y por eso insiste tanto en que es necesario el divino auxilio de la gracia; como antes habían insistido San Anselmo y San Agustín, y con las mismas palabras.

Sacar por eso a Lulio de la teología católica y clasificarlo en la de los iluminados *ixraquies*, es pura e insostenible arbitrariedad.

Pero para aclarar más aún el pensamiento luliano hagámonos dos preguntas y busquemos en las obras de Lulio la contestación.

1.<sup>a</sup>) ¿Qué influencia es esa —texto número 11)— que de la luz de la fe desciende para que el entendimiento sea iluminado por la luz del entender?

2.<sup>a</sup>) ¿Cómo contribuye la fe a la intelección de los misterios?

A la 1.<sup>a</sup>) encontramos respuesta en el mismo lugar de donde he tomado el texto número 11); después de aquellas palabras pasa Lulio a concretar y aclarar su pensamiento y hasta con curiosos detalles psicológicos nos explica en parte a qué influencia se refiere. Recuerda lo que los judíos dicen de su *Talmud*, o sea, que las semejanzas y ejemplos que contiene, exaltan la inteligencia; y luego añade Lulio que así también «la mayor fe es causa de que más fácilmente sea iluminado el entendimiento, pues por la mayor fe se fortifica más para entender, y cuanto más entiende más proporcionado está para considerar el sumo Bien por la inteligencia, como la voluntad por la benevolencia»; que es como decir que la adhesión, fruto de la fe, a la verdad creída, así como hace que la voluntad se aficione a ella, da también al entendimiento hábito de pensar y discurrir sobre ella, con lo que se aguza y fortalece para entenderla<sup>40</sup>. Y en el número siguiente profundiza aún

<sup>40</sup> La excitación que produce la fe en el entendimiento moviéndole a discurrir. la expresa Santo Tomás así: «In fide est assensus et cogitatio quasi ex aequo. Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed ex voluntate. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur qui est visio alicujus intelligibilis, inde est quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et inquisitionem de his quae credit, quamvis firmissime eis assentiat; quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum» (ST. TH. De Veritate, Q. 14 a. 1).

más, dando una sutil nota psicológica, que no es al fin y al cabo sino aplicación de su doctrina de los puntos trascendentes. La representación de lo sensible, hecha al entendimiento por la imaginativa del racional, es más noble que la que hace la fantasía de los irracionales, y por eso aquel puede, y éstos no, imaginar formas artificiales; por este ejemplo se comprende que haya todavía un grado mayor de nobleza, el cual supera a la imaginación racional, y no se alcanza sino trascendiendo sobre ella y contrariando las representaciones que, tomadas de los seres materiales o de los finitos, ofrece la imaginativa cuando el entendimiento discurre sobre seres espirituales o sobre el Ser infinito. Mientras más se habitúe el entendimiento en contrariar y mortificar así la fantasía más se educa y fortalece para trascender sobre ella y ejercitar su propia virtud intelectual; ahora bien, la fe nos afirma verdades que repugnan a la imaginativa; al adherir el entendimiento a ellas, venciendo a ésta, «por la mortificación que hace en sí mismo en la fantasía por la luz de la fe, adquiere tanto mayor mérito cuanto mayor es la mortificación, y el entendimiento está más proporcionado para salir de la fantasía y desnudarse de ella y exaltarse sobre ella, y abandonar el objeto del cual ha tomado la fantasía una falsa especie; y cuanto más el entendimiento se exalta y se remonta sobre la fantasía y sobre la imaginativa, tanto más fuertemente hace uso de su virtud operativa; por la cual virtud se dispone a entender al supremo Bien como conviene»<sup>41</sup>. Así influye la luz de la fe disponiendo al entendimiento para recibir la luz divina de la gracia de entender.

A la 2.<sup>a</sup>) pregunta ya da respuesta Lulio en los citados textos 13) y 14); pero aduciré otros pasajes. La fe contribuye a la intelección de los misterios aportando de hecho el objeto, aunque sólo conocido por autoridad; y si se quiere, aun menos: suponiendo sólo que es posible que sea verdad, aunque con suposición positiva, no meramente dubitativa. Así Lulio dice: «Si quieres entender lo que crees supón que es posible que sea verdad, pues si lo supones tienes fe, ya que la suposición se hace por la fe, y por ella se eleva el entendimiento a entender; mas si no loquieres suponer, injurias a la intención por la cual es la fe»<sup>42</sup>. Y en otra obra: «Como la imaginación presenta al entendimiento el objeto sensitivo ausente, así la fe ofrece la verdad superior a cuanto da de sí lo sensitivo. El entendimiento investiga sobre verdades que supone, porque se las da la fe, y discurre sobre ellas no como comprendiéndolas, sino como aprehendiéndolas; y así pasa de creerlas a entenderlas, y queda la fe en hábito para volver a estar en acto si, perdida la intelección de aquellas, vuelve a creerlas. «No hacen

<sup>41</sup> *Mirandarum*, L. IV, cap. 13, nn. 5 y 6.

<sup>42</sup> *De prima et secunda intentione*, Cap. De Fide, hacia el fin.

esto algunos filósofos, que nada suponen de las verdades de Dios según la fe, sino se atienen tan sólo a la que pueden alcanzar según algunos significados naturales representados por la criatura; y así muchas veces se engañan por el impedimento de la sensitiva y de la imaginativa<sup>43</sup>. La fe mueve el entendimiento a entender; y bajo ese aspecto la fe y la intelección permanecen en un mismo sujeto respecto de un mismo objeto, pero no simultáneamente, sino sucesivamente, «Sicut in cursu in quo movens et mobile sunt permanentes successive»<sup>44</sup>. Tu, fe, —pónese en boca del entendimiento en otro lugar— eres preparación y disposición por la cual yo soy dispuesto por Dios a cosas altas; por lo cual, en lo que yo por ti supongo creyendo que lo puedo alcanzar te conservo en hábito; y cuando entendiendo subo al escalón en que tú estás, tú creyendo subes a otro escalón más alto sobre mí; porque como el aceite flota sobre el agua, así tú habitas siempre sobre mí; y la razón de esto es que tú tienes más fuerza para subir en todo suponiendo, porque no trabajas, que yo, que cuando subo entendiendo, trabajo»<sup>45</sup>.

La fe presentando en la altura las verdades superiores a las fuerzas de la razón, excita éstas y las empeña en alcanzar tales verdades y en invocar a Dios para que le dé gracia con que las pueda entender. «Así como un hombre que emplea la totalidad de sus fuerzas en levantar una carga, y las empeña todas en poderla llevar, así, Señor, por gracia vuestra, mi alma se da tan fuertemente a pensar día y noche en vuestras propiedades y atributos, que agota toda la fuerza de su pensamiento y llega más allá de los confines fuera de los cuales no basta su poder. Vuestro servidor, Señor Dios, os ruega y os adora y os pide con todas sus fuerzas la merced de que extienda a sus confines, para que por esa dilatación y ensanchamiento de ellos crezca y multiplique, su gloria y su virtud»<sup>46</sup>. ¿Qué función atribuye Lulio a la «luz del entender»?

Hemos visto cómo explica Lulio la influencia de la luz de la fe en la intelección de los misterios. Ahora bien,

a) ¿qué función atribuye a esa gracia o auxilio de Dios que llama «luz del entender»?

b) ¿Cómo actúa esta luz?

c) ¿De ciencia infusa?

a) Ante todo hay que excluir toda visión inmediata, toda intuición directa de Dios y de sus atributos; reiteradamente lo dice Lulio:

<sup>43</sup> *Declaratio Raymundi per modum dialogi*, Cap. 16, casi al principio.

<sup>44</sup> *De Convenientia quam habent fides et intellectus in objecto*. Part. II, párrafo final.

<sup>45</sup> *Disputatio intellectus et fidei*, Cap. II.

<sup>46</sup> *Contempl.*, Cap. 168, 17, 18.

sólo en la eterna beatitud podremos conocer a Dios *immediate*; en esta vida, sólo *mediate*; es demostrable por medio de las cosas intelectuales. Cuando el entendimiento discurre acerca de Dios teniendo como medio las cosas sensuales, está más cerca de la ignorancia que cuando entiende sin medio las cosas sensuales (como cuando distingue lo blanco de lo negro, y el todo y la parte); el entendimiento está más próximo a la duda cuando entiende *cum medio* que cuando entiende *immediate*, que está lejos de toda duda; y así, dice, si hay mérito en creer por fe también lo hay en entender con medio, y aún más, pues «mayor esfuerzo ha de aplicar el entendimiento para entender los artículos que para creerlos»<sup>47</sup>. Mientras el alma está en vía ratiocina acerca de Dios; lo entiende mediante verbo concebido y formado de semejanzas de Dios, de suerte que no alcanza a Dios pero alcanza sus semejanzas<sup>48</sup>. Este ratiocinio es el mismo natural humano, aunque la gracia lo eleve a alcance sobrenatural; ya antes hemos visto cómo Lulio dice que al demostrar los misterios la inteligencia procede «según su natural entender, con el que entiende los entes inteligibles, pues no puede entender contra su naturaleza de entender, como la potencia visiva no puede ver contra su naturaleza de ver»<sup>49</sup>. Es lo mismo que de la luz de la fe enseñaba la escolástica; así decía Ubrice de Estrarburgo: «la fe perfecciona el natural entendimiento según el modo que le es connatural»<sup>50</sup>.

¿Qué hace, pues, la gracia del entender? Ya hemos visto al final del número anterior lo que el alma, bajo la luz de la fe y ansiosa de entender, pide a Dios: que dilate y ensanche los confines de su potencia intelectual; que aumente su capacidad; que fortifique sus alas para remontarse a alturas mayores que las naturales. Lo mismo que antes nos dijo el texto número 3). Ese perfeccionamiento, agrandamiento y elevación de la inteligencia es lo que da la luz sobrenatural.

Léanse los capítulos 171 y 172 del *Libro de Contemplación en Dios* y se verá cómo todo lo que se emplea en el conocimiento de las cosas sobrenaturales son las facultades naturales, aunque partiendo de la base de los datos de fe y con la gracia divina que eleva la inteligencia; todo es imaginar, pensar, inquirir ratiocinando con voluntad y empeño, pero ajustadamente a la naturaleza superior del objeto, que conocemos por la fe y sin perder nunca de vista los objetos naturales, que estorban, sí, para subir, pero guían para no delirar; «quienquiera

<sup>47</sup> *Mirandarum*, L. I, cap. 45.

<sup>48</sup> *Quaestiones per Art. Demonstr. solubiles*, Q. 55; Edic. Moguntina, t. IV, pág. 76.

<sup>49</sup> *Disput. fidei et intellectus*. — Prólogo, n. 3.

<sup>50</sup> ULRICUS STRABURGEN. — *Summa de Bene*, L. I, trat. II, cap. 2.

—dice— buscar y saber las cosas que están fuera de la naturaleza y no van por curso natural, debe necesariamente mover su pensamiento y su imaginación y su entendimiento y su cogitación y su memoria y su voluntad de las cosas naturales, y con las facultades y sentidos del alma tratar de las cosas que están fuera de los límites de la naturaleza. Porque si yo no apartase los sentidos y facultades de mi alma de las cosas sensuales naturales, y las subiese a las cosas intelectuales no naturales, ya no podría mi alma buscar las cosas que están fuera de los términos de la naturaleza; porque las cosas sensuales naturales embarcan el alma del hombre para buscar aquellas otras. Empero así como por un lado el alma es embargada por las cosas sensuales, así por otro lado es dirigida por ellas»<sup>51</sup>.

En el Cap. 168 de la misma Obra había explicado la natural limitación de la inteligencia humana, cuyos confines son elásticos y dilatables, ya con medios humanos (el empeñado estudio, la meditación, etc.), ya con la gracia de Dios.

b) No he encontrado en las obras de Lulio más pormenores psicológicos de la acción de la gracia iluminativa; lo cual no es decir que no los haya; pero ciertamente serán aplicables a ella, como efecto mínimo, los que da Lulio acerca de la ilustración de los ángeles a los hombres, advirtiendo, como él repetidas veces dice, igual que Santo Tomás y los escolásticos de todos los tiempos, que la acción angélica no puede penetrar en las recónditas intimidades del alma, a las que sólo llega y en las que sólo actúa directamente Dios.

Formúlase Lulio la pregunta de si puede el ángel, sin tomar cuerpo, enseñar e iluminar al hombre<sup>52</sup>; y responde que sí, y de dos modos: «Como ángel habla con otro y lo ilumina, sin cuerpo, así el alma del hombre, que es substancia espiritual, puede recibir del ángel iluminación y mediante ella tener ciencia y doctrina». Y añade por vía de símil: como en el triángulo cada ángulo participa con los otros, así por la participación del ángel y el alma y del cuerpo y el alma, el ángel y el hombre pueden participar, aunque el ángel no asuma cuerpo. El ángel por especies ya innatas ya adquiridas «puede entender el movimiento de lo sensitivo, y por éste el movimiento u operación de la imaginativa; el ángel puede aumentar, disminuir o mudar la especie que la imaginación ha recibido y representar al entendimiento; por esta representación el hombre recibe del ángel luz y doctrina»; porque ocurre con frecuencia que la imaginación humana vaga al acaso y sin fijeza; mas interviniendo la acción angélica sobre los ele-

<sup>51</sup> *De Contempl.*, Cap. 172, nn. 4 y 5.

<sup>52</sup> *Disputatio Eremitae et Raymundi*, Q. 72. — Véase la misma doctrina en *De Contempl.*, Cap. 152, dedicado a describir el influjo psíquico de los ángeles, buenos y malos, en el hombre.

mentos fisiológicos, modifícase la función imaginativa y por ende la intelectual; y por esa influencia del ángel va llevado el entendimiento de objeto en objeto, y es excitado con fuerza y eficacia para entender algo que ni entendía ni procuraba entender.

Enseña Lulio en eso lo mismo que Santo Tomás, que también admite dos modos de iluminación angélica en los hombres, aunque hay tomistas que al explicar al Maestro dan de lado uno de ellos, es a saber al de acción directa del espíritu sobre el alma. «Como los ángeles inferiores son iluminados por los superiores, así los hombres, que son inferiores a los ángeles, son iluminados por ello». Y después de explicar esta iluminación 1.<sup>o</sup>) por confortación del entendimiento inferior, y 2.<sup>o</sup>) por presentación de semejanzas sensibles, termina: «Y según estas dos cosas se considera la iluminación con que el hombre es iluminado por el ángel»<sup>53</sup>. En esa explicación se acercaba más Lulio a Santo Tomás que a San Buenaventura, según el cual los ángeles nada pueden hacer ni influir en la parte superior de la razón (la que mira a Dios), pero sí en la inferior (la que está vuelta hacia las criaturas), la cual iluminan «a modo de lengua que se expresa vivazmente»; y esto, no ya influyendo *immediate* en el entendimiento, ni siquiera sugiriéndole *immediate*, sino mediante la virtud de la fantasía; es decir, el ángel ilumina al hombre obrando sobre la porción inferior de la razón «por una cierta locución espiritual y excitación de los fantasmas»<sup>54</sup>.

Por vía de ejemplo imperfecto he aducido esta ilustración angélica, que no puede ser nunca sobrenatural *de por sí*, ni obrar *imediatamente* en nuestros actos vitales intelectuales; pero nos da un atisbo de cómo puede entenderse en la doctrina de Lulio aquella acción de la gracia, ya por medio de especies imaginativas que se traduzcan en especies impresas, ya por divina excitación y aun infusión de especies intelectuales, en que se convierte lo que Lulio llama *moción* de la potencia al acto de entender y perfeccionamiento y elevación de la inteligencia. De todos modos, el análisis del influjo psicológico de esa divina iluminación, dogmáticamente cristiana, por la cual «Dios habla en los pensamientos»<sup>55</sup> y «la mente del hombre es rociada en su interior por aquella luz que eternamente permanece y que brilla en las tinieblas»<sup>56</sup>, esa oculta y secreta operación sobrenatural inmediatamente producida por Dios en lo más íntimo del alma, que los SS. PP. llaman «don de la divina ilustración», y que absolutamente nada tiene

<sup>53</sup> ST. TH. I-Q. 111, a 1; véanse además los artículos 3 y 4, y Q. 57, a. 4; 1.<sup>a</sup> 2ae. Q. 9, a. 6 ad 2; Q. 80, a. 1, etc.

<sup>54</sup> S. BONAV. *In II Sent.*, D. 10, a. 2, c. 2, Concl. y ad 4.

<sup>55</sup> S. AGUSTIN; *Enarrat. in Ps. 102*, n. 16, ML...

<sup>56</sup> ID. *De Civit. Dei*, L. 15, n. 6.

que ver ni con los delirios de los gnósticos ni con las engreidas pretensiones de los irraquíes, no se ha de buscar sino en los tratados *De Gratia Christi* de la Teología Católica.

c) No produce ciencia infusa, pero sí ciencia que —dice Lulio— es de grande utilidad para la infusa.

Que la ciencia de la demostración de los misterios es adquirida, lo hemos visto ya en textos de Lulio; y no sólo adquirida, sino muy trabajosa y difícil, que requiere grande capacidad y estudio, mucho empeño y esfuerzo y sólida preparación filosófica. Pero exigiendo Lulio para ella la luz sobrenatural, no sólo la externa de las proposiciones de fe, sino también la interna que intrínsecamente mueva y eleve el alma a entender por sobre el alcance natural de sus facultades, no podía menos de tenerla por sobrenatural.

No la atribuye, como fruto a los dones de Entendimiento o de Sabiduría, de suerte que sea alguno de éstos el que dé esa penetración aguda que adiestra al teólogo en el estudio de los misterios hasta hallar argumentos demostrativos y razones necesarias. Si lo entendiese así, lo diría; y no lo dice; yo al menos no lo he encontrado. Y a esa razón, que tiene bastante más que de puramente negativa, por lo extraño que resultaría que tratando tanto de esa ciencia y de esos dones no los relacionase entre sí, debe sumarse una razón positiva. En su obra *De aequalitate potentiarum*, etc. dice que la visión beatífica tiene su rudimental comienzo en esta vida terrena, no sólo por la fe sino por intelección de los misterios, y esto mediante la *VIRTUD de la Sabiduría*, a la que llama ignota porque no se la cuenta en el número de las virtudes teologales, y por la cual «con la luz de la divina gracia el entendimiento creado alcanza sobre sus fuerzas y su naturaleza en esta vida igualmente a Dios y su operación *ad intra*». ¡Una virtud teologal que no sería para todos los fieles, sino privilegio exclusivo de los selectos ingenios, que a fuerza de preparación científica natural y empeñado estudio alcanzasen las razones necesarias de los misterios! Extraña y aun, en el sentido etimológico de la palabra, extravagante doctrina, que no vacilo en llamar atrevida, pero que nos aclara el pensamiento del Beato; porque si pensase que el don de Entendimiento o el de Sabiduría bastan para engendrar esa ciencia, no apelaría a esa *VIRTUD de la Sabiduría*. No atribuye, pues, a una acción divina del tipo de la de los dones esa ciencia; sino a una virtud infusa, como las tres teologales, que eleva al alma para que ella se la elabore con el auxilio divino sobrenatural<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> «Probavimus per XXII rationes supradictas artificialiter, quod actus potentiarum animae in beatitudine sunt aequales, et istam probationem fecimus ut inveniamus sapientiam innotam, quae est causa in via intelligere creati et beati; et vocamus ipsam innotam in quantum ipsam antiqui non posuerunt in numero virtutum theologiarum,

Ciencia adquirida que profundiza, entiende y demuestra por igual las verdades reveladas que superan el alcance de la humana inteligencia y aquellas otras también reveladas que caen dentro de las fronteras de la natural filosofía; por eso Lulio dice, al final del Libro IV de *Demostraciones*: «Acabado está este libro de la Encarnación del Hijo de Dios; la cual hemos demostrado y significado por razones y por principios necesarios; y si tú niegas esto, prueba y demuestra que los ángeles existen, y que hay otra vida, y demuestra que este mundo es creado; y cuan fuertes y necesarias razones podrás dar en favor de todo eso, tan fuertes y necesarias las puedes dar, por las razones que hay en este libro, para significar la Encarnación de Nuestro Señor Jesucristo»<sup>58</sup>.

¿La tiene Lulio por natural o por sobrenatural? Hay que distinguir entre cada uno de los actos de ella, y el hábito engendrado por la repetición de estos actos, al que en el lenguaje vulgar cuadra mejor el nombre de ciencia.

Según Lulio la razón entiende y demuestra verdades que de por sí exceden del natural entender; las entiende, por tanto, sobrenaturalmente, es decir en virtud de un principio efectivo sobrenatural que mueve, eleva y perfecciona la potencia cognoscitiva. Por ser sobrenaturales tanto el objeto como el principio activo (la potencia elevada por la gracia), es acto sobrenatural, sin que deje de ser acto vital de humano raciocinio, realizado por la potencia cognoscitiva a la que el principio sobrenatural (ya sea hábito infuso ya mero auxilio de gracia actual) informa y habilita para la operación superior a su capacidad.

Profundizando más aun en el análisis, sabe preguntar si la evidencia que esencialmente acompaña a ese acto de entender y demostrar un misterio mediante la luz de la gracia, se pierde al cesar la actuación de esa gracia. Si no se pierde, tiene que ser evidencia meramente natural, independiente en su ser de aquélla, y hasta compatible

---

qui posuerunt tantum tres, scilicet fidem, spem et caritatem, et debuissent poni quatuor, sicut posuerunt quatuor virtutes cardinales, cum theologicales sint priores, cardinales vero inferiores et posteriores. — Sapientiam quam superius venati sumus et invenimus, est sicut habitus infusus a summo intellectu Sancto Spiritu mediante, ut intellectus creatus, lumine divinae gratiae attingat supra suas vires et naturam in via aequaliter Deum et suam operationem intrinsecam, sicut voluntas in via, quae per habitum caritatis a summa caritate infusum, diligit Deum et suam intrinsecam operationem supra suas vires et naturam: aliter divina sapientia non esset tantum causa in via et in patria quantum caritas Dei: quod est impossibile, et esset contra XXII conclusiones praelibatas». (R. LULIO: *De aequalitate potentiarum animae in beatitudine*. Publicado por el P. Bartolomé M.<sup>a</sup> Xiberta, O. Carm., en *Miscellanea Lulliana*. — Barcelona, 1935, pág. 165.

<sup>58</sup> *Mirandarum*, L. IV, Cap. 4, párrafo penúltimo.

con la vida de pecado; pero si al cesar la actuación de la gracia cesa también la evidencia racional del misterio, tiene que ser porque el raciocinio acerca de él se eclipsa al faltar la luz que elevaba la potencia natural hasta alcanzar el objeto sobrenatural, y sobrenatural hay que llamar esa evidencia. En el primer caso podrían darse actos meramente naturales de entender los misterios, después de la primera intelección conseguida con la gracia. En el segundo, no.

No hay en Lulio contestación terminante y satisfactoria a esas cuestiones; pero es indudable que según él se da el caso de cesar esa evidencia y perderse esa intuición, hasta el punto de que la fe, que por ellas había pasado del acto a la potencia, vuelve a estar en acto si perdida la intelección de aquellas verdades torna a creerlas<sup>59</sup>. No parece que puedan esas palabras entenderse de un eclipse de esa evidencia por mera falta de actuación, v.gr. por aplicar la mente a otro asunto; pues no se conciliaría con que al volver sobre aquellas verdades, antes vistas con evidencia, pudiese creerlas. Interpreto, pues, a Lulio en el sentido de que cesando la actuación de la gracia, cesa la intelección de los misterios, y ésta por lo tanto es sobrenatural.

Pasando ahora al hábito engendrado por la repetición del acto, hay que decir que si acerca del objeto (el misterio en cuanto evidentemente conocido y demostrado) se pueden dar actos naturales, se dará también un hábito producido por ellos, como ocurre en todas las ciencias humanas y atestigua la experiencia. Pero si no se dan esos actos naturales, y suspendida la acción de la gracia que da el entender cesan la intelección y la evidencia, no se puede engendrar ningún hábito eficaz para nuevos actos; aunque sí uno que facilite la labor y ahorre los empeñados esfuerzos de que Lulio habla, cuando de nuevo actúe la gracia. Este hábito es de orden natural, ya que si la potencia se habitúa, a fuerza de repetir actos, al raciocinio demostrativo, no es, aunque los actos sean sobrenaturales, en virtud del principio sobrenatural, sino por lo que el acto tiene de vital, es decir, en virtud de las leyes psicológicas del entendimiento humano.

Claro es que si aquella evidencia se obtuviese mediante especies infusas y *sine conversione ad phantasmata*<sup>60</sup>, no se podría decir lo mismo; pero en ese caso se trataría de ciencia infusa, no de adquirida por raciocinio aunque sea bajo la luz de la gracia.

Es indudable que la potencia vital se modifica con el ejercicio de sus actos, se adiestra y habitúa a ellos; ahora bien, esa modificación se realiza en el orden del ser de esa misma potencia, no en el del prin-

<sup>59</sup> *Declaratio Raymundi*, Cap. 16, casi al princ.

<sup>60</sup> «In via cognoscitur quandoque Deus non per speciem a creaturis acceptam seu interius a Deo formatam» (ST. TH. *Opusc. LXII, De concordantiis*).

cipio motor y elevador que la perfecciona para que realice el acto; y por lo tanto, en el orden natural, no en el sobrenatural; porque, repito, no se modifica, adiestra y habitúa por razón de la sobrenaturalidad de los actos, sino por razón de la vitalidad de los mismos.

Ese hábito adquirido es, pues, natural; pero no basta para que la potencia ejecute actos como los que lo engendraron, ni puede sustituir a la gracia en cuanto principio eficiente; ni siquiera para repetir naturalmente actos del mismo orden, si, como queda dicho, éstos son sobrenaturales. Ese hábito dará facilidad de discurso y de memoria, pero no elevación para alcanzar objeto sobrenatural. En el caso de esta ciencia demostrativa que pretende Lulio, facilitará la visión intelectual bajo la acción de la gracia; ayudará bajo la misma acción, a entender otros misterios; y por él, cuando la gracia no actúe, la memoria ofrecerá sólo una vaga e inconcreta luminosidad, como recuerdo de la anterior evidencia; y así se dará el caso que dice Lulio de volver al acto la fe que por la demostración había quedado en potencia; utilizando los conocidos símbolos lulianos, diríamos que la razón habrá perdido el escalón ganado y lo volverá a ocupar la fe; habrá descendido el agua y vuelto el aceite al anterior nivel.

En resumen: en esta pretendida ciencia de la demostración de los misterios, los actos deben ser sobrenaturales; natural el hábito adquirido; la potencia vital y su acción, la inteligencia humana y su natural discurso; el principio eficiente, la gracia del entender, ya actual, ya habitual por esa soñada virtud teologal de la Sabiduría.

No infunde, pues, según Lulio ciencia la gracia del entender; solamente da la elevación y perfección de la facultad cognoscitiva para adquirirla; pero esta ciencia sobrenaturalmente adquirida es, según él mismo, utilísima para tener ciencia infusa. En su obra *De los XIV Artículos de la Fe*, después de haber dicho en el prólogo que «hemos de empeñarnos de todo corazón en inquirir razones necesarias con que demostrarlas», dice en el último párrafo de la obra, bajo el epígrafe *De fine hujus libri*: «Por gracia y auxilio de nuestro altísimo, glorioso y omnipotente Señor Dios acábase este libro de los Artículos de la fe católica y ortodoxa... y como quiera que este libro contiene en sí muchísima utilidad para conocer y amar a Dios y Señor Omnipotente *por ciencia infusa*, y nosotros hemos trabajado en él por largo tiempo y estudio»...

¿Qué quiere decir con esas palabras «*con ciencia infusa*»? Desde luego no las refiere el autor a sí mismo, ya que confiesa el largo tiempo y estudio con que ha compuesto el libro; ese largo esfuerzo mental y aquel empeñarse de todo corazón en inquirir excluyen toda interpretación en el sentido de iluminismo extático e *ixraquí*, tal como lo presenta Abenarabi, y de toda gratuita infusión de ciencia según la

mística cristiana; el calificativo de ciencia infusa no se refiere a la elaboración del libro, ni a que lo tan trabajosamente discurrido por él lo obtengan por ciencia infusa los lectores; sería absurdo; ni se compaginaría con exigir para ese estudio ingenios sutiles y bien pertrechados de conocimientos científicos; lo que quiere expresar es la excelente disposición que el estudio del libro puede facilitar para llegar, mediante nuevas luces divinas, a sobrenatural contemplación de los misterios.

Recuérdense las palabras que escribió para su hijo: «Muchos tienen ciencia adquirida por el estudio; pero la ciencia que dona el Espíritu Santo, esa es ciencia infusa, la cual es mucho mayor y más noble que la que se aprende del profesor en las aulas»<sup>61</sup>. No estudia ni escribe Lulio meramente para saciar la noble curiosidad intelectual, sino consumido de afanes de apostolado y de alta y perfecta vida cristiana; levantó su edificio científico para que Dios fuese conocido y amado; y el conocimiento de Dios no se limita al que por las escrituras podemos adquirir de El, sino que se corona, como enseña la fe cristiana, con la ciencia y sabiduría que Dios mismo directamente infunde en el alma de los que con pureza de corazón lo buscan y se aplican santamente a mejor conocerlo. Este género de almas que tanto por anhelos de perfección propia como de apostolado estudian la divina ciencia está presente en la mente y en las páginas de Lulio al lado de los necesitados de enseñanza y de convencimiento para venir a la verdadera fe. Por eso en otro pasaje, al exponer los criterios para juzgar de la certeza de las conclusiones obtenidas por medio de su Arte, que son todos criterios de orden puramente natural, añade uno de índole sobrenatural, que es «cierta súbita percepción de la verdad, que de sí es lúcida y clara y descubridora del error; porque así como en el varón virtuoso hay un hábito que lo inclina a obrar rectamente casi de súbito y sin discurso de la razón, así a los ejercitados en este Arte que llevan vida santa se les añade la luz de la sabiduría, por la cual luz instantáneamente se sabe la aplicación de la razón o de las razones al propósito, y por la misma luz se muestra si se saca bien y verdadera la conclusión, y casi coinciden a un tiempo el juicio de la verdad y la razón de la verdad»<sup>62</sup>.

Nótese bien que ni éste es el único medio que propone, ni es natural ni ordinario, y si lo agrega a los diversos naturales y ordinarios que enumera, es sólo con referencia a los que con santa vida se ejercitan

---

<sup>61</sup> *Doctr. Pueril*, Cap. 34, n. 3. — Ed. Obrador, Palma, 1906, pág. 61. — Y en otro lugar: «Una ciencia es la que se da por infusión, y otra la adquirida» (*Disp. Eremitae*, Q. 119, n. 2).

<sup>62</sup> *Introductoria Artis Demonstrativae*; Cap. 29, n. 2.

en el Arte; no puede, pues, ni acreditarlo de iluminista ni ser negado por católico alguno.

Y más clara y abiertamente aun se expresa en otro lugar, donde enumera doce modos, por vía de ejemplo, de usar las figuras de su Arte, el 5.º de los cuales es *contemplar*; describe la aplicación del Arte a la alta vida de oración y termina con estas palabras: «por este modo brotan de lo íntimo del corazón dulces suspiros que dan dulzura de lágrimas a los ojos, y se aumenta la fecundidad de la virtud y devoción, mientras la contemplación dura; y así se da y se prepara para ser recibida la ciencia infusa por gracia del mismo Dios, a los que discurren rememorando y entendiendo acerca de Dios y sus dignidades, las virtudes, la verdad y la falsedad»<sup>63</sup>.

Este mismo efecto de la contemplación por su Arte, es decir, *la preparación* para dones sobrenaturales, lo espera de sus demostraciones de los misterios divinos. No otra cosa quiere decir con las palabras «este libro contiene en sí muchísima utilidad para conocer y amar a Dios Señor Omnipotente por ciencia infusa».

Es indudable, y lo contrario está condenado en la proposición 34 de Bayo<sup>64</sup>, que hay que distinguir entre amar a Dios naturalmente, es decir, como autor de lo creado, y amarlo como conocido por la revelación y autor de la gracia; no es lo mismo amarlo como fin proporcionado a nuestra naturaleza que como fin que no sólo la colma sino también la excede infinitamente; pues bien, que este amor de Dios en cuanto fuente de vida y bienes sobrenaturales eche más hondas raíces en la mente, con intensificación de su fuerza estimativa o apreciativa, mediante la intelección racional de los misterios, y por ende con intensificación también de su valor afectivo mediante la asidua y piadosa meditación, ¿quién lo dudará? ¿Y quién negará que el aumento de ese amor y su enardecimiento por el arraigo en la inteligencia y en el corazón es disposición excelente para atraer luces sobrenaturales gratuitas y la concesión de ciencia infusa?

De hecho, Lulio clama una y cien veces en sus escritos, sobre todo en el *Libro de Contemplación*, pidiendo a Dios que le otorgue luz para entender sus misterios, a fin de que crezca su amor.

De racionalista han acusado unos al B. Lulio por su doctrina de la demostrabilidad de los misterios; y de semirracionalista otros, al percatarse de que exige el previo conocimiento de la fe. Conocido su sistema, es evidente que ni por lo uno ni por lo otro se le puede tener, toda vez que para dar demostración racional de los misterios no sólo exige que se tenga previo conocimiento de ellos por la doctrina reve-

<sup>63</sup> *Ars Demonstrativa*; Dist. III.

<sup>64</sup> DENZINGER - BANWART - UMBERT. — *Enchiridion*, 1034.

lada, sino también que la gracia divina conforte, eleve y sobrenaturalice la facultad cognoscitiva. Téngase por errónea su doctrina, si se juzga que ni aun con esa especial asistencia de la gracia sobrenatural puede el entendimiento humano encontrar razones rigurosamente necesarias en la demostración de los más altos misterios; dígase, si se quiere, que los argumentos que ofrece no concluyen, y que bajo la capa de seductora fuerza dialéctica se oculta la falacia; o bien, niéguese que sean razones apodícticas, y llámeseles razones suasorias, por el estilo de muchas usadas por otros teólogos con menores pretensiones que Lulio; él mismo ha dicho que en eso no tiene inconveniente; y en este caso, téngasele por exagerado en la expresión, y no por errado en la doctrina; pero lo que no se puede con razón y con justicia es acusarlo ni de racionalista ni de semirracionalista, cuando tan manifiestamente expresa la necesidad de la gracia iluminativa sobrenatural para la demostración de los misterios.

Pues todavía menos acorde con la razón y la justicia es tachar de iluminismo *ixraquí* una doctrina que si admite la ciencia infusa es puramente en el mismo sentido en que la admiten, y no pueden menos de admitirla, todos los teólogos católicos; y si enseña la demostrabilidad de los más altos misterios, la da como fruto de la propia razón humana, de su estudio y discurso, de su empeño y esfuerzo, de la feliz conjunción del ingenio sutil con rica y sólida formación científica, racionando según el humano modo de entender, aunque previa la ilustración externa e interna de la fe y bajo la indispensable acción de la gracia que dilata la potencia cognoscitiva humana hasta el alcance del objeto sobrenatural.

¿Cómo ver en esta doctrina ni sombra siquiera del extático iluminismo de los *ixrraquíes*?

† LEOPOLDO EJO GARAY

Obispo-Patriarca de Madrid-Alcalá



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

Tenemos muestras de datación cronológicamente segura del catalán de su tiempo en los documentos de la cancillería de Pedro el Grande en el Archivo de la Corona de Aragón. Poseemos también un texto muy extenso de R. Llull, el *Libre de Contemplació*, transcrito del original de Mallorca el año 1280<sup>14</sup>. La comparación de estos testimonios arrojaría mucha luz sobre las particularidades del estilo, de vocabulario y ortografía y sobre los cultismos y neologismos del lenguaje luliano. No podría ser ensayado con igual confianza en cuanto a la fecha de la copia en la mayoría de las otras obras que de R. Llull nos han llegado. Hasta qué punto los copistas posteriores modernizaron los textos originales? La pregunta no es ociosa, ya que una rápida ojeada dada a los manuscritos que nos han conservado el *L. de Contemplació* nos permite constatar diferencias que importa tener en cuenta<sup>15</sup>. Ante cada texto luliano hemos de preguntarnos por tanto a qué grado pertenece de la transmisión y no debemos aceptar a ciegas como lulianos la ortografía, la flexión verbal y la forma de ciertos vocablos que en muchos casos presentan los manuscritos.

El problema no se presenta tan grave en las obras versificadas. Es un hecho que R. Llull las escribió en un lenguaje poético convencional, como muchos discípulos de los trovadores en Cataluña en el siglo XIV<sup>16</sup>. Este tinte de provenzalismo, pero, los copistas de los manuscritos de poesía ya estaban acostumbrados a conservarlo, al menos en los lugares donde la supresión habría perjudicado a la rima o a la medida del verso. Por lo tanto la modernización con frecuencia no es

---

\* Véase ESTUDIOS LULIANOS, IX, 1965, 193-206; X, 1966, 171-192; XII, 1968, 175-200; XIII, 1969, 133-151; XIV, 1970, 163-179, XV, 55-66.

<sup>14</sup> Mss. A, 268 inf. i D. 549 inf. de la Biblioteca Ambrosiana de Milán.

<sup>15</sup> J. Rubió, Interrogacions sobre una vella versió llatina del Libre de Contemplació «Miscel·lània Lul·liana», Barcelona, 1935.

<sup>16</sup> V. R. d'Alòs, *El manuscrito Ottobiano lat. 405*, «Cuadernos de trabajos de la Escuela Española de Arqueología e Historia en Roma», vol. II (Madrid, 1914), 97-127. J. Rubió, *Notes sobre la traducció manuscrita de l'opus lullà*, «Franciscalia» (Barcelona, 1928), 335-348. J. Tarré, *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, «Analecta Sacra Tarraconensia», XIV (1941), 155-182.

tan radical en las diversas copias que conservamos de una misma obra y parece que podemos juzgar algo sobre la lengua poética de R. Llull. La impresión general es que a veces, en las rimas, donde no es verosímil la alteración por parte del copista, el poeta desinenciaba torcidamente para facilitar el consonante.

En las más antiguas copias de las obras en prosa es innegable cierta coloratura provenzal de vocabulario y terminaciones verbales, pero en los fragmentos publicados del manuscrito «princeps» del *L. de Contemplació* no hemos sabido ver muestras de declinación. Hasta qué punto este texto representa con fidelidad la lengua en que Llull escribía en los primeros tiempos de su producción? Él, que se ensayaba en un catalán tan poco trabajado aún literariamente, ¿qué consciencia tenía de sus provenzalismos? Tampoco debemos olvidar que R. Llull cultivó la lírica profana antes de su conversión. Nada se ha conservado de esta primera etapa de su obra, que sería contemporánea de la de los mejores tiempos de Cerverí de Girona. La pérdida es muy grande, porque parece imposible que el acento tan personal y apasionado de las creaciones de la época del apostolado Iuliano no resonara en la poesía amorosa del joven Ramón.

Hay aún otro aspecto en el lenguaje de R. Llull en el cual hemos de reconocer el resultado de su voluntad de adaptar el idioma a la filosofía, especialmente en el vocabulario, que va enriqueciendo con abundantes neologismos latinos. Todas las lenguas románicas fueron recibiendo sucesivas incorporaciones de términos abstractos. Habladas primeramente sin ambiciones de invadir el terreno de la vida especulativa, reservado al latín, tenían vocablos para denominar todas las cosas de la vida. Muy bien lo observamos —para no citar más que un ejemplo contemporáneo de R. Llull— en los libros de cuentas de la casa del Infante Don Pedro, el hijo del Conquistador. Aquella lengua, pero, en manos de los traductores de códices al catalán y de los burócratas de la cancillería y de los eclesiásticos que querían hacer llegar al pueblo la doctrina de los Libros sagrados y de los Santos Padres necesitaba un caudal de palabras y expresiones que tenían que pedirse prestadas al latín. De él fueron tomadas y trasladadas con frecuencia directamente al romance, sin dar tiempo a que evolucionaran en labios del pueblo. Son los cultismos que hallamos en todos los idiomas. El lenguaje Iuliano está repleto de ellos. Necesitaba el autor un vocabulario que expresara su pensamiento filosófico, y lo creó con deliberación y consciencia de lo que hacía. Así no solamente enriqueció el catalán con un caudal de vocablos originales tomados del latín y hasta en ciertos casos del árabe<sup>17</sup>, sino que osó ir aún más lejos en su

<sup>17</sup> Prólogo, párrafo 5.

afán de expresar con justeza su pensamiento, recurrió al sistema de declinar una raíz añadiéndole diversos sufijos y terminaciones a la manera arábica, aún sabiendo que no era cosa corriente en la latina<sup>18</sup>.

No cabe duda que este recurso, dejando aparte el valor que tenga en la historia del vocabulario filosófico, no es un logro propiamente literario y que los tratados simplemente didácticos de R. Llull, en prosa o en verso, son frecuentemente monótonos y su léxico es poco variado y principalmente abstracto. Pero ello no quita el mérito a la tentativa de forjarse un medio personal de expresión. Por otra parte su creador, original en todo, no quiso nunca hacer literatura en el sentido que hoy, y puede que también entonces, se entendía por tal. Ya veremos cual era su retórica, a la cual permaneció siempre fiel. Cada vocablo era para él una maravilla de sentido, y sabía y creía —como dice en el prólogo a los *Cent noms de Déu*— que Dios «havia posada virtut en paraules». De ahí proviene aquella autenticidad inmediata en el estilo luliano. Cuando no encontraba el término en el lenguaje corriente, lo tomaba del latín, sin preocuparse mucho de la forma que hubiera tomado, de haber seguido la evolución fonética normal, y lo incorporaba a su léxico. Así, por ejemplo, en el cap. XXXI de los *Cent noms de Déu*, exclama:

«O Deus qui has *product* de no-res  
tot quant en creació has mes...»

Y después lo modula, con su sistema que diríamos declinativo, especificando:

«O Deus qui has bellea en virtut  
de produent, produir e product» (Ibid., cap. XXXII).

## LAS REDACCIONES EN CATALÁN Y EN LATÍN DE LAS OBRAS Y SU TRANSMISIÓN

Pero las obras de R. Llull no son todas, como hemos visto, secamente didácticas. Escribió muchas donde la lección y la propaganda eran presentadas bajo formas amables y amenas. Es en ellas donde palpamos toda la eficacia literaria de la lengua que plasmó con tanta personalidad y donde el maridage del vocabulario abstracto con el popular nos da un conjunto rico a veces de color, otras de movimien-

<sup>18</sup> Edición por Otto Keicher: *Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie* (Nunster, 1909), 221.

to dramático y elocuente. Nadie diría que aquellos libros son los primeros conocidos donde la prosa catalana hizo sus primeros ensayos por las vías de la creación literaria. El poeta-filósofo había creado con ellos un nuevo instrumento.

Cómo escribía Ramon Llull? Cómo eran divulgados sus libros? El autor vivió en el extranjero la mayor parte de los años posteriores al de 1276, fecha que marca cuando R. Llull, libre de lazos familiares, se entregó enteramente a sus obras y a su apostolado. Esta circunstancia tuvo gran influencia en su transmisión. En las ciudades donde residía o por donde pasaba debía dejar los textos, puede que no siempre bien acabados, de su producción, en manos de amigos y discípulos. Su temperamento frenético no estaba hecho a esperar que se hubieran sacado copias y es posible que cada ciudad donde fechara la conclusión de un libro se volviera un centro de difusión de su obra. También es posible que la transmisión arranque de diferentes estados de redacción o corrección de una misma obra cuando su autor la daba a conocer en las estaciones de sus viajes, que siempre hacía acompañado de libros. Como es sabido hay obras de R. Llull que sólo nos han llegado en latín o en catalán y otras que nos han llegado en ambas lenguas.

No llevaremos nuevamente al debate la cuestión, en otro tiempo tan apasionadamente discutida, de si R. Llull no escribió más que en catalán e ignoró el latín, alegando que, a confesión propia, no sabía «gramática». Habida cuenta de que ya era hombre maduro cuando empezó a estudiar a fondo, lo que seguramente quería expresar era que no dominaba las buenas normas de la expresión latina. Por eso en el prólogo a los *Cent noms de Déu* pide al papa y a los cardenales que hagan poner la obra en latín, «*en bell dictat*», es decir en elegante estilo, añadiendo «*car jo no l'hi sabria posar*». R. Llull que vivió tantos años en Francia y en Italia, en contacto con la curia papal y los círculos universitarios, como podía ignorar la lengua de la enseñanza filosófica y teológica y la de la Iglesia? Tanto como procuró aprender el árabe durante los largos años que, recluso en casa o en el monasterio de la Real, entregóse al estudio, habría descuidado el latín, que era precisamente el idioma de los libros de los teólogos cristianos que tanto se afaná para estudiarlos? En la *Doctrina pueril*, en el programa de estudios de su hijo, mucho cuida de poner el de la gramática latina en primer término. Ramon Llull hablaría y escribiría el latín por el estilo de como hablan lenguas extranjeras la mayoría de los que no las han aprendido en la infancia. Con tal afirmación no veremos, pero, sostener que muchas de las obras latinas que hoy poseemos sean hijas inmediatas de una primera redacción latina suya. Lo que parece fuera de duda es que poseemos algún manuscrito que fue

corregido o elaborado en latín por él mismo o bajo su dirección, y puede tener la categoría de arquetipo. Recordemos también que en el *Art amativa* pondera la dificultad de *transportar* en vulgar *per defalliment de vocables*<sup>19</sup>. No quiere esto decir que la obra había sido pensada por él en latín?

Las grandes obras literarias de R. Llull que nos han llegado en catalán tienen un estilo inconfundible, que las identifica a todas. Sentimos en ella su mano. Creemos, pero, que fuera simplificar en demasía pretender hacer un esquema que pusiera por principio, encima de toda su genealogía, los textos en catalán, y de ellos hiciéramos derivar siempre los latinos, considerándolos así como simples versiones de menor autoridad en la historia de cada obra. Si tenemos en cuenta ciertos manuscritos conservados de obras latinas de R Llull, nos inclinaríamos a pensar con Rubió que de bastantes tratados lulianos de los que conocemos versiones en ambas lenguas, tanta autoridad tiene el texto latino como el catalán. Ambas redacciones brotaron probablemente bajo la mirada del maestro y fueron fruto del mismo propósito, cuando tenía a mano algún colaborador a quien confiar la elaboración latina. Si le escaseaba el tiempo, se resignaba a entregar la obra en una redacción menos cuidada y pedía indulgencia: «licet hoc quod dixi, no bene ordinavi nec in bono dictamine posui, quia sufficiens grammaticus non sum neque rhetoricus». Así se expresaba al acabar la *Declaratio per modum dialogi* dedicada a los doctores de la Sorbona<sup>20</sup>. La *Lògica d'Algatzel*, después de haberla traducido del árabe al latín, para los estudiantes de Montpellier, la puso en verso catalán. La *Rhetorica nova*, en cambio, no fue trasladada al latín hasta dos años después de la redacción en romance. Es posible que en Chipre, donde la compuso, no dispusiera de un buen traductor que entendiera el texto catalán y necesitara esperar volver a tierras de Occidente.

Ramon Llull no demuestra preferencia por los textos originales salidos directamente de su mano. Lo que buscaba era la eficacia de sus escritos y puede que aceptara incluso las correcciones que sus traductores introducían en sus primitivos borradores, tanto si sólo eran gramaticales como de concepto. La versión del *Liber de articulis fidei* no fue hecha literalmente sino siguiendo únicamente su sentido<sup>21</sup>. De ahí tal vez proviene que haya textos auténticos catalanes lulianos que no se entienden bien si no es en función de la versión latina. El *Art demostrativa*, por ejemplo, obra que pertenece en cuanto a la época

<sup>19</sup> *La Lògica del Gazzali posada en rim per En Ramon Llull, per Jordi Rubió, «Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans», 1913-1914, 322, vers. 1-10.*

<sup>20</sup> *Hist. littéraire de la France, XXIX, 165.*

<sup>21</sup> V. T. y J. Carreras y Artau, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid, 1939, vol. I.

de composición a la primera etapa del *Ars magna*, anterior a su simplificación impuesta por la experiencia didáctica en París. El texto latino de esa obra tan difícil no puede asegurarse que sea traducción del catalán, y éste, plagado de vocablos latinos típicos de la enseñanza filosófica (*ergo, e converso, immediate mediate, metaphorice loquendo*, etc.), es a veces inexplicable sin aquél. Es que la versión latina fue hecha sobre un primer borrador en catalán, copiándolo, precisándolo y ampliándolo? El texto catalán, muy arcaico de lenguaje, sin que le fueran incorporados los retoques del latino, se puso en limpio, debió abismarse en los armarios de la Escuela luliana y no tuvo descendencia manuscrita, lo cual no pasó con la versión latina. Sin embargo, otras veces, como en *L. de Contemplació*, existen dos familias en la transmisión en catalán, una de las cuales podría ser hija de las modificaciones introducidas en el manuscrito «París 3348 A» o al menos conuerda con éllas en ciertos pasajes.

Todo este trabajo de elaboración de la obra luliana parece significar que su autor algunas veces no daba personalmente el último toque a sus escritos. Pero los pensaba y elaboraba lentamente. Su arquitectura no ha sido improvisada. La técnica de su sistema, que tanto por su dificultad como por la plástica combinatoria y figurativa que la acompaña, ejerció tanta atracción en vida y en muerte de su inventor, exigía un gran esfuerzo mental. Pero, una vez concebido y planeado un libro, Ramon Llull podía proceder con velocidad sorprendente en la redacción... Ninguno escribió tan largo como el *L. de Contemplació*. Primeramente lo había compuesto en árabe, ayudándose probablemente del maestro que de esta lengua tenía, y fue traducido al catalán desde la Pascua a fin de año, tiempo brevísimo para obra tan larga, aunque sólo se tratase de traducirla sin hacer ampliaciones ni modificaciones al original. Se comprende que el autor nos diga que escribía *a grans bocades* y lleno de frenesí para acabar su tarea. Debía citar mucho, sobre todo en su vejez, lo cual podría ayudar a explicar tal vez el tono de resumen que frecuentemente acusan los libros lulianos posteriores al *Arbre de Filosofia d'amor*. Muchos de ellos parecen guiones. Por eso creemos que si queremos penetrar el secreto de la técnica de la composición de los escritos lulianos no hemos de exagerar en demasía la separación de su obra en catalán y en latín.

#### DIVERSIDAD DE FORMAS EN LOS ESCRITOS DE RAMON LLULL

Ramon Llull no sólo había predicado la unidad, sino que fue de ella un ejemplo viviente. Toda su obra es la manifestación de un solo

propósito: la conversión de los infieles y la unión de los hombres bajo una misma fe. Pero los medios que puso en práctica para conseguirlo fueron de muy diversa naturaleza y a veces, a quien sólo los observe superficialmente, pueden parecer indicio de inestabilidad. Reduciéndolos solamente a las obras escritas en catalán, qué variedad más extraordinaria de formas! La disputa, o mejor la exposición apologética, nutrida de fuentes orientales, o la discusión inflamada y dramática con respecto al *Llibre del Gentil* y al de *Santa Maria*; la novela de aventuras espirituales con respecto al *Fèlix* y hasta al *Blanquerna*; la evocación lírica del *Cant de Ramon*; la más árida enseñanza rimada en las *Regles introductòries*; la exteriorización del diálogo interior, implacablemente pesquisidor en el *Desconhort*, igualmente en verso épico en cuanto a la forma; el simbolismo casi algebraico, para dar un ejemplo, en la citada *Art demostrativa*, o florido e imaginativo en el *Arbre de Ciència*; el injerto místico de una elegía amorosa a la francesa, sobre un fondo escolástico, en el *Arbre de Filosofia d'amor*, etc. Ramon Llull ensaya todas las posibilidades consciente o inconscientemente asimiladas del ambiente literario donde estaba sumergido, a veces en una misma obra, como en *Medicina de peccat*. Las formas se multiplican, pero la *intenció* (el gran vocablo luliano) es siempre igual. La encontramos formulada y potente en el *Llibre de Contemplació en Déu*, que es la fuente originaria de toda la obra posterior luliana. El autor vierte en ella todas las meditaciones de sus años de preparación, vertebrándolas en una construcción que, tal como está expuesta en la introducción a la obra, tiene el ritmo triunfal de la portada de una catedral románica.

Hemos hablado de formas ante la variedad de las que ofrece una simple ojeada al catálogo de la producción luliana, pero lo que hoy llamamos *teoría de las formas* parece no tener aplicación a la obra de nuestro filósofo-poeta. Porque, en nuestro entender, la forma no puede decirse que nazca ligada con la expresión de la idea madre ni condicionada por ella. El pensamiento luliano las supera y las desborda y hasta a veces el autor parece preocuparse bien poco de ellas siéndole puramente adjetivas. Con razón dice Américo Castro que la obra luliana no puede descomponerse en *materia y manera*<sup>22</sup>.

Por qué Ramon Llull, tan dado a un solo ideal, lo vistió de tan diferentes maneras? Tal vez por la gran receptibilidad que tenía para asimilar los ambientes que le rodeaban, y por la voluntad que ponía en adaptarse a ellos a fin de captarlos para sus finalidades. El hecho es paradójico hasta el punto de que Ramon Llull nos parezca una figura que vivió sin estar del todo a la línea del tiempo. Es cierto que

<sup>22</sup> Américo Castro, *España en su historia* (Buenos Aires, 1948), p. 289.

quiso hacerse suyos los problemas de la época, pero los defendió con una peculiaridad tan personal que en muchas partes debió resultar de tonante, caminando por el mundo como un solitario. El tuvo plena conciencia de ello. Por eso pedía a Dios «companyons coneixents» en el *Cant de Ramon* lamentándose de no tener «ajuda d'home nat».

La obra luliana evolucionaba en cuanto a los temas y a la manera de tratarlos según el terreno donde el autor concentraba su inmediata finalidad. No es que abandonara un propósito en favor de otros, porque su idea dominante fue siempre la misión entre judíos y sarracenos, con su *Art* como arma irrefragable, pero a medida que se ensanchaba en Ramon Llull la experiencia y el conocimiento del mundo político de su tiempo, iba cambiando su táctica de combate. La primera etapa de la vida literaria de Ramon Llull se concentra en la redacción del *Llibre de Contemplació* y en la creación de su *Ars Magna*. Forjado el primero todo de un golpe y en un solo bloque, es el más gran monumento lingüístico de nuestra literatura en el siglo XIII y es también un monumento de arquitectura literaria. La *alegría* y la *audacia* por *força de gran amor* no han sido aún enturbiadas por los desengaños ni por las exigencias de la eficacia apostólica. Pero aquel libro místico es también el soporte de la primitiva *Ars Magna*, y los capítulos 330 y siguientes son la exposición de los recursos gráficos y alfabéticos de los que se valdrá siempre Ramon en sus artes. Error sería creer que hay una línea divisoria que separa las efusiones del *Contemplador* de las sequedades de la combinatoria.

Escrita el *Ars*, inicia Llull su vida pública y se da por entero al ensayo didáctico. Sus experiencias en Montpellier y en París le obligan a la simplificación del sistema. Nace así el *Ars inventiva*. El maestro ha de formar discípulos para la predicación. Fallándole el éxito y vacando la sede apostólica, quiere probar fortuna *saltem solus*, aunque solo absolutamente. Y salta al Africa (1292) a probar un recurso inédito, el de predicar directamente a los infieles, no ensayado aún por él en aquellos años de planteamiento de las diversas soluciones que había pensado. Con esta tentativa se cierra el primer período de la vida literaria de Ramon Llull.

Sigue a esta primera etapa de su producción un período muy movido de su vida, que va desde su retorno de Africa hasta el Concilio de Viena del Delfinado. Durante estos años escribió sus obras literarias más duraderas, exceptuando el *Llibre de Contemplació*. No es fácil agruparlas bajo una sola bandera. A juzgar por la *Vida coetània*, su actividad fue principalmente diplomática, y la Cruzada el tema constante de sus anhelos. La idea no era nueva en el programa de Ramon Llull (ya habla de emplear *força d'armes* en el cap. 358 del *Llibre de Contemplació*), pero ahora aparece más concreta y coherente. Quizás

vistos de cerca los sarracenos del Africa, había perdido algo de su primera confianza para obtener su conversión. A la Cruzada corresponden tres escritos básicos, conservados únicamente en latín: el *Liber de fine* (1305), tan concreto, tan experimentado, y bajo cuyo estilo y sintaxis percibimos el eco del catalán en que fue pensado; el *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (1309) y el *Liber natalis pueri parvuli* (1310), escrito en París y dedicado al rey de Francia. La redacción del primero y del segundo de estos tratados está separada por un gran momento de depresión, nacida del fracaso de las rápidas ilusiones puestas en la Cruzada bajo la protección de Clemente V. Márcase aquí la intensidad de su desengaño con la producción de su poema *Desconort*, cuya fecha ha sido fijada después de tantas vacilaciones. Pero su fe en la Cruzada no se le ha apagado. Y su larga estancia en París y el anuncio del Concilio de Viena la rejuvenecen. Entonces canta Ramon el *Concili*.

Durante estos años de la campaña de la Cruzada y sin estar a ella directamente orientados, escribió otros libros de tono muy distinto de los antes citados. El *Arbre de Ciència* (1296), ensayando una forma menos abstracta para hacer más popularizable su *Ars*, el *Fèlix*, el *Blanquerna* y el *Arbre de Filosofia d'Amor*, condicionados en su forma narrativa por la influencia de la literatura novelesca francesa, que conoció en París, y la *Rhetorica nova*.

El Concilio de Viena, con el *Phantasticus* como precedente, cierra el segundo período. Comienza el que podríamos llamar el tercer acto en la vida de Ramon, y cambia súbitamente el escenario. Ramon vuelve a su isla natal. Ya no quiere trabajar para una cruzada militar, y vuelve a la idea de la pacífica polémica tal como la había presentado idealizada en las páginas del *Libre del Gentil e dels Tres Savis*. El rey de Mallorca y sobre todo el de Sicilia serán los protectores de la nueva misión en la cual han de participar cristianos y sarracenos, no como enemigos, sino hermanados por la fe en la verdad<sup>23</sup>. Los escritos de esta época son opúsculos, casi todos brevísimos, a manera de esquemas para la controversia. Solamente escapa algo a la sequedad de esta producción el *Libre de consolació d'ermità* (Mesina 1313) por la introducción, no ciertamente nueva, sino simple reproducción de los lugares comunes de la escenografía luliana. Ramon hace su testamento en Mallorca en 1313 y marcha a Sicilia, despidiéndose para siempre de su patria. Ramon Llull era ya muy entrado en años, pero su fuego interior no se había extinguido. Bien lo demuestran los prólogos, dedicatorias y suscripciones ardientes de sus últimos escritos.

<sup>23</sup> V. *Liber de participatione Christianorum et Sarracenorum* (Ed. del prefacio por H. Wieruszowski en *Miscel.lània Lul.liana*, vol. I (Barcelona, 1935), 100-110.

Las tres etapas literarias que hemos intentado caracterizar, tal vez podrían resumirse así:

- a) Creación y elaboración del instrumento para la obra misional.
- b) Ensayo de divulgación con una desviación hacia la cruzada militar por influencia de las circunstancias y de la coyuntura política.
- c) Concentración en la primera ilusión de predicar y convencer por razones necesarias.

La finalidad esencial es siempre manifiesta, pero hay un sin número de matices en la ejecución. Ramon Llull vive plenamente en el mundo. No se comunica solamente con discípulos y teólogos, sino con reyes, políticos, seculares influyentes y damas fáciles al entusiasmo idealista. Si no puede conseguir su propósito por *manera de saber*, ensayará la *manera d'amor*<sup>24</sup> y no dudará en derivar hacia la técnica de un escritor de obras de imaginación. Las diversas ramificaciones de la obra luliana van así incrementándose con innumerables elementos nuevos. Unos de orden histórico o político, recogidos de la problemática contemporánea; otros recibidos por contagio con la literatura de moda. La alegoría al modo oriental, que tan francamente aparece en algún capítulo del *Llibre de Contemplació*, se enriquece con otras formas de origen francés que por vez primera se manifiestan en el *Arbre de Filosofia d'amor* en las letras catalanas. La retórica dictatorial medieval sugiere una transformación muy original.

Los cambios no son únicamente externos y formales, es decir, no confinados a la coloratura artística, sino que acusan una adaptación a cada nueva circunstancia. El autor no se hace esclavo de los nuevos recursos ni del espíritu que los inspira, sino que los pone al servicio de su personal actitud. A veces es tan diferente de la que en teoría parecía lógica, que sus discípulos no supieron interpretarla rectamente. Recordemos un caso. La *Vida coetània* figura que Ramon Llull marcha a Bujía en plan provocativo. No le otorguemos demasiado crédito, ni tampoco a las escenificaciones, del gusto de muchos antiguos lulistas, prefiguradores del martirio. Fiémonos más de lo que el mismo declara cuando el ermitaño del *Desconort* teme la reacción fanática de los musulmanes a la predicación cristiana. Ramon quiere introducir una prudencia diplomática en la controversia planteada por *força d'argument* y sin herir inoportunamente el auditorio: *ni no cal que hom blastom Mañumet mantinent*<sup>25</sup>. Es la táctica del *Llibre del Gentil*, que ya declara ingenuamente en el prólogo del *Art amativa*<sup>26</sup> cuando explica como se proponía hacer la versión árabe del libro.

<sup>24</sup> *Arbre de Filosofia d'amor*, «Obres originals», vol. XVIII (Mallorca 1935).

<sup>25</sup> V. *Desconort*. est. 28, l. c.

<sup>26</sup> V. *Art amativa*, pàrr. 6, l. c.

## INFLUENCIAS QUE PUEDEN EXPLICAR LA VARIACIÓN DE FORMAS

El constante esfuerzo para hallar caminos nuevos en la tarea de captación de adhesiones al programa luliano nos presenta su obra como dotada de un dinamismo interior. Evoluciona constantemente, no en el pensamiento, sino en la táctica y en las formas. Y no de una manera paralela en cada una de sus ramificaciones. Siempre hay los obstáculos o rodeos que la realidad interpone. Igual que los caminos, se entrecruzan las formas en los itinerarios lulianos y van y vienen siempre obedeciendo a una secreta inclinación del viajero que a veces nos desorienta; así los libros de Lull se van sucediendo, fieles a su respectiva genealogía. Cada uno conserva el tono de la característica que le es propia. Es la intención de los libros más bien que las fechas, cuando son conocidas, lo que nos dirá de qué colores retóricos se vistieron, o de qué estilo, seco o inflamado, alegórico o narrativo, se valdrá el autor.

Esta facultad proteica de variación de las formas literarias, por el mismo hecho de venir excitada de fuera a dentro, sugiere en seguida la cuestión de descubrir sus fuentes de influencia que las puedan explicar. Parece más fácil enumerarlas que no marcar cronológicamente el instante en que comenzaron a hacerse presentes en la voluntad de Ramon Llull. El predicaba una cruzada y se adaptaba a los diferentes climas literarios que, según los momentos, podían parecerle más atractivos y a las formas más aptas para que los hombres leyese sus libros. Lo que no hizo fue únicamente imitar y confinar su talento de escritor a buscar el éxito en una fórmula de moda, solamente interesado en tal fórmula. Siempre mete en sus formas una semilla de su propio pensamiento o un ideal de acción. Por eso nos parece mucho más apasionante el estudio de la obra luliana cuando le preguntamos, puede ser que en vano, el porqué de su manera, que no cuando creemos descubrir más o menos el modelo para la producción literaria de su tiempo. En este caso, lo que ponemos en primer término es el detalle que para Ramon Llull tendría menos importancia. Y si nos contentáramos con tal descubrimiento, no por ello Ramon Llull se nos hubiera aproximado más. No es, pues, presentándolo como receptor pasivo de influencias, sino como crisol donde se funden y transforman, como podemos forjarnos una interpretación de su obra de escritor<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> JORDI RUBIO, *L'expressió literària en l'obra de Ramon Llull* (Obres essencials de Ramon Llull, vol. I, p. 96 sqs.) Editorial Selecta, Barcelona, 1957.

## EL PROVENZALISMO POÉTICO DE RAMON LLULL

Insistiendo en el provenzalismo poético de Ramon Llull como recurso estilístico, dos panoramas se nos presentan a la consideración. Uno, vital, auténtico: el de su personalidad unificadora de los motivos captados. El otro es la individualización de estos motivos, que nos parecerían resacos y sin jugo alguno si los inventariáramos uno a uno como piezas de guardarropía, sin negar que no tenga su interés la tarea de analizarlos. Cuando no, siempre demostrarían el grado de saturación trovadoresca que alcanzaron Cataluña y Mallorca en la segunda mitad del mil doscientos. Fuera de eso, por muchos elementos probatorios o coincidencias verbales que llegásemos a sumar, no interpretaríamos más auténticamente el legado literario de Ramon Llull. La moderna estilística sabría hilar con preciosismo analítico estudios llenos de novedad sobre el proceso de creación de la poesía lulliana. Pero hay un abismo entre el hombre y la anécdota de los ropajes que vistió. Y sólo lo salvaremos huyendo del peligro de considerarlos como dotados de vida propia. No tienen otra que la que el poeta les da. Cuando aislamos tales elementos, sin querer podemos falsearlos. Nos hallamos con imágenes o modos de expresión que, desconectados del conjunto, suenan como tópicos que no podemos asegurar que se hubiesen empleado con deliberación, tan difundidos andaban en el habla poética convencional. Únicamente la intención podía darles vibración personal, y tal intención es el único recurso que puede salvarlos de aparecer como piezas hechas en serie e intercambiables. Con razón dice Montoliu que las metáforas del *Llibre d'Amic* tienen valor de símbolos. Siendo así, no podemos preguntar su significación a ningún vocabulario ni interpretarlos según el sentido que tuvieron en otros trovadores. Si clasificáramos todos los temas poéticos que salen en las obras en verso y en prosa de Ramon Llull y encasilláramos bajo el mismo título en cada grupo —*presó, ocell, secret, vies, font, verger d'amor*, etc.— los motivos e imágenes parecidos que podemos recoger en el cancionero de los trovadores, nada hubiéramos hecho, como no fuera un fácil ensayo de erudición. La carga sentimental e intelectual de cada uno es de sentido absolutamente diferente<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> J. RUBIO, *ibid.*

## LOS GÉNEROS

Igual resultado poco eficiente conseguimos, en lo que es vital, si salimos del terreno de los tópicos trovadorescos y entramos en el de los géneros que con forma estrófica característica suelen darse en la poesía provenzal. Pero aquí las coincidencias o aproximaciones son más consistentes. Tratándose de estructuras métricas determinadas, no es arriesgado pensar que el poeta las había escogido precisamente porque se adaptaban a lo que quería expresar o a su estado de espíritu. Ciertas formas estróficas eran preferidas para determinados géneros de carácter o intención parecidos y su estructura métrica se ajustaba a la melodía con que se cantaban. Cantábanse también los poemas de Ramon Llull y los textos nos dicen frecuentemente el tono que les correspondía<sup>29</sup>.

Ramon Llull, familiarizado en su juventud con la versificación y los géneros propios de la poesía trovadoresca, siguió siendo fiel, como hemos visto, al uso de sus metros cuando ya no canta el amor mundano; pero, si alguna vez adopta, en su nueva vida de poeta, alguno de los géneros de la escuela a la que estuvo afiliado en otro tiempo, se los hace sustancia propia. Así el *Desconort*, un *dictatz no principal*, según la tradición recogida por las *Leys d'amors*, se convierte en Ramon Llull en la expresión de uno de los momentos más altos y auténticos de su obra. En su última estrofa repite la palabra que ya había sonado en el primer verso:

*Fenit lo desconhort que Ramon ha escrit.*

Lo que fine no es pues la tristeza que le descorazonaba, sino el *dictat*, el poema. Por eso el último verso puede adjetivarlo de *bell*. El vocablo ha adquirido una significación completamente nueva. Ya no es un género poético que importaba escribir en verso, sino el nombre que da Ramon a un estado de íntima y desolada contradicción, superado con un programa

*en lo qual l'ordenament del món ha dit.*

Podía el poeta haberlo expresado en un discurso, pero lo hace *en xantant* y lo ha

*en rimes posat per ço que no s'oblit.*

<sup>29</sup> El de los Salmos (*Cent noms de Déu*), el de los Himnos (*Hores de Nostra Dona*), «lo so de Berart» (*Desconhort*).

## EL REFRÁN EN LA MÉTRICA LULIANA

En cuanto al estilo de los poemas lulianos, nada le precisaba inventar a su autor respecto a la forma; el repertorio ya estaba constituido. Con todo, podemos admitir la posibilidad de que los cantos litúrgicos le sirviesen alguna vez de modelo. Las *Hores de Nostra Dona*, en nuevas rimadas, habían de ser cantadas al *so dels himnes* y los *Cent noms de Déu*, con su forma estróficamente más libre, al son de los Salmos. En cambio el *Cant de Ramon* parece compuesto en un metro parecido al de la antigua *Cançó de Santa Fe d'Agen*<sup>30</sup> y de otros viejos poemas narrativos, si bien regularizado en cuanto al número de versos de las estrofas. Pero Ramon vierte en aquel molde una efusión lírica sin par en toda su obra por el vuelo de sus íntimas sugerencias apenas apuntadas. Puede que después de cada estrofa se repitiera como un refrán la antífona *Laus et honor*, etc., que los manuscritos añaden al final del poema, y así se cantaría como una secuencia. La misma antífona se indica para ser cantada al final de cada diez versos o versículos de los *Cent noms de Déu*, a manera de *Gloria Patri*. El *Cant*, con el refrán, nos daría así un viejo metro narrativo transformado en estrofa lírica. Esta mezcla de una antífona latina alternando con versos en catalán, parece indicar que Ramon Llull, si bien no llegaba a eliminar las reminiscencias de la poesía de los trovadores y juglares, era en los cantos sagrados donde encontraba su modelo.

En algún caso el refrán actúa realmente como tal, como en la última parte del *Concili*. Las partes I-X están escritas en un metro que, por el ritmo, se parece extraordinariamente al de una canción de Guillem IX d'Aquitània<sup>31</sup>. No hay que pensar que Ramon fuera a buscar en él modelo para su canto, tan vibrante de forma como de intención. La última parte tiene un esquema diferente (a a a bbbb). Spanke<sup>32</sup> llama *romankestrophe* a esta combinación de tres o más versos iguales en ritmo y rima, con un refrán de rima y extensión diferentes, añadiendo que la evolución de tal forma presenta a veces cruzamientos con ciertas modalidades del *rondeau*. En esta parte del *Concili* un solista cantaría las estrofas, y el coro el refrán.

<sup>30</sup> Publicada por E. Roepffner y P. Alfaire. *La chanson de Sainte Foi* (París, 1926), publications de la Faculté de Lettres de l'Université de Strasburg, fasc. 32-33.

<sup>31</sup> La núm. 6 de la edición de JEANROY, *Les chansons de Guillaume IX duc d'Aquitaine* (París, 1913); vide esquema núm. 25. 5 del *Répertoire métrique de la poésie des troubadours* (París, 1953) de ISTVAN FRANK.

<sup>32</sup> *Beziehungen zwischen romanischer und mittellateinischer Lyrik* (Berlín, 1936), pp. 53 y 161.

## VERSOS DE MÉTRICA IRREGULAR: PRIMER PASO HACIA LA MÉTRICA LIBRE

De vez en cuando Ramon Llull (acaso por influencia de la forma popular del refrán, rimado pero no siempre ritmado) se libra del esquema rígido de los versos de sílabas contadas. A esta particularidad debemos algunos de los momentos más ricos de sugestión de la poesía lulliana. Son como una transición entre el verso y la prosa. Los fragmentos en prosa rimada que hallamos en las efusiones de *Oració* en algunos de sus libros serían recursos estilísticos de carácter emocional que tal vez surgieran espontáneamente, sin intención de emplearlos por sistema, en momentos de gran tensión espiritual. Estas expansiones líricas, al desbordar el esquema rígido de los versos de sílabas contadas, representarían el primer paso hacia la métrica libre. No queremos con ello significar que distingamos tres etapas cronológicamente caracterizables en la versificación lulliana (metro normal, prosa rimada, rima con versificación irregular), ni mucho menos que presumamos que una sea más antigua que otra. Lo que nos parece ver son dos maneras de alcanzar la expresividad poética, enlazadas por una intermedia, que sería la prosa rimada.

En los *Cent noms de Déu* nos advierte en el prólogo que *no fem força si en alguns versos ha mais síl·labes que en altres*. Pagès i Riquer entienden que por *verses* Ramon significa *versets* o *versicles*. Así parece, pero también es cierto que no solamente es diferente la medida de los *versets* o grupos de tres versos en cada capítulo, sino que los de cada terceto, y no el ritmo, que con frecuencia falla completamente, con absoluto descuido, de parte del autor, para conseguirlo. Ya se excusaba de ello anticipadamente en el prólogo: *car assò sostenim per so que meylor matèria puscam posar en est libre*. Esto no impide que, cuando es posible, el isosilabismo resulte perfecto, pero es evidente que no aspira a ello. Parécenos que toda duda, en cuanto a la desigualdad de sílabas ya en el original, queda desvanecida comparando los capítulos correspondientes de los *Cent noms de Déu* con los pasajes que de ellos transcribe el *Arbre de Ciència*. Ramon abandona en ellos, cuando le place, la norma trovadoresca de las sílabas contadas. Aparte de estos tercetos, hay dísticos en el mismo *Arbre de Ciència* que parecen prosa rimada y salen mezclados con la normal, como en el párrafo 6 del capítulo VI, *De les flors de l'Arbre exemplifical*, proverbios 2, 5 y 6. Pero otros proverbios hay en el mismo capítulo (párrafo 14-17) donde lo que Ramon escribe son verdaderos poemas de valor extraordinario, completamente libre de la coacción de la tradicional métrica del arte poética culta de su tiempo, con un ritmo intencional,

severamente mantenido y hecho patente con el paralelismo del diálogo y la rima final de cada frase. Es poesía concentrada en breves exclamaciones, coherentes cada una con la actitud obligada del interlocutor, avara de palabras, pero de la más rica plenitud de sentido. A partir de su publicación en las Obras originales de Lull, que nos la ha dado a conocer por vez primera, no podrán faltar de hoy en adelante en las antologías de la poesía catalana, en sentir de Rubió, el espeluznante diálogo entre el paraíso y el infierno, el de Cristo y la Virgen, o aquel coloquio de la Trinidad, de una profundidad sólo comparable a la economía verbal con que el autor lo concibiera:

Véase, como muestra, el primero de ellos:

«Infern, —dix paradís—; què desirats? — Paraís: que nengún bé no hajats.

Infern: per què estàs tan irat? — Paraís: car Christ m'ha despullat.

Infern: per què fas mal a ton amic? — Paraís: car no ame bé public.

Infern: has molt què beure e què menjar? — Paraís: los homens no fan mas pecar.

Infern: has beguda sang de rei? — Paraís: tot (jo) n'estic vermell.

Infern: què paga hom en ton hostel? — Paraís: desesperança e tot mal.

Infern: pot de tu null hom eixir? — Paraís: en mi no's pot hom penedir.

Infern: per què has tant home begut? — Paraís: car Christ no és amat ni temut.

Infern: per què ets tan mal? — Paraís: car som deslleial.

Infern: de qui has haguda paor? — Paraís: de Christ perdonador»<sup>33</sup>.

## LA RHETORICA NOVA Y LA TÉCNICA LITERARIA DE RAMON LLULL

Ningún libro tan concreto como la *Rhetorica nova* de Ramon Llull para tener la clave de un aspecto de su técnica literaria y del estilo que es su consecuencia. No cabe duda alguna que R. Llull tiene su estilo propio, tanto en verso como en prosa. Lo tiene en el pensamiento y en la argumentación y en la manera como los viste. Estudiando su *Rhetorica nova*, podremos descubrir los principios en que su estilo se apoya?

La *Rhetorica nova* es aún inédita en su lengua original, y sólo la conocemos por la redacción latina hecha en Génova en 1303. El original catalán, que parece perdido, lo escribió Llull en Chipre el mes de

<sup>33</sup> V. J. RUBIO, *Sobre la prosa rimada de Ramon Llull*, «Estudios dedicados a Menéndez Pidal», vol. V (Madrid 1954), 307-318.

septiembre de 1301. En la Edad Media se daba el nombre de *nova* a la *Rhetorica* pseudo-ciceroniana *ad Herennium*. La adjetivación que Ramon ponía a la suya respondía, en cambio, al convencimiento de la virtud renovadora, de acuerdo con la originalidad de su pensamiento, que él veía en su libro. No confundamos los términos creyendo que sea una preceptiva según la significación dada a las palabras por los retóricos del Renacimiento. Es una retórica orientada hacia la persuasión y de cara a la predicación a los infieles; un manual teórico para uso de los discípulos que quería formar para su cruzada. El *Ars magna praedicationis* (1304) era su complemento: la antología de sermones que habían de servir de ejemplo práctico a los estudiantes. En realidad, pues, era un *Ars praedicandi*, diferente por su propósito de las *Poetria* o artes de *segona retòrica* que se referían a la preceptiva poética.

No es aquel tratado el único libro donde Ramon Llull nos habla de retórica: lo hace ya en la *Doctrina pueril*, cuando trata de las siete artes, y muy especialmente en la *Aplicació de l'Art general*. Su raíz, pero, la hallamos en el cap. 359 del *Llibre de Contemplació*, que desarrolla la tesis de adornar las palabras según una estética que basa la belleza de los vocablos en su significado, de acuerdo con una jerarquía de valores de todos los seres. El retórico ha de buscar la ornamentación de su discurso en palabras de alta significación. Este principio era uno de los puntos cardinales de la exposición del pensamiento luliano. Ya lo había elaborado y hecho suyo en los primeros tiempos de la construcción de su sistema del mundo y de la ciencia, expuesto después de los largos años de estudio y preparación al *Llibre de Contemplació*. La idea es consecuencia de la doctrina sobre el juego de las cinco figuras expuesta al comienzo del cap. 359. El § 9 nos da en cierta manera su resumen. *Bells dictats e belles paraules* están potencialmente en la *potencia motiva sensual* y ésta no puede actuar sin la intelectual con las tres potencias, y a las vez (§ 7) la razón ha de señorear el movimiento intelectual y sensual. Tal vez podríamos ver aquí una transformación de la idea de los tres estilos de la retórica medieval. De todas maneras la teoría luliana es bien personal y cargada de la intención intelectual y moral que predomina siempre en sus obras. El criterio básico que formula Ramon Llull es válido y normativo para toda la coloratura retórica de su vastísima producción en prosa y en verso. La *Rhetorica nova* está compuesta con conocimiento innegable de las preceptivas corrientes de su época, como se demuestra en ciertas reminiscencias que se encuentran en la nomenclatura y en la importancia dada al *ordo*, al *proverbium* y al *exemplum*, etc. Quien sabe si conocía también, directa o indirectamente, el libro IV del tratado *De Doctrina christiana* de San Agustín!

La diáctica de la retórica luliana no se reduce a la pura línea for-

mal como hacía el arte dictatoria de la Edad Media. Esta ponía su gracia y buscaba la elegancia prescribiendo un orden para las palabras de acuerdo con su acentuación, según las normas fijas del *cursus*. Ramon Llull eleva el precepto del orden a una zona más alta. No enseña a combinar palabras según un ritmo que halague el oído, puramente acústico, sino según una ley de orden ideológico que hable a la inteligencia. No le preocupa la armonía de los sonidos, sino la de las ideas. Y lo realiza con una osadía que puede parecer arbitraria, pero que excluye de su método todo empirismo formal. «Aitant com hom parla de les coses qui son pus belles e majors e pus vertuosos, d'aitant son les paraules pus belles e mills agradables a oyr e a ésser enteses» (*Libre de Contemplació*, cap. 359, § 11). El *Ars dictandi* ponía toda su ambición en alinear las palabras solamente por su combinación de ritmos, descuidando su significación. Para Ramon Llull las palabras sólo valen en la medida en que hacen vibrar las cuerdas de la inteligencia o del corazón. *Pus bellament* se mueve la potencia *motiva sensual* cuando el que habla «nomena rosa o lliri o poma, que no fa com nomena garrova o romaguera» (ibid., § 12). No se mueve, pues, por el sonido de las palabras, sino por las asociaciones que despiertan. Es la retórica que enseña a graduar los efectos, mediante la graduación de sus resortes.

Cortedada de vista supondría el deducir de este criterio que Ramon Llull rehusa o excluya palabras de su vocabulario. No, sino que quiere indicar que todo depende de la oportunidad: «paraules son pus agradables a dir e a escoltar en un temps que en altre» (ibid., § 22). Y por encima de todo, lo que en términos modernos llamaríamos la carga de expresividad de las palabras. El alma —dice Ramon Llull— (ibid., § 26) no se puede saciar en este mundo, y de ahí que «tota paraula *novella estranya* s'acosta mills al desig de l'ànima qui desitja so que no ha, que no fan les paraules belles».

Sobre estos principios está construída la *Rhetorica nova* en la parte que podríamos decir teórica. Pero en la práctica se formulan otros tres, a los cuales siempre fue fiel Ramon Llull; la verdad, la valentía y la caridad. Y aún, si bien en otro orden, la mesura, a la cual falta el hombre *massa arengador*, que el autor censura —y no irónicamente como la frase parece presumir—. Gracias a la *Rhetorica nova* distinguimos mejor los recursos que constituyen la coloratura decorativa de los escritos lulianos. Muchos de ellos derivan de la técnica de la literatura medieval, pero Llull los transformó esencialmente en cuanto a la intención, con su teoría de la *vox significativa*, empleando la frase que saca a relucir en su *Art generalis ultima* (1308), teoría tan antigua como el *Libre de Contemplació*. Sus años de preparación en Mallorca, antes de comenzar su vida pública, al mismo tiempo que creó su arte

filosófica, fijó el método de su arte suasoria, poniendo a contribución las experiencias de su etapa de trovador profano y las *artes praediacandi*. Pero ya hemos dicho que ni las técnicas oratorias ni los diversos géneros que ensaya jamás le esclavizan. Para él son únicamente procedimientos de captación.

## RECURSOS ESTILÍSTICOS CONVENCIONALES, TÓPICOS

Tal vez por este motivo resulta tan uniformada, a despecho de la variedad relativa de los escritos lulianos, su técnica estilística. No la hemos de identificar con la fuerza evocadora de humanidad que tienen sus figuras simbólicas pero palpitantes de emoción y de la pasión de su creador. Aquella uniformidad de recursos puede observarse desde las primeras hasta las últimas obras de Ramon Llull; pero así como en sus comienzos la descripción tiene siempre un gran vigor y hasta parece que el autor se desahoga a gusto empleando una fórmula literaria cuyo uso tal vez contribuyera para él una novedad, a la larga este recurso, invariable en sus líneas, va paralizándose y acaba por volverse puramente esquemático. Entonces no podemos menos de constatar que los elementos de decoración son en gran parte adjetivos y que, si no eran ya tópicos inicialmente, en tópicos se han vuelto en manos de su autor. Muchos de esos tópicos son estériles y no tienen vitalidad para sobrevivir, aunque la primera vez que los sorprendemos en cualquier obra luliana, nos halaguen con su ingenuidad y gracia avasalladora. De estos elementos lulianos de composición que no dudamos en llamar tópicos, los hay de tres categorías, que Ramon Llull emplea muy frecuentemente y que se enseñaban por la didáctica retórica de su tiempo; las descripciones del paisaje, los proverbios y los ejemplos.

### EL «LOCUS AMOENUS». INTERPRETACIÓN LULIANA DEL PAISAJE

El *locus amoenus* es el lugar idealmente concebido y descrito donde Ramon Llull se complace en poner tan frecuentemente la escena de sus alegorías y disputaciones. Los elementos principales del paisaje luliano son la selva o el vergel, el árbol y la fuente. Es allá donde convergen las figuras peregrinantes que serán sus protagonistas. Esa escenografía puede a veces simplificarse y quedar reducida al bosque, como en el *Desconhort*. Ramon Llull, ansioso de vida eremítica, sentíase atraído por la soledad, y era ella su escenario preferido. El tópico del *locus amoenus* lo dispone así de una manera auténtica y personal.

El árbol, pero, tiene una significación muy especial, que lo convierte en imagen característica de la simbología luliana. Se independiza del conjunto del paisaje y recibe un trato original que ya no debe nada al tópico general del *locus amoenus*. Si acaso, es más bien tópico luliano. Recordemos la descripción del *bell prat on hac una beyla font qui regava cinc arbres*, del *Libre del Gentil*, o los árboles del de la *Ciència*, o el de la *Filosofia d'Amor*. Otras veces es el camino donde se juntan los protagonistas en su itinerario, hasta encontrar la dama noblemente vestida a la vera de una fuente o a la sombra de un árbol, como en el *Libre de Santa María*. Las descripciones de paisajes son muy frecuentes, pero puede que ningún libro de Ramon Llull contenga tantas como el *Libre de meravelles del món*. Fèlix, el actor, va siempre andando, fiel a su vocación, «per los boscatges, per munts e per plans, per erms e per poblats, e per prínceps e per castells e per ciutats». Ya no es siempre el típico lugar del bosque, del árbol y la fuente. La pintura varía, siempre evocadora, pero esquematizada, a penas sugerida, sin la minucia de las miniaturas pero igualmente expresiva: el valle con el camino que lleva a la iglesuela; la tempestad en la gran selva con la cueva del pastor; el maestro de filosofía desengañado de la ciudad que se ha retirado en el espeso bosque y que aparece a la sombra de un bello árbol, «en lo qual havia molts d'aucells», cabe la obligada fuente; el prado con su rebaño de ovejas y el pastor negligente en perseguir al lobo y la *gran forest* por donde anda Fèlix hasta encontrar la abadía... Las descripciones de tan bellos parajes no tienen, sin embargo, aquella riqueza enumerativa de la selva del *Gentil*, que ya no hallaremos repetida en ninguna de las obras posteriores de Ramon Llull. Pero, poeta franciscano, sentía la naturaleza y sabía expresar en pocas palabras su virtud sedante y consoladora y también a veces la tristeza que angustia el corazón, no por puro romanticismo, sino por contraste entre la riqueza de las flores, perfumes y frutos y la idea de la muerte, como en el *Gentil*.

El marco parece concebido en función de un tópico, pero Ramon Llull lo convierte en el ambiente propio para toda clase de enseñanzas y también de aventuras, porque las selvas lulianas, como las de los «romans» franceses, rebosan de castillos y palacios de encantamiento y de personajes a la búsqueda de una caballería espiritual. Cuando el autor abandona esta escenografía, las discusiones o las enseñanzas de sus tratados no le sugieren ya otras, sus libros pierden la vivacidad de obras literarias y devienen simples exposiciones didácticas. Así, por ejemplo, el *Art amativa*, que tanto se hubiera prestado a un desarrollo imaginativo y dramático, el autor la expone con el seco simbolismo de las figuras del *Ars magna*. Es el otro recurso luliano: sistemático, no retórico.

Al decir *recurso retórico* creemos rebasar el límite de lo que precisa decir para expresar el valor del paisaje en los escritos del Maestro Ramon. Es recurso que debió aprender de la literatura de su tiempo, en las poéticas de Mathaeus de Vendome o de Gaufridus de Vinosalvo, directa o indirectamente conocidas, pero *retórico* en realidad no lo es: le falta el trabajo de amplificación. Y Llull lo emplea dotándolo de intención intelectual más bien que decorativa. Creemos que por eso tiene tan poco colorido el paisaje que describe en la mayoría de las obras posteriores al prólogo del *Gentil*.

### LA INTELECTUACIÓN DE LA FANTASÍA

El *locus amoenus* de Ramon Llull es en el *Fèlix*, como hemos visto, un escenario que podría variarse a voluntad. De ordinario, pero, de ambiente amable pasa a ser como un nuevo personaje, personaje mudo, pero que insinúa juntándose a los que dialogan o disputan. Y si insinúa, es porque tiene una función simbólica razonadora, como ya hemos indicado. Así *l'Amic* y *l'Amat*, tópicos de la expresión mística luliana, se convierten en protagonistas del famoso libro, pero no siempre allí donde los versículos que los nombran son más ricos de sentido y de poesía. Las *condicions* y *qüestions* del *Art amativa*, las *Flors d'Amor* enviadas al papa Celestino V como un ramo escogido y recreado de la cosecha de aquéllas, y el *Arbre de Filosofia d'amor*, sobre todo en las partes III y V y en la maravillosa parte VII, a veces superan el efecto, porque los tópicos son más concisos o intensos de formulación. Diríamos que el simbolismo del amor lo trata Ramon Llull con colores especiales de su paleta. Y se hace más patente aquella *bella manera de parlar* después de la primera estancia de Llull en París, aunque hemos dicho que ya aparece en el *Libre de Contemplació*. Nuevos estudios irán aclarando lo que aún se nos presenta algo borroso por falta de una cronología segura de muchas de las obras lulianas. Precisaría inventariar analíticamente todos los versículos comparativamente. Tal vez fuera posible establecer su genealogía y distinguir la versión que pudo ser la primera, de sus amplificaciones o refundiciones.

GUILLERMO COLOM FERRA

(*Finalizará*)



POR QUE LA FECHA «M CC IX II» DE UN DOCUMENTO  
ORIENTALISTO-UNIONISTA DE RAMON LLULL  
DEBE LEERSE «1292»

El asunto o problema se plantea respecto del primer memorial orientalista-unionista de Ramon Llull, distinto del más antiguo texto de la misma índole<sup>1</sup>, escrito a raíz del cisma oriental.

Es preciso, efectivamente, señalar la diferencia que existe entre uno y otro, aunque los dos obedezcan —y no de manera cabal— a un mismo propósito. Generalmente, un documento —con mayor razón, si se trata de un opúsculo— ocupa, dentro de la producción literaria de un autor, un lugar de mayor importancia que una simple página de una de sus obras, que no sea esencial a su finalidad.

Esto, de hecho, sucede con el primer texto orientalista-unionista de Ramon Llull, que su pluma ofrece en la *Doctrina pueril*, «on es recontat que hom en lo principi deu amostrar a son fill en vulgar e deu-li donar doctrina e conxensa dels articles de la fe e dels deu manaments de la ley e dels set sacraments de Sancta Mare Església e de les set virtuts e dels set peccats mortals e de les altres qui's contenen en lo dit libre»<sup>2</sup>.

Esas «altres coses» son «les coses qui són generals en lo món, perque sapia devallar a les specials; e fassa confíger a son fill; e d'assó que configerà, en après cové que sia feta construcció en aquell libre mateix, lo qual sia trelladat en latí, car enans entendrà lo latí»<sup>3</sup>.

La *Doctrina pueril* viene a ser un libro de texto que Ramon Llull compuso, para la etapa de la educación —primeros conocimientos— e iniciación en los estudios, la cual, a juzgar por unas líneas del *Libre de Blanquerna*<sup>3, b</sup> consideraba que había de empezar a los ocho años.

---

<sup>1</sup> S. GARCÍAS PALOU, *El primer texto orientalista de Ramon Llull*, Estudios Lulianos, XIII, 1969, 183-194.

<sup>2</sup> *Libre de Evast e Blanquerna*, cap. II, Edic. Obres de Ramon Llull, Mallorca, 1914, 13-14, n. 6.

<sup>3</sup> *Doctrina Pueril, Del pròlech*, Edic. Obres de Ramon Llull, I, Palma de Mallorca, 1906, 3, n. 1.

<sup>3, b</sup> «Quan Blanquerna hagué vuit anys, son pare Evast lo posà a estudi, e féu-li mostrar segons es contengut en lo libre *Doctrina pueril...*», Lib. I, cap. I, ed. Obres essencials, II, Barcelona, 1957, 126.

Según el Dr. Tusquets, la *Doctrina pueril* contiene «el programa de estudios durante la niñez, o sea desde los ocho a los catorce años aproximadamente». El ve en esa obra «1.º, un germen de la educación integral, humanisto-cristiana, de que (Ramon Llull) pretende dotar a su hijo, y 2.º, que sólo contiene nociones, según cumple a un libro cuya función es sembrar»<sup>4</sup>.

Se aducen esos datos precedentes, con la finalidad de señalar, claramente, la índole secundaria que, dentro de la obra, hay que atribuir al capítulo *De gentils* de la *Doctrina pueril*, y la de los breves párrafos de aquél relativos a los griegos separados: «Crecs són crestians; mas pequen contra la sancta Trinitat de nostro Senyor, en so que dien que'l Sant Esperit no ix mas del Pare tan solament. On aquests han moltes de bones custumes, e per so con són tan prop a la fe cathòlica, serien leugers a enduir a la Església romana, si era qui apresés lur lenguatge e lur letra, e que agués tanta de devoció que no duptàs a pendre mort per honrar Déu, e que anàs preicar enfre ells la excellent vertut que'l Fill divinal ha en donar processió al Sant Esperit»<sup>5</sup>.

El primer texto luliano relativo al Cisma oriental se reduce, pues, a unas pocas líneas; y este dato justifica aquella distinción formulada,

<sup>4</sup> J. TUSQUETS, *Ramon Llull, pedagogo de la Cristiandad*, Madrid, 1954, 292-293.

Sin embargo, el P. Pasqual opina que «su hijo Domingo debía de ser muy niño en el año 1262, al convertirse nuestro Raymundo, porque cerca del año 1277, que era el catorce o quince de su conversión, escribió para él el libro de *Doctrina pueril*, y, por consiguiente, había nacido poco antes de convertirse o poco después..., y esta edad de su hijo era la más propicia para la lectura de aquel libro, en que muchas cosas no son para niños, sino más bien para mozos de semejante edad» (*Vida del Beato Raymundo Lulio*, I, Palma, 1890, 38-39). O sea que, según el lulista mallorquense, cuando Ramon Llull escribió la *Doctrina pueril*, su hijo Domingo tendría unos 15 o 16 años.

Mn. Galmés siente de la misma manera. Cree, en efecto, que, al escribir el *Libre d'Intenció* —también compuesto para su hijo— en 1282 (?), al retorno de su viaje al Oriente, (Edic. Obres de Ramon Llull, XVIII, *Proemi*, Mallorca, 1935, IX), Domingo se hallaría «cap a la vintena d'anys» (Ibidem, VIII). Por consecuencia, cuando escribió la «*Doctrina pueril*», en 1278 (?) (*Dinamisme de Ramon Llull, Mallorca*, 1935, 13) contaría unos 16 años.

Mas la conclusión a la que nos han conducido los diferentes estudios dedicados a la cronología de los escritos de Ramon Llull es distinta del parecer de tan ilustres cultivadores del lulismo científico.

Aquella podría resumirse de la siguiente manera: La «*Doctrina pueril* fue redactada alrededor de 1282, inmediatamente antes de comenzarse el *Libre de Blanquerna*, cuando Domingo tendría unos 20 años; mientras que el *Libre d'Intenció* tuvo que ser escrito después de aquella misma obra, cuando el hijo de Ramon Llull contaría unos 24 o 25 años (GARCÍAS PALOU, S., ¿*Qué año escribió Ramon Llull la «Doctrina pueril»?*, Estudios Lulianos, XII, 1968, 33-45).

<sup>5</sup> Cap. 72. Edic. cit., 128-129.

Pero, a la vez, revela la importancia que Ramon Llull concedía a aquella desmembración oriental, al describir, en un libro de la índole de la *Doctrina pueril* en qué consistía el cisma griego y al señalar cómo podría lograrse el retorno de los griegos a la «Església romana», después de haber ofrecido unas notas de historia de las religiones.

anteriormente, entre el primer texto orientalista-unionista y el primer memorial u opúsculo del mismo carácter.

Tanta extrañeza causa la tardanza con que Ramón Lull dedicó su primera referencia luliana al cisma oriental, como la tardía composición de su primer documento o memorial, escrito sobre el mismo. Aquélla pertenece, probablemente, al año 1282-1283<sup>6</sup>. El aludido documento —de índole exhortatoria— data, según el P. Pasqual, de 1290<sup>7</sup>. Mas, en el Ms. Paris. Nat. Lat. 3.174<sup>7b</sup> —publicado por vez primera, por Jacqueline Rambaud-Buhot, en 1954<sup>8</sup>— lleva la extraña fecha de M CC IX II y, según se lee al final<sup>8b</sup>, fue compuesto en Roma<sup>9</sup>.

Al contrario de lo que se advierte en los memoriales presentados a Celestino V<sup>10</sup> y a Bonifacio VIII<sup>11</sup>, el documento titulado «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*», a pesar de ir dirigido al Papa y a los Cardenales<sup>12</sup>, no lleva el nombre del Pontífice; y, sin embargo, unánimemente, se afirma que fue enviado a Nicolás IV, aunque, como sucede a Mn. Joan Avinyó<sup>13</sup>, juntamente con una tesis verdadera, se formulen

<sup>6</sup> S. GARCÍAS PALOU, *¿Qué año escribió Ramon Lull la «Doctrina Pueril»?*. EL, XII, 1968, 34-45.

<sup>7</sup> *Vindiciae lullianae*, I. Avenione, 1787, 187, donde escribió lo siguiente: «Primo autem Nicolaum IV adivit, eique praesentavit Libellum, qui sic incipit: «Deus in virtute tua ostenditur hic quomodo Terra Sancta recuperari potest...», qui Libellus, ut constat in ejus fine, fuit datus Romae summo Pontifici anno 1290».

<sup>7b</sup> Cuya primera noticia se tuvo en 1941 por el artículo de MN. J. TARRE, *Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, *Analecta Sacra Tarraconensia*, XIV, 1941, 21-22, donde su autor distingue, con precisión, el memorial «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest* del opúsculo *De modo convertendi infideles*.

<sup>8</sup> *Beati Magistri Raimundi Lulli Opera Latina*, III, Mallorca, 1954, 96-98.

<sup>8b</sup> Edic. cit., 98.

<sup>9</sup> El memorial termina con estas palabras: «Datum Romae anno Nativitatis dominicae M CC IX II». Edic. cit., 98.

<sup>10</sup> Se lee lo siguiente: «Data est haec petitio in Civitate Neapolitana Sancto Patri Coelestino Quinto, et honoratis Dominis Cardinalibus Anno MCCXCIV», I. Salzinger, *Beati Raymundi Doctoris Illuminati et Martyris Operum tomus II*, Moguntiae, 1722, 51.

<sup>11</sup> «Advertat Sanctitas vestra, Sanctissime Pater, Domine Bonifaci, Papa ac vos, reverendi Patres domini cardinales...», Ms. Paris. Nat. Lat. 15.450, 543 r.

<sup>12</sup> Dominus Papa —escribe— et Cardinales faciant quod fiat unus ordo...», Edic. cit., 96.

También pide que «Dominus Papa et cardinales dent decimam ecclesiae», *Ibidem*, 97.

<sup>13</sup> JOAN AVINYÓ, *Obres autèntiques del Beat Ramon Lull*, Barcelona, 1935, 112.

hipótesis incompatibles con el texto del memorial, analizado a la luz de la historia<sup>14</sup>.

Señalan, como destinatario del documento, al primer Papa franciscano el P. Pasqual, quien lo llama «libellus»<sup>15</sup>; el referido Avinyó, quien lo titula «*Epistola Summo Pontifici pro recuperatione Terrae Sanctae*»<sup>16</sup>; los hermanos Carreras Artau<sup>16 b</sup>, quienes lo conocen por «*Epistola Summo Pontifici pro recuperatione Terrae Sanctae*», y advierten que también se le denomina «*Liber de conquisitione Sancti Sepulcri*» y «*De modo convertendi infideles et recuperandi Terram Sanctam*»<sup>17</sup>; el P. E.-W. Platzeck, O.F.M., quien lo designa «*Epistola Raymundi ad Nicolaum IV, papam*»<sup>18</sup> etc.

---

<sup>14</sup> Mn. Avinyó escribe que «quan anà a presentar-lo al Papa Martí IV, trobà que era mort de frese; però el seu successor Honori IV no pogué atendre'l degudament perquè els començaments d'un pontificat sempre són dificultosos i més en èpoques borrascoses com eren aquelles. Tanmateix fins a vora l'any 1290 o 91 no el donà al Papa, que era aleshores Nicolau IV» (Ob. cit., 112, n. 49).

Martín IV rigió la Iglesia durante los años 1281-1285 y su sucesor Honorio IV. desde 1285 a 1287. Por lo cual, Ramon Llull no hubiera podido ofrecer en el memorial los datos que aduce para la conquista de Tierra Santa. Trípolis, en efecto, no cayó en manos del Sultán de Egipto Malik-el-Mansur (Kelawun) hasta abril de 1289; y las demás posesiones cristianas —a excepción de Armenia y Chipre— se perdieron en 1291 (GARCIA-VILLOSLADA, R., *Historia de la Iglesia Católica*, II, Edad Media, Madrid, 1958, 650-651).

Ramon Llull, durante los Pontificados de Martín IV y Honorio IV, no hubiera podido indicar que, para la conquista de Tierra Santa «admiralius, qui sit dominus maris... destruat totam ripariam de Erminia usque ad montem de Barcha». (Edic. cit., 96), porque todavía pertenecían a los cristianos Tortosa, Trípolis, Beirut, Sidón, Tiro, Ptolemaida (San Juan de Acre).

<sup>15</sup> Ob. cit., 187, XV.

<sup>16</sup> Ob. cit., 112.

<sup>16 b</sup> *Historia de la Filosofía Española, Filosofía Cristiana de los siglos XIII al XVI*, I, Madrid, 1935, 324, n. 216.

<sup>17</sup> Este último título y su aceptación por los dos autorizados lulistas Carreras Artau constituye una prueba del desconocimiento que se tuvo —prácticamente, hasta 1954— del memorial «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*»; porque, a pesar de la precisa referencia de Mn. Tarré (*Los códices lulianos de la Biblioteca Nacional de París*, Analecta Sacra Tarraconensia, XVI, 1941, 175, n. 9), quien distingue, claramente, ese documento del opúsculo «*De modo convertendi infideles*», el texto permaneció inédito.

Mn. Tarré señala que el primero de esos dos escritos lulianos llena los fols. 132-134 del Ms. Paris Nat. Lat. 3.174; mientras que corresponden al segundo los fols. 134-144.

En la referencia de los hermanos Carreras Artau, se unen, bajo un mismo título, el memorial y el opúsculo, del mismo modo que en dicha obra de Avinyó, citada por ellos.

<sup>18</sup> RAIMUNDUS LULL, II, Romae, 1964, 25, n. 65.

Nicolás IV<sup>19</sup> gobernó la Iglesia desde el año 1288 a 1292<sup>20</sup>. Por consiguiente, si se consideran únicamente los años que llenó su Pontificado, cabría la posibilidad de que aquella instancia hubiese sido escrita en 1290 y, a la vez, que hubiera ido dirigida a él. Pero, aquí, no se trata de formular hipótesis posibles, sino de llegar, si es factible, a conclusiones ciertas.

La autoridad científica del P. Pasqual no puede ponerse en tela de juicio. Tampoco se puede dudar de su veracidad, sin razones convincentes. Mas es manifiesto que él declara que, al final del «libellus», cuyo incipit es «*Deus in virtute tua ostenditur hic quomodo Terra Sancta recuperari possit*», consta que fue presentado a dicho Papa —a Nicolás IV— en 1290<sup>21</sup>.

En virtud de esa declaración tan precisa del P. Pasqual, interesaría saber qué códice vio el eminente lulista cisterciense; y esto, por por doble motivo: a) porque señala que, al final de dicho escrito, se expresa que «fue entregado, en Roma, al Sumo Pontífice» y b) porque se añade que esto sucedió en 1290.

Lo cierto es que en el texto del Ms. Paris. Nat. Lat. 3.174, publicado por la Dra. Rambaud-Buhot, no se lee ninguno de esos dos extremos. Mas el dato cronológico del P. Pascual no crea, en realidad, un problema de gran importancia. Pudiera, en efecto, haber leído «*Datum Romae anno Nativitatis dominice M CC IX II*», según ofrece el manuscrito parisiense<sup>22</sup> y, no pudiendo traducir esa cifra por 1211 —según debería hacerse, si hubiese que atenerse, literalmente, a los signos romanos— escribió 1290, inspirado en sus cálculos biográfico-cronológicos<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Un Papa excepcional para considerar y apreciar en su justo valor el memorial de Ramon Llull (GARCÍAS PALOU, S., *Actualidad del pensamiento ecumenista del Bto. Ramon Llull*, EL, XV, 1967, 34-39). Véanse GOLUBOVICH, G., *Biblioteca Biobibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, I, Quaracchi, 1906, 283-290. — CH. J. HEFELE-DOM H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, VI, première partie, Paris, 1914, 153-217. — WADDING, L., *Annales Minorum*, IV, 1931, 345, 353, 378, 387, 395.

<sup>20</sup> GARCIA VILLOSLADA, R., ob. cit., 649-658, donde se refleja el pontificado de un hombre que tenía sus miradas —cargadas de conocimientos orientales— puestas en el Oriente. Cfr. GOLUBOVICH, ob. cit., I, 290, 323, 327, 329, 355, 360, 421, 426. — WADDING, ob. cit., V, Quaracchi, 1931, 187-327.

<sup>21</sup> Ob. cit., 187, XV.

<sup>22</sup> Edic. cit., 98.

<sup>23</sup> Mas, si así sucedió, prescindió totalmente de la escritura románica de aquella fecha. O sea, que no la interpretó, sino que, al tenerla por manifiestamente falsa, la *sustituyó* por la que él creyó, históricamente verdadera. En la cifra M CC IX II no hay ningún signo que permita leer 1290. En cambio, si se justifica la lectura de 1292, por razón del manifiesto error que se cometió al escribir IX por CX.

Este artículo, no obstante, tiende a probar que, por motivos extrínsecos a aquella ilegítima escritura, dicha fecha, tampoco pueda traducirse por 1290 ni por 1291, y que, por esos mismos motivos, ayudados de la contextura de la cifra románica, ha de leerse 1292.

Con todo, alguna dificultad crean las líneas del P. Pasqual, por el motivo de que, al contrario de la Dra. Rambaud-Buhot, no alude siquiera a la imposibilidad de interpretar, de manera literal, dicha numeración romana. Aquélla, en efecto, declara lo siguiente: «Notre texte est par bonheur, daté, mais de façon assez curieuse, de Rome: «anno nativitatís dominice M.CC.IX.II», que nous ne pouvons guère traduir que par: 1292»<sup>24</sup>. ¿Significa esto que el eruditísimo lulista cisterciense conoció, directa o indirectamente, un manuscrito distinto del que, en 1942 describió Mn. Josep Tarré<sup>25</sup> y en 1954 fue publicado por Jacqueline Rambaud-Buhot?

El pequeño problema planteado crece, si se atiende a aquel silencio, guardado por el autor de las «*Vindiciae lullianae*» sobre toda explicación de la fecha de 1290, señalada por él a la instancia «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*» y, a la vez, a la afirmación relativa al dato histórico que enlaza con aquélla. «... *ut constat in ejus fine* —escribe— *fuit datus Romae summo Pontifici*»<sup>26</sup>; lo cual no es exacto. Al final del «libellus», cuyo «incipit» es el mismo que el transcrito por el P. Pasqual —«*Deus in virtute tua ostenditur hic quomodo Terra Sancta recuperari possit*»— no se lee, en efecto, que se presentase o tuviese que ofrendarse al Papa.

La dificultad no está, precisamente, en que el lulista regalense conociera un manuscrito distinto del Paris. Nat. Lat. 3.174; sino en que, siendo idénticos el «incipit» de éste y el del, hipotéticamente, utilizado por el P. Pasqual, habría que admitir diferencias importantes —por lo menos, las de dichos datos históricos— en el texto del último, con relación al primero.

La explicación de esa posible o probable discrepancia de un texto respecto del otro —la de dichos datos es indudable— podría conducir a la negación de su existencia, si se admitiese que el P. Pasqual consideró como un solo «libellus» el memorial «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*» y el «*Tractatus de modo convertendi infideles*», que, en el referido Ms. Paris Nat. Lat. 3.174, se halla a continuación de aquél<sup>27</sup>. En esta hipótesis, habría que admitir que el «incipit» del «libellus» al que se refiere el abad de Ntra. Sra. de la Real, es el mismo que el que se lee en el memorial del repetido ms. parisiense, publicado por la Dra. Rambaud-Buhot, y, a la vez, que poco antes

<sup>24</sup> *Opera latina Beati Magistri Raimundi Lulli*, III, Mallorca, 1954, Introducción, 94.

<sup>25</sup> Artíc. cit., rev. cit., 175-176, donde declara que el Ms. Paris. Nat. Lat. 3.174 ofrece el «texto de estos dos opúsculos, único conocido actualmente».

<sup>26</sup> Ob. cit., 187, XV.

<sup>27</sup> TARRE, J., artíc. cit., 175. El primero llena los folios 132-134 y el segundo desde el fol. 134 al 144.

del final, se hallan las siguientes palabras que podrían interpretarse como una presentación del mismo documento —«libellus» lo llama el P. Pasqual— al Sumo Pontífice: «Imo supplico humiliter et devote Domino sanctissimo et fratribus ejus quod parcat mihi, si in aliquo nimis dixi vel erravi...»<sup>28</sup>. Mas estos solos términos no son suficientes para poder asegurar —como, en realidad, hace el lulista Pasqual— que «Libellus, ut constat, in ejus fine, fuit datus Romae Summo Pontifici»<sup>29</sup>, y, mucho menos, para poder añadir que esto acaeció «anno 1290»<sup>30</sup>, porque el «*Tractatus de modo convertendi infideles*» no lleva fecha alguna.

Resulta que, al final del documento titulado «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*», se lee una fecha: la de M CC IX II; pero no palabra alguna relativa a su presentación al Papa. Por el contrario, por razón del final del opúsculo «*Tractatus de modo convertendi infideles*», podría suponerse que fue enviado al Romano Pontífice; pero no se señala en qué año. Por consecuencia, aquella hipótesis no es admisible, como explicación de los datos con que el P. Pasqual describe dicho memorial al que llama «libellus».

Tampoco —dada la autoridad científica del sabio lulista— puede presumirse que distinguiera la «instancia» del «tractatus», y tomara un dato del final de aquélla y otro del final de éste. Aun, en esta hipótesis, sería falso lo que escribe: «Libellus, ut constat in ejus fine, fuit datus Romae Summo Pontifici anno 1290».

Las líneas del P. Pasqual son, a juzgar por esos datos aducidos, sumamente confusas y, a la vez, engendran un verdadero confusionismo en torno del primer documento o memorial orientalista-unionista. Inducen, por lo menos, a sospechar si él conoció un ms. —hoy perdido— distinto del contenido en el repetido códice de la Biblioteca Nacional de París.

Por todo lo precedente, en un artículo de índole científica, tienen que plantearse y, si es posible, resolverse los siguientes problemas:

- a) El memorial «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*» ¿es, ciertamente, obra de Ramon Lull?
- b) ¿Fue enviado o presentado al Papa Nicolás IV?
- c) ¿Cuál es su verdadera fecha?

<sup>28</sup> Edic. RAMBAUD-BUHOT, *Opera latina Beati Magistri Raimundi Lulli*, III, Mallorca, 1954, 112.

<sup>29</sup> *Vindiciae lullianae*, edic. cit., tom. cit., 187, XV. Mas, si hay que escribir con toda precisión, debe declararse que aquellas palabras no se leen, propiamente, «in fine» del «*Tractatus de modo convertendi infideles*». En cambio, el «*Datum Romae anno Nativitatis dominicae M CC IX II*» integra la última línea del memorial «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*».

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

## I

La primera cuestión no ofrece dificultad alguna, a pesar del desconocimiento de dicha instancia que revelan los franciscanos Golubovich y Longpré, en 1906 y 1926, respectivamente.

El primero se apoya en Depping<sup>31</sup> para narrar que, en 1291, Ramon Llull fue a Roma con el fin de presentar a Nicolás IV su «*Ars Magna*» y «un disegno o piano per la conquista della Siria, nel quale piano insiste chiedendo il divieto ai cristiani di commerciare coll'Egitto, che in tal modo e nel tempo di sei anni, cadrebbe in rovina»<sup>32</sup>.

El P. Longpré no lo menciona siquiera en su catálogo luliano de los «*Ecrits sur la croisade et les missions*», y sí incluye las instancias dirigidas a San Celestino V y a Bonifacio VIII<sup>33</sup>. Mas, en la «*Vie*» de Ramon Llull, refiere que «selon la tradition —y cita a Golubovich— il présentâ au Pape le «*Livre du passage*» que l'on connaît par le «*Desconort*»...et où il exposait ses plans de croisade. De nouveaux, il sollicitâ l'erection de collèges orientaux, mais il n'obtint rien et retourna alors à Gênes (1292)»<sup>34</sup>.

Mas es indiscutible la autenticidad luliana de la instancia conocida bajo el título de «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*». Su autor, efectivamente, después de haber propuesto la unificación de las Ordenes militares de los templarios, de los caballeros teutónicos, de Santiago de Uclés —llamada también de Santiago de la Espada— y de Calatrava<sup>35</sup>, indicaba que el Gran Maestre de la nueva Orden fuese un rey «valens et devotus, existens sine uxore, vel qui voluerit dimittere uxorem»<sup>36</sup>; y, a continuación, declaraba lo siguiente: «... ego, Raymundus Lul, credo talem hodie scire»<sup>37</sup>.

<sup>31</sup> *Histoire du commerce entre le Levant et l'Europe*, I, Paris, 1830, 151.

<sup>32</sup> GOLUBOVICH, G., *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francese*, I (1215-1300), Quaracchi, 1906, 369. — «Non possiamo credere —señala el P. Golubovich— che il Depping abbia escogitato di sana pianta queste particolarità, e quindi deve averle lette in qualche libro o memoriale del Lullo, fra i tanti ancor inesplorati codd. luliani», (Ibidem).

Efectivamente, al principio del memorial «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*», Ramón Llull proponía que «unus admiralus, qui sit dominus maris... nec permittat aliquos christianos portare Sarracenis aliquod auxilium, nec facere cum ipsis aliquas mercaturas», Edic. cit., 96.

<sup>33</sup> Dictionaire de Théologie catholique, *Lulle. Raymond (Le bienheureux)*, LXXIV, Paris, 1926, cols., 1108-1109.

<sup>34</sup> Ibidem, col. 1080.

<sup>35</sup> Edic. cit., 96.

<sup>36</sup> Edic. cit., 97.

<sup>37</sup> Ibidem.

Por otra parte, en el suplemento al catálogo de 1311, consta ese documento, bajo el título de «*Liber de epistola Summo Pontifici pro recuperatione Terrae Sanctae*»<sup>38</sup>.

Finalmente, su examen interno pone en evidencia que tanto su pensamiento como sus términos y frases son genuinamente lulianos. Por lo menos, parte de lo que en ellos escribe a manera de propuesta y petición, Ramón Llull lo repite en otros documentos, opúsculos y tratados<sup>39</sup>.

## II

El segundo asunto —el relativo a su destinación a Nicolás IV— tampoco ofrece dificultad, a pesar de que, según se ha indicado más arriba, el nombre de aquel Pontífice no se lea en el texto de la instancia, ni en su título, ni al final.

Sin embargo, del texto mismo es fácil deducir a qué Papa se dirige Ramon Llull, cuando escribe «Dominus Papa et Cardinales faciant quod fiat unicus ordo...»<sup>40</sup> y «Dominus Papa et Cardinales dent decimam ecclesiae»<sup>41</sup>.

Se infiere del texto mismo, sin necesidad de buscar apoyo en Delecluzé<sup>42</sup>, Delaville<sup>43</sup>, Wadding...<sup>44</sup>, como hace el P. Golubovich, por serle desconocido todo manuscrito, y no haber podido servirse de ninguno. Por otra parte, en 1906, en que apareció en primer tomo de su *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, aun no había sido publicado —ni era conocido de los lulistas— el Ms. Paris. Nat. Lat. 3.174.

<sup>38</sup> Este es el título que se lee en el *Suplemento* de 1314 al catálogo de agosto de 1311, ambos incluidos en el *Electorium* o compilación mayor de obras de Ramon Llull (Ms. Paris. Nat. Lat. 15.450) debida a Tomás Le Myésier (Fols. 88 v - 89 v).

Ese «*Liber de epistola Summo Pontifici pro recuperatione Terrae Sanctae*» ocupa el décimo noveno lugar de los escritos lulianos que constan en el *Suplemento*, y el 143.º de los consignados en el Catálogo de 1311 y en aquél, como continuación de éste.

Ambos últimamente han sido publicados por el P. E. - W. Platzeck, ob. cit., II, 115\* - 118\*.

<sup>39</sup> Como son p.e. la *Petitio* elevada a Celestino V, en 1294 (Ed. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, al final del *Liber de quinque sapientibus*); La «*Petitio Raimundi pro conversione infidelium*» a Bonifacio VIII (Ms. Paris. Nat. Lat. 15.450, 543 r - 543 v); *Liber de fine*, presentado a Clemente V, en 1305 (Edic. Palmae Balearium, 1665); *Liber de acquisitione Terrae Sanctae*, también presentado a Clemente V. en 1309 (Ed. crítica del P. Kamar, Cairo, 1961, en *Studia Orientalia Christiana*, Collectanea n. 6, 103-131).

<sup>40</sup> Edic. cit., 96.

<sup>41</sup> Edic. cit., 97.

<sup>42</sup> *Raymond Lulle*, *Revue de deux mondes*, XXIV, 1840.

<sup>43</sup> *La France en Orient au XIVe siècle*, I, 27.

<sup>44</sup> *Annales Minorum*, V, Quaracchi, 1931, 188.

Los dos primeros señalan el año 1288, como la fecha de la presencia de Ramon Llull en Roma<sup>44 b</sup>. Pero no es exacta la referencia al P. Wadding<sup>45</sup>, debida a la pluma del mismo P. Golubovich quien, lo incluye entre ellos<sup>46</sup>. El autor, en efecto, de «*Annales Minorum*», aunque refiera dicho viaje de Ramon Llull a Roma, al principio de su relación de hechos correspondientes al año 1287, expresa que «Raymundus Lullus Catalanus... Romam venit acturus cum Nicolao IV de fundandis ubique Collegiis linguarum orientalium. Sed propter varias rerum vicissitudines et rei christianae tumultus, Pontificis animum per graviora distractum probavit, neque speravit se quidpiam in hac re impetraturum. Rediit itaque Januam»<sup>47</sup>.

Bastante puede deducirse de estas palabras del insigne historiador franciscano. Aunque, en efecto, el 26 de abril de 1289, gobernando la Iglesia el Papa Nicolás IV, la ciudad de Trípoli fuese arrebatada a los cristianos<sup>48</sup>, y este hecho doloroso explique, suficientemente, el «Pontificis animum per graviora distractum», sin embargo, a tenor de aquella narración del P. Wadding, Ramon Llull «venit Romam acturus cum Nicolao IV» y «rediit Januam», dos hechos que, considerados conjuntamente, no pueden asignarse al año 1287, porque Fray Girolamo d'Ascoli aun no ocupaba la Silla Romana<sup>48 b</sup>, ni a 1289, porque, durante ese año, no «rediit Januam», como no era posible que el P. Wadding ignorase.

El P. Pasqual, que atribuye el memorial de Ramon Llull «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*» al año 1290, refiere que, estaba en Roma en 1289, cuando Nicolás IV cuidaba de que se dirigieran Letras a los reyes de los Tártaros, al Príncipe de Armenia y al Em-

---

<sup>44, b</sup> Y, por consecuencia durante el pontificado de Nicolás IV. Su antecesor Honorio IV había muerto el 3 de abril de 1287, y la Silla Primada de la Iglesia vacó por más de 10 meses.

<sup>45</sup> A pesar de que el historiador franciscano narre el viaje de Ramón Llull a Roma, para elevar su proyecto a Nicolás IV, en la primera página correspondiente al año 1287, señala que, sin esperanzas de poder pedirle lo que deseaba. «rediit itaque Januam» (Ob. cit., lug. cit.). Mas Ramón Llull volvió a Génova, en 1293. (GALMES, S., *Dinamisme de Ramon Lull*, Mallorca, 1935, 33).

<sup>46</sup> Ob. cit., 367.

<sup>47</sup> Ob. cit., V, 188. — No sería admisible que el P. Wadding hubiese ignorado la clara relación del biógrafo coetáneo (n. 19).

<sup>48</sup> GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., 651.

<sup>48, b</sup> Ibidem, 649.

perador de Etiopía<sup>49</sup>. Mas esa y aquella estancia en la Ciudad Eterna no entran en conciliación con la más crítica cronología luliana<sup>50</sup>.

Lo cierto es que en el memorial o documento citado, Ramon Llull propone que «sit unus admiralius, qui sit dominus maris, qui teneat certas gualeas vivas et destruat totam ripariam de Erminia usque ad montem de Barcha»<sup>51</sup>. Además, sugiere que «existens magnus exercitus in frontaria predicta...»<sup>52</sup>. Lo cual revela que sabía que del Continente asiático sólo Armenia quedaba en posesión de los cristianos. Efectivamente, antes de agosto, en 1291, se perdieron Tiro, Sidón, Beirut, Tortosa y San Juan de Acre, llegando luego al Occidente la triste noticia de la pérdida total de Palestina y Siria<sup>53</sup>. Todo esto acaecía durante el Pontificado de Nicolás IV (1288-1292); y a él Ramón Llull elevó su instancia «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*».

No pudo dirigirla a Honorio IV (1285-1287), su inmediato predecesor, porque no hubiera propuesto que se destruyese «totam ripariam de Erminia usque ad montem de Barcha». Y, de no haberla presentado al primer Papa franciscano, no le hubiese sido posible elevarla a su sucesor, sino el mismo año en que fue elegido Celestino V, después de una vacancia de la Sede Romana que duró desde el 4 de abril de 1292 al 5 de julio de 1294. Pero el hecho de haberse escrito en Roma —donde el Pontífice Pietro de Murrone no llegó a poner los pies— y no en Aquila, donde fue coronado, ni en Nápoles, donde residió<sup>54</sup> —y donde Ramón Llull le presentó una «Petitio»<sup>55</sup> distinta de la que constituye el objeto del presente artículo— revela que el destinatario del documento exhortatorio no pudo ser otro que Nicolás IV.

<sup>49</sup> Ob. cit., tom. cit., 181.

<sup>50</sup> El 7 de abril de 1288, fueron enviadas Letras papales al Rey de los Tártaros, alabando el favor que dispensaba a los misioneros franciscanos (Golubovich, ob. cit., I, 323); y, en 1289, las dirigió al Príncipe de Armenia y al Emperador de Persia, por manos de Fray Giovanni da Montecorvino (Ibidem, 330). Wadding, por otra parte, transcribe la carta dirigida al rey de los Tártaros, en 1288 (Ob. cit. V, 189-190), la escrita, en 1289, al emperador de Etiopía (Ibidem, 224-225) y la enviada al rey de los Armenos, también en 1289, (Ibidem, 222-223), además de varias otras.

<sup>51</sup> Edic. cit., 96.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., 651.

<sup>54</sup> Ibidem, 658-670.

<sup>55</sup> Edic. Salzinger, II, Moguntiae, 1722, fols. 50-51, al final del «*Liber de quinque sapientibus*»: «Data est petitio in Civitate Neapolitana sancto Patri Coelestino quinto et honoratis Dominis Cardinalibus, anno M CC XC V».

## III

Lo expuesto, por consecuencia, conduce a la afirmación de la necesidad de leer 1292 donde aparece escrito M CC IX II.

Primero, Mn. Josep Tarré<sup>56</sup> y más tarde, Jacqueline Rambaudo-Buhot interpretaron de ese modo la cifra románica. Aquél, sin ofrecer explicación alguna. La Conservadora de Manuscritos, en la Biblioteca Nacional de París, declara que aquella data está escrita «de façon assez curieuse», «que nous ne pouvons guère traduire que par: 1292»<sup>57</sup>.

La fecha que corresponde a la lectura literal de M CC IX II es 1211, año en que Ramon Llull no había nacido, ni había necesidad alguna de aconsejar la conquista de toda la costa que se extiende desde Armenia al monte Barhah, ya que estaba integrada por posesiones cristianas.

El texto del memorial «*Quomodo Terra Sancta recuperari potest*», interpretado a la luz de la historia, obliga a asignarle la fecha de 1292.

Absolutamente hablando, pudo haber sido escrito en 1291. En este año, en efecto, se perdieron todas las posesiones cristianas de Oriente, a excepción de Chipre y Armenia. Por esta razón, Ramon Llull escoge a esta última por cabeza de puente, para la conquista de Tierra Santa<sup>58</sup>. Pero lo que impide la aceptación de aquella fecha es la misma cifra integrada por números romanos. El Ms. Paris Nat. Lat. 3.174 ofrece, en efecto la siguiente: M CC IX II y no M CC IX I.

Es muy probable que Ramon Llull se decidiera a redactar su memorial, a raíz de las angustiosas llamadas, lanzadas por el afligido Papa —el antiguo Fray Girolamo d'Ascoli, gran conocedor del Oriente cristiano— en agosto de 1291, y en los meses de enero y febrero de

<sup>56</sup> Artíc. cit., 175. «El proyecto —escribe— que Ramon Llull presentó espontáneamente al Papa y a los cardenales, lo contiene el Lat. 3.174 en los dos citados opúsculos. El primero es un breve documento exhortatorio «Datum Rome anno Nativitatis dominice M CC XC II» (fol. 134). El segundo desarrolla el proyecto de reconquista... El Ms. 3.174, además del texto de estos dos opúsculos, único conocido actualmente, ofrece el texto antiguo del Libro de Santa María, y el mejor de los pocos ejemplares que existen del Libro de los Angeles».

<sup>57</sup> Edic. cit., Introducción, 94.

<sup>58</sup> «... magister istius ordinis cum fratribus suis teneat frontariam in Hermenia...», Edic. cit., 96.

1292<sup>59</sup>. A la sazón, aun podía hallarse en la franciscana provincia de Roma, explicando su *Arte* en los conventos de Frailes Menores<sup>60</sup>.

No hay que traducir la fecha de M CC IX II por la de 1292, únicamente por razón de la ilegítima escritura, sino también por exigencias del texto del memorial.

S. GARCÍAS PALOU, Pbro.

---

<sup>59</sup> GARCIA VILLOSLADA, ob. cit., 651.

<sup>60</sup> El Ministro General de los Frailes Menores —a la sazón lo era Fray Ramón Gaufredi— el 26 de octubre de 1290 entregaba a Ramon Llull Letras comendaticias, en Montpellier, para que fuera recibido por los frailes, a quienes lo presenta como gran bienhechor («optimum benefactorem»). En ellas, ruega a los Ministros de Italia que permitan a los frailes, que lo deseen, oír las lecciones sobre su *Arte*, en un lugar cómodo e idóneo, escogido para ello. El P. Wadding declara que tiene en sus manos un ejemplar de dichas Letras (*Annales Minorum*, edic. cit., V, 268, XVIII).



EL ANGEL-VELETA  
DE LA ALMUDAINA DE MALLORCA  
(SIGLO XIV)

*La «Torre del Angel»*

El castillo de la Almudaina de Palma de Mallorca, sito en la ciudad vieja, frente a la catedral, palacio, un tiempo, de los reyes moros y cristianos del antiguo reino balear, poseía en el siglo XIV una alta torre principal que destacaba sobre las cuatro angulares, menores, dispuestas en el conjunto del SO., conjunto que presidía, desde la época árabe, toda la obra fortificada. Entonces el dispositivo total se centraba en el gran patio de entrada, abierto al cielo, mientras que el apoyo defensivo venía dado por el conjunto torreado mencionado, en el que estaban dispuestas las cámaras reales. Todo, a su vez, amparado y protegido por la elevada torre que lo flanqueaba por su parte interior<sup>1</sup>.

La torre de que hablamos, primera que se menciona después de la conquista como objeto de obras por parte de los soberanos de Mallorca, en 1305, se denominó en la documentación trecentista *la torre del ángel*, por haber sido rematada, en febrero de 1309, con un ángel-veleta por el rey Jaime II<sup>2</sup>.

Quien quiera hoy contemplar la torre del ángel tiene que subir necesariamente a los porches del palacio. Allá se ve el cuello amuñonado de la torre degollada, bajo la rasante del actual tejado. Esto quiere decir que se halla escondida mostrando sus bellas ventanas góticas, como recompensa, sólo al que emprende la subida hasta la altura, en-

---

<sup>1</sup> El punto de partida de este trabajo es el estudio del profesor de la universidad de Toulouse, Marcel Durliat, *L'art en el regne de Mallorca* (Mallorca 1964) Col. Els treballs i els dies, I. Al mismo profesor debo la gentileza de facilitarme la consulta de varias piezas bibliográficas inaccesibles para mí. También debo agradecer la ayuda prestada, en varios sentidos, por el coronel D. Francisco Estabén, excelente conocedor del palacio de La Almudaina; por D. Miguel Cabot Fornés, director de los talleres de la Casa Cabot; en fin, por D. Enrique Sureda, D. Jerónimo Juan y D. Guillermo Llinás.

<sup>2</sup> M. DURLIAT, *L'art* p. 184.

tre entramados y vigas, recorridos por la brisa marina que los humedece, como si se tratara del arbolado de una embarcación.

Pero la torre del ángel hasta tiempos recientes presidió, junto con la torre campanario de la catedral, el primer plano que la ciudad ofrecía al navegante al acercarse al fondo del puerto. Porque las agujas de la actual fachada catedralicia datan de 1887 y la torre del ángel sufrió su último degüello a mitad del siglo pasado. Todavía en el *Panorama óptico-artístico de las Islas Baleares* de Antonio Furió (Palma 1840) se la divisa muy bien en la litografía: «Palma desde la Puerta de la Portella», de Pedro Peña<sup>3</sup>. Lo mismo cabe decir de las pinturas del siglo XVIII, como la vista de Palma pintada en un muro de Son Net (Establiments)<sup>4</sup> y el cuadro retrospectivo de la armada de Carlos V fondeada en la bahía de la colección particular de Luis R. Amorós (Palma).

La torre del ángel que ya nos consta haber sido averiada por un rayo en 1305, lo volvió a ser en 1431 y se incendió en 1572<sup>5</sup>. En 1755 ocurrió el terremoto de Lisboa, a causa del cual se rebajó su altura, intentando prevenir una catástrofe (1756), y, un siglo después, bajo el temor del terremoto de 1851, que dañó la catedral, se volvió a rebajar, dejándola desmochada e invisible, como lo está en la actualidad, en espera de su resurrección en una futura y posible restauración<sup>6</sup>.

### *El ángel de la torre*

No sabemos si el ángel actual coincide con el original después de todos estos avatares. Pero sí podemos pensar que, desde la mitad del siglo XV, al menos se ha mantenido con la misma delineación iconográfica.

Está erguido, sobre el cruce de vertientes del tejado mayor, dispuesto sobre un pilar que sostiene el eje de metal que lo atraviesa y le permite girar y orientarse en la dirección del viento dominante.

Las embarcaciones de vela se regían antes para sus movimientos dentro del puerto por esta veleta, la cual poseía notoriedad bastante como para crear la expresión local aplicable a una persona tornadiza

<sup>3</sup> A. FURIO, *Panorama óptico artístico*, p. 30.

<sup>4</sup> DIEGO ZAFORTEZA, *La ciudad de Mallorca*, 1 (Palma 1953), p. 9.

<sup>5</sup> Noticias recogidas por el paborde Jaume en Alvaro Campaner, *Cronicón mayoricense* <sup>2</sup>(Palma 1967), p. 155, 175. El incendio es bien comprensible si se tiene en cuenta como se hacían antiguamente las iluminaciones festivas. Por la toma de Baza, en la campaña de Granada (1490), hubo *alimares* «e foren iluminades la torre del Angel e totes les altres torres». AHM, PAB. TARRASSA, *Baratillo*, vol. II, p. 47.

<sup>6</sup> [LUDWIG S. VON HABSBURG] *Die Balearen in Wort u. Bild geschildert* 4 (Leipzig 1882) p. 31.



*El ángel-veleta del palacio de la Almudaina, Palma de Mallorca.  
(Siglo XIV).*



*El arcángel San Miguel protegiendo la ciudad de Cervera. Tabla del maestro Ginard (siglo XV).*

*( Archivo Municipal de Cervera )*

—en castellano: «un veleta»—: *ell es com s'àngel de palacio*. Bien entendido que *palacio* en el vulgar ciudadano se contrapone a *palau*. El primero es la actual capitanía general; el segundo, la residencia episcopal. ¡A esta curiosísima distinción lingüística llevó la política centralista del Decreto de Nueva Planta!

La disposición iconográfica del ángel es la propia de la Baja Edad Media en piezas parecidas: el ángel bendice con la mano derecha y sostiene la cruz astil con la izquierda. Ya en su Salterio de Corbie (Bibl. de Amiens), de principios del siglo IX, se ve un ángel con una cruz pareja en la mano izquierda; la derecha, la apoya en un varón vecino<sup>7</sup>.

En la fuente del ángel de Barcelona que el escultor Pere Ça Anglada construyó en 1399 —en la actual plaza de Antonio López— la figura del centro estaba convenida «vestit de camis amb ales, e que en la mà squerra tenga una creu de coure e ab la mà dreta senyerà»<sup>8</sup>.

En las procesiones ciudadanas, a menudo, llevaban los ángeles una cruz como ésta. Así acaecía en la procesión del Corpus de Gerona de 1459, en la que se menciona «la creu del àngel custodi»<sup>9</sup> y todavía en Valencia, en el siglo XVIII, el ángel desfilaba de esta guisa, según se deduce de las fuentes gráficas<sup>10</sup>.

Acerca del gesto de bendición —que ha sido puesto en duda recientemente en piezas semejantes francesas— no se puede dudar. El citado documento de 1399 es bien explícito. Los hay más. Francesc Eiximenis recogió para su *Llibre dels àngels* (de unas desconocidas *Actes del primer Otto, emperador de Alamanya*) la noticia de que en una ciudad centroeuropea «sobre los portals de la ciutat posaren una bella ymage d'àngel que tenia una bella creu en la mà sinestra e ab la dreta senyava la ciutat»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> V. LEROQUAIS, *Les Psautiers manuscrits latins. Planches* (Macon 1940-41) lám. 3.

<sup>8</sup> J. PUIGGARI, *Noves desconegudes sobre dos joiells del art català en lo segle XIV «La Renaxença»* 4 (1874) p. 110, cit. por F. Carreras Candi *La ciutat de Barcelona* (Bna. s. a.) p. 393.

<sup>9</sup> L. BATLLE PRATS, *Inventarios municipales gerundenses del siglo XV «Anales del Instituto de Estudios Gerundenses»* 6 (1951) p. 186.

<sup>10</sup> Véase la fig. 10 de nuestro estudio: *Las águilas del Corpus de Pollensa y la interpretación del águila procesional del Levante Español* RDTP 22 (1967) 83-104., que reproduce un dibujo del siglo XVIII, del Arch. Municipal de Valencia.

En un inventario municipal de Palma (1458) también aparece una «creu vermella de fust amb una bandereta» del ángel custodio. J. MUNTANER, *El àngel custodio de Mallorca* BSAL 32 (1961) p. 16.

<sup>11</sup> FRANCESC EIXIMENIS, *Llibre del àngels* (Barcelona 1494) f. 21 v. (Lib. II, cap. XIII). Otra cita con sola «en la mà dreta una creu fort bella», *ibid.* f. 104 v.

El ángel de la Almudaina fue encargado personalmente por el rey Jaime II de Mallorca al escultor (*imaginador*) Antoni Campredón, quien, apenas desembarcado en el muelle de Palma, en enero de 1310, se desplazó a Sineu para conferir con el monarca, trabajando a continuación en la ciudad en la confección del *angelot* (así le llama la cuenta). Una vez terminada su obra la colocó sobre los lomos de un mulo y se fue otra vez a Sineu, en febrero, para mostrarla al rey, partiendo tan luego hacia Perpiñán, su lugar de origen, pasando por Colliure. Había tardado cincuenta días en fabricarlo —trabajo que simultáneamente probablemente con el cincelado de los ángeles del ábside de la capilla de la Almudaina— y cobró por su faena 81 torneses, el mismo sueldo, advierte el prof. Marcel Durliat, que Pere Salvat, director de la obra de Bellver<sup>12</sup>.

Consta que se compró leña de chopo (*poll*) para confeccionar las primeras alas. Todo él tendría seguramente ánima de madera, como la tiene hoy, tras la restauración de 1929-30, en que hizo el nuevo desbastado de la misma el escultor Miguel Alcover, bajo la dirección —parece— del escultor Pedro Vila. El arreglo del metal, aprovechándose buena parte del viejo, lo cuidó la Casa Cabot. Según se nos advierte en este taller, el metal del tronco, con la vestidura caída, sufrió pocos cambios. Era de plancha de cobre. El eje interior era antes de hierro, forrado de plomo en la planta, para evitar la oxidación. Ahora es de latón, pero se dispuso un ventanillo en el cogote de la figura para facilitar su engrase periódico, indispensable para su correcto deslizamiento. Las alas actuales, en cambio, son recientes. El ángel, según Quadrado, lleva sobre el pecho una plancha con la leyenda: «Et Verbum caro factum est». La corona actual es nueva. Antes llevaba un sombrero, parecido al de peregrinación del apóstol Santiago, el cual se perdió en el decurso de la restauración.

La fotografía que acompaña estas páginas, fue seguramente impresionada después de la mencionada restauración.

### *El influjo del ángel en Mallorca*

En el tiempo en que se modeló el ángel de la Almudaina no había

---

<sup>12</sup> Las noticias, extraídas del *Manual de Dades* del AHM, Fondo: Real Patrimonio, en M. Durliat, *L'art* p. 241<sup>37</sup>. Habían sido antes substancialmente publicadas por E. Aguiló, en el BSAL 8 (1899-1900) p. 269-270 y eran conocidas por el archiduque Luis Salvador, *Die Balearen* vol. 4 (1882) p. 32 y por P. Piferrer y J. M. Quadrado, *Islas Baleares* (Barcelona 1888) p. 681. No se comprende como, después de esta literatura, Enrique Sureda, *De la corte de los señores reyes de Mallorca* (Madrid 1914) p. 26-30 pusiera en duda la paternidad de Campredón sobre el ángel; arrastrando incluso, años después, a Antonio Pons, *Historia de Mallorca* 2 (Palma 1965) 196-197.

entrado en la península la gran corriente de devoción que debía honrar al ángel de la guarda, que se movió con ocasión de las grandes pestes del siglo XIV, sobre todo a partir de finales del mismo. Mallorca no celebró su famosa fiesta medieval del Ángel hasta el año 1407. Sin embargo, la devoción a los ángeles, de los cuales se honraba como prototipo a San Miguel, tal como se ha hecho en la última reforma litúrgica —reuniendo los arcángeles, aunque dando a la fiesta de ellos salida, en la Baja Edad Media, del «ángel de la guarda» autonomía propia—, la devoción a los ángeles, digo, era potente. Venida de la Alta Edad Media se afinó con la conquista catalana en la isla y muchos puntos altos, según la tradición fueron consagrados a su protección<sup>13</sup>. En efecto, el punto más alto del *Castell del Rei* en Pollensa tenía una capilla dedicada a San Gabriel en el siglo XV<sup>14</sup>. Cosa parecida sucedía en el castillo de Moncada, en Cataluña, con «altar sots invocació de sant Miquel e dels altres sants àngels» y licencia real de alzar en la torre de la capilla los días de Santa María y San Miguel un pendón con los signos de estos dos santos<sup>15</sup>. El guardián de la fortaleza de Artá era San Miguel. Consta de un legado al arcángel de Juan Abbat de 1282. Tuvo más tarde veleta sobre la torre más alta de la muralla, hoy llamada todavía de San Miguel<sup>16</sup>.

Pero hay más. En la parroquia de San Miguel de Palma hubo, al menos a fines del siglo XVI una imagen-veleta, sobre el actual chapitel del campanario. En la visita pastoral del obispo Vich y Manrique de 1593 se hace alusión a la misma, aunque al parecer, solamente en proyecto. En 1603 estaba puesta<sup>17</sup>. Y duró hasta 1841<sup>18</sup>. Queda todavía en la colección del Sr. Francisco Juan de Sentmenat un cuadro del pintor Gabriel Reynés que muestra la entrada en la ciudad por un paseo de umbrosos árboles —hoy «calle 31 de Diciembre»— que tienen en la lejanía el campanario de San Miguel al completo.

Incluso en algún pueblo del interior hubo ángel en el campanario. El maestro Pere Berga construyó el ángel-veleta que remató el campa-

<sup>13</sup> No sé hasta que punto en el origen del emplazamiento del culto a los ángeles en los lugares altos hay que ver la substitución de un dios pagano, como propone Paul Aesbicher. *Linguistique romane et histoire religieuse* (San Cugat, = Bibliot. Filolog. Historica núm. 24, 1968) p. 37.

<sup>14</sup> PEDRO J. SERRA, *El castillo del Rey*, BSAL 1 (1885) núm. 23; M. ROTGER, *Historia de Pollensa 1* (Palma 1897-98) pp. 263, 268.

<sup>15</sup> J. M. ROCA, *Clergue que mereix punició*, «Catalana» 9 (1926) p. 358.

<sup>16</sup> LORENZO LLITERAS, *Artá en el siglo XIII* (Palma 1967) pp. 94, 194.

<sup>17</sup> Arch. Diocesano, Visitas del ob. Vich y Manrique, *L. de visites de la parr. de St. Miquel (1572-1620)*, en los cit. años.

<sup>18</sup> El ángel existía desde 1707 según J. M. Bover - M. Moragues, *Historia de Mallorca 2* (Palma 1841) p. 1010. Tenía tres metros: PEDRO DE A. PENYA, *La iglesia parroquial de S. Miguel* «Mallorca. Revista decenal» 1 (1899) p. 551.

nario de Sineu en 1612, que bien pronto estuvo ya deteriorado (1648). Quedó allí en lo alto el esqueleto del eje para justificar la locución local: «Si no és veritat lo que dic que me pengin del ferro del àngel»<sup>19</sup>.

### *Veletas y ángeles-veletas en Europa occidental*

Debemos ahora preguntarnos por el sentido que tenía el ángel-veleta. Desde luego es un hecho que las primeras veletas tuvieron forma de gallo, al menos en la Europa germánica. Los españoles llamamos *veleta*<sup>20</sup> a lo que los italianos denominan *banderuola* —con sentido equivalente— mientras que en inglés el apelativo es sencillamente *weather-cock*. El gallo del campanario fue muy usado en el primer Medioevo (*Frühmittelalter*) y tenemos noticias del gallo dorado del campanario de Sankt Gall, que datan de la invasión húngara del 926. El más antiguo que poseemos es, probablemente, el de la iglesia de San Faustino de Brescia, que va fechado en el año 820<sup>21</sup>.

En las *laudes* del domingo se recita el himno *Aeterne rerum conditor* en el cual el gallo es nuncio de la luz, de la vida, de la resurrección del pecado, cosa que, por lo demás, en el himno *Ales diei nuntius* de Prudencio se repite: convirtiéndose el canto del gallo en una llamada del mismo Cristo:

Vox ista qua stupunt aves  
stantes sub ipso culmine  
paulo ante quam lux emicet,  
nostri figura est iudicis.

Pasando el tiempo, el gallo deja de ser figura de Cristo viniendo a serlo del sacerdote (*Presbyter, gallus Dei*: HONORIO DE AUTUN, ML 179, 589). En este sentido existe cierta literatura medieval dedicada al tema, en la línea de la advertencia hecha a los valdenses que no querían reconocer «quod gallus super campanile significat doctorem».

De todos modos, un hecho queda: la alusión del tema figurativo, en último término, a Mt. 26, 75 (despertar de la culpa) como programa de vida cristiana, en vario nivel, desde Cristo a la Iglesia.

<sup>19</sup> JOAN ROTGER, *L'Església de Sineu* (Palma 1944) pp. 150-153.

<sup>20</sup> El *étimon* de veleta es claro en esta cita (*Hechos del condestable Don Miguel Lucas de Iranzu* (Madrid 1940) p. 113, *ad annum* 1463): «Mandó de toda la dicha gente fazer dezenarios, los cuales trayan unes *veletas* en las lanzas porque fuesen conocidos».

<sup>21</sup> FRANCESCO NOVATI, «*Li Dis du Koc*» di Jean de Condé ed il gallo del campanile nella poesia medievale «*Studi medievali*» 1 (Torino 1905) 465-512, con buena bibliografía. Véase asimismo: THhK 4, 1321-22 s. v. *Hahn* (V. H. Elbern).

Es sobre este fondo paleocristiano que hemos de tener en cuenta la aparición de los ángeles en los campanarios medievales. Si el gallo presupone una previa teología de Cristo la presencia de los ángeles da por supuesto todo un desarrollo del culto a los ángeles.

Teniendo desde luego en cuenta que los gallos antiguos en los campanarios se han simultaneado por largo tiempo con los ángeles posteriores. Poseen gallos famosos en España la catedral de Salamanca<sup>22</sup>, el templo de la Magdalena de Zaragoza<sup>23</sup>; y lo poseyó, en Cataluña, el monasterio de San Cugat del Vallés<sup>24</sup>. En Cataluña el ángel más conocido es el de la torre de la iglesia de Santa María de Vilafranca<sup>25</sup>. También los Museos suelen poseer veletas del doble tipo, de tiempos más recientes que las piezas mencionadas, que eran románicas o góticas<sup>26</sup>.

Ahora bien, es un hecho que los ángeles-veleta, o parejos —como el ángel que giraba con el sol cuyo mecanismo dibujó en su álbum f. 22 el arquitecto Villard de Honnecourt (siglo XIII)<sup>27</sup>— hasta ahora conocidos pertenecen a la Plena o Baja Edad Media. De hecho tengamos en cuenta que el escultor Campredón vino a Mallorca desde Perpignan, en cuyo palacio de los Reyes de Mallorca había otra figura angélica sobre el campanario de la capilla<sup>28</sup> y además que la nomenclatura de la figura mallorquina es la misma que se conoce en Francia, a saber: *angelot*<sup>29</sup>. Término que, aunque parezca a primera vista aumentativo, de hecho en las lenguas románicas es más bien diminutivo, con sentido afectuoso (vgr. *giovanotto* (ital.), *Pierrot* (franc.), *ninot* (mallorq.), lo cual nos ha de hacer interpretar probablemente

<sup>22</sup> Hoy en el Museo de la catedral, Foto Archivo Mas: Serie G, Núm. 32.407.

<sup>23</sup> Una canción popular sobre el gallo de la Magdalena, en F. Rodríguez Marín, *Cantos populares españoles*, vol. 4, núm. 8086.

<sup>24</sup> Hace unos meses se hallaba en la sala capitular. Una leyenda trecentista en torno al mismo en *Els castells catalans* 2 (Barcelona 1969) p. 1235.

<sup>25</sup> Reproducción en *La basilica de Santa María de Vilafranca* (Vilafranca 1935) s. p. Otra en el Archivo Mas A. 4662. Sus alas desgarradas se parecen mucho a las de los ángeles de la casulla del siglo XV del pueblo de Petra.

<sup>26</sup> En el *Catálogo de los hierros del Cau Ferrat de Sitges* (Barcelona 1946) aparecen veletas de gallo (Núm. 6279: procedente de S. Miguel de Cerdaña, siglo XVI; Núm. 31.924; siglo XVII proced. desconocida) y de ángel (Núm. 31.670: San Miguel, siglo XVI).

En Mallorca hubo una con «cruz, saeta y banderola» sobre la garita del baluarte del Príncipe (1614). Noticia de Juan Muntaner, facilitada a Díaz Pacho, *Veletas de Palma «Honderos»*, Núm. de marzo 1968, p. 27. Una de gallo se conserva en la colección Marroig, Museo Saridakis, Palma.

<sup>27</sup> Reproducción en Franklin M. Biebel, *The angelot of Jean Barbet* «The Art Bulletin» 32 (1950) 336-344, fig. 8.

<sup>28</sup> M. DURLIAT, *L'art* p. 241.

<sup>29</sup> BIEBEL, *The angelot* p. 337.

la voz *angelot*, en la línea comprensiva y amable de juguete colectivo o de admirado monumento ciudadano.

Nos consta de la existencia de ángeles sobre las catedrales de Canterbury, Chartres, Sainte Chapelle de Paris (siglo XIII) y en el castillo de Mehun-sur-Yèvre, en la Sainte Chapelle de Bourges, y en algunas iglesias de Siena y de Florencia (siglo XIV y XV). Es segura, al parecer, solamente la rotación de estas italianas.

También se han conservado un par de ángeles franceses por este estilo. Me refiero al ángel de la flecha de la iglesia de Saint Pierre du Dorat, de mitad del siglo XIII, y al ángel del castillo de Lude, fechado el 28-3-1475 y obrado por el escultor Jean Barbet<sup>30</sup>.

### *La Orientación religiosa del ángel-veleta*

A nosotros no nos interesa tanto el problema de la rotación de las figuras —y su sentido real de ángel-veleta o ángel-reloj solar—, como se han echado a la cara, sin poder resolverlo tampoco, anteriores investigadores sino el de la significación de estos ángeles. Y a este respecto no nos queda, para encontrar una respuesta satisfactoria, sino acudir a examinar el papel desempeñado por los ángeles en la arquitectura románica. Creemos que en ella está encastado el papel que trasciende luego a la estatuaria gótica.

Los ángeles figuran como defensores en las guerras de los emperadores bizantinos —los cuales llevan a San Miguel figurado sobre el *vexillum* que pasa a ser denominado expeditivamente *angelus*— así como también de los monarcas visigodos y asturianos. Este culto y esta devoción trascienden a la arquitectura militar —capillas sobre las murallas de Reims (749)— y se manifiestan en la eclesiástica, dado que el ángel es verdadero guardián contra la herejía y el pecado —ya en las jambas de la iglesia de Kodja Kalessi en Asia Menor se hallan esculpidos el arcángel Gabriel y el arcángel Miguel—, siglo VI.

Este anhelo de protección que determina el culto angélico se manifiesta en la arquitectura. La antigua catedral de Milán, anterior a la actual, estaba rodeada de cuatro oratorios, orientados a los puntos cardinales, y dedicados a San Rafael, a San Miguel, a San Gabriel y a Uriel. Igual acaecía, por las mismas fechas (siglo VIII), en la abadía de Saint Riquier.

---

<sup>30</sup> BIEBEL, *The angelot* p. 340-41, complementado por Marie Madeleine Gauthier *L'ange «grand comme nature» jadis pivotant au sommet de la flèche de Saint Pierre de Dorat* «Bulletin de la Société Archéologique et Historique du Limousin» 94 (1967) 109-129, en p. 127.

Estos oratorios, que estaban a veces situados en lo alto, como en la abadía de Lorsch, en que la sala del primer piso estaba consagrada a San Miguel, o en la abadía de Sankt Gall en que se hallaban, en lo alto de las dos torres mayores, altares dedicados a San Miguel y a San Gabriel.

Significativa resulta a este respecto, como advierte Paolo Verzone, a quien sigo y me remito<sup>31</sup>, la fachada de la abadía de Corvey (873-885), a modo de fortaleza con dos torres, porche inferior y capilla sobreelevada con la inscripción: *Civitatem istam, tu circunda, Domine, et angeli tui custodiant muros eius.*

San Miguel, cabeza y prototipo de los ángeles, si no aparece honrado en esta forma, con capilla elevada, suele ser pintado en las galerías o esculpido en los portales.

Es a partir del culto románico a los ángeles defensores —plástico, exterior y elevado— que se prosigue la presencia de los ángeles protectores en el período gótico, los cuales son ahora fundidos en metal y dispuestos en la altura. Existe un disparo más acentuado hacia la vertical de las figuras que antes se mantenían más en la horizontal.

Creemos que el *angelot* de la Almudaina de Mallorca tiene su palabra que decir favoreciendo la interpretación de otros ángeles, hermanos en el tiempo y en la filiación francesa: por su diestra bendicente<sup>32</sup>, por su cruz astil segura desde el siglo XV<sup>33</sup>, por su inscripción —cuya autopsia lamento no haber podido realizar pero que deja abierta su probable atribución a San Gabriel<sup>34</sup>.

En esta línea iconográfica hay por tanto que interpretar la mayoría de los ángeles metálicos góticos franceses —incluyendo el discutido «angelot» de Lude<sup>35</sup>.

El sentido último del ángel de la Almudaina es, pues, manifestar y recordar la gracia de la Encarnación y de la Redención a los isleños,

<sup>31</sup> Resumo aquí a Paolo Verzone, *Les églises du Haut Moyen Age et le Culte des Anges*, en «L'art mosan» pp. 71-80.

<sup>32</sup> La diestra en actitud de bendecir es el *pendant* de la cruz en la siniestra. Si ésta data al menos del siglo XV, también lo será en consecuencia la postura de la diestra.

<sup>33</sup> «[Per]... tornar la creu en la mà del dit àngell, la qual ha gran temps havia era cayguda» (Partida de 1459). M. DURLIAT, *L'art* p. 241.

<sup>34</sup> La existencia de la leyenda pectoral la tomo de J. M. Quadrado, *Islas Baleares* p. 681.

<sup>35</sup> Biebel, perplejo, tiende a interpretar el ángel de Lude como un arcángel San Gabriel, interior de un templo, *The angelot* cit. p. 343-44; Gauthier no deja de proponérselo, aunque no lo concluya, a propósito de su *L'Ange de S. Pierre du Dorat* cit. p. 126.

desde el hito mayor de su arquitectura: el palacio real del Reino de Mallorca.

No nos extrañe que en tiempos recientes haya pasado nuestro ángel a figurar en la bandera del mismo Reino<sup>36</sup>, al ganar espacio, en la tela del estandarte restaurado, la figura del palacio real, tan diminuta en el sello determinado por Jaime I (1269<sup>37</sup>, trasladado a la bandera por el rey Sancho (1312)<sup>38</sup>.

La aparición del ángel en la insignia mayor constituía la última irradiación popular del principio religioso sentado y sembrado por la vieja monarquía medieval conforme a la moda gótica que sopeó un tiempo los territorios continentales del pequeño reino sobre el mar.

GABRIEL LLOMPART, C. R.

---

<sup>36</sup> BENITO PONS FABREGUES, *La bandera de la Ciudad de Mallorca* (Palma 1907) lám. [3].

<sup>37</sup> B. PONS, *ibid.*, p. 9.

<sup>38</sup> B. PONS, *ibid.*, p. 13.

## FONDOS LULIANOS EN BIBLIOTECAS ESPAÑOLAS

Los fondos de manuscritos lulianos de las bibliotecas de la Península Ibérica son de formación tardía. Ramón Llull mandó que se formaran tres centros de irradiación luliana: París, Génova y Mallorca, en los cuales debían traducirse al latín las obras que él escribía en catalán o árabe y sacarse posteriormente copias.<sup>1</sup>

Aunque Llull estuvo varias veces en Barcelona, donde tenía parientes y amigos, no sabemos que allí, durante su vida, se formara algún centro de enseñanza luliana. Esto se realizó poco después de su muerte al trasladarse a Barcelona varios descendientes del gran Apóstol por línea femenina. Con este motivo pasaron a la Ciudad Condal varios de los manuscritos que formaban el fondo mallorquín, conservado, probablemente, en poder del yerno de Llull, Pedro de Sentmenat. El fondo de Barcelona fue creciendo, dado el interés que siempre demostró por las doctrinas lulianas la familia de Ramón Llull. Así nos lo demuestran, por ejemplo, los esfuerzos que hicieron aquellos descendientes para reivindicar la fama de su glorioso pariente de la nota de heterodoxia levantada por el Inquisidor de la Corona de Aragón, Nicolás Eymerich, contra Llull y los lulistas. La persecución eimericiana brotó al empezar el último tercio del siglo XIV. En 1419 consiguen los parientes y discípulos del Maestro que la Santa Sede anule los efectos jurídicos de una bula de Gregorio XI condenatoria de las obras lulianas que el Inquisidor había conseguido del Papa en su residencia de Aviñón.<sup>2</sup>

La Escuela luliana de Barcelona, que hoy nos es bastante conocida, tuvo una importancia capital en la formación de los lulistas catalanes de los siglos XV y XVI. Por varios inventarios conocemos el fondo riquísimo de los manuscritos e impresos lulianos que poseía.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Este parece ser el deseo de Llull que aparece en la *Vida coetanea*. Véase el texto latino y catalán de la misma en *Obras literarias* de Raimundo Lulio, Madrid 1948, pp. 76 y 77. Véase sobre este asunto a J. Rubió, *Notes sobre la transmissió manuscrita de l'opus lullia*, en «Franciscalia», B. 1928, pp. 335-348.

<sup>2</sup> T. y J. CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, tomo II (Madrid 1943) 328.

<sup>3</sup> FRANCISCO BOFARULL Y SANS, *El testamento de R. L. y la Escuela luliana en Barcelona*, en «Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona» 5' (1896) 435-478. JOSE MARIA MADURELL MARIMON, *Antonio Sedacer, profesor de la Escuela Luliana de Barcelona*, en «Analecta Sacra Tarraconensia» (AST) 18 (1945) 103-113; *La Escuela Luliana de Barcelona*, en AST 23 (1950) 31-66; *La Escuela de Ramón Llull, de Barcelona. Sus alumnos, lectores y protectores*, en EL 6 (1962) 187-209; 8 (1964) 93-117, 229-235; 9 (1965) 93-103; *Miscelánea Luliana* en EL 12 (1968) 59-76. - P. MARTI de Barcelona, *Nous documents sobre R. L. y la seva escola*, en «Estudis Franciscans» 46 (1934) 326-338.

Aún en el siglo XVIII este fondo era importantísimo, pues la Condesa de la Manresana, descendiente de Ramón Llull, mandó al Elector Palatino valiosos manuscritos para la edición de las *Opera Latina* de Maguncia.<sup>4</sup>

En Valencia debió formarse igualmente un fondo de manuscritos lulianos en la segunda mitad del XVI, pues no pocos de los lulistas perseguidos por Nicolás Eymerich eran de aquella región.<sup>5</sup>

Fueron bastantes los manuscritos que mandaron los Jurados de Mallorca al Cardenal Cisneros y a Felipe II, grandes admiradores y devotos del Doctor Iluminado. El célebre Cardenal llegó a reunir en su biblioteca particular un copioso fondo de manuscritos e impresos lulianos en catalán, latín y castellano. Su apoyo decidido a los estudios lulianos y el conocimiento profundo que de las obras del Beato poseía, le convierten en el introductor del Lulismo en Castilla y, por lo tanto, en la Casa de Austria.<sup>6</sup>

Sabemos que Felipe II, en 1583, pedía al Dr. Hugo Berard, Procurador Real de Mallorca, le mandase los libros lulianos, cuyo catálogo había confeccionado Antonio Bellver, profesor de Arte Luliana en Mallorca, canónigo de la Catedral y autor de varias obras lulistas. Los Jurados de Mallorca cumplieron el encargo del Rey. Conocemos los nombres de varios insignes lulistas que colaboraron en la copia y búsqueda de manuscritos para el Monarca. Alguno de ellos, como el famoso arquitecto Juan de Herrera, poseían en su biblioteca privada gran número de obras lulianas.<sup>7</sup>

Casi todos los códices solicitados por Felipe II se encuentran actualmente en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial.

A partir de este número de «Estudios Lulianos» iremos publicando el catálogo de los fondos lulianos de las bibliotecas españolas. Naturalmente sólo reseñaremos los manuscritos e impresos importantes. Los fondos que nos sean conocidos por catálogos ya publicados serán dados a conocer mediante un inventario muy resumido. Creemos que esta publicación puede prestar un buen servicio a todos los estudiosos del lulismo.

<sup>4</sup> A. GOTTRON, *L'edició maguntina de R. L.*, B. 1915, p. 71-74.

<sup>5</sup> ANDRES IVARS, *Los jurados de Valencia y el Inquisidor fray Nicolás Eymerich*, en «Archivo Ibero Americano» 4 (1916) 68-159; 15 (1921) 212-219.

<sup>6</sup> RAMON DE ALOS, *Los catálogos lulianos*, B. 1918, pág. 55; CARRERAS, *lug. cit.* II, pág. 151; JAIME CUSTURER, *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. R. L.*, Mallorca 1700, p. 364.

<sup>7</sup> CARRERAS, *lug. cit.*; LORENZO PEREZ, *La causa luliana en Roma durante el reinado de Felipe II*, en «Anthologica Annu» 13 (Roma 1962) 193-249; ID., *Nuevos documentos sobre el lulismo de Juan de Herrera*, en «Estudios Lulianos» 14 (1970) 71-82.

## Abreviaturas más usadas:

- Av = J. Avinyó, *Les obres autèntiques del Beat Ramon Llull: Repertori bibliogràfic* (Barcelona 1935).
- Bover = Joaquín M.<sup>a</sup> Bover, *Biblioteca de Escritores Baleares*, 2 tomos (Palma 1868).
- Ca = T. y J. Carreras Artau, *Historia de la Filosofía Española, Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, 2 tomos (Madrid 1939-43).  
Cuando no se indica el tomo y la página se remite a los números de la lista de obras de Llull en el t. I, 285-334.
- Custurer = J. Custurer, *Disertaciones históricas del culto inmemorial del B. Raymundo Lullio...* (Mallorca 1700).
- Díaz = M. C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum latinorum mediæ aevi hispanorum*, Madrid 1959. Remitimos a los números de la lista de obras latinas de Llull, pp. 348-384.
- EF = Estudis Franciscans (Barcelona).
- EL = Estudios Lulianos (Palma).
- Gallardo = Bartolomé José Gallardo, *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos*. Madrid 1863-89, 4 vols. Existe una nueva ed. facsímil.
- García = Jesús García Pastor, J. N. Hillgarth, Lorenzo Pérez Martínez, *Manuscritos lulianos de la Biblioteca Pública de Palma* (Barcelona-Palma 1965). Se publicó primeramente en «Analecta Sacra Tarraconensia», de la que se sacó una separata.
- Gl = P. Glorieux, *Repertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIII siècle = Etudes de philosophie médiévale* 18, 2 tomos (Paris 1933-34). Se remite a las siglas de letras que se encuentran en las pp. 146-191 del t. II.
- HLF = E. Littré y B. Hauréau, *Histoire littéraire de la France*, XXIX (Paris 1885) 1-386. Remitimos al núm. del catálogo de las obras de Llull.
- Lo = E. Logpré, *Lulle, Raymond* (Le bienheureux): *Dictionnaire de théologie catholique* IX. 1 (Paris 1926) cols. 1090-1112.
- MAG = Beati Raimundi Lulli *Opera omnia*, I-VI, IX-X, ed. I. Salzinger (Maguncia 1721-1742).
- Ob. ess = Ramon Llull, *Obres essencials*, 2 tomos (Barcelona 1957).
- ORL = *Obres de Ramon Lull*, I-XXI, Palma de Mallorca 1906-1950.
- Ot = C. Ottaviano, *L'Arts compendiosa de R. Lulle avec un étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle = Etudes de philosophie médiévale* 12 (Paris 1930). Remitimos al número de la lista de las obras de Llull.
- Pasqual = A. R. Pasqual, *Vindiciae Lullianae...*, 4 tomos (Aviñón 1778).
- Pérez, Mallorca = L. Pérez Martínez, *Los fondos manuscritos lulianos de Mallorca*, en «EL» 2 (1958) 209-226, 325-334; 3 (1959) 73-88, 195-214, 297-320; 4 (1960) 83-102, 203-212, 329-346; 5 (1961) 183-197, 325-348; 7 (1963) 89-96, 217-222; 14 (1970) 237-242. Trabajo sin concluir. Remitimos a los números marginales.
- Pérez, Roma = Idem., *Los fondos lulianos existentes en las bibliotecas de Roma*, «Anthologica Annua» 8 (1960) 333-480.
- Pl = Erhard Wolfram Platzcek, *Raimund Lull*, 2 tomos, (Roma 1964).
- RD = E. Rogent y E. Duran, *Bibliografía de les impressions lullianes*, Barcelona 1927.
- ROL = Raimundi Lulli *Opera Latina*. Ed. Fridericus Stegmüller. (Publicados los tomos I-V (numeri currentes), Palma 1959.
- Sb = Sbaralea, Iohannes Hyacinthus, *Supplementum et castigatio ad Scriptores trium ordinum sancti Francisci a Waddingo aliisque descriptos*. Pars III (lit. R-Z), ed. de A. Chiappini, Roma 1936, 4-41.

MADRID  
BIBLIOTECA NACIONAL  
MANUSCRITOS

1]

74. *Tratados varios místicos*

S. XVI. 300 x 240 mm. 161 ff. Sign. ant.: B. 105. Procede de la primitiva librería de Felipe V. Cfr. *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional I* (Madrid 1953) 65.

1. (Ff. 102-121). «El Libro del amigo y del amado en el qual se contienen palabras de amor y doctrinas y enxemplos abreviados en que ay nescesidad de declaración con las quales el entendimiento sube muy alto para mayor devoción y por esta razón compilo aquí juntamente tantos quantos días hai en el año para que cada verso abreviado baste para la contemplación de un día segund el arte y orden de las contemplaciones. Por el amigo se entiende qualquier devoto e fiel cristiano y por el amado Dios». Inc.: «Preguntó el amigo a su amado si quedaba en él algo más de amar...». Expl. en el verso 302: «Alaban e bendicen e glorifican a más andar entre sí al amado de los amados a quien sea loor, honrra, gloria, virtud, poder e amor en los siglos de los siglos. Amen». Incompleto.

Edic. Palma de Mallorca 1749; Madrid 1881-82; Madrid 1929; Madrid 1944, col. Crisol; Madrid 1948, col. Autores Cristianos; Madrid 1961, *Antología de Ramón Llull*. Bibl. Ramón Llull, *Llibre de Evast e Blanquerna*. Vol. IV. Anotació per mossèn Andreu Caimari. Aparat crític, bibliografía, apèndix i glossari per Rosalia Guilleumas. Barcelona 1954, Col. Els Nostres Clàssics, vol. 75. - Bibl. Av 31, Ca 199, G1 g, HLF 76, Lo 5/2, Ot 34.

2]

131-132. R. LLULL: *Liber contemplationis*.

S. XV. Dos vols. El I de 181 ff. de vitela + 9 ff. de guardas al principio y al final; el II, de 303 ff. + 9 ff. de guardas. Idénticas características. Letra de una misma mano de muy buena caligrafía. Letra gótica e iluminación francesas. Algunas breves notas marginales. Las iniciales de las distinciones adornadas con ramos y flores e iluminadas con oro, azul y otros colores; las de los capítulos de forma más sencilla con rojo y azul, y alguna vez con oro; calderones en rojo o azul; rúbricas en rojo. Falta el folio primero del texto del ms. 131 arrancada seguramente porque tenía una miniatura. Se ha conservado en cambio la del folio cuatro del ms. 132 iluminada a toda página. En el folio primero de este segundo volumen se lee: «Liber Monasterii viridis Vallis in Zonia. Cfr. IGMss. I, 114; J. Domínguez Bordona, *Manuscritos con pinturas*, tomo I (Madrid 1933), p. 238.

Incompleto. El vol. I contiene, además del índice (ff. 1-2 v.), las distinciones I-XXII, o sea los dos primeros libros de la obra; el II, el índice (ff. 1-3) y las distinciones XXIII-XXXII, o sea el libro tercero.

Ed. MAG, IX-X (1746-49). - Bibl. RD 302 y 338. Av 3, Ca 1, G1 d, HLF 48, Lo 1/1, Ot 5, Pl. 2.

3]

185. R. LLULL: *Doctrina pueril; Filosofía d'amor*.

S. XVII. 288 ff. papel. 160 x 110 mm. Sign. ant. 6459. Procede de la Librería de Durán. Enc. pergamino algo estropeada. En el fol. de las guardas posteriores y de letra de Fr. Francisco Vich de Superna se lee que este libro contenía, además de las

dos obras abajo mencionadas, una «Vita B. Raymundi Lulli a canónico Seguí edita y el «Desconsuelo» de Raymundo». Cfr. RD 158: IGMss I, 138-140; J. Domínguez Bordonada, *Catálogo de los manuscritos catalanes de la Biblioteca Nacional*, Madrid 1931. pág. 13; Fr. Martí de Barcelona, *Manuscrits franciscans de la Biblioteca Nacional de Madrid*, en «EF» 45 (1933) 346.

1. (Ff. 1-160 v.). *Doctrina Pueril*. Deus honrat, glorios, Señor nostre... Inc.: «Deus excellent vol que treballem a ell servir...». Expl.: «...e de son amat fill Nostre Senyor Jesu Christ». Aquest libre anomenat *Doctrina pueril* fonc acabat de escriure en lo Convent de Sant Francesch de la Ciutat de Mallorca any del Senyor 1645 al 5 de octubre de ma de mi Fr. Juan Guardia, sacristà de dit Convent y es trasladat de un llibre de ploma del Colegi del señor Canonge Lull». Ff. 161-3. Taula. Este ejemplar sirvió para hacer la copia que se encuentra en la Biblioteca del Convento de San Francisco de Palma. Cfr. Pérez, *Mallorca* 840. - Ed. Mallorca 1736 (RD 311); Palma 1906, ed. de M. Obrador; Barcelona 1907, ed. de id. - Bibl. Av 14, Ca 211, Gl b, HLF 215, Lo 9/2, Ot 1, Pl. 42.

2. (Ff. 166-285). *Filosofía de amor*. Deus ab vostra amor comensa... Inc.: «Ramon estant en Paris perço que...». Expl.: «...lur filosofia d'amor e de saber. Feni Ramon quest libre prop la Ciutat de Paris en l'any de MCCXCVIII en lo mes de octubre...» «Aquest llibre Arbre de Filosofia de amor fonc acabat de escriure en lo Convent de San Francesch de la Ciutat de Mallorca a 7 de agost any de la Nativitat de Nostre Señor... 1645». Ff. 286-8. Tabula.

Ed. Palma 1901, ed. de J. Rosselló; ORL XVIII; Ob ess II. - Bibl. Av 69, Ca 207, Gl b w, HLF 40, Lo 5/11, Ot 69, Pl. 88.

4]

#### 444. *Obras varias*.

S. XV. Enc. perg. s. XVIII. En el tejuelo: Obras de Frai Fran. de Ximenez. Sign. ant. B 96. Procede de la Biblioteca de Felipe V. Cfr. IGMss. I, 307; Martí de Barcelona, *lug. cit.*, p. 349.

1. (Ff. 78-97 v.). *De articulis fidei*. Inc.: Suscipiat sublimis apex. Ad probationem articulorum fidei accedentes... Inc.: «Antequam probemus unum Deum esse... Ed. Palma 1688, ed. P. Bennazar (RD 274); MAG IV. - Bibl. HLF 27, Lo 4/14, Ot 61, Av 61, Ca 87, Gl bo, Diaz 1783-84, Pl 78.

5]

#### 1494. *Asuntos varios relativos a Mallorca*.

S. XVIII. 299 ff. Sign. ant. F 293.

1. (Ff. 257-8). Barcelona, 20 agosto 1763. Carta de Fr. Juan Tomás de Boxadors, maestro general de la orden de predicadores, a Francisco de Paula Bucareli en relación con el culto público a Raimundo Lulio. Inc.: «En la carta de V.E. de 3 de este mes...».

2. (Ff. 259-260). Madrid, 10 marzo 1761. De id. al Regente de la Audiencia de Mallorca, sobre cierto despacho de 7 del mismo mes por el Real Consejo de Castilla. Inc.: «Muy favorable a mi convento...».

3. (Ff. 260 v.-262). Madrid, 7 marzo 1761. De id. al Prior del Convento de Santo Domingo de Palma sobre lo mismo.

4. (F. 281). 18 junio 1763. Decreto de la Sagrada Congregación de Ritos acerca del culto dado en Mallorca a Ramón Lull.

Ed. *Les doctrines...* p. 54; Pasqual, I, 355; J. Pou y Martí, en «Archivo Ibero Americano» 16 (1921) 23.

6]

2058. [Documentos varios de los siglos XVI y XVII].

S.. XVII. 374 ff. Procede de la Biblioteca de don Antonio Alvarez de Abreu, del Consejo de Indias. Cfr. IGMss. V (1959) 474.

1. (Ff. 57-60 v.). [En defensa de Raimundo Lulio y su Arte]. Inc.: «El Dr. Hugo Berart presidente de la Real hacienda de Su Magestad en el Reyno de Mallorca estante en esta corte». Cfr. Lorenzo Pérez: *La Causa luliana en Roma durante el reinado de Felipe II*, en «Anthologica Annua» 10 (1962) 208.

7]

2151. [Obras de alquimia].

S. XVII. 170 ff. Sign. ant.. L 112. En el fol. 164 hay un árbol dibujado a colores con nombres de letras que corresponden al índice alfabético del folio siguiente. Letras de distintas manos. Notas marginales.

(Ff. 151-161 v.). R. LULLIUS: *Tractatus qui vocatur potestas divitiarum*. Inc.: «Accipe lapidem benedictum qui non est lapis...». Expl.: «...et habebis aquam pretiosam, admirabilem et multarum virtutum ut supra dixi et vale». Finis libro. Ff. 162-163 v. Tercera parte que es la práctica deste secreto, la qual es fin de la investigación deste muy noble y alto compendio. Inc.: «En nombre de Dios Padre... toma urina de doce niños...». Expl.: «...con un paño para que se quemé pronto». F. 165. Alfabeto de la práctica de Raymundo.

8]

2586. *Hecho de los lulistas de Mallorca*.

S. XVIII. 76 ff. 14 de guardas. 205 x 145 mm. Enc. perg. Sign. ant. H 252. Numeración marginal de párrafos con un total de 144. Los primeros 32 números se refieren a la biografía de Ramón Lull. Los restantes cuentan sucesos ocurridos en Mallorca con motivo de las disputas lulianas entre los años 1750 y 1762. El autor de la obra es antilulista. IGMss. VIII (Madrid 1965) 90.

Inc.: «...Para instrucción del lector daré una breve relación de la Historia de Raimundo Lull...». Expl.: «y veneración con que con el maior afecto me protesto de V.S... Frai Letevisé, general de la orden de la Santísima Trinidad».

9]

3351. ANONIMO: *Del oido cabalístico*; ENRIQUE CORNELIO AGRIPPA: *Comentarios*.

S. XVII. 147 ff. 325 x 220 mm. Enc. pasta española. Contiene algunas figuras geométricas circulares. Sign. ant. L 53.

1. Obra de Raymundo Lullio del oido kabbalístico o Introducción para todas ciencias. Comienza el libro del oido kabbalístico en la via de Raymundo Lullio en París en casa de Egidio Gorbino cerca del Colegio Cameracense. 1578. Obra raymundina del oido kabbalístico. Inc.: «Por cierto porque tienen los hombres desde su nacimiento un natural...». Expl. (f. 61 v.): «las quales questiones por abbreviar dexaremos».

Obra apócrifa. La traducción castellana es inédita. Varias ediciones latinas y una francesa. Cfr. RD 72, 83, 120, 144, 150, 162, 180, 233 y 206. - Bibl. Carreras I, 332;

2. (65-142 v.). Comentarios de la breve arte de Raymundo Lullo por Henrique Cornelio Agrippa, caballero dorado de la milicia y doctor de entrambas leyes. En Colonia lo escudió Juan Soter el mes de agosto de 1533. Al Rdo. y generoso señor el Sr. Juan Lorenzo, natural de León, primario maestro de Sto. Antonio Henrique Cornelio salud e bien. Inc.: «Porque he visto, varón clarísimo, ser persuadido que piensas...». Expl.: «y finalmente nos ayude en todas nuestras necesidades».

La traducción castellana es inédita. Muchas eds. latinas: Cfr. RD 79, 80, 82, 86, 87, 88, 103, 104, 105, 111, 125, 144, 148, 162, 180, 233. - Bibl. A. Probst: *Les sciences et les arts occultes au XVI siècle: Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres*, París 1881-2, 2 vols.: Carreras II, 216...

3. (143-147). Henrique Cornelio Agrippa al ornatísimo varón doctor de entrambas leyes Adolpho Robereo Arippiense, canónigo a las gradas de Santa María salud embia. Inc.: «Escrivi dias ha los comentarios sobre la arte breve de Raymundo Lullio, doctor singular...».

Trad. castellana inédita. Cfr. ediciones citadas.

10]

3352. RAMON LLULL: *La filosofía del amor; Proverbios*.

S. XVI. 316 x 200 mm. 372 ff. escritos + 8 y 9 al principio y final en blanco. Enc. pasta española.

1. (1-108 v.). *La philosophia del amor*. Dios por tu amor comienza el Arbol de la philosophia del amor. Inc.: «Estando Raymundo en París para poder hacer gran bien... Expl.: «que es la suprema señora del amor. Deo gracias...».

Trad. castellana inédita. - Bibl. HLF 40, Lo 5/11, Ot 69, Av 69, Ca 207, Gl bw, Pl. 88.

2. (112-373 v.). *Los Proverbios* de Raymundo. Prólogo. Inc.: «Siendo el proverbio una breve proposición que contiene en sí gran ciencia...».

Trad. castellana inédita. - Bibl. HLF 43, Lo 9/3, Ot 76, Av. 63, Ca 212, Gl ce, Pl. 81.

Las dos traducciones se hicieron sobre la edición latina de París de 1516. RD 62.

11]

3353. MIGUEL DE VARGAS: *Tesoro de la memoria*; R. LLULL: *Obras varias*; FRAY AGUSTIN NUÑEZ DELGADILLO: *Breve y fácil declaración del Artificio Luliano*.

S. XVII. 200 ff. escritos + 10 y 7 al principio y al final en blanco. 316 x 200 mm. Enc. pasta española. Sign. ant. L 90.

1. (1-26). *Tesoro de la memoria y del entendimiento y arte fácil y breve para toda sabiduría*. Compuesto por el lic. Miguel de Vargas, abogado de los Reales Consejos... En Madrid en la imprenta real a costa de Juan Antonio Bonet, mercader de libros, año 1658. Inc.: «Mucho hubiéramos de decir si hubiéramos...». - Bibl. Carreras II, 2170.

2. (27-51 v.). *Dialéctica o Lógica nueva* de el Maestro Raymundo Lulio emendado con todo cuydado y restitydo todo aquello que le habían quitado en otro tiempo; y añadido el tratado de la invención de el medio y el de la conversión de el subjecto y predicado por su medio por el maestro Bernardo de Lavinhero (sic.). Inc.: «La logica es un arte mediante la qual...». Expl.: «Para alabanza y gloria de Dios acabó Raymundo en París en el mes de julio año de 1310».

Trad. castellana inédita. Muchas edes. latinas. Cfr. RD 2, 11, 47, 60, 68, 129, 144, 162, 180, 206, 233, addenda 2 y 6; ed. francesa 174.

3. (54-89). *La metaphisica nueva* de Raymundo Lulio hermitaño celestialmente iluminado y la Quexa de la philosophia contra los averroístas. Al final: Imprimióla Iodoco Badio Ascensio en París a diez de las calendas de marzo del año de la salud de mil y quinientos y diez y seis según la quenta romana. Acabóse de traducir y corregir del latín en romance castellano a 19 de agosto de 1663. Inc.: «Por quanto el entendimiento no puede obgetar nada más...». Expl.: «no sea que engendremos fastidio con la polixidad. En alabanza... en París por el mes de henero del año de mil trescientos y nueve...».

Trad. castellana inédita. Eds. latinas Barcelona 1512 y París 1516. Cfr. RD 46 y 59. - Bibl. HLF 61, Lo 3/42, Ot 135, Av 146, Ca 59, G1 es, P1 177.

4. (90-99). FRAY AGUSTIN NUÑEZ DELGADILLO, carmelita: *Breve y fácil declaración del Artificio luliano provechoso para todas las facultades*.

Ed. Alcalá 1622, Granada 1623 y Madrid 1633. Cfr. RD 192, 193 y 208.

5 (100-128 v.). *Los doce principios de la filosofía* por el Maestro Raymundo Lulio, la qual se puede llamar Lamentación o queja de la philosophia contra los averroístas y su philosophia. Inc.: «La philosophia y sus doce principios con grande...». Expl.: «y dió muy buenas esperanças a las señoras y a Raymundo. Para honra... en París en el mes de febrero año 1310...».

Obra conocida vulgarmente con el título *Liber lamentationis philosophiae*. Trad. castellana inédita. Eds. latinas París 1516 y 1518; Mallorca 1606 y 1745; Estrasburgo 1598, 1609, 1617 y 1651. Cfr. RD 58, 67, 144, 159, 162, 180, 233, 332. - Bibl. HLF 55, Lo 7/8, Ot 145, Av 161, Ca 189, G1 fd, P1 191.

6. (130-144 v.). *Libro nuevo y compendioso de las Phisicas*. Dios con su gracia, sabiduría y virtud... comienza... Inc.: «Siendo muy difícil de emprender el acertar suficientemente...». Expl.: «se pueden alcançar los demás por medio de las fechas. Para alabanza y honra... París en el mes de febrero de 1309».

Trad. castellana inédita. Eds. latinas Barcelona 1512 y Palma 1745. Cfr. RD 46 y 322. - Bibl. HLF 60, Lo 8/9, Ot 134, Av. 147, Ca 12, G1 et P1 178.

7. (146-152). [*Explicación de términos lulianos*].

Inc.: «Las equivocaciones de los términos, que los diversos modos, con que se consideran las cosas... y hacen nacer en nuestros espíritus...».

8. (154-200 v.). *Les trois soixante cinq demandes et responces de l'hermite Blanquerne...* A Paris chez Thomas Brumen au clos Bruncau al'enseigne del'oliver. 1586. En el catálogo manuscrito de la Biblioteca se lee: Las 365 preguntas y respuestas traducidas al francés por Gabriel Chappuis. Cfr. RD 133.

12]

3364. R. LLULL: *Arbor scientiae*; [*Varios relativos al lulismo*].

S. XV y XVI. 316 x 228 mm. 279 ff. papel y pergamino mezclados y 11 ff. de guardas. Rúbricas, iniciales y calderones en rojo. Pequeñas notas marginales.

1. (1-221). *Arbor scientiae*. S. XV. Deus cum tua virtute incept... Inc.: «In desolacione et fletibus stavat Raymundus...». Expl.: «et quod ipse presentaret ipsam demino papae et cardinalibus... quod aliquis sanctus homo ipsam adhuc presentaret ad honorem Dei cui sit laus et gloria. Amen. Finito libro sit laus, honor et gloria Jhesu Christo. Amen».

Eds. lats. Cfr. RD 5, 34, 55, 156, 210-2. - Bibl. HLF 72, Lo 1/2, Ot 57, Av 60, Ca 2, G1 bk, P1 77.

2. (222-268 v.). S. XVI. Cartas y memoriales hechos a raíz de las «Letras Compulsoriales» ordenadas por el papa para la búsqueda de documentos relativos a la beatificación de Ramón Llull.

Letra de fines del XVI. Estos folios se unieron al códice probablemente al ser éste encuadernado, pues pertenecen a una distinta clase.

Eds. y bibl. L. Pérez, *La causa luliana en Roma durante el reinado de Felipe II*, en «Anthologica Annua» 13 (Roma 1962) 193-249 y *Nuevos documentos sobre el lulismo de Juan de Herrera*, en «Estudios Lulianos» 14 (1970) 71-82.

13]

3365. R. LLULL: *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles; Libre de consolació d'ermità*.

S. XV. 302 x 212 mm. 166 ff. escritos, más cinco al principio y tres al final de guardas y en blanco. Enc. piel roja y cantos dorados. Escrito a dos columnas de

37 líneas. Rubricas, iniciales y calderones en rojo. La primera inicial iluminada aunque de forma sencilla. Algunas notas marginales. Sign. ant. L 58. Cfr. Domínguez Bordona, p. 44.

1. (1-164). *Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles*. Inc.: *Quaestiones plurimas ex plurimis et diversis... Expl.: «superbia excedit in malitia avaritiam ut per se patet. De fine huius libri. Expliciuunt quaestiones quae per artem... Ff. 1-3: «Incipiunt tituli quaestionum solutarum secundum processum artis inventivae et demonstrativae».*

Ed. Maguncia 1729. RD 302. - Bibl. HLF 21, Lo 3/14, Ot 40, Av 39, Ca 27, Gl ar, Pl 57.

2. (164-166). *Libre de consolació d'ermità*. Inc.: *Per hun boscatge anava Ramon trist e consiros... F. 166 v. desinit: donarvos ne xx eximplis. Quest libre es pertit». Incompleto.*

Ed. M. Sponer, en «Estudis Franciscans» 47 (1935) 35-51. - Bibl. HLF 260, Lo 4/56, Ot 175, Av 194, Ca 141, Gl gj, Pl 233.

14]

3506. R. LLULL: *Nouvelle Logique*.

S. XVIII. 190 x 144 mm. 298 ff. escritos y cuatro al principio y dos al final en blanco. Enc. piel roja. Cantos dibujados. No se indica procedencia.

«O Dieu avec ta grace et benediction nous commançons c'est oeuvre nouveau et brief ou nous compilons une nouvelle logique Prologue. Inc.: «Considerans que l'ancienne logique s'acquert avec un très grand travail». Expl.: «cest signifié par la premiere et troisieme espece de la reigle C et par la troisieme espece de la reigle D. Fin de la Logique materielle».

Inédita. Ed. lat. Valencia 1512 y Mallorca 1744. RD 48 y 327. - Bibl. Av 92, Ca 45, Gl ct, HLF 56, Lo 3/25, Ot 90, Pl 112.

15]

5734. [Miscelánea]. Sign. ant. Q 39.

(F. 390-397 v.). Memoria de los libros que han venido a noticia del Doctor Dimas del iluminado doctor Raimundo Lullie, sin otros muchos que sabe que hay en Cataluña en los monesterios de Sant Hieronimo de la Murta y de Poblete y en poder del Doctor Vileta, catedrático en Barcelona. de las obras de dicho Raymundo Lullio y en Mallorca en poder de diversos particulares particularmente en poder del canónigo Velber, cathedratico público de la dicha Arte lulliana. Inc.: «Ars generalis...».

Otro ejemplar manuscrito de este catálogo en la Bibl. del Escorial, ms. &-II-15, ff. 278-280 v. Ed. Pedro Blanco, *Estudios de bibliografía lulliana*, Madrid 1916, pág. 60-68.

16]

7443. AUTORES VARIOS: *Obras de alquimia*.

S. XVI. 210 x 144 mm. 230 ff. numerados a lápiz. Enc. piel repujada. Sign. ant. T 284. En la primera guarda se leen estas notas: *Caldes de Bonbay. Fray Martin de San Salvador en casa de Madona Ullara. Barcelona. El Obispo Jubi*.

1. (25-35). *Incipit Epistola Raimundi Lull Regi Ruberto de accurtatione lapidis philosophorum*. Inc.: «In virtute sanctissimae Trinitatis ipsiusque infinitae bonitatis...». Expl.: «in aeternum et ultra».

2. (85-130). *Codicilo sive Vademecum o Cantilena Raimundi Lulli*. Inc.: «Deus in virtute Trinitatis... comenzamos el presente compendio el qual queremos...». Des.: «por lo qual en ninguna manera se a de entender sino por sentido anagógico o analógico a la forma universal».

3. (131-153 v.). Tractatus compositus super lapidem philosophorum qui fenix intitulatur philosophiae filium et missus per eundem ad dominum Martinum Regem Aragonum anno millesimo quadragentesimo nonagesimo nono et vocatur liber iste Fenix. Inc.: «Dicimus denuo quod argentum vivum...».

4. (196-202). Comiençan las siete proposiciones de Maestre Remon Lullio sobre la piedra philosophal llamada por los philosophos menor mundo. Prólogo. Inc.: «Testimonio es Dios a mi al qual momento que en aquestas siete proposiciones...» Expl.: «y quien obiere ojos que vea la piedra en las siete proposiciones desusodichas e loe Dios glorioso...».

5. (202-230 v.). De secretis naturae liber. Incipit liber primae distinctionis secretorum naturae seu quintae essentiae sacri doctoris magistri Raymundi Lulli de insula Maioricarum... Inc.: «Contristatus erat Raymundus et non modica desolatione repletus...». Expl.: «tibi traditam in canone isto et facies miracula super terram».

17]

9609. R. LLULL: *Localis memoria*.

S. XVII. 275 x 205 mm. 130 ff. Sign. ant. Cc 102. Procede de Italia.

Inc.: «Ars memorativa duobus perficitur modis, scilicet locis et imaginibus...» Expl.: «iuxta terram minorem ut superius».

¿Apócrifa? ¿Es el *Ars memorativa* anunciada por Ramón Lull en su obra *Arbor philosophiae desideratae*? Otro ejemplar se conserva en la Biblioteca Vaticana, Urbinates latini 852, ff. 333-348 v., del tomo II. - Bibl. Av 41; HLF 144; Stornajolo: *Codices Urbinates latini I*, Romae 1912, 506; L. Pérez: *Los fondos lulianos existentes en las Bibliotecas de Roma*, Roma 1961, p. 91.

18]

10103. R. LLULL: *Libre de oració; Apostrophe: [Fragmentos]*.

S. XV. 274 x 210 mm.. 34 + 31 ff. Enc. perg. Letras iniciales, no toda's, iluminadas en rojo de forma algo rústica. 27 líneas. En la guarda anterior se lee: «Alcune orationi al Sig. Iddio in lingua portughese (!) fatte da dona Bianca Regina d'Aragona. Procede de la Biblioteca de Juan Angelo, Duque de Altaemps, pero anteriormente debió pertenecer a Juan Berart, a Antonio Palau y a Zelada (probablemente el cardenal). Sign. ant. Cajón 21, núm. 27. Cfr. Domínguez, p. 75; ORL XVIII, p. XXXIII.

1. (1-33). *Libre de oració*. Deus ab vostre honor comensem les orations de Remon Lull fetes per Dona Blanca Reyna de Aragó. Inc.: «Com molts homens designen saber aver manera...». Expl.: «Fenit es aquest libre... en la Ciutat de Barçalona en l'any mil docents noranta nou... e nomenat mon bon Jesús».

Ed. Palma 1901, pp. 183-267, ed. de J. Rosselló; ORL XVIII, pp. 315-378, ed. de S. Galmés. Bibl. Av 80, Ca 208, Gl ch, HLF 230, Lo 5/12, Ot 78, Pl 99.

2. (f. 33). De adorar lo cors de Jesuchrist feta per Ramon Lull. Inc.: «Ador te vera carn e ver cors...».

Ed. *Libre d'Evast e d'Aloma e de Blanquerna, cap. IX, lib. I*.

3. (33). Ex primo libro Blanquerna cap. [VIII] fuit excerpta superior oratio de statu matrimonii. Inc.: «Senior Deus, qui es en eternitat...».

4. (1-31). *Libre de Apostrophe*. Aquest llibre de Mestre Remon Lull se diu Apostrophe... Y nota que per ignorarse que aquest llibre lo agues fet en pla ses fet en vulgar de valenciana prosa en l'any (no se indica).. Inc.: «pus que provem los articles volem provar Deus esser...». Expl.: «dur entro a la fi del setgle e apres la fi vingam a la gloria de Deu». Taula del present tractat.

Inédita. Muchas eds. latinas. Cfr. RD 32, 40, 122, 144, 162, 180, 233, 274, 275 y 302. - Bibl. HLF 27, Lo 4/14, Ot 61, Av 61, Ca 87, Gl bo, Pl 78.

19]

110818. [Varios].

Col. facticia. En el núm. 22:

Breve de Benedicto XIV al Promotor de la fe, Ludovico Valentì, sobre la causa de beatificación de Raimundo Lulio. 12 hojas. 214 x 154 mm. Procede de la Bibl. del Duque de Osuna, adquirida por el Estado en 1886. El documento está fechado el 16 de junio de 1751. Traducido del italiano por don Alfonso Núñez de Haro. Hay una nota que dice: «el culto que se da en Mallorca a R. L. no está en la clase de beatificación ni canonización sino en el de permiso suspensibo que es aquel en que no obstante el culto antiguo dado largo tiempo a qualquier siervo de Dios con noticia y tolerancia de los ordinarios por no ocasionar los tumultos que de su prohibición podrían facilmente originarse, pero protestando clara o por lo menos implicitamente que no lo aprueba».

Bibl. Josep Tarré, *Un document del Papa Benet XIV sobre el Lullisme*, en «Estudis universitaris catalans» 20 (1935) 142-151; Lorenzo Pérez, *Intervención de Benedicto XIV en la causa luliana*, en «Anthologica Annua» 14 (1956) 179-241.

20]

11259. [Varios].

Col. facticia. En el núm. 50:

Copia del Memorial de la religión de Santo Domingo presentado a S. M. en el 17 sept. 1750 sobre los disturbios acontecidos en Mallorca con motivo del culto de Raymundo Lulle. Inc.: «Señor. El Maestro Fr. Juan Puga del orden de predicadores en nombre de su general...». Expl.: «una tranquilidad verdaderamente cristiana».

Procede de la Bibl. de Osuna.

21]

11559. R. LLULL: *Cent noms de Deu; Hores de Nostra Dona*; [varia lulliana, et aliorum].

S. XV. 125 x 85 mm. 139 ff. escritos y 3 al principio y al final de guardas. Iniciales iluminadas en azul, rojo y morado; rúbricas en rojo. En los folios de guardas algunos dibujos geométricos; en una de ellas se lee: «Es del uso de D. Juan Bautista Estrader, acólito. 1770». Enc. perg. Fué del Marqués de Santillana y después de la Bibl. de Osuna. Sign. ant. Ji 171. Cfr. M. Schiff, *La Bibliotheque du Marquis de Santillana*, París 1905, p. 385; Massó y Torrents, *Adició a la bibliografia dels antics poetes catalans*, en «Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans» V (1913-4) 738; Domínguez, p. 82; ORL, vol. XX, p. 312; Martí de Barcelona, en «Estudis Franciscans» 45 (1933) p. 388.

1. (1-98 v.). *Cent noms de Deu*. Inc.: «Com los serrahins entenen provar lur lig...». Expl.: «es fet a vostre honrament».

Ed. ORL XIX, 1936, 79-170; Palma, 1859; Barcelona 1925 y 1928; Bibl. HLF 96, Lo 6/8, Ot 37, Av 33, Ca 236, Gl an, Pl 52.

2. (99-118 v.). *Hores de Nostra Dona Santa Maria*. Deus ab vostra virtut comenca Ramon aquestes ores de Nostra Dona Santa Maria e cantense al so dels hymnes. Inc.: «A honor del maior Senyor Jesuchrist vull fer...».

Ed. Palma 1859; ORL XIX, 173-198. - Bibl. HLF 94, Lo 6/3, Ot 33, Av 17 Ca 231, Gl aj, Pl 39.

3. (119-128). De articles. Que son articles. - De les virtuts. - De XII peccats mortals. - De les tres leys. - De les VII arts liberals. Inc.: «Article son creure e amar veres coses e maravelloses de Deu». Expl.: «e donar los compliment daco que desigen. Alba es comencament de resplendor e fi de tenebres».

4. (128-128 v.). Oración a R. Lulio. «Raymundus mundus preciose laudis habundus, doctor profundus, regnat sine fine iocundus. V. Collaudabunt multi sapienciam eius. R. Et usque in seculum non delebitur nomen eius. Oremus. Deus qui pro mundi huius tenebris illustrandis beatum Raymundum (martirem) tuum doctrina mirabili tuae sapiencie illustrati presta ecclesie tue ut eius illustrata doctrinis propulsis erroribus et tenebris viciorum per viam virtutum incedat et ad te memorandum, intelligendum et amandum iugiter convalescat. Per dominum... Amen. Doctor erat gratus Raymundus Lull sicque vocatus Maioricis natus est et tumba tumulatus. V. Annuntiaverunt opera Dei. R. E facta eius intellexerunt.

La palabra *martirem* fue añadida más tarde. - Bibl. Custurer, p. 116-8, notas 57-60.

5. (128 v.). Dos oraciones a la Virgen en verso.

6. (129). La recomendació de Sant Antelm.

7. (130 v.). Oracio devota quis diu quant hom deu rebre lo cors de Jhesu Christ. Inc.: «Senyor Deus omnipotent, ple de tota clemencia...».

8. (131 v.). Oracio per fer gracies apres que auras reebut lo cors precios de Jhesu Christ. Inc.: «Senyor Deu meu Jhesu Christ gracies te fac...».

9. (132 v.). Aquesta oració devall escrita ordona Sant Thomas d'Aquin del orde dels preycadors e deu se dir en lo adorament del sant precios cors de Jhesu Christ. Inc.: «Ador te devotament...».

10. (134). Nota que en la missa solemne son representades vint coses per les quals es significada la vida de Nostre Senyor Jhesu Christ axí com se segueix.

11. (138). Domine Jhesu Christe qui hanc sacratissimam carnem...

12. (138 v.). De adorar lo cors del R.or Jesu Christ. Inc.: «Ador te vera carn e vers cors...».

Cfr. supra 18, 2.

22]

13595. GERONIMO ROSSELLO: *Biblioteca Luliana*.

Año 1861. 310 x 216 mm. 458 ff. escritos, 10 al principio y 6 al final de guardas. Enc. pasta española.

Ff. 1-2. Títulos de las portadas.

Ff. 3-4. Prólogo.

Ff. 5-16. Catálogo. Primera parte. Reseña 268 obras lulianas con los títulos en castellano, mallorquín y latín. Algunas de las obras, como la Conquista de Mallorca, son ciertamente apócrifas.

Ff. 17-286. Contenido literario, filosófico y circunstancias históricas en que fue escrita cada una de las obras reseñadas en el anterior catálogo.

Ff. 287-383. Apéndice primero. Reseña de los 80 códices estudiados. Pertenecen a las Bibliotecas: Pública, Conde de Ayamans, Jaime Antonio Prohens, Miguel Fernando Capdebou y Gerónimo Rosselló, todas de Palma.

Ff. 384-458. Apéndice segundo. Reseña de los 64 impresos estudiados.

Bibl. R. de Alós-Moner, *Inventari de manuscrits lulians de Mallorca segons notes de Jeroni Rosselló*, en *Miscel·lània Lul·liana*, Barcelona 1935, pp. 385-402; Carreras I, 276.

23]

16118. R. LLULL: *Libro del gentil o de los tres sabios*.

S. XV. Sign. ant. X 145. Falta de la biblioteca. Ignoramos desde cuándo. Massó, p. 187. Sabemos que esta obra fue traducida del catalán al castellano por Gonzalo Sánchez de Uceda en la era 1416, o sea el año 1378, pero que el códice fue escrito en el siglo XV.

Un códice con idénticas características se encuentra en el British Museum, Add. ms. 14040. La obra se encuentra en los ff. 1-85 v. Al final se lee: Este libro sacó e trasladó de lenguaje catalán en lenguaje castellano en la cibdat de Valencia del señorío del Rey de Aragón, Gonsalo Sánchez de Useda, natural de la Cibdat de Cordova, de los regnos de Castilla. Acabolo de escribir lunes XXIX dias del mes de março de la era de mill e quatrocientos e dies e seys años. Los ff. 86-113 contienen otra obra luliana: «Dictado contra aquellos que disen que Dios non es e contra los erejes que disen que son muchos dioses».

Bibl. Gayangos, *Catalogue of the Manuscripts in the Spanish language in the British Museum*, London, tom I (1875) p. 6; Obrador, *Obres de Ramon Lull*, vol. I; Av 4. Edición castellana inédita.

24]

17714. R. LLULL: [*Opera varia latina auctentica et apocrypha*].

S. XVIII. 203 x 149 mm. Cada uno de los tratados contenidos en este códice tiene foliación independiente. Figuras geométricas a varios colores. Letra de diferentes manos. Enc. pasta española. Al principio, de letra de Joaquín M.<sup>a</sup> Bover (?): «En 31 de octubre a 1857 compré este libro a D. Nicolás Boserie, presbítero, por precio de 6». Procede de la Biblioteca de Gayangos. Cfr. Roca, *Catálogo de los manuscritos que pertenecieron a D. Pascual de Guayangos existentes hoy en la Biblioteca Nacional* redactado por D. Pedro Roca, Madrid 1904, p. 300, núm. 913.

1. (1-10 v.). *Liber de intentione*. Deus intelligibilis... De prologo. Inc.: «Cum jacens in lecto essem considerans...». Expl.: «diu et ferventer et juste cognoscendo et amando Deum».

Ed. Maguncia 1737. Cfr. RD 302. - Bibl. HLF 46, Lo 5/3, Ot 29, Av 32, Ca 78, Gl ad, Pl 45.

2. (1-58 v.). *Liber novae geometriae*. Deus qui est summa veritas... Prologus, Inc.: «Quoniam brevis inventio amabilis est...». Contiene figuras geométricas y en los ff. 25-26 de edificios. Expl.: «ad alias scientias. Explicit haec scientia Parisiis in mense iulii anno Domini 1299». Finis. Laborata est haec geometria a Bartholomeo Raymundo Ferra et Balaguer ex alia tradita ex manuscripto antiquissimo qui extat in biblioteca Martini Gil de Gainza, supremi machinatoris huius regni Maioritarum, anno a virgineo partu 1736. Lista de medidas geométricas.

Ed. José M.<sup>a</sup> Millás Vallicrosa, *El libro de la «Nova Geometria» de Ramon Llull*, B. 1953. - Bibl. HLF 170, Lo 8/5, Ot 75, Av 71, Ca 8, Gl cd, Pl 94.

3. (1-11 v.). *Apertorium*. Item de secretis naturae seu de Quinta essentia liber unus. Inc.: «Sapientes nostri asserunt...». Copia de la edición de Nuremberg apud Ioannem Petreium MDXLVI. Cfr. RD 94. Esta y las tres siguientes son apócrifas.

4. (12-17 v.). *Magica naturalis*. Inc.: «Incipit compendium actis magicae secundum naturae cursum...».

5. (18-32). *In artem operativam medicinae*. Inc.: «Cum ego Raymundus Hilderdae dudum existens...».

6. (1-48). *Ars intellectiva quae dicitur magicalis theórica et parva magica naturalis*. Inc.: «In universo mundo sunt multi errantes...». 37 capitulos.

7. (1-34). *Ars compendiosa medicinae*, Deus qui es vera... De prologo. Inc.: «Haec ars ea intentione facta est ut medicus...». Expl.: «syrupum et huiusmodi». Algunas figuras a varios colores.

Ed. Mallorca 1752. RD 362. - Bibl. HLF 84, Lo 8/2, Ot 35, Av 29, Ca 5, Gl ad, Pl 29.

25]

17721. R. LLULL: *Vademecum de numero philosophorum*. (Apócrifa).

S. XVI. 204 x 142 mm. 129 ff. escritos + 7 al principio y dos al final de

guardas. Enc. perg. Procede de la Bibl. de Gayangos. Cfr. Roca, p. 300, núm. 914. El índice de la obra en los ff. 1-4.

Compendium vel vademecum de numero philosophorum sive clausula testamenti aut codicillis magistri Raymundi Lulli ad Adoardum Regem Angliae et primo de tabula alphabeti. Inc.: «Ars igitur semper procedit ex illis quae iuxta...». Expl.: «multas alias facere poteris ad libitum dum tamen intelligas bene magisterium».

26]

17892. FR. JUAN DE SANTA GERTRUDIS: *Medicina lulliana*.

S. XVIII. 212 x 150 mm. 6 ff. escritos + 234 pp. texto + 5 ff. escritos + 3 al principio y al final en blanco. Figura de R. Llull al principio, de árboles y figuras geométricas a colores algo toscas dentro del texto. En las pp. 36 y 181 círculos concéntricos movibles. Enc. moderna. Procede de la Bibl. Gayangos. Cfr. Roca, p. 356, núm. 1127. Al principio hay una nota que dice: «En 31 de octubre de 1857 compré este libro a D. Nicolás Valls, alias Bosseria, presbítero por precio de 6 ».

*Medicina lulliana*. Obra speculativa y práctica. Expositiva de los principios de medicina que escribió el Bto. Raymundo Lullio, terminada a declarar en términos claros el curso de las enfermedades y su método curativo, según el Arte lulliana para provecho de los inteligentes médicos que lo quieran seguir. Compuesto por el P. F. Juan de Santa Gertrudis, misionero apostólico, hijo de la santa provincia de Mallorca, collegial del collegio de Propaganda Fide de la Virgen de Gracia de la Ciudad de Popayán del nuevo Reino de Granada, fundador del pueblo llamado Agustínillo y conversor de los indios llamados Enabellados en el Reyno llamado Putumayo, guardián del apostólico collegio de San Antonio de Arcos de la Frontera y alumno del de San Buenaventura de Baeza y actual morador del convento de Jesús extramuros de Palma. Tomo quarto. Pág. 234: contenido de la obra.

27]

18341. R. LLULL: *Opera alchimiae* (Apócrifas).

S. XVII. 202 x 152 mm. Cada uno de los tratados tiene paginación distinta. Entre uno y otro, folios sin numeración. Los primeros folios del códice algo atacados por la tinta. Procede de la Bibl. de Gayangos. Cfr. Roca, pág. 300, núm. 915. El códice muestra indicios de haber sido muy usado. Muchas notas marginales muy eruditas que demuestran la competencia de su autor. Las figuras perfectamente dibujadas y son también muy eruditas.

1. *Testamentum*. Prima pars. De theorica quae dicitur virtus sive prudentia. Inc.: «Realia entia stantia in suis primordialibus...». Expl.: «post considerationem capituli, quod incipit: noster lapis remanet in omnibus suis elementis».

Secunda pars. De practica quae dicitur anima artis vel charitas. Inc.: «Alchymia est quaedam occulta et magis necessaria pars...». Expl.: «trium graduum ad multiplicandum cum quatuor convertentibus».

Tertia pars. De theorica et practica quae dicitur patientia. Inc.: «Fili, oportet quod intelligas operationes per quas...». Expl.: «fecimus nostrum Testamentum per virtutem ipsius A in insula Angliae in ecclesia Sanctae Catharinae apud Londres versus pontem Castelli ante Tamisam sub regnante rege Eduardo de Winderstot...».

Indices en las págs. 217 y 278.

2. *Codicillus testamenti* vel *Ars compendiosa alchymiae quae dicitur Vade mecum de mercurio philosophorum*. Inc.: «Deus in unitate tuae Sanctissimae Trinitatis...». Expl.: «dummodo intelligas magisterium». 96 capitulos. Sigue el índice.

3. *Ars intellectiva* quae dicitur *Magicalis theorica et parva magica naturalis*. Inc.: «In universo mundo sunt multi errantes...». Expl.: «sicut aurum in sua propria fornace». Sigue el índice.

18361. R. LLULL: *Practica testamenti* (Apócrifa).

S. XVI. Características idénticas al ms. 17721. 5 ff. de índice + 133 de texto + 2 al principio y al final en blanco. Figuras circulares en los ff. 53-5. Procede de la Bibl. de Gayangos. Cfr. Roca, pág. 354, núm. 1112.

In nomine Domini... incipit primus liber seu pars prima practicae Testamenti domini Raymundi Lulli de insula Maioricarum ordinis fratrum praedicatorum... ad Regem Adoardum regem anglorum missus De compositione totius lapidis philosophorum. Inc.: «Alchimia est quaedam occulta pars philosophiae naturalis...».

28]

## INCUNABLES Y RAROS

I 2141. P. DAGUI: *Ianua artis magistri Raymundi Lulli*.

Barcelona 1482. Sign. ant. I 1748. RD 4.

29]

I 2540. R. LLULL: *Liber divinalis vocatus Arbor scientiae*.

Barcelona 1482. Procede de la Bibl. de Gayangos. RD 5.

30]

I 473. P. DAGUI: *Ianua artis magistri Raymundi Lulli*.

Sevilla 1491. Sign. ant. I 287. Al final hay un nombre tachado de difícil lectura. Tal vez diga: «Est Verini». Debió formar parte de otro códice. En el lomo se lee: «Caracciolus: Sermones, Venetiis 1489». RD 13.

31]

I 1818. R. LLULL: *Liber de laudibus B. Mariae; Libellus de natali; Clericus; Phantasticus*.

París 1499. Encuadernado con la obra siguiente. RD 24.

32]

I 1818. R. LLULL: *Primum volumen contemplationum; Blaqueria de amico et amato*.

París 1505. Enc. con la obra anterior. Otro ejemplar en R 798. RD 35.

33]

R. 16566. R. LLULL: *Liber proverbiorum*.

Venecia 1507. RD 37.

34]

R 11186. R. LLULL: *Ars brevis*.

Barcelona 1511. Perteneció a un tal Pedro Musa, sacerdote, y después a la Bibl. de Gayangos. RD 44. Enc. con el siguiente.

35]

R 11186. R. LLULL: *Liber novus phisicorum; Metaphisica nova et compendiosa*.

Barcelona 1512. Enc. con el anterior. RD 46.

36]

R 18531. R. LLULL: *Ars brevis*.

Lyon 1514. Algunas notas manuscritas. En 1832 pertenecía a Furió. RD 52.

37]

- 38)
- Z 17507. R. LLULL: *Liber de anima rationali*.  
Alcalá 1519. RD 73.
- 39)
- R 11726. R. LLULL: *Blaquerna*.  
Valencia 1521. RD 76.
- 40)
- R 15148. BERNARDUS DE LAVINHETA: *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli*.  
Lyon 1523. Enc. perg. Notas manuscritas. Falta la mitad superior de los folios I y VI. Fue restaurado ya antiguamente. En una de las guardas se lee: «Iste Bernardus de Lavineta est Cypriani Martinez a Salcedo» (!). RD 78.
- 41)
- R 13425. R. LLULL: *Desconort*.  
Mallorca 1540. Perteneció a Fray Antonio Raimundo Pasqual, cisterciense; Convento de San Francisco de Palma; Pedro Antonio Capó, impresor; Miguel Fernando Capdebou; Gayangos. RD 90.

\*\*\*

El fondo de impresos lulianos de la B. N. es bastante rico en ediciones de los siglos XVII y XVIII. Figuran en la misma un ejemplar de las *Opera Latina R.L.* publicadas en Maguncia (1721-42); dos ejemplares (uno incompleto) de les *Obres Originals* en lengua catalana (Palma, vols. I-XXI, 1906-50), la reciente edición crítica de las obras latinas, de la cual van publicados cinco volúmenes, etc.

L. PEREZ MARTINEZ

## LOS ESTUDIOS MEDIEVALES EN LAS REVISTAS CIENTIFICAS

### **Analecta Bollandiana** (Bruxelles).

- HALKIN, F., *Saint Nicéphore de Médikition d'après un synaxaire du Mont Sinä* (s. XII), LXXXVIII, 1970, 13-16.
- GAIFFIER, B. de, *Le culte de sainte Lucine à Lucques* (ss. XII-XIV), 1970, 17-21.
- PAPACHRYSSANTHOU, D., *L'Office ancien de Pierre l'Anthonite* (ss. X-XIV), 27-41.
- GAIFFIER, B. de, *A propos de Guido, Évêque de Lescar, et du culte de Ste. Anne*, (s. XII), 73.
- LAPPA-ZIZICAS, E., *Un épitome de la Vie de S. Jean l'Aumônier par Jean et Sophronius* (s. XI-XII), 265-278.
- HALKIN, F., *L'épilogue d'Eusèbe de Sébastés à la Passion de S. Eustrate et de ses compagnons* (s. IX), 279-283.
- GAIFFIER, B. de, *Un dossier hagiographique réuni pour Girart de Vienne?* (s. IX), 285-288.
- HALKIN, F., *Fragments de deux manuscrits grecs identifiés à Messine* (s. XI), 331.

### **Analecta Sacra Tarraconensia** (Barcelona).

- CORTES, C., *Jaume Sitjó, suposat bisbe nigromàntic* (s. XIV), XLII, 1969, 169-180.
- LLOMPART, C. R., *La fiesta del Corpus y representaciones religiosas en Zaragoza y Mallorca* (ss. XIV-XVI), Id., 181-209.
- POU, R., *La antropología del «Liber creaturarum» de Ramón Sibiuda* (ss. XIV-XV), Id. 211-270.

### **Analecta Cisterciensia** (Roma).

- FARKASFALVY, D., *The Role of the Bible in St. Bernard's Spirituality* (ss. XI-XII), XXV, 1969, 3-13.
- BAKER, L. G. D., *The Genesis of English Cistercian Chroniches. The Foundation History of Fountains Abbey I* (ss. XII-XIII), Id., 14-41.
- BUKZEK, D. S., *Medieval Taxation: The French Crown, the Papacy and the Cistercian Order (1190-1320)*, Id. 42-106.

**Anales del Seminario de Valencia (Valencia).**

SEBASTIAN IRANZO, VÍCTOR, *La teocracia pontificia en Francisco de Eiximenis*, VII, 1967 5-182.

**Angelicum (Roma).**

MORENO, O. P., A., *The Nature of St. Thomas' Knowledge «Per Connaturalitatem»*, XLVII, 1970, 44-62.

VANSTEENKISTE, O.P., C., *L'ottavo volume del nuovo Alberto Magno*, (ss. XII-XIII), 364-370.

**Anthologia Annua (Roma).**

MILLAN BOIX, M., *Nicolás Conill: Un valenciano en la corte de tres Papas (1403-1439)*, (ss. XIV-XV), XVII, 1970, 11-132.

JIMÉNEZ PEDRAJAS, *San Eulogio de Córdoba, autor de la Pasión francesa de los mártires mozárabes cordobeses Jorge, Aurelio y Natalia* (s. IX), Id., 465-584.

**Antonianum (Roma).**

PRENTICE, O.F.M., R., *Piani di coordinamento di Aristotele, G. Duns Scoto e Teilhard de Chardin sul problema di Dio*, XLV, 1970, 44-51.

GRIBOMONT, O.S.B., J., *La valeur scientifique de l'édition critique des «Opera omnia» de Jean Duns Scot dirigée par le P. Charles Baliç*, Id. 52-58.

PERNOUD, M.A., *Innovation in William of Ockham's References to the «Potentia Dei»*, (s. XIV), 65-97.

ESSER, D.F.M., K., *Der sog. Psalter des hl. Franziskus von Assisi* (s. XIII), Id., 180-197.

SCHÄFER, O.F.M., O., *Einige skotistische Werke des 17. und 18. Jahrhunderts*, Id., 180-212.

PLATZECK, O.F.M., E.-W., *Miscellanea lulliana. Forschungen der letzten fünfzehn Jahre zum Leben und zur Deutung der Lehren Raimund Lulls*, Id. 213-272.

HECHICH, O.F.M., B., *L'edizione dei quattro «Quodlibet» di Tommaso di Sutton*, O.P., 505-510.

**Anuario filosófico (Pamplona).**

PEÑALVER SIMÓ, P., *La noción escolástica de relación trascendental*, III, 1970, 255-285.

**Aquinas (Roma).**

DEGL'INNOCENTI, O.P., U., *L'enimma dell'intelletto agente* (s. XIII), XIII, 1970, 25-45.

ORLANDO, P., *In margine al Neotomismo napoletano*. Vincenzo De Grazia, Id., 146-160.

PERINI, G., *Il carattere profetico del tomismo e la «filosofia scolastica trascendentale»*, Id. 215-261.

DEGL'INNOCENTI, O. P., U., *Concetto formale e concetto oggettivo*, Id., 436-445.

#### **Archives de philosophie (Les Fontaines).**

TORRANCE F., TH., 1469-1969. *La philosophie et la théologie de Jean Mair ou Major (1469-1550)*, XXXIII, 1970, 261-293.

#### **Archivum Franciscanum Historicum (Firenze).**

THOMSON, K. J., *A Comparison of the Consultations of Marsilius of Padua and William of Ockham to the Tyrolese Marriage of 1341-1342*, LXIII, 1970, 3-43.

D'ANDREA, G., *Il culto di Giovanni Duns Scoto in Campania (Diocesi di Nola esclusa)*, Id. 104-123.

IMPERATO, O. F. M., A., *Il Francescanesimo nel territorio di Principato nel sec. XIII*, Id. 241-258.

DYKMANS, S. J., M., *Le dernier sermon de Guillaume d'Alnwick (s. XIV)*, Id., 259-279.

MAIER, A., *Eine unbeachtete Quaestio aus dem Visio-Streit unter Johann XXII*, Id., 280-318.

#### **Agustiniana (Louvain).**

RUELLO, F., *L'analogie de l'être selon Jacques de Viterbe, Quodlibet 1, Quaestio 1 (s. XIII) XX*, 1970, 145-180.

#### **Agustinianum (Roma).**

MORÁN, O. S. A., J., *San Agustín y la Escolástica*, X, 1970, 118-141.

#### **Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana (Palma de Mallorca).**

HILLGARTH, J. N., *Un poema inédito de Francesco Prats sobre Ramón Llull*, XXXIII, 1969, 75-83.

LLOMPART, C. R., GABRIEL, *Nótulas de arte gótico en la catedral de Mallorca*, (s. XIV), Id., 84-86.

#### **Bulletin of Hispanic Studies (Liverpool).**

CUMMINS, J. G., *The practical implications of Alfonso el Sabio's peculiar use of the «zéjel»*, XLVII, 1970, 1-9.

LATHAM, J. D., *«Infierno, mal lugar»: further remarks*, 289-295.

KINKADE, R. P., «*Intellectum tibi dabo*»... *the function of free will in the «Libro del buen amor»*, 296-315.

**Bulletin of the John Rylands Library Manchester (Manchester).**

METZGER, THÉRÈSE, *Les objets du culte, le Sanctuaire du Désert et le Temple de Jérusalem, dans les Bibles hébraïques médiévales eluminées, en Orient et en Espagne*, I: Vol. 53, autum 1970, 167-209; II: vol. 52, spring 1970, 397-436.

**Bulletino dell'Istituto Storico Italiana per il Medio Evo (Roma).**

*Studi su Convevevole da Prato, Maestro del Petrarca:*

FRUGONI, A., *Convevevole da Prato e un libro figurato in onore di Roberto d'Angiò*, LXXXI, 1969, 1-32.

PITTOLI, R., *Un autografo di Ser Convevevole*, 33-46.

PETRUCCI, A., *L'autografo di Convevevole da Prato e l'educazione grafica, di Francesco Petrarca (Nota paleografica)*, 47-53.

FONSECA, C. D., *La Chiesa di Taranto tra il primo e il secondo millenio*, 83-114.

SERGI, G., *La produzione storiografica di S. Michele della Chiusa*, 116-172.

LUZZATI, M., *Richerche sulle attività mercantili e sul fallimento di Giovanni Villani*, 173-236.

GENNARO, C., *Giovanni Colomboni e la sua «Brigata»*, 237-272.

MORGHEN, R., *Storia della Chiesa e Storia dell'eresia in tre opere recenti*, 297-316.

**Burgense (Burgos).**

ABAD IBAÑEZ, J. A., *El leccionario hispano «De Cotidiano»*, (ss. IX-XI), XI, 1970, 173-230.

**Cahiers de Civilisation Médiévale (Poitiers).**

VERDIER, PH., *La grande croix de l'abbé Suger à Saint-Denis*, (s. XII), XIII, 1970, 1-31.

MÉNARD, PH., *La déclaration amoureuse dans la littérature arthurienne au XIIe siècle*, 33-42.

GRABOIS, A., *La cité de Baniyas et le château de Subeibeh pendant les croisades*, 43-62.

BOURDEL-THOMINE, J., *La mosquée et la madrassa* (ss. XII-XIV), 97-115.

SANFAÇON, R., *Le Portail de Ripoll. Les hérons et l'Apocalypse* (s. XII), 139-147.

CROZET, R., *A propos de Cluny*, 149-158.

LAZAREV, V., *Regard sur l'art de la Russie prémongole, I. L'Architecture de Kiew, Tehernigov, Pelotsk et Smolensk au X, XI et XII siècles*, 195-208.

- WATHELET-WILLEM, J., *La fée Morgain dans la chanson de geste*, 209-219.
- GABRIELI, F., *Introduction aux historiens arabes des croisades*, 221-238.
- EMDEN, W.-G. VAN, «*Girart de Vienne*»: *problèmes de composition et de datation*, 281-290.
- CROZET, R., *Recherches sur l'architecture monastique en Navarre et en Aragon*, 291-303.
- ROBIN, G., *Le problème de la vie commune au chapitre de la cathédrale Saint-Mauric d'Angers du IX au XII siècle*, 305-322.
- MICHA, H., *Structure et regard romanesques dans l'oeuvre de Chrétien de Troyes*, 232-332.
- GALLAIS, P., *Recherches sur la mentalité des romanciers français du moyen age*, 333-347.
- SENÉ, A., *Un instrument de précision au service des artistes du moyen age: l'équerre*, 349-358.

### **Carmelus (Roma).**

- DYKMANS, S. J., MARC, *Jean XXXII, et les Carmes. La Controverse de la vision*, XVII, 1970, 151-162.
- DYKMANS, S. J., MARC, *Sermon de Jean Rubei ou de Clarano (Dimanche de la Passion, 21 mars, 1333)*, 163-192.

### **Cistercium (Abadía Cisterciense de Santa María de la Huerta. Soria).**

- BALLANO, A., *La peregrinación de San Bernardo*, XXII, 1970, 101-116; 196-204.
- BALLANO, A., *La Regla de San Benito y las Reformas Litúrgicas*, 117-134.
- ALONSO, S., *Lectura del novicio cisterciense en el siglo XIII («Speculum novitii»)*, 143-149.
- LECLERCQ, O. S. B., J., *Objetivos de los fundadores de la Orden Cisterciense*, 164-195; 284-299.
- OGERIO, B., *El llanto de la Santísima Virgen*, 214-229.
- LUGO, O. S. H., FR. ANTONIO DE, *El monacato «sui generis» de los Jerónimos (desde los orígenes hasta la desamortización)*, 230-238.
- ROMERO, O. C. S. O., AGUSTIN, *San Martín visto por su biógrafo, el monje Ricardo*, 300-309.

### **Città di Vita (Firenze).**

- BAGNOLI, P., *Pico della Mirandola e Savonarola: Due poli di una medesima tensione*, XXV, 1970, 123-128.

**Claretianum (Roma).**

VELASCO, C. M. F., R., *La Iglesia en la tercera parte de la Suma de Sto. Tomás*, X, 1970, 109-138.

**Collectanea Franciscana (Roma).**

BÉRUBÉ, O. F. M. CAP., C., *De la théologie à l'Écriture chez saint Bonaventure*, XL, 1970, 5-70.

AMSTERDAM, O. F. M. CAP., B. AB, *The Commentary on St. John's Gospel, edited in 1589 under the name of St. Bonaventure, an authentic work of John of Wales*, O. Min. († ca. 1300), 71-96.

SCHMUCKI, O. F. M. CAP. O., *Conventus franciscani et medii aevi urbes. De triplici opere Helvetiam franciscanam illustrante*, 153-168.

ALATRI, O. F. M. CAP., M. DA, *Archivio, uffici e titolari dell'inquisizione toscana verso la fine del Duecento*, 169-190.

ESSER, O. F. M., K., *Die dem hl. Franziskus von Assisi zugeschriebene «Expositio in Pater Noster»*, 241-271.

SCHLAURI, O. F. M. CAP., I., *Saint François et la Bible. Essai bibliographique de sa spiritualité évangélique*, 365-437.

**Communio (Sevilla).**

LASCARIS, O. P., A. F., *The «Monastic» Ecclesiology of the Byzantine Church*, III, 1970, 145-174.

**Compostelanum (Santiago de Compostela).**

LEIRÓS FERNÁNDEZ, ELADIO, *Los tres libros de aniversarios de la Catedral de Santiago de Compostela*, XV, 1970, 179-254.

**Divinitas (Roma).**

PARENTE, CARD. PIETRO, *La teologia di S. Caterina da Siena*, XIV, 1970, 29-44.

PALAZZINI, MONS. PIETRO, *S. Pier Damiani e la polemica anti-celibataria*, 127-134.

DEGL'INNOCENTI, O. P., U., *Alla ricerca del vero significato della IV Via*, 304-319.

PARENTE, CARD. PIETRO, *Croce e sangue nella teologia di S. Caterina da Siena*, 441-445.

**Divus Thomas (Piacenza).**

LAMMARRONE, O. F. M. CONV., L., *Tempo, Dio e libertà nei commenti aristotelici di S. Tommaso*, LXXIII, 1970, 1, 69-90.

GRACIA, J. J., *Problems of interpretation in Bradwardine's «Tractatus de proportionibus»*, 196-214.

ADAMCAY, ST., *De universali concursu divino in doctrina S. Thomae Aquinatis*, 273-307.

**Eidos (Córdoba, Argentina).**

DÜSSEL, E., *Algunos aspectos de la Antropología cristiana hasta fines del siglo XIV*, II, 1970, 16-46.

**Estudio Agustiniano (Valladolid).**

CASADO, F., *¿Es válida la demostración racional de la existencia de Dios a través de las vías?*, V, 1970, 627-639.

**Estudios (Madrid).**

TOURÓN DEL PIE, O. DE M., ELISEO, *La Orden de la Merced desde 1218 a 1330*, 397-436.

PIRAZA, O. DE M., JAVIER, *Notas para un estudio de los filósofos y teólogos de la Merced en España*, XXVI, 1970, 471-519.

**Estudios Filosóficos (Las Caldas de Besaya).**

CORTARRABIA, O. P., A., *El estudio de las lenguas en la orden dominicana*, XIX, 1970: I, 79-128; II, 359-392.

URDANOZ, O. P., T., *Las pruebas complementarias de la existencia de Dios*, 283-332.

URDANOZ, O. P., T., *Fuentes de la doctrina de la Orden Dominicana y sus ediciones críticas*, 393-406.

**Estudios Franciscanos (Barceona)**

BASILÍ DE RUBÍ, O. F. M. CAP., *Los provinciales capuchinos de Cataluña*, LXXI, 1970, II, 185-205.

**Etudes Franciscaines (Paris).**

GAGNAN, D., *François au Livre de la Nature*, 193-210.

ROGGEN, H., *Tiers-Ordre de Saint François ou Tiers-Ordre franciscain*, 211-220.

PÉTEUL, M.-B., *La philosophie de Saint Bonaventure*, 335-342.

GAGNAN, D., *Saint François, Bâtisseur d'églises*, 343-392.

PÉTEUL, M.-B., *La prière «Absorbeat»*, 393-400.

MARIE-CLAIRE, SOEUR, *Vie et contemplation*, 401-418.

DIJK, W.-CH. VAN, *Le franciscanisme comme contestation*, 419-434.

**Gregorianum (Roma).**

BUKOWSKI, TH. P., *An Eearly Dating for Aquinas' «De aeternitate mundi»*, LI, 1970, 277-304.

**Hispania Sacra (Madrid).**

- LINEHAN, P. H., *Pedro de Albalat, arzobispo de Tarragona y su «Summa Septem Sacramentorum»*, XXII, 1969, 9-30.
- RUIZ-ASENCIO, J. M., *La rebelión de Sancho García, heredero del Condado de Castilla*, 31-68.
- ARROYO ILERA, F., *El dominio territorial del Obispado de Roda (siglo XI y XII)*, 69-128.
- MARTÍNEZ DIEZ, C., *Dos catálogos inéditos de la biblioteca del monasterio de Ripoll*, 333-424.
- BATLLE Y PRATS, L., *Noticias de libros de servidores de la Catedral de Gerona*, 425-446.

**La Ciudad de Dios (El Escorial).**

- DEL ESTAL, O. S. A., J. M., *Identificación de un obispo saboyano desconocido del siglo XIII*, CLXXXIII, 1970, 263-273.
- MARQUEZ, ANTONIO, *Estado actual de los estudios joaquinitas*, Ibid., 525-535.

**Miscellanea Barcinonensia (Barcelona).**

- BASSOLS MONTSERRAT, ESTEBAN, *Pregón del VIII Centenario de Santo Domingo de Guzmán*, XXVI, 1970, 167-176.

**Miscellanea Francescana (Roma).**

- ROSCIC', O. F. M. CONV., N., *Integrazioni storiche sull'antica Provincia Sclavoniae O. Min.*, LXII, 1970, 403-419.

**Naturaleza y Gracia (Salamanca-La Serna).**

- VILLALMONTE, A. DF., *Reflexiones en torno a la cristología de Escoto*, XVII, 1970, 33-36.
- RIVERA DE VENTOSA, E., *Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Escoto*, 269-299.
- GRACIA GUILLÉN, D., *Esencia y realidad de la vida franciscana*, 351-372.

**Pensamiento (Madrid).**

- COLOMER, E., *Situación de Ramón Llull*, XXVI, 1970, 434-452.

**Rassegna di Ascetica e Mistica (Firenze).**

- DI BLASIO, O. P., BERNARDINO, *Dall'Orologio della Sapienza (c. 5) del Beato Enrico Susone*, O. P., XXI, 1970, 3, 228-234.

**Revista Balear (Palma de Mallorca).**

- PONS, G., *Incursiones musulmanas y defensa de las costas en Menorca*, V, 1969, 6-14.  
 PÉREZ, L., *La muerte y el martirio de Ramón Llull* (Entre la leyenda y la historia), Id., 15-27.

**Revue Thomiste (Bruxelles).**

- LAMY DE LA CHAPELLE, O. S. B., M., *L'unité ontologique du Christ selon S. Albert le Grand*, 1970, 181-226; 533-559.

**Rivista di Filosofia Neo-Scolastica (Milano).**

- RINI, R., *Dio come «essentia omnium» nel pensiero di G. Scoto Eriugena*, LXII, 1970, 101-132.  
 MURARO VAIANI, L., *Congettura e precisione matematica in Nicolò Cusano*, 163-172.  
 BERTOLA, E., *Alano di Lilla, Filippo il Cancelliere ed una inedita «quaestio» sull'immortalità dell'anima umana*, 245-271.  
 GHISALBERTI, A., *Il Dio dei filosofi secondo Guglielmo di Occam*, 272-290.  
 MARCHESI, A., *Il pensiero di S. Tommaso d'Aquino e delle Encicliche sociali dei papi sul tema della proprietà privata*, 334-344.

**Sacra Doctrina (Bologna).**

- VRIES, S. J., W. DE, *La collegialità in alcuni sinodi del primo millennio*, Núm. 58, 1970, 219-232.

**Sapientia (La Plata).**

- LÉRTORA MENDOZA, CELINA A., *Los comentarios de Santo Tomás y de Roberto Grosseteste a la «Física» de Aristóteles*, XXV, 1970, 257-288.

**Sefarad (Madrid)**

- CANTERA, F., *Nueva inscripción hebraica, fragmentada de Toledo*, XXX, 1970, 3-8.  
 CANTERA, F., *La judería de San Martín de Valdeiglesias* (Madrid), 39-40.  
 CARRETE PARRONDO, C., *Contrato de unas casas entre el cabildo de Segovia y el judío Cag de Cuéllar*, 41-45.  
 ROMANO, D., VERNET, J., Y CANTERA, F., *Bibliografía del Dr. Millàs*, 222-250.  
 ROMANO, D., *Cementerios judíos de Lérida*, 365.

**Studi Medievali (Spoleto).**

PISTARINO, G., *Alessandria nel mondo dei Commi*, XI (1970), 1-101.

CAMMAROSANO, P., *La famiglia dei Berardenghi sino agli inizi del secolo XII*, 103-176.

STERN, S. M., *Tari*, 177-207.

PRATESI, A., *Per un nuovo esame della «Carta di Rossano»*, 209-311.

VINAY, G., *Una storiografia inattuale*, 313-329.

CENCETTI, C., *Genesi e sviluppo dell'«Studium Parmense»*, 331-341.

CAVALLO, G., *Struttura e articolazione della minuscola beneventana libraria tra i secoli X-XIII*, 343-368.

MICCOLI, G., *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'ordine francescano*, 381-395.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C., *Un poema pseudoisidoriano sobre la creación*, 397-402.

GUILLOU, A., *Notes d'épigraphie byzantine*, 403-408.

GORNI, G., *Il «Liber Pergaminus» di Mosè de Brolo*, 409-460.

**Verdad y Vida (Madrid).**

LÓPEZ, O. F. M., S., *Dios mío y todas mis cosas. Trascendencia y exclusividad de Dios en S. Francisco*, XXVIII, 1970, 47-82.

SAGÜES, O. F. M. P., *El códice anónimo Vat. Lat. 5.365 y el Maestro Pedro de Navarra (†1346)*, 105-107.

**Yermo (Madrid).**

PÉREZ DE URBEL, O. S. B., FRAY JUSTO, *Los monasterios castellanos de la reconquista (ss. X y XI)*, VIII, 1970, 99-110.

QUINTANA PRIETO, A., *Santa Marina de Montes y San Juan de Cerecedo (ss. X-XII) Id.*, 129-178.

# BIBLIOGRAFIA

## I

### BIBLIOGRAFIA MEDIEVALISTICA

SECCION DE OBRAS HISTORICAS PRESENTADA POR EL  
DEPARTAMENTO DE HISTORIA MEDIEVAL, DIRIGIDO  
POR LOS DRES. P. A. OLIVER, C. R. Y PEREZ MARTINEZ

*Les Universités du Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle.* (Cahiers de Fanjeaux, 5), Toulouse: Éd. Privat, 1970, 342 págs.

Al principio del siglo XIII sólo existieron los «Studia generalia» (futuras universidades) de París, Oxford y Bologna. En la península ibérica, la de Palencia fue creada en 1208-09 pero no sobrevivió muchas décadas. La de Salamanca empieza hacia 1230; pero sólo florece en la segunda mitad del siglo. En Languedoc recibe sus primeros estatutos la de Montpellier en 1220 y la de Tolosa en 1229, como resultado del tratado de Meaux-París. La de Tolosa fue creada como versión pacífica de la guerra contra los Albigenses. Representa la transición de la cruzada armada a la discusión erudita. Pero en el siglo XIII en Tolosa, como también en la península ibérica, la teología no tiene fortuna en comparación con los derechos canónico y civil. En Mantpellier lo que importa es la medicina.

Este tomo es la obra de doce autores. Tenemos aquí el desarrollo de las Universidades de Tolosa y Montpellier en el siglo XIII. Sendos artículos versan también sobre los intentos, que no tuvieron éxito, de fundar Universidades en Narbona y Pamiers. Cahors, creada en 1332, sobrevivía aunque nunca tuvo una importancia muy grande.

Los estudios de este volumen interesan no sólo a la historia comparativa de las universidades sino el lector de «Estudios Lulianos». Sabemos que Ramón Llull visitó muchas veces a Montpellier. El finado profesor don Joaquín Carreras y Artau mantuvo que tal vez adquirió Llull allí su formación teológica. Parece probable que los estudiantes de Montpellier ayudaron a propagar sus ideas. Algunos de los manuscritos lulianos en París están escritos en letra que denota la Sur de Francia. En 1960, en el Congreso de Formentor, Mlle. d'Alverny reclamó un estudio profundizado de los escritos de

la Facultad de Artes de Montpellier desde un punto de vista luliano. Este estudio queda por hacer.

No sabemos que Llull visitara Tolosa; pero los contactos entre dicha ciudad y Cataluña fueron estrechos. Fueron contactos comerciales pero también intelectuales. Podemos citar a Ramón Sibiuda (†1436), catalán de origen, quien enseñó en la Universidad de Tolosa su visión del lulismo.

Entre los artículos de este libro que se destacan por su interés general, podemos citar los siguientes: E. Delaruelle, «De la Croisade à l'université: sociétés et mentalités à Toulouse au début du XIII<sup>e</sup> siècle»; J. Le Goff, «Les Universités du Languedoc dans le mouvement universitaire européen au XIII<sup>e</sup> siècle».

*J. N. Hillgarth*  
Boston College.

LORENZO LLITERAS, Pbro.: *Artá en el siglo XIII. Estudio y documentos*. Prólogo del Dr. D. José Francisco Sureda Blanes. Epílogo por Bernardo Vidal i Tomás. Palma de Mallorca. Ed. J. Mascaró Pasarius, 1967. 4.º - 229 pp.

Mallorca es tierra de historiadores. Son varias las villas mallorquinas que han sido historiadas, bastantes de ellas por ilustres sacerdotes que, junto con el apostalado, supieron desarrollar una gran labor cultural. Recordamos, entre otros, los nombres de José Rullán, Mateo Rotger y Cosme Bauzá, autores, respectivamente, de la Historia de Sóller, Pollensa y Felanitx. Mn. Lorenzo Lliteras viene ahora a sumarse a esta lista. Desde muy joven, sintió la vocación del investigador, recogiendo datos y documentos para llevar a cabo la historia de su villa natal. Fruto de muchos años de callada y continua búsqueda de documentos es la presente obra, así como otras que seguirán a ésta y que estudiarán la villa en los siglos posteriores. Este estudio de los documentos es más de alabar, cuanto se piensa que el autor ha tenido que buscarlos fuera de la villa, ya que ni en el archivo municipal ni en el parroquial se conservan documentos de esa época. Mn. Lliteras conoce tan perfectamente la historia de aquel siglo XIII que su estudio hace que revivamos aspectos tan interesantes como: los nombres de los primeros pobladores, la administración civil y eclesiástica, la agricultura, la redención de cautivos, etc. En una segunda parte se presenta un gran número de documentos —la mayoría en forma extractada, y todos ellos traducidos— que avaloran el trabajo y pueden ayudar a jóvenes investigadores para conocer el sentido de los documentos originales escritos casi siempre en latín. No queremos cerrar estas líneas sin dedicar unas palabras al malogrado Bernardo Vidal, quien, en el epílogo de la obra, escribió estas palabras: «Yo era un mu-

chacho cuando Mn. Lliteras vino de cura-ecónomo a este pueblo donde nació (Santanyí), vivo y espero he de morir un día». ¡Quién iba a decir que el prologuista había de premorir al autor!

L. P.

ANDRE DE FLEURY, *Vie de Gauzlin, Abbé de Fleury*, texte édité, traduit et annoté par Robert-Henri Bautier et Gillette Labory. Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1969, 234 págs.

La *Vita Gauzlini* fue escrita hacia 1042 por Andrés, monje de Fleury, bajo la dirección de Gauzlin, abad de Fleury desde 1004 a 1030 y también arzobispo de Bourges desde 1012. Interesa por el cuadro que nos da de la actividad de un abad celoso y enérgico en un período en que eran los monasterios, sobre todo en Francia, los que emprendieron la reforma de la iglesia. Además Fleury-sur-Loire, famoso por sus reliquias de San Benito, constituía uno de los centros intelectuales y artísticos más eminentes de la época. La *Vita* nos informa ampliamente sobre el desarrollo del monasterio, la recuperación de bienes e iglesias de manos seculares, los conflictos con el obispo diocesano, el viaje del abad a Roma, las relaciones con otros centros monásticos en Bretaña, Normandía, Gascuña, Ramsey en Inglaterra, Ripoll en Cataluña. Sobre las relaciones entre el Abad Oliba de Ripoll y Fleury, el editor publica un apéndice de cartas contemporáneas.

Tenemos el relato de la condenación de unos herejes maniqueos de Orleáns y la descripción minuciosa de las construcciones nuevas en Fleury y en los prioratos que dependían de la abadía. Hay detalles de gran valor para la historia no sólo de la arquitectura sino de las artes «menores» de orfebrería e iluminación.

La edición crítica y traducción llevan una introducción y notas que constituyen un comentario muy valioso a este precioso texto del siglo XI.

J. N. Hillgarth

LLORENÇ LLITERAS, Pvre.: *Torre de Canyamel*. (Documentación medieval). Planos y fotos de J. Juan Tous. Palma de Mallorca, 1970. 8.º. 196 pp.

Nadie como Mn. Lliteras conoce la historia medieval de la villa de Artá, la capital de esa península «serra Artana» como la llama el Rey Jaime I. Por tres de las cuatro partes la baña el mar y por la última una cadena de montañas la separaba de los demás pueblos de la isla. Y, en medio de esa península cruzada por montes y valles, estaba la villa de Artá con sus numerosas alquerías y sus torres de vigilancia sobre los acantilados, oteando el horizonte en

busca de barcos de corsarios y piratas. Entre tantas torres, se levanta aún hoy, como reina y señora, dominándolas a todas la *Torre de Canyamel*, con su triple terraza almenada, con sus arpilleras y mataranas, que tantas historias de piratas y corsarios debe haber vivido en su existencia plurisecular. Actualmente, con muy buena fortuna, es sede de un interesante museo etnológico de cultura popular mallorquina, muy visitado por turistas nacionales y extranjeros. Mn. Lliteras conoce perfectamente la historia de la Torre desde el s. XIII, y nos la ofrece repleta de documentación. Pequeños defectos no empañan la importancia de la obra, que podrían corregirse en futuras ediciones, como por ejemplo afirmar que Berard es de 1600, cuando la obra que se cita es de fines del XVIII. Creemos que sería conveniente no aducir tantos textos documentales, pues comen la atención del lector; y, si es necesario, aducirlos sería conveniente publicarlos en cuerpo nuevo. El mapa que se aduce debería ser mucho mayor, pues la lectura de los nombres se hace difícil, etc.

L. P.

## II LULISMO

COLOMER, S. J., E., *Situación de Ramón Llull* (Panorama bibliográfico), *Pensamiento*, XXVI, 1970, 434-451.

HILLGARTH, J. N., *Un poema inédito de Francesc Prats sobre Ramon Llull*, *Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana*, LXXXV, 1969, 83.

JIRI KARASEK ZE LUOVIC, *La conversión de Raimundo Lulio* (Traducción por el Prof. R. Ulbrich), *Mayurqa*, n. V, 1971, 41-56.

LLINARES, A.-GONDRAS, A. J., *Le «Liber de intellectu» de Raymond Lulle*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1971, 193-270.

PÉREZ MARTÍNEZ, L., *La muerte y el martirio de Ramón*

*Llull* (Entre la leyenda y la historia), *Revista Balear* —de la Diputación Provincial de Baleares—, V, 1969, 15-27.

PÉREZ MARTÍNEZ, L., *Los Jurados de Mallorca y la Institución de la Causa Pía Luliana*, *Boletín de Información Municipal*, Ayuntamiento de Palma de Mallorca, XIX, 1970, 606-614.

PLATZECK, O. F. M., E.-W., *Miscellanea Lulliana*, *Antonianum*, XLV, 1970, 213-272.

RAMON LLULL, *Arbre exemplifical* (Pròleg i adaptació al català modern per FRANCESC DE B. MOLL, Palma de Mallorca, Edit. Moll, 1971, 173 pp.

- RAYMOND LULLE, *Doctrine d'enfant* (Versión mediévale du ms. fr. 22933 de la B. N. de Paris. Texte établi et présenté par ARMAND LLINARÉS), Paris, 1969, 256 pp.
- RAYMOND LULLE, *Livre d'Evast et de Blaquerne* (Texte établi et présenté par ARMAND LLINARÉS), Grenoble, 1970, 360 pp.
- RAYMUNDUS LULLUS, *Quatuor Libri principiorum* (With an Introductory. Note by R. D. F. PRING-MILL, Fellow of St. Catherine's College, Oxford, S. R. Publishers and Mouton & Co, 1969.
- RUBIÓ, J., *Una edició lul·liana falsificada*, Homenaje a Elías Serra Rafols, Universidad de La Laguna, III, 1970, 237-244.
- RAYMUNDUS LULLUS, *Quatuor Libri Principiorum*. With an Introductory. Note by R. D. F. Pring-Mill, S. R. Publishers, Wakefield; Mouton, Paris-La Haye, 1969, xxvi + 216 págs. £6.30.
- SEBASTIAN, S., *La iconografía de Ramon Llull en los siglos XIV y XV*, Mayurqa, n. I, 1968, 25-62.
- SOLER PLANAS, J., *Etica luliana y derecho de propiedad*, Mayurka, n. I, 1968, 63-92.
- TRÍAS MERCANT, S., *La gramática filosófica en el lulismo de la ilustración*, Mayurqa, n. VII, 1972, 65-82.
- TRIAS MERCANT, S., *La terminología ética de la filosofía lulista del setecientos*, Espíritu, XX, 5-15.
- VIDAL, L., *Esbozo del Pluralismo Pedagógico en Ramón Llull y Anselm Turmeda*, Perspectivas Pedagógicas, VII, 1971, 497-502.

Se trata de una reimpresión de cuatro obras de Ramón Llull a base de la única edición existente, que forma parte del t.I de la edición maguntina (1721). Dada la escasez de esta edición, nuestra reimpresión prestará notables servicios. El tomo contiene: LLULL, *Liber Principiorum Theologiae*, *Liber Principiorum Philosophiae*, *Liber Principiorum Juris* y *Liber Principiorum Medicinae*. Sólo del último de estos libros se conoce una versión catalana, los *Començaments de Medicina*, inédita, que existe en dos manuscritos al menos: Milano, Ambrosiana, I, 117 sup., y Dún Mhuire, Killiney, B. 95 (véase mi catálogo en «Est. Lulianos», X, 1966, pág. 78).

Estos cuatro *Libri Principiorum* figuran entre las primeras obras religiosas de Llull. Fueron escritos poco después de la primera versión del Arte. Interesan, porque utilizan los métodos del Arte para las cuatro ciencias más importantes del siglo XIII: teología, filosofía, derecho y medicina. Además el Sr. Pring-Mill demuestra, en su introducción, que un estudio de esta obras tempranas puede ayudar a la investigación de las bases del mismo Arte.

El Sr. Pring-Mill se interesa especialmente por el *Liber Principiorum Medicinae*. Demuestra como en esta obra modifica Llull la medicina tradicional a través de los métodos de su Arte Combinatoria. También utiliza Pring-Mill el libro para reforzar el argumento que ha adelantado en otras ocasiones. Cree que Llull «posiblemente formó los métodos combinatorios de su Arte imitando las 'operaciones de la naturaleza'». La teoría de los cuatro elementos «al parecer, suministró una base 'científica' para los desarrollos filosóficos del Arte (págs. xxiv ss.)

Esta visión del Arte ha sido rechazada por el P. Platzeck. Sin duda la discusión continuará. Las cuestiones que se discuten son de gran importancia para los escritos de Llull y para la historia del lulismo. Hablando del lulismo, tal vez me sería permitido anotar que el estudio que he realizado de las obras del primer lulista importante, Tomás Le Myésier, me ha convencido de que a Le Myésier interesaba enormemente la «ciencia de la naturaleza» de Llull, y especialmente su teoría de los elementos. En la presentación de las ideas lulianas realizada por Le Myésier en París ca. 1325 la teoría elemental juega un papel muy importante.

J. N. Hillgarth

Boston College.

SEBASTIAN, PROF. SANTIAGO, *La iconografía de Ramón Llull en los siglos XIV y XV*. («Trabajos del Museo de Mallorca,») 4 (1969) p. 25-62.

Magnífico y detallado estudio iconográfico, en el que el prof. Sebastián somete a examen las miniaturas del *Breviculum* de Karlsruhe, las del Ms. *De natali Pueri Jesu* (Bibl. Nat. de París), del *Arbre de filosofia d'Amor* (La Sapiencia, de Palma); el Sepulcro de Llull (San Francisco, Palma), el Retablo luliano de los Trinitarios (Mallorca y Cataluña), la Estampa de Descós, de 1493 (procedente de Banyalbufar en Mallorca).

Del cuidadoso análisis se deduce que hay dos modelos iconográficos, uno de origen francés que corresponde al primer cuarto del siglo XIV (miniaturas del *Breviculum*, del *De Natali*, del *Arbre de filosofia d'Amor*: todas procedentes de la escuela parisina de fines del XIII al primer cuarto del XIV), y otro de carácter hispánico (Sepulcro, Retablo de los Trinitarios, Estampa de Descós), desarrollado en la segunda mitad del siglo XV en Cataluña y Baleares.

El estudio va acompañado de reproducciones de las piezas iconográficas que describe.

Antonio Oliver, C. R.

BRUMMER, PROF. RUDOLF, *Zu einer frühen französischen Uebersetzung des katalanischen Libre de Blanquerna von Ramon Llull*. Interlinguística 1971, p. 639-47.

El texto original catalán del *Libre de Blanquerna* tuvo, ya pocos años después de aparecido (cf. BRUMMER, *Zur Datierung von Ramon Llulls Libre de Blanquerna*, en *Im Dienste der Sprache*, Halle 1958, p. 98-117) una versión francesa a fines del mismo siglo XIII. (Ms. pergamino del Fondo francés de la Bibl. Nat. París 24402.). Llinarès fue el primero en publicarlo (RAYMOND LULLE, *Livre d'Evast et de Blaquerne, texte établi et présenté par Armand Llinarès*, París 1970).

El prof. Brummer hace un acabado estudio paleográfico y crítico del ms. La versión —del siglo XIII, como he dicho— es muy fiel al original catalán y se esfuerza por llenar y reconstruir las lagunas de aquél en el sentido de su concepción primera. Esfuerzo que, tratándose de una traducción, es laudable, útil y muy propia del traductor.

Antonio Oliver, C. R.

### III

## BIBLIOGRAFIA NO MEDIEVALISTICA

— A —

### SECCION DE OBRAS FILOSOFICAS.

PRESENTADA POR EL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA,

DIRIGIDO POR EL DR. TRIAS MERCANT

#### I.—OBRA SELECCIONADA

RAMON VALLS PLANA. *Del yo al nosotros* (Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel). Ed. Estela. Barcelona (1971), pp. 426.

Todas las revistas europeas de filosofía han dedicado números monográficos para celebrar los doscientos años del nacimiento de Hegel. El libro de Ramón Valls puede considerarse como la

aportación más digna de España a este segundo centenario.

La crítica del libro de Ramón Valls está hecha en el Prólogo del mismo libro por la pluma experta del profesor Lledó. Leyendo este Prólogo, uno tiene la impresión de que no se ha hecho sino con la exclusiva intención laudatoria del texto posterior. Terminada la lectura del «Del yo al nosotros» nos percatamos que aquel Prólogo marca los justos límites de la obra de Valls.

No interesa en esta brevísima recensión montar una nueva crítica. Supondría un espacio más amplio y, además, a nueve meses de la publicación del libro, correría el peligro de caer en tópicos y frases repetidos en otras revistas. Sólo vamos a llamar la atención sobre dos aspectos, que creemos de capital realce en el libro de Valls, como aproximación a una lectura de Hegel. Uno es el lenguaje empleado por el autor del libro; el otro, el significado práctico —de praxis— que vamos descubriendo en la filosofía de Hegel, analizada por Valls.

Existe una larga tradición hermenéutica en presentarnos la filosofía de Hegel lingüísticamente adusta y hermética. Se baraja una terminología abstracta y confusa hasta darnos la impresión de que el sistema hegeliano se reduce a una conexión de «espectros lingüísticos» y de «palabras controvertidas». Ramón Valls, sin perder en ningún momento el rigor filosófico que el análisis de Hegel comporta, explica los conceptos más altos con un lenguaje más a mano, a pedir de boca. Es capaz de decir que «son sucedáneos de la verdadera Filosofía, tan buenos como puede serlo la achicoria respecto del café», por ejemplo, al referirse a los niveles de conocimiento en que aparece negativamente expresado el concepto de ciencia en Hegel. Y esto que puede causar extrañeza a una filosofía hermética y fosilizada por sus formulismos, es lo que llama la atención a valor y mérito en el libro de Valls. Implica haber conseguido no traducir al castellano una filosofía alemana, sino ha-

berla repensado, re-creado, por primera vez, en español. El libro que comentamos no es, así, un trasplante de filosofía alemana, sino una replantación en tierra hispana.

Aunque el profesor Lledó en el Prólogo ha hecho ya referencia al sentido «práxico» de la filosofía de Hegel, queremos insitir sobre el caso con referencia al libro de Ramón Valls. Significar el significado práctico de la filosofía de Hegel es integrarla, indirectamente, en los horizontes de la filosofía moderna, bajo una perspectiva muchas veces olvidada o marginada. Ya Descartes en su «Discurso del método» había advertido este carácter de la filosofía, al diferenciar la «filosofía especulativa» de la «filosofía práctica», que es la que nos permite «llegar a conocimientos muy útiles para la vida». En las primeras páginas de su «Ensayo», Locke insiste de nuevo en el carácter de utilidad de la filosofía. Kant en «La paz perpetua» hará aplicaciones interesantes de la misma, vigentes todavía hoy; pero, además, nos dará la medida exacta de esta concepción al señalar que «no puede haber disputa entre la práctica y la teoría». Esta idea le llevará a precisar las expresiones «sentido filosófico» y «sentido diplomático» y a definir en «un artículo secreto de la paz perpetua» los límites de influencia sociopolítica de la filosofía: exposición de máximas, análisis de las leyes para su posible perfeccionamiento, aclaración y precisión de asuntos sociales, libre ejercicio no proselitista de la razón.

Ramón Valls ha sabido captar

esta constante ideología de la filosofía moderna en su «Lectura de la Fenomenología del Espíritu» de Hegel. Nos ha hecho caer en la cuenta de que el apriorismo hegeliano debe ser matizado en orden a la «experiencia del perdón mutuo», en cuanto que «la comunidad entre los hombres ha de ser una comunidad de saber y de acción». De ahí ha ido analizando minuciosamente una serie de nociones de tipo filosófico práctico tales como el señor y el señorío, el siervo y el temor, el desenmascaramiento del quijotismo como abstracción y como retórica, la razón legisladora y examinadora de las leyes, las relaciones hombre-mujer en el seno de la comunidad política, la lucha de la Ilustración contra la superstición, etc.

El libro de Ramón Valls merecía un espacio mucho mayor que el que le dedicamos y un análisis más detenido. Sin embargo, de su lectura estamos convencidos que representa un esfuerzo crítico de revisión del hegelianismo y una interpretación que difícilmente podrá ser desvalorizada.

## II.—OBRAS GENERALES

II CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA. *Temas de filosofía contemporánea*. Ed. Sudamericana, Buenos Aires (1971), pp. 278.

El presente volumen constituye un avance de los trabajos presentados en el II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Argentina. El tomo incluye dieciocho trabajos que marcan evi-

dentemente ciertas líneas centrales de la filosofía contemporánea. Aparecen tratados los problemas del ser y del hombre desde una vertiente existencialista y de una filosofía estructuralista. El otro tema dominante es el de la historiografía filosófica y los problemas del lenguaje desde las vertientes semántica, semiológica y fenomenológica. El libro nos demuestra, como se dice en uno de los ensayos, que en la problemática de la sociedad actual «la filosofía sigue teniendo la palabra».

II CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA. *La filosofía en la Argentina actual*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires (1971), pp. 373.

El libro es obra de Alberto Casturelli y continúa la línea de publicaciones del autor. Argentina es un país próspero para la filosofía y su tradición necesitaba una exposición amplia y completa de las principales corrientes del pensamiento del país. A llenar esta laguna ha contribuido el libro que presentamos y su mérito está en que, escrito por un filósofo de profesión, no se limita a una enumeración de datos y escuelas, sino que se adentra filosóficamente en una verdadera hermenéutica de la filosofía. El libro va recogiendo los pensadores argentinos más significativos y los va agrupando en escuelas y corrientes filosóficas, debiendo resaltar que éstas marcan un encuadre de filosofía moderna. Después de buscar las raíces históricas de la filosofía argentina, ca-

bría agrupar a sus pensadores en dos grupos bien diferenciados: el neoescolasticismo y la filosofía contemporánea, definida ésta por el positivismo, neokantismo, vitalismo, fenomenología, historicismo y existencialismo, filosofía de la ciencia. El libro es una ampliación de otro del mismo autor y con el mismo título publicado en 1962.

JORGE L. GARCIA VENTURINI.

*Qué es la filosofía de la Historia.* Colección esquemas. Ed. Columba. Buenos Aires (1969), pp. 86.

García Venturini, profesor de las universidades Católica de Artina y del Salvador, nos ofrece con el presente libro otra de sus interesantes obras de filosofía de la historia, su verdadera especialización. El autor parte del supuesto de que «solo sabiendo lo que fuimos sabremos lo que somos y sólo sabiendo lo que seremos podremos dar sentido a lo que hoy hagamos». En este sentido se sitúa el autor en la línea actual de la concepción filosófica de la historia, como «recreación» del pasado en el presente y como desentrañamiento «prospectivo» del futuro. En el libro se distinguen cuatro partes bien diferenciadas. La primera pretende definir el concepto de filosofía de la historia; la segunda traza un superficial esquema panorámico de la Filosofía de la historia; en la tercera se plantean los problemas más acuciantes de la misma, para terminar con una breve selección bibliográfica. La obra es interesante para una primera

aproximación a un tema tan actual, orientando en el mismo a los no iniciados.

CLAUDE CUENOT. *Nuevo léxico de Teilhard de Chardin.* Taurus ediciones. Madrid (1970), pp. 310.

El presente libro es una traducción del texto original publicado en francés en 1968 por Editions du Seuil. Sigue una traducción ya importante en la filosofía sobre «lexicones» como aproximación semántica al pensamiento de un autor. Esto es de sumo interés en el caso de Teilhard, ya que la comprensión total de su pensamiento sólo es posible después de desentrañar el sentido que da a las palabras que emplea y de averiguar los límites significativos de los neologismos que introduce. Teilhard se sitúa así en una línea que define la conexión entre lenguaje y pensamiento en el desarrollo de una nueva filosofía. Es el sentido de precisión y la necesidad de darse a entender lo que mueve a tales filósofos a arriesgarse a los neologismos. Teilhard se encuadra de esta forma en una línea que cubre toda la historia de la filosofía, marcada, como mojones más típicos, por Ramón Llull, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger. El libro de Cuénot es básico para una lectura previa de la obra de Teilhard.

OLOF GIGON. *Los orígenes de la filosofía griega.* Ed. Gredos. Madrid (1971), pp. 331.

La Biblioteca hispánica de filosofía nos ofrece ahora otra cui-

dada obra de su colección. El libro es la traducción de la 2.<sup>a</sup> edición original del año 1968, siendo la 1.<sup>a</sup> de 1945. Se suma, así, a la larga lista de obras sobre filosofía antigua. El libro recoge, en un estilo que se hace saborear, los primeros pasos del pensamiento griego, desde la teogonía de Hesiodo hasta la «inexorable» metafísica de Parménides. Entre ambos extremos, todos los filósofos griegos ya tradicionales. La intención del autor ha sido trazar las líneas de conexión entre tales filósofos, estableciendo un cuerpo de doctrina filosófica desde los orígenes de su planteamiento. El autor lo ha logrado, consiguiendo de esta forma ese sentido nuevo de la «Historia de la filosofía», no como configuración personal de una doctrina, sino como floración de un pensamiento estructurado y nacido del ambiente ideal de la época y en conexión con el ámbito cultural en que ha nacido.

H. J. BARRAUD. *Ciencia y filosofía*. Ed. Gredos. Madrid (1971), pp. 467.

El título de la obra no es nuevo ni la problemática que desarrolla tampoco, sino que representa un eslabón más en la cadena filosófica de la historia del tema. Esto no quiere decir que no sea un libro original. Y la originalidad del libro que comentamos está en buscar, entre las zonas de distanciamiento entre la filosofía y la ciencia, una zona común de amigables contactos. En las dos primeras partes el autor lleva a cabo una recopilación de datos de la ciencia y de la fi-

losofía, siguiendo el mismo sistema en la tercera parte, referidos ahora (antes había hablado de física matemática, biología, estética) a la ciencia de la naturaleza, a la psicología. Con todos ellos elabora el autor en la cuarta parte su propia hipótesis de trabajo, llegando a la conclusión de que «una síntesis total del conocimiento es irrealizable». Un capítulo que nos ha llamado poderosamente la atención es el que dedica el autor al problema del lenguaje. Parte de la idea de que la filosofía occidental nació de una pregunta sobre el lenguaje, terminando que hoy, precisamente, la confusión semántica sea un motivo radical de «rotura» entre la ciencia y la filosofía.

STUDI RELIGIOSI - 1. *Rosmini e il Rosminianesimo nel Veneto*. Casa Editrice Mazziana. Verona (1970), pp. 434.

La obra es la conclusión de un largo trabajo llevado a cabo con ocasión del primer «Coloquio de estudios religiosos» del Instituto de estudios históricos y filosóficos del Colegio universitario «Don Nicola Mazza» de Padua en el año 1968.

El volumen contiene varios escritos sobre la presencia de Rosmini y de su pensamiento en tierras vénetas. El estudio, llevado a cabo por la colaboración de dieciocho historiadores y filósofos, nos ha permitido conocer el fondo cultural de la Venecia del siglo XVIII. A través de los apartados: formación religiosa de Rosmini, formación jurídico-política, fortuna del movimiento

rosminiano, discípulos de Rosmini y filosofía del mismo, nos es posible descubrir el fondo sociológico de la sociedad del siglo XVIII veneciano y sus conexiones con el comportamiento moral y religioso de la Italia actual.

ADOLFO LEVI. *Il problema dell'errore nella Metafisica e nella Gnoseologia di Platone*. Liviana editrice. Padova (1970), pp. 219.

Adolfo Levi (1878 - 1948) es un pensador ya conocido por las varias obras suyas publicadas sobre filósofos modernos (Bacón, Hobbes, Berkeley) y mucho más por su dedicación profunda al análisis de la obra de Platón. Interesantes al respecto son sus libros «Sulle interpretazioni immanenti stiche della filosofia di Platone» (1920) y «Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia di Platone»

El libro que ahora nos ofrece la Editorial Liviana es el tercero del autor que componen la trilogía platónica, libro éste iniciado por Levi en el otoño de 1938. El libro viene a ser la suma de las experiencias historiográficas y filosóficas del autor sobre los textos de Platón. Analiza el problema del error (el autor tenía una fina sensibilidad por el tema, adquirida por sus muchos estudios sobre pensadores antiguos y contemporáneos) desde unas bases metafísicas y gnoseológicas. El libro, dividido en cuatro partes en las que se analizan los diálogos de Platón según las etapas del filósofo griego, no es sino la re-

construcción completa del Platón teórico.

Consideramos el libro de sumo interés para una introducción a la lectura de Platón, ya que amplía y completa al libro de Koyre.

GUSTAV BERGMAN. *Filosofía de la ciencia*. Ed. Tecnos. Madrid (1971), pp. 213.

El presente libro no es nuevo en la bibliografía filosófica de España, pues en la segunda edición, ya que la primera apareció diez años atrás, en 1961. Evidentemente, el libro es una aportación muy interesante a la lógica de las ciencias, principalmente al análisis del estado actual y posibles líneas de desarrollo de las ciencias del comportamiento. En la misma introducción el autor ya marca esta vertiente, indicando que éste no era el libro que quería escribir. Su pretensión era una filosofía de la psicología, una «lógica del comportamiento».

AUBERT, J. M., *Filosofía de la Naturaleza*, Edit. Herder, Barcelona, 1970, 428 pp.

Lo que se propone el autor es ofrecer una introducción, a manera de propedéutica, para una interpretación cristiana del mundo corpóreo, la cual es indispensable al cristiano que aspira a estar presente en el mundo.

Aubert únicamente ofrece una reflexión sobre la experiencia que nos pone en contacto con el mundo físico; pero todavía no llega a integrar el resultado de las investigaciones modernas en

lo básico de la filosofía tradicional.

Lo que sí hace, es comparar las reflexiones sobre la Naturaleza de la época de Aristóteles y de Santo Tomás de una parte, y del período clásico del siglo XX, por otra, mirando hacia una filosofía actual de la Naturaleza.

El autor distingue entre lo que continúa siendo válido y lo que ya no es aceptable; y señala que la crisis que la ciencia moderna clásica (la de los siglos XVIII y XIX) ha sufrido en nuestros días, pide el retorno a lo básico de Aristóteles y Santo Tomás.

La obra es un modelo de conjugación de lo antiguo —válido— y lo moderno sobre la Naturaleza.

### III.—OBRAS SOBRE PENSADORES ESPAÑOLES

PAULINO GARAGORRI. *Introducción a Ortega*. Alianza Editorial. Madrid (1790), pp. 218.

El libro es el resultado de un cursillo de cinco lecciones dadas en el Aula de Cultura de la Universidad de Madrid, además de dos conferencias, una en el Ateneo guipuzcuano de San Sebastián y la otra en el Aula de Cultura de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Madrid.

A pesar de sostener temas diversos y en momentos distintos,

el libro no carece de unidad porque en ellos busca, a través de la variada producción orteguiana, los principios básicos sobre los que apoya su filosofía el pensador español. En segundo lugar, y como otro factor de cohesión, analiza y resume los caracteres específicos de Ortega para situarle en el lugar que le pertenece dentro de la Filosofía contemporánea.

Un libro no muy extenso es este que comentamos, pero de sumo interés para centrar las bases de una filosofía orteguiana dentro del multiforme panorama conceptual con que se nos ha ido mostrando a Ortega.

PEDRO TURIEL. *Unamuno, el pensador, el creyente, el hombre*. Compañía bibliográfica española. Madrid (1970), pp. 353.

La bibliografía de Unamuno es de las más abundantes desde todos los aspectos y vertientes. El presente libro viene a sumarse a la amplia panorámica unamuniana. No es un libro propiamente de filosofía, sino que se presenta con la finalidad de llenar el vacío respecto a la conexión entre vida e ideología en el hombre Unamuno. No por ello deja de ser una obra interesante para la filosofía española, pues aporta infinidad de elementos psicológicos y sociológicos, necesarios e imprescindibles para encuadrar y determinar el pensamiento de cualquier autor.

## - B -

SECCION DE OBRAS CIENTIFICAS DE TEMAS HISTORICOS.  
TEOLOGICOS, BIBLICOS...*Notas bibliográficas*

SANT AGUSTI, *Confessions* («El pelegri de la Ciutat de Déu»), Poema d'Andreu Caimari, pvre., Palma de Mallorca 1971, 232 pp.

Tal vez sea ésta la primera traducción en verso de las *Confesiones* del Doctor de Hipona, cuyos nueve primeros libros, traducidos por el Dr. Caimari, a raíz del décimo sexto centenario del nacimiento del más grande de los Santos Padres de la Iglesia, se presentan en doce cantos, entre los que se intercalan pasajes en prosa, que sirven de enlace, con el fin de que el lector pueda seguir, sin dificultad alguna, la línea del asunto.

Pero el libro no se reduce a un poema; sino que ofrece una densa bibliografía de San Agustín, un resumen explicativo de sus obras completas y la cronología de su vida y de su producción literaria.

Esa nueva obra del Dr. Caimari ha sido calificada de «inspirado y maravilloso poema de gran envergadura, por su extensión y profundidad»; y, a la verdad, significa una valiosa contribución al enriquecimiento literario y lexicográfico del texto catalán, de los pasajes de las *Confesiones*, que ha ofrecido en verso.

S. G.

AUTORES, VV. *Problemi di Storia della Chiesa. La Chiesa antica secc. II-IV*, Edit. Vita e Pensiero, Milano, 1970, 520 pp.

Este título corresponde a un valiosísimo volumen en el que se recogen los frutos de laboriosas investigaciones de conocidos especialistas de diferentes campos de la ciencia, quienes responden al planteamiento de problemas capitales en la historia de las distintas ciencias o diversas vertientes de una misma disciplina.

El Prof. Meersseman, O. P., en

su artículo sobre «*L'insegnamento della Storia Ecclesiastica nel quadro delle discipline teologiche*», defiende la enseñanza coordinada de las disciplinas eclesiásticas y sostiene que el historiador de la Iglesia no puede ignorar la dogmática, ni la Eclesiología, ni la teología moral, ni la liturgia.

El Dr. Leandro Polverini es asistente en la cátedra de historia de Grecia y de Roma en la Università del Sacro Cuore, de Milano. Con su competencia, escribe sobre «*Società Antica e Cristianesimo*», para analizar los

problemas que suscitó el influjo recíproco de la sociedad del imperio sobre el cristianismo, y el de éste sobre aquélla.

Marta Sordi es titular de la cátedra de historia romana en la universidad de Bolonia. Su estudio versa sobre *«Imperio romano e Cristianesimo»*; y, en él, analiza los problemas que se suscitaron, en el período apostólico, por las relaciones entre uno y otro. Se detiene en el análisis de las vicisitudes de las persecuciones y llega hasta el acuerdo de Milán.

El Prof. Jean Colson presenta los problemas del proceso histórico en virtud del cual, en el s. II, los obispos sucedieron a los apóstoles, en su estudio titulado *«L'organisation écclesiastique aux deux premiers siècles de l'Eglise»*.

El ilustre Michele Maccarrone, profesor de historia eclesiástica en la Universidad lateranense, trata un tema actualísimo, por referirse al binomio Episcopado-Primado. Lo estudia, concretamente, en los escritos de San Ignacio de Antioquía. Su artículo lleva por título *«Lo sviluppo dell'idea dell'Episcopato nel II secolo, e la formazione del Simbolo della Cattedra Episcopale»*.

Siguen otros seis trabajos netamente históricos: El del jesuita P. Antonio Ferrua se refiere a *«Problemi archeologici per l'insegnamento della storia ecclesiastica»*. El de Gian Domenico Gordino versa sobre *«Le Fonti Agiografiche»*. El Dr. Antonio Rimoldi muestra *«Il culto di San Pietro»* en San Pedro en Vaticano, en la Via Appia y en San Pe-

dro ad Vincula. Franco Bolgiani, profesor de historia del Cristianismo en la Universidad de Torino diserta larga y profundamente sobre las relaciones entre *«Patrologia e Storia della Chiesa»*, señalando los problemas que existen. Finalmente, Enrico Cattaneo, conocido en el campo de los estudios litúrgicos, estudia los problemas de la *«Liturgia e Storia della Chiesa»*.

La obra termina con un artículo del P. Ilarino de Milano, O. F. M. Cap. quien muestra y analiza *«La spiritualità cristologica dai Padri Apostolici agli inizi del Monachesimo»*.

Un volumen de 520 páginas, que no puede faltar en el departamento de la Historia de la Iglesia, de una biblioteca especializada.

**BOURKE, V. J.**, *Historie de la morale*, Ed. du Cerf, 1970, 520 pp.

El Prof. Bourke no se propone formular juicios crítico-valorativos de los diversos sistemas morales y de los cultivadores de la Moral, sino que centra su estudio en el pensamiento de los autores que han estudiado el problema de la felicidad del hombre como asunto primario de la ética de la edad antigua y de los siglos medios. También analiza la noción de deber y de responsabilidad en las obras de nuestro tiempo.

Se trata de un análisis del pensamiento occidental relativo a esos temas. Por lo cual, se prescinde de los sistemas y au-

tores orientales. El eudonismo griego, la ética medieval, el renacimiento y la ética racionalista, el utilitarismo e idealismo modernos, el existencialismo son sometidos a estudio bajo aquel respecto.

Una obra de un gran maestro, dotado de la experiencia de 40 años de cátedra en las universidades de Toronto y St. Louis, V. J. y conocedor de la rica bibliografía con que cierra su estudio.

CORNELLS, E., *Valores de las religiones no cristianas*, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1970, 268 pp.

Lo que el autor se propone, es extraer y mostrar los valores auténticamente religiosos que se encierran en toda religión.

En la primera parte de la obra, se llega a las fuentes más antiguas del hecho religioso, y se describen paralelamente la historia de la salvación y la historia de las religiones.

En la segunda parte, el estudio del autor se centra en el budismo, que es mostrado como una alta expresión de la religiosidad del hombre.

El libro resulta, en gran manera interesante. No es una obra hecha a la ligera, sino erudita y profunda; pero la trascendencia y carácter sobrenatural del cristianismo no aparecen formulados con la debida precisión. Por otra parte, el enjuiciamiento de las distintas religiones no es de índole teológica, sino fenomenológica.

TRILLING, W., *El Evangelio según San Mateo* (2 vols., Barcelona, Edit. Herder, 1970: I, 288 pp.; II, 356 pp.

De la colección «El Nuevo Testamento y su mensaje», la obra que presentamos ha sido considerada la mejor; y ello no puede extrañar, por cuanto su autor es un especialista de la exégesis de S. Mateo y, a la vez, teólogo.

El hecho de analizarse las páginas del primer Evangelio y hacerse sabias y prácticas aplicaciones a la vida del cristiano, hace de estos dos volúmenes una obra muy útil para el sacerdote que ha de preparar sus homilías, sus artículos de divulgación para la prensa, sus conferencias de formación religiosa. Igualmente, es obra muy adecuada para la biblioteca del profesional católico.

BRAVO, F., *La visión de l'histoire chez Teilhard de Chardin*, Les Édit, du Cerf, Paris, 1970, 444 pp.

Tres partes bien definidas integran la obra: una relativa a la situación histórica del P. Teilhard, de la evolución de su concepción histórica y de su visión original de la historicidad de los seres; otra —la segunda— de índole gnoseológica acerca del devenir histórico referido a la penetración del sentido de la historia; la última versa sobre cuál es el sentido de la historia según el P. Teilhard de Chardin.

En sus obras, el sentido de la historia se identifica con el de la Evolución y, en último término,

con el futuro del hombre. Tensión dialéctica entre individuo y todo, entre pasado y futuro, entre libertad y tradición señalan la teoría de Teilhard de la historia. Todo el proceso evolutivo está orientado hacia la ascensión de la conciencia y «a la convergencia del espíritu». Para él, la espiritualización es el elemento formal de la historia, y ésta parte de Dios y termina en Cristo.

A la luz de la obra del Dr. Bravo, se explican el exagerado biologismo y las peligrosas extrapolaciones que es fácil hallar en sus escritos.

BULTMANN, R., *Histoire et Eschatologie*, Edit. Delachaux & Niestlé, 1969, 208 pp.

La obra pertenece a la colección «Foi vivante» y está integrada por diez conferencias, pronunciadas por el famoso autor, en la universidad de Edimburgo, en 1955, bajo el patronato de Gifford Lectures.

En el libro se expone el sentido de la historia y de la historicidad en las más importantes culturas. Además, se señala la diferencia entre el historiador griego y el historiador del A. T. y el del primitivo cristianismo. Se analiza el sentido de la historia bajo el punto de vista escatológico.

Bultmann estudia la historia y la escatología a la luz de varios filósofos que secularizan la escatología en el materialismo e idealismo y naturalizan la histo-

ria. Bultmann se pregunta si el hombre es en realidad el sujeto de ésta. Señala que el hombre cristiano —sólo él— aceptando libremente la nueva vida, fundada en la gracia de Dios, puede recibir la verdadera libertad, don que deriva de Cristo, auténtico suceso escatológico.

Lo que Bultmann enseña, es que cada instante de la vida del hombre puede ser escatológico, y, gracias a la fe cristiana, lo es.

DALMAU, J., *Agonía del autoritarismo católico*. Ed. Ariel, Espluges de Llobregat, 1871, 288 pp.

Este libro —escrito con pasión— refleja la valentía del autor, lo mismo que su extraordinaria sinceridad. No extraña que haya sido tenido por «revolucionario», como portavoz de los «descontentos de la Iglesia Católica». De todos modos, son improbables su lenguaje duro y burlón y no pocas de sus afirmaciones. Atribuye la crisis de obediencia dentro de la Iglesia al abuso de autoridad.

Por otra parte, no es fácil admitir la relación existente entre determinados efectos y las causas que el autor señala, colocándose, incomprensiblemente, en la línea de uno de tantos. Hoy está de moda cargarlo todo al «autoritarismo de la Iglesia».

El Dr. Dalmau, hombre de estudio, no necesita, para ser conocido, escribir una obra del género literario de la que presentamos.

## I V

## Libros recibidos

## DE LAS RESPECTIVAS EDITORIALES

## A) Obras medievalísticas

**Centre National de la Recherche Scientifique**, 15 Quai Anatole-France, Paris - VIIe.

FLEURY, A. DE, *Vie de Gauzlin, Abbé de Fleury*, 1969, 234 pp.

**Ediciones Guadarrama, S. A.**, C. Lupe de Rueda, 13. Madrid - 9.  
WOLFF, PH., *Origen de las lenguas occidentales, 100-1500 d. C.*, 1971, 256 pp.

**Edit. Edhasa, C. Infanta Carlota**, 129. Barcelona - 15.

MENÉNDEZ PIDAL, R., *En torno al poema del Cid*, 1970, 235 pp.

**Edit. Espasa-Calpe, S. A.**, Apartado 547. Madrid - 20.

VALDALLANO, L. G. DE, *Orígenes de la burguesía en la España medieval*, 1969, 220 pp.

**Edit. Gredos, S. A.**, Sánchez Pacheco, 83. Madrid.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Historia de España (Edad Media)*, 1970, 729 pp.

ALBORG, J. L., *Historia de la literatura Española (Edad Media y Renacimiento)*, 1970, 1082 pp.

GREEN, O. H., *España y la tradición occidental (El espíritu castellano en la literatura occidental desde «El Cid» hasta Calderón)*, I, 1969, 387 pp.; II, 1969, 410 pp.; III, 1969, 596 pp.

ALONSO, A., *De la pronunciación medieval a la moderna en español*, I, 1967, 383 pp.; II, 1969, 262 pp.

**Edit. Herder, S. A.**, Provenza, 388. Barcelona - 13.

JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia*, III, *De la Iglesia de la primitiva Edad Media a la Reforma Gregoriana*, 1970, 759 pp.

**Instituto de Alta Cultura**, Cidade Universitária. Lisboa.

MOREIRA DE SÁ, A., *Chartularium Universitatis Portugalensis (1288-1537)*, I (1288-1537), 1966 II (1377-1408), 1968, 403 pp.; III (1409-1430), 1969, 497 pp.

**Instituto de Estudios Canarios, Universidad de La Laguna.**

SERRA RAFOLS, E. - DE LA ROSA, L. *Fontes Rerum Canariarum*, IV (1518-1525), 1970, 346 pp.

**Revista de Occidente, S. A., Bárbara de Braganza, 12. Madrid - 4.**

TRUYOL Y SERRA, A. *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado* (De los orígenes a la baja Edad Media), 1970, 423 pp.

**Edit. Franciscana, Braga (Portugal).**

CERQUEIRA GONÇALVES, J., *Homem e mundo em São Boaventura*, 1970, 532, pp.

**E. Privat, edit., 14, rue des Arts. 31- Toulouse 01.**

VV. AA., *Les universités du Languedoc au XIIIe siècle*, 1970, 342 pp.

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

AA., VV., *Petrus et Paulus Martyres*, 1969, 129 pp.

**Ediz. «L'Abete», Santuario delle Verna, (Arezzo) - La Verna.**

CRESI, O. F. M., A., *La Verna di S. Francesco*, 1969, 106 pp.

**Librairie et Editions de Maredsous, B 5642 Denés (Belgique).**

LÉBE, O. S. B., L., *Saint Basile. Les Règles morales et Portrait du Chrétien*, 1969, 199 pp.

LÉBE, O. S. B., L., *Saint Basile. Les Règles monastiques*, 1969, 367 pp.

**Sansoni Edit., Viale Mazzini, 46. Firenze.**

CANTIMORI, D., *Eretici italiani del cinquecento*, 1967, 443 pp.

**Società Editrice Internazionale, C.P. 470, 10100 - Torino.**

DUBY, G., *Terra e nobiltà nel medio evo*, 1971, 232 pp.

**Universidad de Salamanca, Apartado 20. Salamanca.**

BELTRAN DE HEREDIA, O. P., V., *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, I, (1218-1600), 1970, 702 pp.; II, (*La Universidad en el Siglo de Oro*), 1970, 652 pp.

**B) Obras científicas de temas no medievalísticos****DE SU AUTOR:**

SANT AGUSTI, *Confessions* («El pelegrí de la Ciutat de Déu»).  
Poema d'Andreu Caimari, pvre., Palma de Mallorca 1971, 232 pp.

**DE LAS RESPECTIVAS CASAS EDITORIALES:**

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Vitrubio, 16  
Madrid - 6.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A., *La sociedad española en el siglo XVII*, II,  
*El estamento eclesiástico*, 1970.

Edic. Ariel, S. A., Av. José Antonio, 134-138, Esplugues de Llobregat (Barcelona).

DALMAU, J., *Agonía del autoritarismo católico*, 1971, 286.

Edic. Cristiandad, Huesca, 44. Madrid - 20.

AA. VV., *Pentateuco, I, Génesis y Exódo*, 1970, 369 pp.; II, *Levítico, Números, Deuteronomio*, 1970, 404 pp.

AA. VV., *Job*, 1971, 225 pp.

VALVERDE-SCHÖKEL, *Nuevo Testamento*, 1966, 771 pp.

Edic. Secretariado Trinitario, Héroes de Brunete, 36. Salamanca.

ALONSO, S. M.<sup>a</sup>, *El cristianismo como misterio*, 1971, 274 pp.

Edic. Studium, C. Bailén, 19. Madrid - 13.

GARDET, L., *Experiencias místicas en tierras no cristianas*, 1970,  
162 pp.

Edit. Coculsa, Torregalindo, 5. Madrid - 16.

SVIDERCOSCHI, G. F., *Historia del Concilio*, 1968, 709 pp.

Edit. Edhasa, C. Infanta Carlota, 129. Barcelona - 15.

ORTEGA, J., *Figuración de la persona*, 1971, 324 pp.

Edit. «El Perpetuo Socorro», Covarrubias, 19. Madrid - 10.

HÄRING, B., *Renovación de la Teología Moral*, 1967, 287 pp.

FILGUERAS, J. *La confesión, encuentra responsable con Dios*, 1970,  
150, pp.

**Edit. Estela, S. A.,** Av. José Antonio, 563. Barcelona - 11.

VALLS PLANA, R., *Del yo al nosotros*, 1971, 426 pp.

**Edit. «El Reino»,** C. Balbina Valverde, 5. Madrid - 2.

ALVAREZ, O. S. A., P. JESUS, *La teología del pueblo judío*, 1970,

**Edit Gredos, S. A.,** C. Sánchez Pacheco, 83. Madrid - 2.

BERRAUD, H.-J., *Ciencia y Filosofía*, 1971, 467 pp.

GIGON, O., *Los orígenes de la filosofía griega*, 1971, 330 pp.

**Ediciones Guadarrama, S. A.,** C. Lope de Rueda, 13. Madrid - 9.

VIVANCO, L. F., *Introducción a la poesía española contemporánea*,  
I, 1971, 345 pp.; II, 1971, 378 pp.

**Edit. Herder, S. A.,** Provenza, 388. Barcelona - 13.

AUBERT, J. M., *Filosofía de la naturaleza*, 1970, 428 pp.

DHEILLY, J., *Diccionario bíblico*, 1970, 1315 pp.

GONZÁLEZ FAUS, J. I., *Carne de Dios* (Significado salvador de la  
Encarnación en la teología de san Ireneo), 1969, 275 pp.

MUSCHALEK, G., *Libertad y certeza en la fe*, 1971, 110 pp.

**Edit. Nova Terra, Tamarit**, 191, pral. 2.<sup>a</sup>. Barcelona - 11.

AA., VV., *Revelació i teología*, 1970, 309 pp.

**Edit. Ope, Avenida de Madrid**, s/n. Apto. 100. Guadalajara.

CUERVO, O. P., M., *El postulado de la Maternidad Divina en Mariología*, 1970, 173 pp.

SALGUERO, O. P., J., *Pecado original y poligenismo*, 1971, 239 pp.

VELASCO, O. P., S., *Dios no quiere el dolor*, 1970, 313 pp.

**Edit. Sal Terrae, Guevara**, 20. Apto. 77. Santander.

ELLIS, C. S. R., P. F., *Los hombres y el mensaje del Antiguo Testamento*, 1970, 594 pp.

GIBSON, A., *La fe del ateo*, 1971, 241 pp.

**Edit. Tecnos, C. O'Donnell**, 27. Madrid - 9.

BERGMANN, G., *Filosofía de la ciencia*, 1971, 213 pp.

**Facultad Teológica del Norte de España. Sede de Burgos.**

AUTORES, VARIOS, *Teología del sacerdocio*, I, *Orientaciones metodológicas*, 1969; II, *Sacerdocio ministerial y laical*, 1970, 341 y 445 pp.

**Revista ESTUDIOS, C. Madre de Dios, 39. Madrid - 16.**

VV. AA., *Diálogos sobre Amor Ruibal*, 1970 245 p.p

**Universidad de Santiago de Compostela, Facultad de Derecho.**

SARDINA-PARAMO, J. A., *El cooperativismo en Galicia*, 1971, 312 pp.

**Aubier (Editions Montaigne), 13 quai Conti, Paris VIe.**

AA. VV., *L'Infallibilité* (Son aspect philosophique et théologique), 1970, 584 pp.

**CEDAM, 5, Via Jappelli - 35100 Padova.**

AUTORES, VARIOS, *L'Infallibilità* (L'aspetto filosofico e teologico), 1970, 625 pp.

**Edit. Claudiana, Via S. Pio Quinto, 18 bis. 10125 Torino.**

ERASMO DA R., *Il libero arbitrio*, 159 pp. - LUTERO, M. *Il servo arbitrio*, 1969 89 pp.

LUTERO, M., *Libertà del cristiano* (Lettera a Leone X), 1970, 70 pp.

MIEGGE, M., *Il protestante nella Storia*, 1970, 174 pp.

MIEGGE, G., *Il Sermone sul Monte*, 1970, 282 pp.

AA., VV., *La posizione delle chiese evangeliche di fronte allo Stato*, 1970, 140 pp.

**Edit. La Scuola, Via Cadorna, 11. 25100 Brescia.**

GIULIETTI, G., *Un sentiero tra i filosofi*, 1970, 308 pp.

**Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.**

CATURELLI, A., *II Congreso Nacional de Filosofía*, I, *La Filosofía en La Argentina actual*, 1971, 371 pp.; II, *Temas de Filosofía contemporánea*, 1971, 277 pp.

**Librería Editrice Vaticana. Città del Vaticano.**

AA. VV., *Acta Congressus Internationalis Concilii Vaticani II*, 1968, 813 pp.

**Liviana Edit., Padova.**

LEVI, A., *Il problema dell'errore nella Metafisica e nella Gnoseologia di Platone*, 1970, 219 pp.

**Revista Portuguesa de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Braga.**

AA., VV., *Actas da Assembleia Internacional de Estudos Filosóficos*, 1969, 388 pp.

**Società edit. «Il Mulino», Via S. Stefano, 6. C.P. 119. 40100-Bologna.**

BEN ZION BOKSER, *Il giudaismo*, 1969, 317 pp.

# CRONICA

## MOVIMIENTO LULIANO

### I

#### «HISTORIA DE LAS INSTITUCIONES PEDAGOGICAS LULIANAS EN MALLORCA» (SIGLOS XIII AL XVII), TESIS DOCTORAL

LEIDA EN LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA  
POR EL PROF. CANDIDO GENOVARD ROSSELLO

En la Sala de Grados del Rectorado de la Universidad de Barcelona fue leída, el 14 de junio de 1968, la Tesis Doctoral de D. Cándido Genovard Rosselló titulada *Historia de las Instituciones pedagógicas lulianas en Mallorca (siglos XIII al XVII)*. El director de la misma fue el Dr. D. Alejandro Sanvices Marfull y formaban el tribunal los Doctores Tusquets, Siguán, Fernández, Palomeque y Redondo. La calificación fue de Sobresaliente por unanimidad «Cum laude». Por el interés que ofrece para la historia de Mallorca en general y del lulismo en particular damos un breve resumen de la misma, señalando el hecho de que por primera vez se intenta, desde una base científica y con amplitud, un trabajo de este tipo.

La obra puede sintetizarse en siete apartados fundamentales. En el primero se da la historia de los cinco siglos de lulismo en Miramar: se empieza con los precedentes de escuelas orientales de idiomas y apologética en el Reino de Aragón, la bula fundacional (1276) de Miramar, los primeros moradores de esta institución (Fr. Bernardo Folc y Simón de Corna), las relaciones de Llull con su escuela y con escuelas paralelas en Palma de idéntica ideología (Guillermo de Vilanova), los seguidores de Llull en Miramar (Guillermo Pagès), los abandonos esporádicos del monasterio y su ocupación por ermitaños de ideología luliana y los pleitos que para subsistir tuvo que sostener durante quinientos años el colegio misional. Se señalan las fechas de 1400 a 1485 como síntesis de actividad misionera a través de nombres como Guillermo Valerna, Escolano, Badía, etc. y del manuscrito de San Torcaz en Canarias. Igualmente de la ocupación entre estas fechas (a parte, según

señala Hillgarth, de que antes del siglo XV monjes franciscanos vivirían en Miramar) de diferentes órdenes religiosas como jerónimos y dominicos, el intento de hacer de Miramar un lugar de reposo para estudiantes lulianos de Palma y finalmente el hecho más importante: la fundación de la imprenta y escuela de humanidades por Guillermo Caldentey y los discípulos que de ella salieron: Jaime de Olesa y Juan Valero. De 1505 a 1601, fecha última de la existencia viva de Miramar se suceden los acontecimientos entre los que destacan las personalidades reformadoras dentro del eremitismo luliano mallorquín, de Fr. Antonio Castañeda, Domingo Larez y Bernardo Danús. En el segundo apartado se habla de las ermitas de ideología luliana en Mallorca, su topografía, ermitaños importantes y escuelas que regentaron y su proyección en la pedagogía mallorquina; el número de estas instituciones y la calidad de alguna de ellas da idea de su importancia. En el tercer apartado se incluyen las escuelas rurales lulianas en Mallorca y de las que destacan la del Puig de Santa Magdalena de Inca y la de Montesión de Porreras que fueron más que simples centros de enseñanza primaria, auténticos precedentes de docencia preuniversitaria conectados con el Estudio General en Palma. En el cuarto apartado se describen y se da razón de las instituciones lulianas en el monte de Randa, número de las mismas, su carácter desde eremítico a auténticamente universitario, con valores importantes dentro de la filosofía del tiempo como Llobet, Desclapés y sobre todo Daguí. Luego la larga teoría de personajes influyentes en la cultura mallorquina del Renacimiento y siglos posteriores (Cabastré, Far, Jubí, Clar, etc.). En el quinto apartado se hace historia del Estudio General luliano empezando por sus antecedentes en las escuelas catedrales y conventuales, maestros importantes e ideologías ya bien precisas. A continuación, el hecho importante de los testamentos de Agnès de Quint y Beatriz de Pinós para la cátedra de lulismo de Palma y la labor del citado Daguí. Los lulistas que le siguieron (Janer, Descós, Boil, etc.), el privilegio institucional del Fernando el Católico de 1483, el antilulismo militante, la proyección del lulismo mallorquín en Europa (1503-1557), la llegada de los jesuitas a Palma y su proyección en el lulismo (Nadal), lulistas, obras e ideologías hasta 1679 en que el Estudio General se transforma en Universidad. En el sexto apartado se habla de la organización pedagógica de la Universidad tomando como base los «Estatutos» de Sureda de San Martí y el contexto de la pedagogía contemporánea: facultades, catedráticos, alumnos, asignaturas, exámenes y organización interna de la institución. Se analizan en este capítulo algunas de las tesis presentadas durante la existencia de dicho centro (fundamentalmente las halladas por el Dr. Trias Mercant y algunas otras halladas por el autor). En el séptimo apartado, y último, se investiga la exis-

tencia de las instituciones dependientes de la Universidad: el Colegio de Nuestra Señora de la Sapiencia (1633-1937) y el Seminario Conciliar de San Pedro.

Más de mil trescientas páginas de texto y 650 fuentes documentales y bibliográficas dan idea del volumen e importancia de esta obra de la cual nos gustaría pronta publicación.

S. T.

## II

### «EL NEOLULISMO FILOSOFICO Y SU INTEGRACION EUROPEA, SEGUN LA OBRA DE FRAY PASCUAL», TESIS DOCTORAL LEIDA EN LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA POR EL PROF. TRIAS MERCANT

El 22 de febrero de 1971, el señor Sebastián Trias Mercant (Jefe del Departamento de Filosofía de nuestra Maioricensis Schola Lullistica y profesor actualmente de Filosofía del lenguaje en la Universidad de Barcelona, delegación de Palma de Mallorca) leyó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona su tesis doctoral sobre el tema «El neolulismo filosófico y su integración europea, según la obra de Fray Pasqual».

La lectura se hizo ante el tribunal presidido por el Dr. D. Francisco Gomá, catedrático de Filosofía fundamental. Los vocales del mismo fueron los señores Dr. D. Emilio Lledó, catedrático de Historia de la filosofía y director de la tesis; Dr. D. Ignacio Alcorta, catedrático de Ética; Dr. D. Francisco Canals, catedrático de Metafísica, todos ellos de la Universidad de Barcelona, y el Dr. D. Pedro Cerezo, catedrático de Filosofía fundamental de la Universidad de Granada.

El tribunal otorgó al doctorando la calificación máxima de «Sobresaliente cum laude».

El día 9 de octubre del mismo año, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona (Sección de Palma de Mallorca) tuvo lugar el acto de colación de grados del nuevo doctor. La investidura fue presidida por el Dr. D. Francisco Gomá, Vicerrector de la Universidad de Barcelona y acompañado por el Dr. Sales, decano de la Facultad de Ciencias, por el Dr. Vallvé, decano de la Facultad de Letras, por el Dr. Vilà, catedrático y jefe del Departamento de Geografía; por el Dr. Siguán, catedrático y jefe del Departamento de

Psicología; por el Dr. Lledó, catedrático y jefe del Departamento de Historia de la Filosofía, todos ellos de la Universidad de Barcelona. Asimismo asistieron el Dr. Fernández, profesor agregado de Literatura castellana, el Dr. Sebastián, profesor de Historia del Arte; el Dr. Barceló, profesor de Geografía, el Dr. Santamaría, profesor de Historia medieval, todos ellos de la Universidad de Barcelona en su Delegación de Palma de Mallorca.

El nuevo doctor don Sebastián Trías Mercant estuvo apadrinado por el Dr. D. Emilio Lledó, quien pronunció un breve discurso. Entre otras cosas dijo que:

La tesis del Dr. Trías Mercant tenía el mérito de haberse llevado a cabo sobre manuscritos del siglo XVIII y de acercarnos a Ramon Llull desde el ángulo antropológico, lógico y lingüístico, aspectos básicos en el pensador mallorquín.

Por otra parte la tesis del Dr. Trías aporta una perspectiva nueva dentro del concierto filosófico español del siglo XVIII. La filosofía lulista de la Ilustración ha sido olvidada lo mismo como problema sociocultural que como cuerpo de doctrina en los tratados que hablan del tema (Sarrailh, Delpy, Palacio Atard, Alain Guy, Sánchez Agesta). Otras veces ha sido enunciada sólo tangencialmente por Puy Muñoz o el P. Martínez Gómez. Frente a las obras anteriores demuestra el Dr. Trías Mercant que el lulismo participa de todas las efervescencias ideológicas de la Ilustración, dándole un sello especial. El lulismo del setecientos es tachado, como una corriente restauradora del momento, de afrancesado por el Estado y mirado con recelo por la Iglesia por su mal interpretado racionalismo.

Pero va más lejos el trabajo del profesor Trías Mercant. El lulismo mallorquín no es un movimiento cerrado como se había creído. Mientras la Ilustración española, en general, bebe en los pensadores franceses y en los intelectuales ingleses, la tesis de Trías Mercant aclara que los lulistas son los únicos que en este momento acuden a Alemania al contacto de Nicolás de Cusa, Leibniz, Alsted, Hoffman, Kircher, sin olvidar a los franceses Descartes, Dubamel, o también a Newton. Pero además el lulismo se proyecta hacia Portugal, hacia Italia y revierte hacia Alemania.

Ya dentro del lulismo mismo, separados los breves esquemas sobre el siglo XVIII de Carreras Artau, Platzeck y de Llinarés, los restantes estudios se quedan en breves análisis históricos muy concretos o en simples crónicas de sucesos o en sencillos comentarios a transcripciones de documentos. Otros trabajos, como los de Gama Caeiro, de Gottron y de Bruck, se refieren al lulismo europeo de la época. Sin embargo, todos son fundamentalmente históricos, dejando marginado el aspecto filosófico.

A llenar la laguna señalada se presenta la tesis del Dr. Trías en su segunda parte. Partiendo de un análisis historiográfico y de la concepción lingüística de la filosofía lulista del setecientos, va hilvanando los temas principales de la misma: la Ciencia universal, la concreción científica, antropología y ética. Son los tres aspectos de aproximación a Ramon Llull, señalados al comienzo.

C. G.

### III

En la CATEDRA «RAMON LLULL» de la Universidad de Barcelona y con sede en el ESTUDIO GENERAL LULIANO DE MALLORCA se han desarrollado, durante el curso académico de 1971-72, una serie de cursos monográficos de doctorado.

Bajo la dirección del Dr. D. Emilio Lledó, director de la Cátedra y catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Barcelona, la Cátedra «Ramón Llull» ha mantenido los siguientes cursos monográficos:

- 1 — «Orígenes del teatro medieval», por el Dr. D. Angel Fernández.
- 2 — «El barroco en Mallorca», por el Dr. D. Santiago Sebastián.
- 3 — «Geografía agraria de Mallorca», por el Dr. Bartolomé Barceló.
- 4 — «Orígenes del municipio mallorquín», por el Dr. Alvaro Santamaría.
- 5 — «La filosofía del lenguaje entre el formalismo y el nominalismo medievales», por el Dr. Sebastián Trías Mercant.

La inauguración del curso en la Cátedra Ramón Llull se hizo con la conferencia del Dr. Lledó sobre «TIEMPO E HISTORIA».

Los distintos cursos antedichos han sido completados con sus correspondientes seminarios. En un plano más estrictamente luliano, el Curso impartido por el Dr. Santamaría ha llevado a cabo una investigación sobre el horizonte históricosocial de la Edad Media a partir de las obras narrativas de Ramón Llull.

El Dr. Trías Mercant ha orientado los trabajos prácticos del seminario en un «análisis lingüístico» de la terminología filosófica de «l'Art Amativa», y su extensión a otras obras de Llull. Entre los trabajos concretos, cabe señalar: «Significado del término «intenció» en relación a los términos de «orden» y «proporción»: Sentido del «Libre de intenció». — «Posibilidad de constituir la «amancia» en objeto de ciencia: Semántica de «l'Art amativa» como ciencia, etc.

## IV

### EL LULISMO EN EL CONGRESO DE HANNOVER

En julio se celebra en Hannover el Leibniz-Kongress 1972, organizado por Gottfried-Wilhelm-Leibniz-Gesellschaft, Niedersächsische Landesbibliothek, sobre el tema general de Leibniz y la ciencia en los siglos XVII y XVIII. El profesor Dr. Triás Mercant ha enviado una comunicación, que ha sido aceptada, sobre el tema "*Leibniz et la 'Science universelle des Lullistes espagnols du XVIIIe siècle'*".

## V

### NECROLOGICA

#### EL DR. ENRIQUE DE ANTON CUADRADO

El día 25 de noviembre del pasado año, moría en Barcelona el Dr. D. Enrique de Antón Cuadrado, profesor del "Curso de Estudios Hispánicos" de la universidad, desde el año 1960.

Pertenecía a la "Maioricensis Schola Lulistica" desde el 11 de noviembre de 1959; y participó en el I Congreso Internacional de Lulismo, celebrado en Formentor (Mallorca) durante los días 19-23 de abril de 1960. Su comunicación versó sobre el tema "Plenitud metafísica de la filosofía luliana", que fue publicada en esta revista (VII, 1963, 131-151) y en el vol. I de las "Actas del I Congreso Internacional de Lulismo". También envió un resumen a la "Revista de filosofía" (XXII, 1963, 369-384).

En 1961, había aparecido en esta publicación lulística un estudio sobre la "*Necesidad de vigencia de la primera intención luliana*" (V, 1961, 243-262) que poco después amplió en otro artículo, publicado en "Revista de Filosofía" (XX, 1961, 197-215), donde, en 1958, había dado a conocer su pensamiento acerca de "*La actualidad de Raimundo Lulio*" (XVII, 1958).

Los estudios lulísticos del Dr. Antón Cuadrado arrancan de su doctorado en filosofía que, en 1957, obtuvo en la universidad de Madrid, con la calificación de "Sobresaliente". La tesis por él presentada y defendida versó acerca de la "*Figura moral de la filosofía luliana*".

En una carta escrita al Dr. Garcías Palou, en 1959, declaraba que había entrado en relación cordial con la figura de Ramon Llull a través del *Libre de Blanquerna*. Luego, subió al estudio de su pensamiento filosófico, cuyo conocimiento se refleja en los referidos estudios.

El Dr. Antón Cuadrado (comentando a Ramón Llull), escribió que "como es largo el camino desde el amigo hasta el Amado, el ser del hombre es sacrificio: una entrega de su ser por el querer del Amado".

El Dr. Antón Cuadrado ya ha recorrido ese "largo camino", y esperamos que haya recibido el premio del sacrificio de su vida. D. e. P.

# INDICES

## del Volumen XV (1971)

### ESTUDIOS

BRUMMER, R., <i>Die Altteste Handschrift des "Libre de Contemplació" von Ramon Llull</i> .....	143-152
COLOM FERRA, G., <i>Los orígenes de la literatura catalana</i> .....	55-66; 175-195
EIJO GARAY, L., <i>La luz divina en la gnoseología luliana</i> .....	153-173
GARCÍAS PALOU, S., <i>Hacia una revisión crítica de la cronología de las obras del Bto. Ramon Llull</i> .....	67-85
GARCÍAS PALOU, S., <i>Por qué la fecha "M CC IX II" de un documento orientalista de Ramon Llull debe leerse "1292"</i> .....	197-209
LLINARES, A., <i>Theorie et pratique de l'Allegorie dans le "Libre de Contemplació"</i> .....	5-34
SUREDA BLANES, F., <i>Un antil-lulista del segle XVIII: el Doctor Piquer i Arrufat (1711-1772)</i> .....	129-142
TRIAS MERCANT, S., <i>Significado histórico-filosófico de la hermenéutica luliana en la época de la ilustración</i> ...	35-54

### NOTAS

LLOMPART, C.R., P.G., <i>El ángel-veleta de la Almudaina de Mallorca (siglo XIV)</i> .....	211-173
PLATZECK, O.F.M., P.E.-W., <i>P. Michael Fornés, O.F.M., herausgeber der "Opera parva Beati Raymundi Lulli"?</i> .....	87-92

### TEXTOS

GUASP GELABERT, B., <i>Relación jurídica entre dos nombres parroquiales, en la Mallorca del s. XIV</i> .....	99-100
PEREZ MARTINEZ, L., <i>Fondos lulianos en bibliotecas españolas</i> .....	221-236
PEREZ, L.- MIRALLES, J., <i>Nuevos documentos sobre la familia de Ramon Llull</i> .....	93-98

### BIBLIOGRAFIA

I. *Lulismo*, 250-253.- II. *Bibliografía medievalística*, 101-109; 237-246; 247-250.- III. *Bibliografía filosófica, no medievalística*, 253-259.- IV. *Bibliografía teológica, histórica y bíblica, no medievalística*, 109-122; 260-263.

## AUTORES DE LOS TRABAJOS LULIANOS Y MEDIEVALISTICOS PUBLICADOS EN ESTE VOLUMEN

Brummer, R., 152  
Colom Ferrà, 66, 195  
Eijo Garay, 173  
Garcías Palou, 85, 209  
Guasp, 100  
Llinarés, 34

Llompart, 173  
Miralles, 98  
Pérez Martínez, 98, 236  
Platzeck, 92  
Sureda y Blanes, 142  
Trías Mercant, 54

## AUTORES DE LOS TRABAJOS LULIANOS Y MEDIEVALISTICOS CITADOS EN LOS ESTUDIOS, NOTAS Y TEXTOS, PUBLICADOS EN ESTE VOLUMEN

Aesbicher, P., 215  
Agrippa, C., 226, 227  
Aguiló, E., 94  
Alfaire, P., 188  
Alós, V.R. de, 175, 222, 232  
Amorós, M., 88  
Ana María del Smo. Sacramen-  
to, Sor., 61  
Anglade, J., 149  
Arbona, M., 5  
Asín Palacios,  
Avinyó, J., 199, 200, 223, 225,  
225, 227, 228, 229, 230, 231, 233

Bacón, F., 43  
Badía Margarit, 144, 149  
Batle Prats, L., 213  
Batllori, M., 40, 68, 69, 70, 75,

77

Beigbeder, 33  
Bennazar, P., 225  
Berart, H., 226  
Bianca Regina d'Aragona, 230  
Biebel, F.M., 217, 218, 219  
Blanco, P., 229  
Bofarull i Sans, 221  
Bonlabii, J., 65  
Bover, J.M., 215, 223, 233

Boxadors, J.T., 225  
Brummer, R., 145, 149, 151  
Busquets, J., 94

Caimari, A., 224  
Caldés de Bombay, 229  
Campaner, A. 212  
Capó, A., 88, 89, 91  
Carreras Artau, T. y J., 5, 40,  
68, 69, 73, 74, 76, 79, 80, 81, 82,  
83,91, 179, 200, 221, 222, 223,  
224, 225, 226, 227, 228, 229, 230,  
231, 233

Cerdá, M., 88, 89  
Colom Ferrà, 145  
Coll, J.M., 77  
Custurer, 39, 223

Chappuis, G., 228

Depping, 204  
Desclapés, O., 96  
Díaz Pacho, 217  
Díaz y Díaz, M.C., 223, 225  
Dimas, 229  
Domínguez Bordona, 224, 225,  
229, 230, 231  
Durliat, M., 212, 214, 217, 219

- Eiximenis, F., 213
- Feijóo, 46, 47, 49, 89, 137, 139, 140, 142
- Ferrá Balaguer, 233
- Fornés, 87, 90, 91, 92
- Frank, I., 188
- Furió, A., 212
- Gallardo, B.J., 223
- Galmés, S., 40, 61, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 82, 83, 146, 154, 198
- Garau, J., 95
- García del Real, 129
- García Pastor, 223
- García Villoslada, 200, 201, 206, 207
- Garcías Palou, 69, 71, 73, 75, 82, 83, 143, 146, 197, 198, 199, 201, 206
- Gauthier, J., 219
- Gayangos, 223
- Glorieux, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 233
- Gouichon, 12
- Golubovich, 69, 201, 204, 207
- González, C., 138
- Gottron, 83, 90, 91, 222
- Grabmann, M., 76
- Guardia, J., 225
- Guasp Gelabert, 99
- Guibert, J. de, 76
- Guilleumas, R., 224
- Hefels, Ch. J., 201
- Hillgarth, 71, 223
- Hirschberger, 53
- Ivars, A., 222
- Jeanroy, 188
- Kaicher, O., 177
- Kamar, 205
- Lavinhero, B., 227
- Leclercq, H., 201
- Leroquais, V., 213
- Letevise, 226
- Littré-Hareau, 81, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 233
- Longpré, 73, 75, 76, 204, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 233
- Lull, B., 225
- Llabrés, G., 94, 96
- Llinarés, A., 5, 67, 146
- Lliteras, L., 215
- Llobet, J., 96
- Maduell, A., 67
- Madurell Marimón, 221
- Mâle, E., 19
- Marçal, 90, 92
- Martí de Barcelona, P., 221, 225, 231
- Martín de San Salvador, 229
- Massó Torrents, 231
- Menéndez y Pelayo, 57, 59, 130, 136
- Millás Vallicrosa, 233
- Miret i Sans, 93
- Molho, M., 150
- Moll, F. de B., 95
- Moragues, M., 215
- Muntaner, J., 213, 217
- Mut, V., 94
- Novati, F., 216
- Núñez de Haro, 231
- Núñez Delgado, A., 227, 228
- Obrador Bennásson, 61, 67, 72, 75, 76, 144, 151, 171, 225, 233

- Oleza y de España, J. de, 94  
 Ottaviano, C., 73, 80, 81, 144, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 233
- Pagès, C., 146, 147, 148, 151  
 Palou, G., 40  
 Pasqual, A.—R., 39, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 68, 69, 70, 74, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 93, 198, 199, 200, 201, 206, 223, 225  
 Penya, P. d'A., 215  
 Pérez Martínez, L., 91, 222, 223, 225, 226, 228, 230, 231  
 Piferrer, 214  
 Piquer i Arrufat, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 142  
 Platzeck, 8, 47, 67, 69, 73, 75, 79, 80, 81, 82, 83, 90, 92, 146, 200, 201, 202, 203, 205, 223  
 Pons Fàbregues, 220  
 Pons, A., 77, 214  
 Pou Martí, 225  
 Pring—Mill, 40, 67, 68, 79, 80  
 Probst, A., 227  
 Puiggarí, J., 213  
 Puga, J., 231
- Quadrado, 214, 219
- Rambaud—Buhot, 199, 201, 202, 208  
 Riber, L., 69  
 Ricard, R., 26  
 Roca, J.M., 215  
 Roca, P., 233, 234, 235  
 Rodríguez Marín, F., 212  
 Roepffner, E., 188  
 Rogent—Durán, 87, 89, 90, 91, 92, 223
- Rosselló, J., 225  
 Rotger, J., 216  
 Rotger, M., 96, 215  
 Rubió Balaguer, J., 59, 60, 68, 83, 96, 144, 175, 179, 185, 186, 190, 221  
 Rubió i Lluç, 76
- Sala—Molins, 27, 67  
 Salzinger, 78, 81, 90, 92, 205  
 Sánchez de Uceda, 232  
 Sancho, A., 5, 76  
 Sbaralea, I.H., 223  
 Schiff, M., 231  
 Seguí, G., 71, 225  
 Serra, P., 215  
 Steenberghen, F. van, 68  
 Stegmüller, 68, 223  
 Stornajolo, 230  
 Sureda Blanes, 68, 69  
 Tarré, J., 73, 83, 175, 199, 200, 202, 208, 231  
 Tomás Le Myésier, 205  
 Torras i Bages, 143  
 Trías Mercant, 39  
 Tusquets, J., 198
- Valls i Taberner, F., 77  
 Vargas, M. de, 227  
 Verzone, P., 219  
 Vich, F., 224
- Wadding, L., 201, 206, 207, 209  
 Wieruszowski, H., 183
- Ximénez, F. de, 225
- Zaforteza, D., 212

**AUTORES DE LAS OBRAS LULIANAS  
Y MEDIEVALISTICAS PRESENTADAS Y RESEÑADAS  
EN ESTE VOLUMEN**

- Alborg, J.L., 264  
 Alonso, A., 264  
 André de Fleury, 249
- Basetti-Sani, G., 107  
 Batllori, M., 122  
 Beltrán de Heredia, V., 264  
 Bernardus, Sanctus, 123  
 Bougerol, J.-G., 106  
 Brown, P., 104  
 Brummer, R., 253
- Cantimori, D., 265  
 Cerqueira Gonçalves, J., 265  
 Colomer, E., 250  
 Cresi, A., 264
- Duby, G., 265
- García y García, A.-Gonzal-  
 vez, R., 122  
 García Lescún, E., 123  
 García Yebra, V., 104, 123  
 Garín, E., 123  
 Germán de Pamplona, 122  
 Guasp Gelabert, B., 122
- Hillgarth, J., 250  
 Holimyard, E.J., 124
- Jadin, H., 264
- Karasek ze Luovic, J., 250  
 Knowles, D., 101, 123
- Lagarde, G. de, 102, 123  
 Lebe, L., 265  
 Loi, V., 101, 123
- Llinarés, A.-Gondras, A.J.,  
 250  
 Lliteras, L., 123, 248, 249
- Menéndez Pidal, 264  
 Moreira de Sá, A., 264
- Otero, S., 123
- Pérez Martínez, L., 250  
 Platzeck, E.-W., 250  
 Piolanti, A., 108  
 Praepositinus Cremonensis,  
 107, 124
- Ramon Llull, 250  
 Raymond Lulle, 251  
 Raymundus Lullus, 251  
 Ritzer, K., 124  
 Rubió, J., 251
- Sebastián, S., 251,252  
 Serra Rafols, E.-De la Rosa,  
 L., 265  
 Suárez Fernández, L., 264
- Thomas Aquinas, St., 124  
 Trías Mercant, S., 251  
 Truyol y Serra, A., 265
- Valdallano, L.G. de, 264  
 Vidal, L., 251
- Wolff, Ph., 264
- Ypma, E., 103

# BIBLIOGRAFIA LULIANA

El Prof. RUDOLF BRUMMER, «Magister» de esta «*Maioricensis Schola Lullistica*», en colaboración con su Asistente en la Universidad de Mainz, prepara una BIBLIOGRAFIA SOBRE RAMON 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

PUBLICACION CUATRIMESTRAL

### Suscripción anual

España . . . . .	150 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	210 pesetas
Países restantes . . . . .	315 pesetas

### Número suelto

España . . . . .	100 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	140 pesetas
Países restantes . . . . .	210 pesetas

### Número atrasado

España . . . . .	150 pesetas
Portugal, América Española y Filipinas . . . . .	210 pesetas
Países restantes . . . . .	280 pesetas

### Números dobles

Su precio crece en un 50 % sobre el correspondiente a un número simple.

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

---

(Con licencia eclesiástica)

Edición crítica de

# OPERA LATINA del B. Ramon Llull

*De próxima aparición: el TOMO SEXTO*

## OPERA PARISENSIA (II)

(Anno MCCCX composita)

Un volumen preparado por el

DR. HELMUT RIEDLINGER

*Profesor Ordinario Público de la Universidad de Freiburg*

*y Magister de la MAIORICENSIS SCHOLA LULLISTICA,*

bajo la dirección del

DR. FRIEDRICH STEGMÜLLER

---

### Tomos publicados:

TOMO I (OPERA MESSANENSIA), 1959, en 4.º, 510 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 PARISENSIA), 1967, en 4.º, 615 páginas.

Preparado por el DR. HELMUT RIEDLINGER.

---

Precio de venta al público: 750 pesetas

*Diríjanse los pedidos a:*

ESCUELA LULISTICA MAYORICENSE, Apartado 17, Palma de Mallorca  
(España)